

II. Das kultische Erbe in der Philosophie seit Platon

Stephan Grätzel

„Platons philosophischer Begriff der Theoria enthält sämtliche ... Momente der kultischen Theoria: es geht um das Göttliche, es wird ein Weg zu ihm zurückgelegt, und die Weise der Begegnung mit dem Göttlichen ist ein Schauen“ (Karl Albert).

„Von meiner Jugend an war es mir gewiß, daß alles Denken, wenn es sich zu Ende denkt, in Mystik endet“ (Albert Schweitzer).

1. Die Bedeutung der Kreativität in der Auslegung des Lebens

Im gegenwärtigen Leben spielt die Kreativität eine immer größere Rolle. Nicht nur im Bereich der Freizeitbeschäftigungen, wo viele Aktivitäten der Kreativität Raum geben, auch im Berufsleben wird Kreativität immer mehr zum Leistungsmaßstab und verdrängt hier zusehends den Maßstab bloßer Intelligenz. Es wird der Eindruck geweckt, daß wir in einem sehr schöpferischen Zeitalter leben. Nimmt man den technischen Fortschritt ernst, dann scheint dieser Eindruck bewahrheitet. Dagegen herrscht im Bereich der Künste als dem eigentlichen Bereich der Kreativität - zumindest in der allgemeinen Einschätzung - eine verkrampfte Suche nach Kreativität, die von Nicht-Kennern des Kunstmarktes kaum noch nachvollzogen werden kann. Zwischen dem Anspruch des elitären Kunstmarktes und den Erwartungen in der Pop-Kultur, dem Kunsthandwerk oder dem Freizeitverhalten gibt es offenbar erhebliche Unterschiede, die auf unterschiedliche Vorstellungen von Kreativität zurückgehen. Es stellt sich also die Frage, was sich hinter dem Begriff Kreativität verbirgt.

Zunächst ist allen Konzepten von Kreativität gemeinsam, daß es sich dabei um einen sehr hohen Wert handelt, der im modernen Verständnis für die Selbstentwicklung des Individuums steht und

damit nicht nur ästhetisch, sondern auch ethisch und religiös verwendet wird. Er steht analog zum Wert des Lebens selbst, eines Lebens allerdings, daß über das bloße vegetative Leben hinausgeht. Ein nicht-kreatives Leben ist ein ungelebtes Leben, ein ungelebtes Leben ist aber lebensunwürdig und in jedem Fall mißglücktes Leben.

Wenn Kreativität ein grundlegender Wert des Lebens ist, dann ist hier der Schöpfungsgedanke neu oder anders gedacht. Der Mensch sieht sich hier nicht nur als stofflich oder auch geistiges Daseiendes, also nicht nur ontologisch, sondern als Geschöpf, als geschaffenes Wesen. Dabei ist die speziell jüdisch-christliche Vorstellung von der Ebenbildlichkeit des Menschen für eine solche Selbsterkenntnis noch nicht einmal gefordert. Sich als Geschöpf sehen und wissen, ist eine grundsätzlich allen Religionen gemeinsame Vorstellung. Sie tritt dort hervor, wo der Mensch die Grundfragen nach dem Dasein stellt, also die Fragen: Warum lebe ich? Wo komme ich her? Wo gehe ich hin? Diese Fragen gehen über den ontologischen Rahmen hinaus und richten sich an den dramatischen Zusammenhang der individuellen Lebensgeschichte mit der kulturell-gesellschaftlichen Geschichte und Naturgeschichte. Die Selbstgenügsamkeit des Lebens, wie es im pflanzlichen oder tierischen Leben zu beobachten ist, ist dabei aufgelöst. Der Mensch ist sich in seinem Dasein nicht genug; es ist nicht genug, daß er *bloß lebt*. Das bloße Leben ist ein „nacktes Grauen“, das dem Individuum die Unlebarkeit des Lebens verdeutlicht. Das Leben in seiner Natürlichkeit ist allenfalls die Voraussetzung, es ist die Basis, von der aus das Leben beginnen kann, indem es sich kreativ gestaltet. *Bloßes Leben ist Vegetieren.*

Betrachtet man nun die einzelnen natürlichen Vorgänge selbst wie Essen, Trinken, Sexualität, Zeugen, Altern, Sterben, aber auch Bauen und Wohnen, dann läßt sich an ihnen diese Ambivalenz zwischen natürlicher Voraussetzung und Ungenügen konkret zeigen. Einerseits handelt es sich hier um Vorgänge, ohne die kein Mensch leben könnte und auch nicht da wäre. Andererseits sind sie als vitale Grundvorgänge vollständig *kultiviert*, also durch den kulturellen Umgang modifiziert. Dies zeigt sich darin, daß die vitalen Grundvorgänge nicht nur der leiblichen *Funktion* dienen, sondern auch Gegenstände des *Genusses* sind. Essen und Trinken beispielsweise sind nicht dem Auftanken eines Autos zu vergleichen, obwohl natürlich Analogien zwischen dem Kraftstoffver-

brauch einer Maschine und eines Leibes bestehen. Sexualität ist kein bloßer Reproduktionsvorgang, wie die Pflanzen- oder Viehzucht, obwohl solche Analogien auch aufgestellt werden, sogar in der Philosophie. Doch es bedarf keines großen Beweises um festzustellen, daß diese Analogien die Sache selbst nicht treffen, weil sie immer aus der Perspektive der Maschine gezogen werden und damit das technische Vorurteil aussprechen. Der Geschlechtsverkehr ist kein bloßer Zeugungsvorgang, von seinem Erlebnisgehalt hat er mit Zeugung gar nichts zu tun, Essen und Trinken sind keine bloßen Kraftstoffaufnahmen, auch sie vollziehen sich in einer subjektiven Erlebniswelt und werden von daher kulturell und kultisch gestaltet.

Die Ambivalenz der vitalen Grundvorgänge ergibt sich also einerseits aus dem rein biologischen Vorgang und andererseits aus dem Erleben dieses Vorgangs, der der Kultivierung unterliegt und sogar nur über die Kultivierung zugänglich gemacht wird, da diese Hintergründe nur durch sprachliche Darstellung, also nicht unmittelbar, bewußt gemacht werden. Die Kultur schafft also den Zugang zu allen vitalen Grundvorgängen.

Dieser Zugang steht durchaus nicht allein im Dienst des Genusses. So ist anhand der Askese ersichtlich, daß der kultivierte Umgang ganz andere Ziele verfolgen kann, als Genuß. Der bewußte, zum Teil sehr restriktive Umgang mit den vitalen Grundvorgängen hat dabei etwas zum Ziel, was mit diesen Vorgängen nichts mehr zu tun hat. Hier geht es darum, dem bloßen Leben das „Mehr-als-Leben“ (Georg Simmel) aufzuprägen. Genuß und Askese haben das gemeinsame Ziel, das bloße Leben zu überhöhen. Auch eine bekannte Bibelstelle spricht diesen Zusammenhang aus. In Matthäus 4,4 zitiert Jesus auf die Verführung des Teufels in der Wüste: „Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden“, den Satz von 5. Moses 8,3: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht“. Jesus antwortet hier nicht direkt auf das Angebot des Teufels, aus Steinen Brot zu machen, sondern zeigt vielmehr, daß ein solches Wunder sinnlos wäre, weil es das tiefere Bedürfnis des Lebens nicht berücksichtigt. Dieses tiefere Bedürfnis ist nicht durch natürliche Bedürfnisbefriedigungen abzudecken. Deshalb ist die Vermehrung irdischer Güter und die Sicherstellung des äußeren Lebens zwar notwendig, sie reicht aber nicht aus, das Grundbedürfnis des menschlichen Lebens nach Sinn zu befriedigen. Dem-

entsprechend ist die Verwandlung von Steinen in Brot auch kein Schöpfungsvorgang, wenn in Betracht gezogen wird, daß eine Schöpfung die gesamte Gestaltung umfassen muß und darin sogar den Höhepunkt und Abschluß sieht. Dagegen ist die symbolische Verwandlung von Wein und Brot im Abendmahl ein schöpferischer Vorgang, weil durch die Zeichen ein Andenken gestiftet ist und damit die geistige Anwesenheit vergegenwärtigt wird.

Nicht die Veränderung des Natürlichen ist ein Schöpfungsakt, sondern die Verwandlung des Geistigen in ein Natürliches oder des Natürlichen in ein Geistiges, wobei unter „geistig“ die unleibliche Präsenz im Andenken, in der Bedeutung oder im Glauben gemeint ist. Schöpfung ist damit ein Wandlungsvorgang von einer dieser Sphären in eine andere, die Deutung und Bedeutung des bloß Natürlichen, aber auch die Vergegenständlichung und Umsetzung einer Vorstellung. Während die Wandlung des Geistigen in ein Natürliches ebenso den biblischen Schöpfungsvorgang der Fleischwerdung des Wortes wie die Ausführung eines Planes meinen kann, ist die Wandlung des Natürlichen in ein Geistiges eine schöpferische Symbolisierung, die, ausgehend von der Unlebbbarkeit des bloßen Lebens, über die Fleischwerdung des Wortes, also den natürlichen Schöpfungsbegriff hinaus, die Handlungen des Menschen schöpferisch, kreativ macht. Dies geschieht dadurch, daß die natürlichen Grundbedürfnisse in Handlungsvorgänge verwandelt werden und hierbei einer wie immer gearteten Kultivierung unterliegen.

In dieser Spannung zwischen natürlichem und geistigem Menschen muß Kultur, aber auch Kult gesehen werden. Im Kult werden, ebenso wie bei der allgemeinen Kultivierung, Grundvorgänge des Lebens zur Grundlage der Verwandlung. Essen, Trinken, Reinigung, Geschlechtsverkehr, Zeugung, aber auch Geburt, Pubertät und Tod sind deshalb Grundlagen und Elemente der Kultivierung, zum Teil auch der Verfeinerung und Erhöhung des Genusses, sie sind aber auch Grundlagen und Elemente aller religiösen Kulte. Sie finden sich in den Sakramenten der Religionen wieder, auch in den Sakramenten der christlichen Kirchen. Die Sakramente sind Symbole der Verwandlungen natürlicher und vitaler Grundbedürfnisse und Grundereignisse in geistige, man könnte auch sagen, die Verwandlung natürlicher Speise in geistige. Daß diese Verwandlung nicht an beliebigen Vorgängen des Lebens, sondern gerade an den elementaren ansetzt, bestärkt keineswegs bloß die natürliche Seite,

soll keine Unterstreichung des natürlichen Menschen sein. Obwohl immer der vitale Grundvorgang vollzogen wird, ist er doch nie als solcher gemeint, sondern immer symbolisch verwandelt. Daß diese Verwandlung eine schöpferische ist, leitet sich, wie oben gesagt, daraus ab, daß dieser natürliche Vorgang erst sinnhaft gestaltet werden muß, daß er an sich nicht schon befriedigend ist und dem Menschen genügt. Diese Gestaltung hat aber keine Vorlage, sie greift zwar den Vitalvorgang auf, sie gestaltet ihn aber nach den Kriterien eines sinnvollen, aber auch genußvollen Lebens. Diesen Eindruck des sinnvollen und genießenden Lebens hat der bloße Vitalvorgang als nacktes Grauen nicht. Sinnhaftigkeit und Genuß sind keine Ansprüche, die das Leben als bloßes Leben an sich stellt. Im Gegenteil scheint die Natur mit ihrem ungeheuren Aufbieten von Lebewesen und deren Sterblichkeit als Nahrung füreinander weit entfernt von Sinnhaftigkeit und Genuß zu sein. Das Natürliche an sich scheint sinnlos, gerade daraus entstehen ja die Grundfragen, die den Menschen wiederum zur Kultivierung seiner Grundbedürfnisse und zum Kult zwingen.

Diese Gestaltung ist das Grundelement des Kultes wie der Kultur. Sie wird nicht von einem Einzelnen allein, sondern in einer Gemeinschaft vollzogen. Im Kult einer religiösen Gemeinschaft hat jeder Einzelne seine spezielle Rolle und Aufgabe. Gemeinschaftlich werden die großen Krisen des Lebens, also Geburt, Pubertät und Sterben im Kult und mit dem Kult bewältigt. Daneben werden die kritischen Bedürfnisse des Menschen, von denen sein Leben abhängt, in der kultischen Gemeinschaft gedeutet und bewältigt. Diese gemeinschaftliche Deutung, Besorgung und Bewältigung gerät in der modernen Gesellschaft immer mehr in den Hintergrund. Immer mehr hat der Einzelne diese kultische und kulturelle Leistung selbst aufzubringen. Der Einzelne ist bei der Bewältigung der großen Lebenskrisen, soweit er sich aus religiösen Gemeinschaften herausgelebt hat und soweit auch die religiösen Gemeinschaften diese Aufgabe nicht mehr wahrnehmen und sich zu Interessensverbänden hinentwickeln, weitgehend sich selbst überlassen.

2. Die Auslegung und Wandlung des Lebens in der Therapie

Daß der Verfall der kultischen und kulturellen Bewältigung und Wandlung des bloßen Lebens in Sinn und Genuß nicht ohne Folgen

ist, zeigt sich am Krankheitsbild in Medizin und Psychologie, gerade der letzten hundert Jahre. Allein die Beschreibungen und Krankheitsbilder in der Psychoanalyse geben hierüber hinreichend Aufschluß. Sie stammen, und hierin mag eine bestimmte Zeitgebundenheit liegen, zumeist aus dem Bereich der Sexualität, also einem der Vitalvorgänge, die von der Kultur in besonderem Maß in den Hintergrund geschoben und einer Subkultur überlassen wurde. In der Sexualität ist der moderne Mensch wesentlich allein gelassen, dies war zu Freuds Zeiten so und dies ist auch heute noch so. Wesentlich allein bedeutet, daß es kaum eine kulturelle - außer in der Subkultur - und überhaupt keine kultische Bewältigung der Sexualität gibt. Die christlichen Kirchen haben sie nicht, im Gegensatz zu den meisten anderen Religionen, zum Sakrament erklärt. Dies ist sicher ein Grund für die große Problematik, die sie im westlichen Kulturbereich macht.

Die Psychoanalyse glaubte in Anbetracht der weiten Verbreitung sexueller Probleme zunächst, in ihr die alleinige Grundkraft des Lebens zu finden. Da sie sich weitgehend dieses Grundbedürfnisses angenommen und damit zur Kultivierung desselben vieles beigetragen hat, hat sie, ungeachtet der theoretischen Irrtümer bezüglich der Libido, wesentliches für die Bewältigung dieses Grundbedürfnisses und der Krise des menschlichen Lebens geleistet. Sie hat gleichsam etwas für den Einzelnen nachgeholt, was Aufgabe einer kultischen Gemeinschaft gewesen wäre und in archaischen Gesellschaften war und ist.

Interessant ist nun, daß die Psychoanalyse diese eigentlich kultische, also gemeinschaftliche Bewältigung vollzieht, indem sie einen privaten Ritus einrichtet. Dieser ist weitgehend bestimmt durch die Art der Behandlung, also der psychoanalytischen Therapie. Der Kern der Behandlung liegt in dem Gespräch zwischen Patient und Therapeut, in dem der Patient dem Therapeuten frei assoziierend über problematische oder auch belanglose Ereignisse aus der fernen und nahen Vergangenheit berichtet. In dieser freien Assoziation sah Freud das wichtigste Element der Behandlung, da hier, so ist es Freuds Theorie, das Unbewußte den Gesprächs- und Erzählfaden spinnt. Mithilfe der Leitung des Unbewußten wird der Sinn des Konflikts aufgespürt. Diese freie Assoziation würden wir heute als *kreativen Vorgang* verstehen. Die Psychoanalyse hat also Kreativität als Mittel der Anamnese verwandt und sie auch als Heilmittel eingesetzt.

Dieses Letztere läßt sich am Beispiel der Heilung von Zwangserkrankungen und Hysterien, der häufigsten Klientel Freuds, zeigen. Freud erkannte, daß diese Neurosen Ersatzhandlungen sind für andere Handlungen, die in einer bestimmten Situation notwendig gewesen wären, aber aus verschiedenen Gründen nicht vollzogen werden durften. So sind Zwangshandlungen die vergeblichen Versuche, eine peinliche Situation nachträglich zu korrigieren. Da den Patienten der Zusammenhang zwischen der peinlichen Urszene und der Zwangshandlung nicht bewußt ist (weil die Zwangshandlung nicht darauf hinweist), ist es ihm nicht möglich, den Grund der Zwangshandlung zu erkennen und sie dann eigenständig zu beheben. Durch die Psychoanalyse wird die Verbindung zwischen Urszene und Ersatzhandlung hergestellt.

In der Therapie macht dies gerade den Unterschied zwischen einer Zwangshandlung und der auf Kreativität beruhenden Heilung aus. Die Zwangshandlung ist ein Versuch der Korrektur, der aber gerade aufgrund seiner mechanisch-reproduktiven Art und Weise erfolglos bleibt. Die Zwangshandlung scheitert daran, das Ereignis, die kritisch oder peinliche Situation, nicht ungeschehen machen zu können. Gerade in der Unabänderlichkeit des Geschehens liegt die Verzweiflung, aber auch die Energie, aus der der Zwang gespeist wird. Ganz anders der Zugang durch die Therapie, die zwar nicht das Ereignis ungeschehen machen kann und dies auch gar nicht will, die aber die Bedeutung des Ereignisses umdeuten, den Wert umwerten kann. Dazu ist es erforderlich, das Ereignis in einen anderen Zusammenhang zu stellen und ihm einen anderen Sinn zu geben. Kreative Umdeutung ist also die Methode der Heilung von Geschichte, in dem etwas Unabänderliches, das Geschehene, von dem zusätzlichen Schuldbezug befreit. Die Umdeutung bezieht sich also nicht auf das bloß faktisch Geschehene, da an diesem nicht zu rütteln ist („des Willens Zähneknirschen“, wie Nietzsche sagt), sondern auf die subjektiv gedeutet Verstrickung.

Nach diesem Muster kreativer Heilung haben sich auch andere Therapieformen ausgerichtet, wobei nicht nur das Gespräch, wie in der Psychoanalyse, sondern auch andere Kommunikationsformen schwierige Erlebnisse umdeuten und umbewerten können, wie Malerei, Musik, Tanz, Schauspiel. Alle diese Formen sind mittlerweile therapeutisch genutzt und soweit dies der Fall ist, haben sie diese Aufgabe einer kreativen Umdeutung kritischer Erlebnisse. Diese Aufgabe teilt die therapeutische Aufarbeitung mit der kulti-

schen Verarbeitung der großen Lebenskrisen. Auch die Vorgehensweise ist weitgehend identisch. Hier wie dort wird ein tragisches oder kritisches Urereignis erinnert.

3. Philosophie als kultische Gestaltung und Bewältigung des Lebens

Für Karl Albert hat die Philosophie schon seit Platon, seit dem Endes des mythischen Zeitalters, das „Erbe des Kultes“ angetreten.¹ Seine Grundbedeutung, die „Wiederherstellung einer ursprünglichen, aber verlorengegangenen Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott, sei es im gemeinsamen kultischen Mahl, sei es in Form geschlechtlicher Vereinigung, sei es im kultischen Wettkampf und dem gemeinsamen Zuschauen von Göttern und Menschen, sei es in irgendeiner anderen Form“² vollzieht sich dabei in der der Philosophie eigenen Art der Erinnerung, der Anamnesis. Diese Form der Erkenntnis bringt nicht „etwas Neues und bis dahin völlig Unbekanntes“, sondern etwas, „was immer schon, wenn auch unbeachtet, in uns lag“.³ Das kultische Element der Philosophie übersteigt also das bloße Erkenntnisinteresse, die Neugierde und die Erforschung der Welt. Philosophie ist damit nicht nur Wissenschaft, sie ist, als Erbin des Kultes, Therapie. In dieser Rolle übertrifft sie aber die Formen moderner Therapie, wie sie sich von der Psychoanalyse herleiten. Hier wird nicht nur ein privater Ritus vollzogen, hier wird die gesamte Dramaturgie des Kultes - Reinigung, Erleuchtung und Einigung - umgesetzt. Karl Albert hat herausgestellt, wie und wo diese Elemente Teil der Philosophie seit Platon geworden ist. Seine Arbeiten zur *Philosophie der Religion* geben hierüber weitgehend Aufschluß. Karl Albert spricht damit eine Grundaufgabe der Philosophie an, die in Vergessenheit zu gehen scheint: Philosophie als Lebenshilfe, als Lebensgestaltung und als Lebensvollendung.

Wird Philosophie als kultische Handlung verstanden, dann wird der Philosophierende anders gefordert als der Wissenschaftler. Die Welt wird nicht substanziell, sondern als dramatischer Ablauf ver-

¹ Philosophie der Religion. Sankt Augustin 1991, S. 129.

² A.a.O., S. 75.

³ A.a.O., S. 164.

standen, in dem der Einzelne eine *Rolle* spielt. Dabei ist grundsätzlich zu unterscheiden, ob er in dem Drama mitspielt oder ob er, entsprechend der sakralen Funktion des *theoros*, auch die Aufgabe der Beobachtung des Dramas hat. Den kultischen Beobachtern kam im antiken Griechenland eine Aufgabe zu, die dann von der Philosophie übernommen wurde, die beobachtende Teilnahme eines Gottesdienstes, bei dem es um die Wiederherstellung der Einheit mit der Natur und den Göttern geht. Diese Aufgabe ist gleichsam das Erbe, das die abendländische Philosophie angetreten hat und dem sie verpflichtet ist. Sie kann also daran gemessen werden, wie weit sie dieser Verpflichtung nachkommt. Auf moderne Ansprüche übertragen, gilt das Nachdenken der Philosophie genau dieser Rolle in einem Drama kosmischer oder gesellschaftlicher Art, in die der Einzelne hineingeboren wird. Das Denken als kulturelle Handlung bedient sich dabei der Erinnerungstechnik der Anamnese und Maieutik, bei der es, vergleichbar den Techniken in verschiedenen Therapien, um die Korrektur und Heilung eines tiefliegenden Traumas geht. Das Nachspüren dieses Traumas, und hier liegt der Unterschied zum Verständnis und zur Vorgehensweise moderner Therapien, ist nicht auf dem Wege der individuellen Lebensgeschichte möglich. Hier geht es um ein unvordenkliches Ereignis, von dem nur noch das Bewußtsein der Schuld erhalten ist und sich von Generation zu Generation fortsetzt. Was immer dieses Bewußtsein der Schuld ausgelöst hat, sie hat sich als „Ruf des Gewissens“, wie Heidegger dies formuliert hat, in das primäre Bewußtsein von der eigenen Existenz, in das Seinsverständnis des Daseins verankert. Doch während die Vorstellung von der Blut- und Erbschuld im religiösen und politischen Bewußtsein lebendig ist - wofür die Aufarbeitung und Bewältigung der Nazi-Verbrechen ein markantes Beispiel aus einer nicht-archaischen Kultur ist - ist sie von der Philosophie mit Ausnahme der Gnosis als Skandalon behandelt worden. Schuld ist philosophisch und ethisch in die Verantwortung des Einzelnen gestellt. Mit Ausnahme von Heidegger, der im Verfehlen des Seinsverständnisses kein persönliches Versagen einzelner sieht, sondern ein übergreifendes seinsgeschichtliches Ereignis, und Levinas, der mit seinem Konzept der „Stellvertretung“ die Grenzenlosigkeit der Schuld gezeigt hat, ist in der modernen Philosophie kein Verständnis des überindividuellen Schuldbewußtseins entwickelt, obwohl ein solches Bewußtsein gerade durch die politisch verursachten Verbrechen des 20. Jahrhunderts

derts besteht. Das kultische Reinigungsgebot hat sich, wenn überhaupt, philosophisch nur im theoretischen Bereich erhalten. Dabei handelt es sich darum, die Wahrheit von allen physischen, psychischen und kulturellen Voraussetzungen abzusetzen. Diese Form der Enthaltensamkeit führt allenfalls zu einem logischen Positivismus und einem ethischen Formalismus und hat mit der Wahrheitsfindung durch eine schuldbereinigende Lebensführung nichts gemein. Diese Art abstrakter Philosophie ist zurecht der Kritik und, wie bei Nietzsche, dem Gespött verfallen. Philosophie als Erbe des Kultes hat sich dagegen einer Tragik des menschlichen Daseins und deren möglicher Bewältigung zuzuwenden. Kierkegaard und - in einer Art negativen Philosophie der Schuld - auch Nietzsche mögen hier Vorbilder sein und sind es für die Lebensphilosophie und Existenzphilosophie auch gewesen. Beide haben die existentielle Problematik der Schuld, der sich der Einzelne, wie man sagen könnte, „unverschuldet“ ausgesetzt weiß, philosophisch angegangen und behandelt. So unterschiedlich die Ansätze bei Kierkegaard und Nietzsche auch sind, ihnen ist gemeinsam, daß der Mensch ein existentielles Schicksal hat, eine Problematik, die sich aus der bloßen Tatsache des Existierens, aus der Faktizität ergibt. Damit wird der grenzenlosen Naivität die Stirn geboten, die über das Sein als leere Voraussetzung, als leeren Begriff und über das individuelle Existieren als völligen Neuanfang aus dem Nichts und ins Leere hinein spricht. Diese Art von „Spaßphilosophie“ ist allen positivistischen und formalistischen Ansätzen zueigen und hat mit Philosophie als „Erbe des Kultes“ nichts gemein. Nimmt man dagegen die Spätphilosophie von Levinas und ihr Verständnis der Selbst-erkenntnis als „Vorladung“ („Ich erkenne mich“ als Akkusativ, d.h. als „Anklage“), dann ist hier eine Auseinandersetzung, die schon im mythischen Denken und im Kult geführt wurde, auf eine vertiefende Weise fortgesetzt.

Neben der existentiellen Bedeutung der Rolle im Drama des menschlichen Daseins hat auch die Lösung dieses tiefverankerten Problems der Schuldfrage eine kultische Bedeutung und ist somit Aufgabe einer ernstzunehmenden, elementaren Philosophie, die sich als Erbe dieses Kultes versteht. Bei der Bewältigung geht es um die Aufarbeitung eines persönlich nicht erlebten Ereignisses, das aber doch im Bewußtsein des Einzelnen nachwirkt. Um diese Nachwirkung ranken sich die mythischen Auseinandersetzungen mit der Schuld, die sich im Denken Kierkegaards, Nietzsches, der

Lebens- und Existenzphilosophie bis hin zu Levinas insoweit fortsetzen, als hier Leben und Existenz überhaupt als große Herausforderung und Aufgabe gesehen werden, deren Bewältigung den Sinn menschlicher Existenz begründet. Existenzbewußtsein wird dabei als Nachwirkung eines traumatischen Urereignisses verstanden. Die Aufarbeitung dieses nicht erlebten und doch wirksamen Ereignisses im mythischen Denken versucht, eine Geschichte zu finden, in der dieses Ereignis geschildert wird. Der tradierten Philosophie geht es weniger um diese Geschichte eines ursprünglichen Zerfalls der Gemeinschaft zwischen Menschen, Göttern und Natur als um die Wiedergewinnung dieser Einheit und eben damit um die dem Kultischen vergleichbare Rückführung aus der Zerstreuung. Dazu bedarf es einer bestimmten Art der Erinnerung, eines speziellen Wiederholens dieses Urerlebnisses. In dieser Wiederholung wird das Vergangene so präsent, daß es gleichsam als gegenwärtig angesehen werden kann. Erinnern ist damit Vergegenwärtigen. Der Kult, der das dramatische Urereignis wiederholt, gleicht darin der Therapie, die die kritische, peinliche Lebenssituation wiederholt und bewußt macht. Beides sind Re-inszenierungen, die aber nur dann realistisch sind, wenn die Wiederholung als kreativer Vorgang geschieht. Eine Wiederholung mechanischer Art, wie die technischen Reproduktion, ist hierzu nicht in der Lage.

Grundlage der kultischen Reinszenierung sind die Sakramente als spezifische Formen des Eingedenkens. Dies ist auch in der christlichen Religion der Fall. Dabei gibt es einen theologischen Streit über die Herkunft der Sakramente und ihre Zahl. Unabhängig von dieser ein modernes Denken befremdenden Diskussion liegt die philosophische Bedeutung der sakramentalen Zeichen in der geistigen Bewältigung des Natürlichen, gerade dort, wo die Natur den Menschen bedroht, also in den großen Lebenskrisen. Die Zeichen und Symbole dieser Krisen sind die Zeichen und Symbole des ursprünglichen Zerfalls der Einheit mit der Natur und den Göttern. Im Schmerz und im Tod wird der Zerfall auch zugleich als Strafe erlebt, wobei dem Kult die Aufgabe der gemeinschaftlichen Sühne mit dem Ziel der Wiederherstellung zukommt. Im Brennpunkt der philosophischen Bedeutung der Sakramente liegt die Verbindung von Rechts- und Heilsvorstellung zur Wiederherstellung einer zerbrochen Einheit mit dem Ganzen. Die Krisen, die die Zerbrochenheit des Lebens erinnern, sind deshalb zugleich Ansatz und Ausgangspunkt einer Neubewertung und Neugestaltung des Lebens.

Wie philosophische Anthropologie und Existenzphilosophie immer wieder gezeigt haben, ist der Mensch grundsätzlich gezwungen, sein Leben zu deuten und entsprechend dieser Deutung zu gestalten. Er kann sich nicht auf die Position seiner Natürlichkeit zurückziehen. Es gibt keine natürlichen Fakten, Natur ist immer nur als gedeutete und ausgelegte Natur gegeben, nicht unmittelbar. In dieser Deutung seiner selbst und der Welt sind die großen Krisen Grundbilder der eigenen Zerrissenheit und zugleich Aufgabe ihrer Lösung und Erlösung. Philosophie in der Nachfolge des Kultes ist damit sowohl Erkenntnis der Stellung des Menschen im Kosmos, seiner Sonderstellung, die sich in Begriffen des „nicht-festgestellten Tieres“ (Nietzsche), der „Weltoffenheit“ (Scheler), der „exzentrischen Position“ (Plessner) ausdrückt und damit die Trennung von der Natur offenlegt. Sie ist aber auch Haltung und Handlung in der Bewältigung der Schuld, die das Leben in dieser Sonderstellung belastet. Die Erkenntnis, daß wir auf Kosten anderer leben, daß des „einen Tod des anderen Brot“ ist, zwingt zu einer Einstellung, die diese Grundsuld entweder ignoriert oder übernimmt. In der Haltung der Übernahme wird das Denken „elementar“, wie Albert Schweitzer dies genannt hat. Es bekennt sich zu einer Verpflichtung gegenüber dem Leben und läßt daraus die Verantwortung für die einzelnen Entscheidungen und Handlungen fließen. Die Tiefe der Verpflichtung geht über das hinaus, was zwischenmenschlich zuschuldenkommt. Es ist vielmehr die Ganzheit der Natur und des Kosmos, die sich in der größten Verschuldung andeutet. Sie zwingt zu einem Respekt, der in der tätigen Umsetzung zu einer Wiederherstellung tendiert. Albert Schweitzers Ethik einer „Ehrfurcht vor dem Leben“ gibt ein Beispiel einer elementaren Philosophie, die keine Spiel- und Spaßphilosophie von Denkmodellen ist, sondern die, dem kultischen Beobachtungsauftrag entsprechend, einerseits dem Geschehen zusieht, sich ihm aber zugleich verpflichtet und verdankt weiß. Der einzelne, auch der Nichtphilosophierende, kann sich durch reines Denken aus der Geschichte auf einen exorbitanten Standpunkt hinausdenken und sich durch bloßen Beschluß reinwaschen. Er ist dem, was ihn hervorgebracht hat und umgibt, dem Leben, in schuldhafter Weise verpflichtet und verdankt sich ihm zugleich.

4. Die Ehrfurcht vor dem Leben als Erkenntnis, Haltung und Handlung

In „Kultur und Ethik“ (1923)⁴ weist Albert Schweitzer der Philosophie eine Schlüsselrolle für die Kultur zu und macht sie dabei verantwortlich für den Kulturverfall der Gegenwart: „Kampflos und lautlos vollzog sich die Abdankung der Kultur. Ihre Gedanken blieben hinter der Zeit zurück, als wären sie zu erschöpft, mit ihr Schritt zu halten. Wie ging dies zu? Das Entscheidende war das Versagen der Philosophie“.⁵ Schweitzers Unterscheidung zwischen elementarem und nichtelementarem Denken verdeutlicht dieses Versagen. Danach hat die Philosophie nicht die Aufgabe, nur das „Gold“ vergangener Theorien zu horten, sondern „Speisen“ zu bereiten für den geistigen Hunger der Gegenwart.⁶ Für Schweitzer ist der Unterschied deutlich und die Entscheidung daher leicht: Nur elementares Denken nährt, nicht-elementares Denken zerstört. Elementares Denken ist nicht erkennbar an der Besonderheit der Inhalte und Ideale, die es vorträgt, sondern an der Haltung, die es gegenüber dem Leben einnimmt. Kein Denken ist bloßes Denken, jedes Denken nimmt eine Position ein gegenüber dem Leben, auch wenn dies nicht ausdrücklich festgestellt wird. In dieser Position liegt das sittliche Verhältnis, das jedes Denken gegenüber dem Leben einnimmt, auch dort, wo dies nicht explizit der Fall ist. Auch das abstrakte und formale Denken, das sich bewußt mit sich und seinen Möglichkeiten beschäftigt, bringt ein sittliches Verhältnis des Menschen zum Leben zum Ausdruck. Für Schweitzer liegt der Grund darin, daß der Mensch als einziges Lebewesen in der Lage ist, den Willen zum Leben nicht nur unmittelbar zu haben, sondern diesen Willen auch zu erkennen und sich damit auch zu dem Leben als ganzem zu verhalten. Deswegen hat alles Denken auch ein Ziel, es forscht nicht immer weiter in das Unendliche hinein. Das Ziel allen Denkens ist die Entdeckung und Offenbarung dieses Verhältnisses zum Leben. Eine solche Entdeckung, daß wir „Leben inmitten von Leben“ sind, kann nur zur *Ehrfurcht* führen. Insofern ist dieser Gedanke der „Ehrfurcht vor dem Leben“, so dürftig er sich anzuhören scheint, der Ausdruck des elementaren

⁴ Neudruck München 1990.

⁵ A.a.O., S. 16.

⁶ A.a.O., S. 21.

Verhältnisses des Menschen zu sich und zu der Welt und das Ziel allen Denkens. Durch die Erkenntnis unseres Verhältnisses zu dem Leben erfährt das Bewußtsein eine neue Qualität, durch die es wieder kreativ wird.

Es steht in der Macht des Denkens, das sittliche Verhältnis zum Leben als ein solches zu erkennen, sich dieser Erkenntnis zu fügen und danach zu leben. Damit ist der Mensch kein bloß erkennender Reflex auf das Leben, gleichsam der Spiegel, der die im Leben vorkommende Grausamkeit übernimmt und weiterführt. Für Schweitzer ist der Mensch, gerade weil er das Leben in seiner Ganzheit erkennt, ein sittlicher Reflex und damit nicht bloß die spiegelnde Wiederholung der Animalität. Im sittlichen Verhalten spiegelt der Mensch also nicht nur seine Beziehung auf sein Ich oder seine Animalität wider, sondern sein Verhältnis zur Gesamtheit des Lebens. Die Reduktion der Ethik auf eine Angelegenheit von Menschen unter sich schafft ein Mißverhältnis zwischen dem ethischen Anspruch, der ja die Herrschaft der Vernunft anzeigt, und der tatsächlichen Umsetzung, die dann nur einen Teil dieser Herrschaft, soweit es nämlich das Verhalten unter Menschen betrifft, umsetzt. „Wird das Gebiet des Ethischen auf das Verhalten des Menschen zu Menschen beschränkt, so sind alle Versuche, zu einem Grundprinzip des Sittlichen mit absolut verbindlichem Inhalt zu gelangen, von vornherein aussichtslos. ... Gibt es wirklich ein Grundprinzip des Sittlichen, so muß es sich irgendwie auf das Verhalten des Menschen zum Leben als solchem, in allen seinen Erscheinungen, beziehen“.⁷ Die Höherbildung des Naturverstehens zum sittlichen Verstehen zeigt sich darin, daß das sittliche Naturverstehen, im Gegensatz zum bloß abstrakten und formalen Verstehen, selbst wieder Erlebnis wird. Der Umschlag und Übergang von der Erkenntnis zum Erleben, wird zum Kern seiner Ethik: „Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will“. Dies ist nicht ein ausgeklügelter Satz. Tag für Tag, Stunde für Stunde wandle ich in ihm. In jedem Augenblick der Besinnung steht er neu vor mir. Wie aus nie verdorrer Wurzel schlägt fort und fort lebendige, auf alle Tatsachen des Seins eingehende Welt- und Lebensanschauung aus ihm aus. Mystik ethischen Einswerdens mit dem Sein wächst aus ihm hervor“.⁸ Ein Erkennen, das

⁷ A.a.O., S. 199.

⁸ A.a.O., S. 330.

bloß Erkennen bleibt, ist, auch wenn es vom Inhalt her sittlich und moralisch ist, tot. Die Sittlichkeit ist eine Qualität der Erkenntnis und verleiht jedem einzelnen Naturverständnis die Einbindung in das Geheimnis des Lebens.

Aus der höheren Einheit seiner Freiheit und seines sittlichen Naturverstehens heraus kommt der Mensch zu dieser letztlich mystischen Erkenntnis. „Von meiner Jugend an war es mir gewiß, daß alles Denken, wenn es sich zu Ende denkt, in Mystik endet“.⁹ Damit ist endgültig der egoistische Standpunkt zwischenmenschlicher Sittlichkeit verlassen, der aus dieser Perspektive heraus eine gleichsam noch unterentwickelter Moralität darstellt. Über ein egoistisches Selbstverstehen hinaus erfaßt der Mensch die Natur in einem geistigen Verstehen und lebt diese höhere Einheit zugleich als Ehrfurcht vor dem Leben. Die sittliche Freiheit des Individuums ist dabei ein Schritt auf dem Wege zu dieser umfassenden Moralität. Dieser Weg hat ein Ziel und eine Vollendung, die sich in der mystischen, aber auch praktischen Schau der Ehrfurcht zeigt. Damit ist Philosophie zu ihrem Grundanliegen zurückgeführt, wie es Karl Albert in seiner Auslegung der Philosophie Platons gezeigt hat: „Das Göttliche soll nämlich nicht einfach in distanzierter Betrachtung erkannt werden, sondern die philosophische Erkenntnis ist als Theoria im Sinne einer Reise in den Bereich des Göttlichen und Heiligen zu verstehen. Das scheint auf den ersten Blick nichts Besonderes zu sagen, denn die Philosophie wird heute ja noch immer in Analogie zu einer Reise aufgefaßt: als unaufhörliches Unterwegssein und Auf-dem-Weg-Bleiben. Aber gerade das findet sich in Platons und im ursprünglichen Begriff der Theoria nicht. Eine Theoria ist zwar eine Reise, aber keine Reise ins Endlose und Uferlose: sie hat ein ganz bestimmtes Ziel“.¹⁰

⁹ A.a.O., S. 90.

¹⁰ Philosophie der Religion, S. 312.

