

# Über indische und deutsche Philosophie.

Von Felix Gotthelf (Wien)\*.

Als gegen Ende des achtzehnten und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die geistigen Schätze Indiens aus ihrer Jahrtausende langen Vergessenheit gezogen wurden, ahnten nur die wenigsten, welche unabsehbare Bedeutung diese Wiederentdeckung für die gesamte Kultur des Abendlandes gewinnen sollte. Das Interesse daran war außer dem rein wissenschaftlichen zunächst nur ein ästhetisches. Es ist bekannt, mit welchem Entzücken die poetische Literatur der Inder Goethe erfüllte und welchen großen Einfluß sie auf sein eigenes Schaffen ausübte. Das „Vorspiel auf dem Theater“ ist durch das indische Theater angeregt, und indische Sagen und Legenden gaben ihm Stoffe zu einigen seiner schönsten Gedichte. In seiner herrlichen Ballade: „Der Gott und die Bajadere“ atmet ein Geist verzeihender Milde und aufopfernder Liebe, der schon als eine erste vielversprechende Blüte der Vermählung indischen und christlichen Geistes betrachtet werden darf. Aber erst als die Philosophie sich seiner bemächtigte, konnte der indische Geist in seiner ganzen Tiefe erfaßt und für unsere Geisteskultur fruchtbar gemacht werden. Denn der Punkt, von dem in der altindischen Kultur alles andere wie von seinem Mittelpunkte ausstrahlt, ist die Philosophie. Der Tiefblick Schopenhauers ist nicht genug zu bewundern, der

---

\* Mit teilweiser Benutzung meines Aufsatzes: „Indische Renaissance“, in der Zeitschrift: „Religion und Geisteskultur“, V. Jahrgang, 1911, Heft 1.

Der Verfasser.

ihn befähigte, in dem von andern kaum beachteten Oupnekhat, einer verstümmelten und entstellten, von Anquetil Duperron ins Lateinische übersetzten persischen Version der Upanishaden noch das Urbild indischer Weisheit zu erkennen. Seinem erstaunten und entzückten Auge zeigte sich, daß diese dreitausend Jahre alte Weisheitslehre innerlichst mit derjenigen übereinstimmte, die seinem eignen, durch Kant geweckten philosophischen Geiste sich erschlossen hatte. Jedoch war es mangels guter und vollständiger deutscher Übersetzungen damals noch nicht möglich, den Kern der vedischen Literatur, die Atmanlehre, rein herauszuschälen, und den Brahmanismus vom Buddhismus klar zu sondern. So kam es, daß Schopenhauer noch im Buddhismus die höchste Blüte indischer Weisheit und Religion zu erkennen glaubte, während wir heute darüber aufgeklärt sind, daß wir diese in dem viel älteren Brahmanismus zu suchen haben, dessen wichtigste Schriftdenkmäler, die Veden, das „alte Testament“, und die Upanishaden, das „neue Testament der Inder“, jene erhabene philosophische Glaubenslehre enthalten, aus der der Buddhismus schöpfte, die er aber vulgarisierte und des metaphysischen Geistes beraubte.

Diese definitive Aufklärung verdanken wir hauptsächlich Paul Deussen, der durch seine vortreffliche Übersetzung und philosophische Ergründung der wichtigsten philosophischen Sanskrit-Texte, besonders der Upanishaden, diesen Schatz indischen Wissens und Glaubens für uns erst gehoben hat. Jetzt erst sind wir befähigt, in die metaphysischen Tiefen indischen Geistes ganz hinabzutauchen und dort das Fundament aller wahren Philosophie und die Grundlage aller echten Religion zu erkennen. Das wichtigste Verdienst Deussens besteht darin, daß er die Átman-Lehre als den Kernpunkt der indischen Philosophie und Religion erkannte, sie tief ergründete und darstellte und ihre wesentliche Übereinstimmung mit der Philosophie Platos, Kants und Schopenhauers, wie auch mit dem esoterischen Gehalt des Christentums, ins-

besondere der mittelalterlichen Mystik, überzeugend nachwies. So verdanken wir Deussen die feste Fügung des Schlußsteins, welcher indisches und abendländisches Denken verbindet und krönt. Wir lernen nun die große Geistestat Kants nicht mehr als die Entdeckung eines Neulandes, sondern als die Wiederentdeckung des uralten Heimatlandes alles menschlichen Denkens begreifen; denn der transzendente Idealismus bildete schon vor dreitausend Jahren die Grundlage der Welt- und Gottesanschauung der Inder. Er bildet aber auch die mehr oder minder bewußte Grundanschauung des Platonismus, des Christentums und der Mystik. Wir sehen also in diesem höchsten Resultate deutschen Denkens, in Übereinstimmung mit dem indischen, eine harmonische Ausgleichung zwischen Religion und Philosophie sich anbahnen. Es ist der „Standpunkt der Versöhnung aller Gegensätze“, der hiermit gewonnen wurde.

Die Wiedererweckung des griechischen Altertums brachte der modernen Menschheit die Versöhnung zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit; die indische Renaissance wird ihr die Versöhnung zwischen Wissen und Glauben schenken. Und gerade diese Versöhnung ist es, die unserer Zeit am meisten nottut, denn der unversöhnliche Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben ist das schwerste und unheilvollste Gebrechen, an dem die moderne Menschheit krankt. Der letzte Grund dieses Übels liegt darin, daß unser Blick ausschließlich nach außen gerichtet ist, im Wissen wie im Glauben: beides ist bei uns empirisch. Draußen in der empirischen Welt suchen wir unser Wissen, draußen auch, im unendlichen Himmelsraum, unsern Gott, und im geschichtlichen Geschehen in der Zeit unsern Glaubensinhalt. Seitdem aber die Naturwissenschaft den Weltenraum entgöttert hat, seitdem die historische Forschung den geschichtlichen Glaubensinhalt erschüttert hat, ist für den empirischen Glauben kein Platz mehr. Die Wissenschaft hat gesiegt, und als übermütige Siegerin glaubt sie sich an die Stelle des Glaubens, die Physik an die Stelle der Metaphysik setzen zu können. Da ruft ihr Kant sein mächtiges

Halt! entgegen. Mit der eignen Waffe, mit der exakten Denkmethode, zerstört er das eitle Wissen: Er weist nach, daß alles empirische Wissen bloßes Werk des Verstandes ist. — „Ich mußte das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Mit diesen Worten hat Kant seine Mission klar bezeichnet. Aber wo ist der Glaube, für den er Platz gewann? Der empirisch-historische Glaube ist durch die Kritik der reinen Vernunft mitzerstört worden. Der transzendentale Idealismus Kants hat ihm die Fundamente: Raum, Zeit und Kausalität untergraben. Wo ist der Glaube, der nicht mehr im Raum seinen Gott, in der Zeit seinen Inhalt sucht? Laßt den Raum zur Unendlichkeit, die Zeit zur Ewigkeit, den Schöpfer zum Urgrund der Welt werden! Was hilft es? Sie bleiben empirisch und sind mit dem Wissen aufgehoben. Wollen wir wieder zum Glauben gelangen, so gilt es, ihn auf einem andern Wissen neu aufzubauen, das nicht mehr empirisch ist.

Was bei Kant Resultat ist, war bei den alten Indern Ausgangspunkt: der transzendentale Idealismus. Ihnen war alles empirische Wissen Nichtwissen, avidyâ, und die empirische Realität war ihnen mâyâ, d. i. Täuschung, bloßer Schein. Welche Realität liegt aber diesem Schein zugrunde? Wo ist die vidyâ, das wahre Wissen zu suchen? — Dies ist die Frage, vor der die streng immanente Transzendentalphilosophie Kants Halt machen mußte: Das „Ding an sich“ ist nicht empirisch zu erkennen. — Es gibt aber noch eine andere Art der Erkenntnis als die, die den Blick nach außen richtet. Der Inder richtete seinen Blick nach innen und gelangte auf dem Wege der inneren Selbstschauung zur tiefsten Selbst- und Welterkenntnis. Da fand er, daß Zeit, Raum und Kausalität nur die Formen der Anschauung sind, durch die wir uns selbst die sich bewegende Vielheit, die wir Welt nennen, vortäuschen: Das „An-sich-seiende“ dieser Welt, ihr wahres Wesen und transzendentes Urprinzip muß also eine zeitlose, raumlose, ursachlose, ruhende Einheit sein. Diese Einheit

nannte er das bráhmán. Ist die empirische Realität, der Schleier der máyá, die Hülle, die es meinem Blick verbirgt, so muß ich sie beseitigen um das bráhmán zu erschauen. Ich muß die Sinnenwelt entwurzeln. Doch wo fasse ich die Wurzel der Sinnenwelt? In mir selbst. Diese starke Wurzel ist trishná, der Durst nach Dasein, auch káma, die Begierde, genannt. Zuerst muß also das eigensüchtige Begehren unterdrückt, der Durst nach Dasein zum Verlöschen gebracht werden. Was ist es aber, das das Begehren immer wieder aufs neue anstachelt? Es sind die Sinne, die ihm die Objekte des Wünschens vorzaubern: die Sinne müssen also bezähmt werden, daß der Durst verlösche. Das sinnliche Erkennen ist aber an das empirische Denken geknüpft: Das empirische Denken muß also aufgegeben werden um die Sinne zu zähmen. So löse ich eine nach der andern die Schalen meines empirischen Selbstes, um auf den metaphysischen Kern, mein wahres, an sich seiendes Selbst zu gelangen. Es ist das, was allem Erkennen vorausgeht, es ist „der Erkennen des Erkennens“. Es ist das undenkbare, unerkennbare, wunschlose Selbst, es ist der zeitlose, raumlose, ursachlose, göttliche Átman. Habe ich ihn intuitiv erschaut, so ist die Welt entwurzelt, der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist aufgehoben, es gibt keine Vielheit mehr, mein Selbst ist mit dem Selbst aller Wesen eins und identisch geworden: Ich bin du, ich bin die Welt (tat tvam asi), ich bin das Brahman (aham brahma smi), ich bin Gott: die mystische Vereinigung mit Gott, die unio mystica, ist zum Erlebnis geworden. Wer so aus der Vielheit zur göttlichen Einheit durchgedrungen ist, der ist von allen Leiden befreit. Denn nur die Begierde und der Wahn der Vielheit erzeugt das Leiden. Der Átman aber ist Wonne, er ist das „Wonne-Selbst“, die ewige Seligkeit. Wer ihn erschaut, der ist erlöst, der kehrt nie wieder in den Kreislauf der Geburt und des Todes (sansára), der ist im Nirvána; — ihm ist diese Welt erloschen, der ist im Jenseits, auch wenn sein Körper noch diesseits weilt.

Dieser Seelenzustand ist dem profanen Menschen unvorstellbar, und er kann sich ihn nur als das Nichtsein, als die Vernichtung denken. Es ist aber derselbe Zustand, den die Bibel „das Himmelreich in Euch“ nennt, und den die Mystiker aller Zeiten und Länder übereinstimmend als höchste Wonne beschreiben, soweit sich das Unbeschreibliche beschreiben läßt. Es ist die ekstatische Verklärung des Heiligen, und ihm verwandt ist auch die höchste Ekstase des Künstlers. Und hier ist der Punkt, wo es auch uns weltlichen Menschen möglich ist, uns einen entfernten Begriff von der Wonne dieses Seelenzustandes zu machen. Wir brauchen uns nur der seligen Weltentrücktheit und tiefen Selbstversunkenheit zu erinnern, in die wir durch ein Beethovensches Adagio versetzt werden können. — Es ist aber nicht nur ein Zustand des Erkennens und Genießens in einem höheren Sinne, sondern wir müssen uns erinnern, daß er nur zu gewinnen ist durch den sittlichen Akt der Zählung der Sinne und der Begierde. Somit ist auch das Nirvâna ein Zustand höchster sittlicher Läuterung und Reinheit. Es wird uns so verständlich, warum der Inder das kosmische Weltprinzip, das „Ding an sich“, als „Gebet“ bezeichnet; denn Brahman bedeutet Gebet. In derselben Tiefe unserer Seele, wo die Andacht zu Gott ihren Sitz hat, da ist auch Gott selbst zu suchen, da ist die wahre Erkenntnis und die höchste Sittlichkeit, da ist die wiedergefundene Einheit von Wissen und Glauben.

Die Âtmanlehre ist weder Philosophie noch Religion in unserem Sinne, sondern sie ist die höhere Einheit beider. In ihr findet alle wahre Religion ihre metaphysische Begründung, und in ihr ist die tiefste Erkenntnis aller Philosophie, der transzendente Idealismus, vorgedacht. — In dem Gegensatz von Mâyâ und Âtman ist Kants Gegensatz von Erscheinung und „Ding an sich“ vorgebildet, im Nirvâna erkennen wir sein transzendentes Reich der Freiheit, im Sansâra sein immanentes Reich der Notwendigkeit. Auch in seinen religiösen Überzeugungen steht Kant unbewußt auf dem alt-

indischen Boden: Seine Religion hat alles Historische und Dogmatische abgestreift, er kennt nicht den anthropomorphen, persönlichen, von außen stoßenden Gott, er sucht ihn da, wo ihn auch die Inder fanden, im eigenen Innern, und er hört von dorthier seine Stimme: den kategorischen Imperativ. In der Seelentiefe der sittlichen Persönlichkeit, dort wo der Atman thronet, im Reich der Freiheit, dort sucht er auch seinen Gott. Aber dieses Reich liegt außerhalb der Grenzen der Philosophie, wenn man unter dieser nur die analytische Vernunft versteht, die wohl die Grenze der beiden Reiche festlegen, diese Grenze aber niemals überschreiten kann. Ethik und Religion liegen jenseits dieser Grenze, und so konnte Kant keine Brücke hinüberschlagen, und seine Ethik blieb ohne zureichende metaphysische Begründung. Sie ist im wesentlichen dogmatisch, künstlich, ja inkonsequent. — Kant konnte wohl das Wissen zerstören, aber den Glauben auf dem Fundament eines höheren Wissens aufzubauen, das vermochte er nicht.

Das konnte erst seinem großen Schüler Schopenhauer gelingen, weil er auch zugleich ein Schüler der indischen Weisen war. Wie hier Kâma und Mâyâ, Wunsch und Wahn, so sind bei ihm Wille und Vorstellung die beiden sich polar ergänzenden Grundprinzipien der empirischen Welt. Wie dort die Begierde und der Wahn der Vielheit zugleich auch die Erzeuger des Leidens sind, so sind sie es auch bei Schopenhauer, und Leben ist deshalb identisch mit Leiden. Seine Weltanschauung ist pessimistisch wie die aller Kultur-Religionen. Er stellt aber das Leiden mehr in den Vordergrund als es der Brahmanismus tut. Er folgt hierin dem Buddhismus, dessen Angelpunkt die Lehre vom Leiden und der Aufhebung des Leidens bildet, und dessen Heilslehre deshalb streng genommen eudämonistisch ist: Buddhas Nirvâna ist wesentlich Leidlosigkeit, während das Nirvâna des Brahmanismus wesentlich Erkenntnis ist: Das Âtman-Wissen. Dieses Wissen ist aber dem empirischen Bewußtsein nicht erreichbar. Bis hier-

hin darf die Philosophie nicht vordringen, will sie innerhalb der von Kant scharf gezogenen Grenze bleiben, und Schopenhauer ist sich dessen wohl bewußt: Seine Metaphysik bleibt streng innerhalb der Grenzen des Immanenten, aber er geht so nahe an die Grenze heran, daß er von seinem erhöhten Standpunkt einen Blick in das transzendente Reich werfen kann: Die so gewonnene Erkenntnis: „Der Wille ist das Ding an sich“ bildet den Übergang vom empirischen zum intuitiven Erkennen. Denn der Wille kann ebensowenig empirisch erkannt werden, wie das „Ding an sich“, aber er kann von dem nach innen gewandten Blick intuitiv erkannt werden.

Streng genommen ist ja auch schon die Kantische Erkenntnis, daß der immanenten Erscheinung ein transzendentes Wesen zugrunde liegen müsse, intuitiv. Das was daran logisch-empirisch ist, ist nur das Negative. Es ist die Erkenntnis, daß der nach außen gerichtete Blick keinen Wissensinhalt erfassen kann, da er an der Oberfläche der empirischen Erkenntnisform haften bleibt. Die Erkenntnis aber, daß dieser Form ein Inhalt zugrunde liege, und daß dieser das „Ding an sich“ sei, ist schon nicht mehr empirisch, sondern intuitiv. — Kant war sich dessen auch klar bewußt, daß nicht sein Kritizismus, der das Wissen zerstörte, das letzte Ziel der deutschen Philosophie sein konnte. Wenn er für den Glauben Platz gewinnen wollte, so verstand er hierunter keinen dogmatischen Glauben, sondern nur einen metaphysisch begründeten Glauben, einen Glauben, der auch zugleich Wissen ist. Dieses Wissen hat uns Schopenhauer gegeben, und konnte nur er uns geben, weil nur er die unausgesprochene Weisung Kants verstand, die ihn wies, den Blick nach innen zu richten, und die ihm den Weg nach Indien zeigte, wo er das eine lernte, was not tat: Intuition. — Wenn er nun gerade deshalb von H. S. Chamberlain für einen „Mystiker“ erklärt wird, der Kant mißverstanden habe, und dessen Philosophie deshalb wertlos sei, so ist dies um so verwunderlicher, als

dieser geistvolle Schriftsteller einst selbst einer der ersten und begeistertsten Verkünder der „indischen Renaissance“ war und die Notwendigkeit der Intuition und der Wendung des Blicks nach innen klar erkannte. „Erkenne dich selbst!“, dieses uralte Orakelwort, das aus den indischen und griechischen Mysterien herübertönte, ist durch die deutsche Philosophie wieder zu Ehren gekommen. Im eignen Selbst erkannte Kant die Form des Daseins als Vorstellung, ebendort erforschte Schopenhauer seinen Inhalt als Willen.

Wenn Schopenhauer das „Ding an sich“ als „Wille“ bezeichnet, so ist das nur ein Symbol, kein wissenschaftlicher Begriff. Denn das Unerkennbare läßt sich nicht erkennen und deshalb auch nicht nennen. Er hätte es ebensogut Drang, Wunsch, Begierde, Kraft, Durst nach Dasein nennen können. Indem er aber an das im menschlichen Bewußtsein unzweifelhaft gegebene „Wollen“ anknüpft, gewinnt er ein erkennbares Symbol für das Unerkennbare. Der Wille zum Leben ist dasselbe Symbol, das die indische Philosophie Trishnâ nennt, der Durst nach Dasein, ohne den das empirische Dasein nicht denkbar ist. Es ist damit nur gesagt, daß das transzendente Weltprinzip nicht empirisch, sondern nur intuitiv als innerer Bewußtseinszustand erfaßt werden kann. Damit wird die Wendung des Blicks von dem illusorischen „außen“ nach dem untrüglichen „innen“ vollzogen. — Aber ebensowenig wie der Inder in Trishnâ das göttliche Weltprinzip, das wahre „Ding an sich“ erkennt, sondern erst in dem tiefer liegenden Brahman, das nur nach Verneinung von Trishnâ erschaut werden kann, ebensowenig erblickt Schopenhauer in dem sich bejahenden Willen das „Ding an sich“ als letztes göttliches Weltwesen. Wir müssen ihn vielmehr als Urphänomen (im Goetheschen Sinne) des subjektiven Daseins betrachten, wie die „Vorstellung“ das Urphänomen des objektiven Daseins ist. — Schopenhauers Philosophie ist streng immanent, und er vermeidet es daher in seiner Metaphysik ebenso wie Kant, die Grenze des

Reiches der Notwendigkeit zu übersteigen, und sich in das transzendente Gebiet vorzuwagen, wo das „Ding an sich“ liegt. Aber in der Ethik, deren Gegenstand ganz im transzendenten Reiche der Freiheit liegt, muß er ein Skanda werden, ein „Übersteiger“, wie die Upanishad ganz im gleichen Sinne und mit derselben Wortwurzel (trans-scendens) sagt. An dieser Stelle, wo Kant inkonsequent wird, und sich schließlich ohne einen „äußeren“ Gott nicht mehr helfen kann, zeigt sich gerade die großartige Konsequenz der Schopenhauerschen Philosophie, die, ganz in Übereinstimmung mit ihrer großen indischen Lehrmeisterin, den Übertritt in das transzendente Reich durch den Akt der Verneinung bewerkstelligt.

In dem Symbol: „Wille“ sind Metaphysik und Ethik ineinander verankert, und aus ihm heraus lassen sich daher beide konsequent entwickeln. — Als metaphysisches Urprinzip betrachtet, führt er zur Erkenntnis der Wesenseinheit alles Seienden und damit zur Durchschauung des principium individuationis: tat tvam asi. Diese rein metaphysische Erkenntnis bildet aber auch schon die Brücke zur Ethik. Denn sie führt zu der Einsicht, daß der sich bejahende, egoistische Wille sich selbst bekämpft, sich selbst zerfleischt, daß er mithin der Ursprung alles Bösen, aller Sünde, alles Leidens ist. Und hieraus folgt die ethische Notwendigkeit der Umkehr des Willens. Die Ausdrücke Bejahung und Verneinung sind schlecht gewählt. Denn der Wille als Urphänomen bleibt als solcher bestehen, er wird nur in eine völlig andere Richtung gelenkt. Die Pfeilrichtung des sich bejahenden Willens weist in das empirische Reich der Notwendigkeit, der Täuschung, der Mâyâ, in die Welt der Begierde (Kâma), des Bösen, der Sünde und des Leidens; die Pfeilrichtung des sich verneinenden, d. h. des entgegengesetzt polarisierten Willens weist in das transzendente Reich der Freiheit, der höchsten Erkenntnis (Âtman), des Nirvâna, in die Welt des Guten, der Sündlosigkeit und des Mitleidens. — Der Inder

drückt dasselbe in der kurzen Formel aus: Erst nach Aufhebung von Trishnâ gelange ich zum Brahman. Es zeigt sich nun immer klarer, daß das wahre Ding an sich, das göttliche Urprinzip, auch bei Schopenhauer im Reich der Verneinung liegt, und auch er faßt es als inneren Zustand: Das Mitleid, das in letzter Konsequenz zur selbstaufopfernden Liebe führt, das ist das göttliche wahre Selbst, das ist der Âtman, das Ding an sich.

Die sich selbst aufopfernde Liebe um des Mitleids willen, das ist aber auch — Christus am Kreuz. Und so sehen wir hier die Synthese von indischem Wissen und christlichem Glauben durch die deutsche Philosophie vollzogen. — Der Inder erkennt: tat tvam asi und folgert daraus mit kühler Überlegung: „Tue deinem Nächsten nichts zuleide, denn in ihm leidest du selbst!“ Hier ist die gesunde Farbe der sittlichen Entschließung von des Gedankens Blässe angekränkt, es ist verkappter Egoismus. Erst wenn das Mitleid zur Umkehr des Willens und zur völligen Aufhebung des Egoismus geführt hat, dann ist es reif, das letzte Erlösungswort zu sprechen: „Tue deinem Nächsten Gutes, nicht um dir selbst in ihm Gutes zu tun, sondern . . .“ Hier fehlt jede Möglichkeit einer vernünftigen Begründung, hier ist das Denken aufgegeben, hier ist nur noch der lebendige Herzschlag der Empfindung. Wir hören die frohe Botschaft: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ Und wir glauben sie, auch ohne metaphysische Begründung, denn die christliche Liebe ist selbst lebendig gewordene Metaphysik.

Erkenntnis im höchsten Sinne, das ist das Ziel des Brahmanismus. Die Ethik ist ihm im wesentlichen nur Mittel zum Zweck der Erkenntnis, des höchsten Âtman-Wissens, das ohne sittliche Läuterung nicht zu erlangen ist. Aber dieses Wissen und die Erlösung durch dasselbe kann nur jeder einzelne für sich erstreben, und so bleibt er trotz aller selbstverleugnenden Askese in einem gewissen Egoismus befangen, der allerdings durch die Erweiterung des „Ich“ zu einem

weltumspannenden Altruismus geworden ist, der seinen Kreis sogar weiter zieht als das Christentum: denn er umfaßt auch die Tiere. Aber die Menschenliebe im Sinne des Christentums kennt er nicht, die Liebe als treibende Kraft ist ihm fremd. Das Mitleid mit den Tieren bekommt durch den Glauben an die Seelenwanderung eine egoistische Färbung, und das Mitleid schlägt in sein Gegenteil um.

Christus sagt nicht nur: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ Darin wäre vielleicht noch ein Erdenrest von Egoismus. Er sagt: „Liebe ihn mehr als dich selbst, liebe sogar deinen Feind, opfere dich für ihn auf!“ Hierzu gehört eine viel stärkere Willensverneinung als zu dem indischen Mitleid, und deshalb steht die christliche Liebe ethisch höher. Die aus der Kraft des Gemütes ohne Vermittelung des Intellektes geborene Liebe kann von allen Menschen gefordert werden, auch von den „Armen im Geiste“, ja gerade von diesen am ehesten. Das Christentum wäre niemals Volksreligion geworden, wenn es eine philosophische Schulung des Geistes verlangte. Alle großen Weltreligionen, auch der Buddhismus, verzichten darauf. Den Armen im Geiste hat Christus gepredigt, und ihnen bot er stärkere Stützen zur sittlichen Erhebung, als es irgend eine andere Religion, als es auch der Brahmanismus vermag. — Für die Armen im Geiste gab es noch keinen Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben, für sie gibt es ihn auch heute noch nicht. Aber der Armen im Geiste sind heute nur noch wenige, auch unter den Armen am Leibe. In unserem wissenschaftlichen Zeitalter überwiegen die „Reichen im Geiste“, und daß auch diese in das „Himmelreich“ eingehen, dazu kann ihnen die durch die Philosophie Kants und Schopenhauers wiedererweckte indische Weisheit dienen. Hier können die Wissenden ihren verlorenen Glauben wiederfinden, und hierin beruht die große religiöse Bedeutung der indischen Philosophie für unsere Zeit.

Wie sehr die Sehnsucht nach der Versöhnung von Wissen und Glauben in weiten Kreisen lebendig ist, zeigt die über die ganze Welt verbreitete theosophische Bewegung. Ihr unbestreitbar großes Verdienst besteht darin, daß sie das Interesse für die Schriften des alten Indiens und das Verständnis dafür durch Herbeiziehung der christlichen Mystik bei vielen erweckt und auf die Übereinstimmung des esoterischen Gehalts aller Kulturreligionen versöhnend hingewiesen hat. Aber die Theosophen glaubten die Vermählung indischen Wissens mit christlichem Glauben ohne Vermittelung der Kant-Schopenhauerschen Philosophie vollziehen zu können. Sie glaubten des kritischen Denkens entraten zu können und gerieten dadurch auf die bedenklichen Bahnen des Okkultismus und Spiritismus, jener ja auch in Indien so weit verbreiteten Formen des Aberglaubens, die auf transzendente Materialismus beruhen und für die rechte Erkenntnis viel schädlicher sind, als der empirische Materialismus. Nein, der Weg nach Indien geht nur durch den Kritizismus und die Ethik des Mitleids hindurch, und hier haben wir in Paul Deussen den erprobten Führer und Wegweiser. Durch seine Übersetzung der Upanishads und sein System des Vedânta ist es uns möglich geworden, durch alle Umhüllungen zum wahren Kern des indischen Glaubens-Wissens vorzudringen; durch ihn sind wir zur klaren Erkenntnis der innersten Übereinstimmung dieses Wissens mit der Philosophie Kants und Schopenhauers geführt worden, und haben es dadurch erst richtig verstehen gelernt; in seinen „Elementen der Metaphysik“ und in seiner „Geschichte der Philosophie“ ist die notwendige Synthese von indischem und deutschem Denken vollzogen worden; und in seiner „Philosophie der Bibel“ endlich wird dieses Denken auch für den christlichen Glauben fruchtbar gemacht. Leider aber wird dieses große Lebenswerk eines deutschen Philosophen heute noch von vielen als eine rein wissenschaftliche Fachangelegenheit betrachtet und der neu belebende Einfluß verkannt, den es vermöge seiner

im besten Sinne populären Fassung auf unser ganzes geistiges und religiöses Leben zu üben imstande ist. Wir aber, die Schopenhauer-Gemeinde, die wir von unserem großen Meister gelernt haben, daß Philosophie keine bloße Professorenangelegenheit, sondern Angelegenheit aller wahrhaft Gebildeten ist, wir werden am ehesten die Verpflichtung erkennen, den nun erst vollständig gehobenen Schatz indischen Glaubenswissens für alle geistigen Bestrebungen unserer Zeit in Philosophie, Wissenschaft, Religion und Kunst fruchtbar zu machen.

