

Albert
Schweitzer

Geschichte des
chinesischen
Denkens

*Werke aus
dem Nachlaß
im Verlag
C.H. Beck*

Albert Schweitzer

Geschichte des chinesischen Denkens

Herausgegeben
von Bernard Kaempf und
Johann Zürcher

Mit einem Nachwort
von Heiner Roetz



Verlag C. H. Beck

Inhalt

Vorwort	7
Zur Edition	9
Abkürzungen	11
Einleitung. <i>Von Bernard Kaempff und Johann Zürcher</i>	13
Geschichte des indischen und chinesischen Denkens	23
[I.] Die Entstehung der Mystik im indischen und chinesischen Denken	23
[II.] Das indische Denken	40
[III.] Das chinesische Denken	54
[1. Anfänge, älteste Quellen] 54 – [2. Kung-tse] 78 – [3.] Tao-Mystik. [Lao-tse, Tschuang-tse, Lieh-tse] 94 – [4. Me-tse] 112 – [5. Kritische Denker der klassischen Zeit. Sophisten. Yang Tschu] 118 – [6. Meng-tse] 124 – [7.] Skizze: [Der] Buddhismus in China [und Tibet] 135 – [8. Erneuerer der Lehre Kung-tse's] 142 – [9. Buddhismus, Christentum, Islam] 152 – [10. Bekannt-Werden Europas mit dem chinesischen Denken] 159 – [11. Volkstümliche Ethik (<i>Kan Ying Pien</i>). Mönchsethik in der Neuzeit] 162 – [12. Vergleich des chinesischen Denkens mit dem indischen und europäischen] 166 – [13. Krise von der Mitte des 19. Jahrhunderts an] 170 – [14. Neues europäisches Interesse für das alt-chinesische Denken] 175	
Das chinesische Denken, 1937, I. Teil	177
[Vorbemerkung über die chinesische Sprache] 177 – [Alte schriftliche Überlieferungen] 178 – [Ahnenkult] 180 – [Bücherverbrennung] 182 – [Neue Blüte bei Lao-tse, Lieh-tse, Tschuang-tse] 182 – [Mystik des Taoismus] 185 – [Ekstase] 187 – [Ekstase bei den Brahmanen. Nicht-Tätigkeit im Taoismus] 189 – [Grundsatz der Nicht-Anwendung von Gewalt] 196 – [Bedeutung des Taoismus] 198 – [Kung-tse] 199 – [Zusammenkunft Lao-tse's und Kung-tse's vermutlich nur «legendarische Überlieferung»] 210 – [Me-tse] 212 – [Vergleich mit Kung-tse] 216 – [Meng-tse] 220 – [Debattierer (kritische Denker), Sophisten] 232 – [Wang Tsch'ung] 232 – [Hui-tse, Kung Sun Lung, Hsün-tse] 233 – [Wei Yang, Kuei Ku-tse, Han Fei-tse] 234 – [Yang Tschu] 236	
Anhang	243
Skizzen 1937. Denken der Menschheit. Das chinesische Denken, 1937, 2. Teil [Auswahl]	243
Plan 243 – [Lao-tse, Teng Hsi tse] 245 – Taoistische Mystik und Ekstase 247 – [Über die taoistische Lehre] 252 – Taoismus und Ethik 254 – Skizze des letzten Abschnittes über den Taoismus 256 – Intermezzo. Die verinnerlichte Lebens- und Weltbejahung 257 – Kung-tse 258 – Mê Ti [Me-tse] 259 – Plan des Abschnittes über Meng-tse 260 – Yang Tschu. Plan des Abschnittes 262 – Der Bud-	

dhismus in China. Erneuerung der Lehre Kung-tse's 262 – [Aus dem fortsetzenden Entwurfstext zur Erneuerung der Lehre Kung-tse's und über die Zeit der mongolischen Herrschaft] 267 – [Philosophen der Sung-Zeit] 271 – [Bemerkungen aus den Bücherexzerpten] 271 – [Wang Yang-ming] 272 – Mensch und Kreatur im chinesischen Denken 277 – Aus den Geboten des *Kan Ying Pien* 280 – Skizze des Rückblicks [I] 281 – [Skizze des Rückblicks] II 282 – Skizze der Neubearbeitung des Abschnittes über die Anfänge des Denkens 286 – Skizze des Abschnittes über die älteste Weltanschauung des chinesischen Denkens. Die volkstümliche Weltanschauung 286 – Neue Fassung der weggelassenen Fortsetzung 292 – Fortsetzung (des unterbrochenen Textes) 293 – Schlußwürdigung [des chinesischen Denkens] 296 – Neue Fassung des Abschnittes über den Zusammenhang zwischen dem Naturgeschehen und dem menschlichen Verhalten 297 – [Text zur] Skizze des Abschnittes über die Ethik in der alten chinesischen Philosophie 302 – [Vergleich mit der alt-indischen Ethik] 304 – [Vergleich mit der alt-griechischen Ethik] 305 – [Vergleich mit der Ethik Zarathustras] 307 – [Skizze [zur Ethik Zarathustras und Chinas (in Anm.)] 307 – [Vergleich mit der jüdischen und christlichen Ethik] 308 – [Alt-chinesische Ethik] 308 – Skizzenblatt zu *Mensch und Kreatur im chinesischen Denken*] 311 – Weitere Notizen aus Doss. 8 Nr. 7 (1936–1937) 312

Skizzen zum chinesischen Denken, 1939/40 (Auswahl)	313
Zum Plan über das Tao-Mystik-Kapitel 313 – Plan: Nicht-Tätigkeit 313 – [Text] 314 – Skizze des Schlußwortes der Tao-Mystik 316 – Der Verlauf des chinesischen Denkens 319	
Faksimiles aus Schweitzers Manuskript	321
Quellenverzeichnis zu den Texten des Bandes	325
In der Einleitung zitierte Briefe 325 – Übersicht über den ganzen 2. Teil der Fassung von 1937 326 – Übersicht über den ganzen Skizzentext von 1939/40 330	
Nachwort. Albert Schweitzer über das <i>chinesische Denken</i> . Eine sinologische Anmerkung. <i>Von Heiner Roetz</i>	331
Literaturverzeichnis	349
Register	353
Namen	351
Sachen	354

Vorwort

Die Dokumentationsabschrift aller Texte, die in [] gesetzten Herausgeberzusätze, die Anmerkungen, Ergänzungen der Zitatennachweise und der bibliographischen Angaben besorgte Johann Zürcher. Seit 1989 wurde die Arbeit begleitet durch Dr. Bernard Kaempf, Professor an der Protestantischen Theologischen Fakultät in Straßburg. So ist eine gemeinsame Suche nach Lösung der auftretenden Textprobleme möglich geworden. Die endgültige Wahl haben wir immer gemeinsam getroffen, z. B. die Textauswahl aus der Dokumentation des 2. Teils der Fassung 1937. Als «Arbeiter der elften Stunde» – wie er sich selbst in dieser Angelegenheit zu nennen pflegt – hat Bernard Kaempf schließlich den Text auf Diskette gebracht und, nach gemeinsamer Korrektur, druckreif gestaltet. Auch in der folgenden Einleitung hat er bei der Neufassung einiger Passagen, die infolge neuer Gegebenheiten nötig geworden sind, mitgewirkt. Die Register stammen ebenfalls von ihm. Wichtige Hinweise für die Schlußredaktion – besonders der Verzeichnisse – verdanken wir dem Editionsleiter, Herrn Professor Dr. Ulrich Luz.

Die Vorbereitung der Nachlaßedition wurde unterstützt durch folgende Institutionen und Personen, denen die Herausgeber zu Dank verpflichtet sind: Schweizerischer Nationalfonds; Schweizer Hilfsverein für das Albert-Schweitzer-Spital in Lambarene, «Fonds für das geistige Werk»; Evang.-theol. Fakultät der Universität Bern; Hegner-Stiftung Winterthur; Arbeitsgemeinschaft Schweizer Pfarrer (ASP); H.-R. und A. Bütikofer-Bernhard, Zauggenried BE; Société des Amis et Anciens Étudiants de la Faculté de Théologie Protestante, Straßburg; V. Beyer, Straßburg. Zu danken ist schließlich auch noch den früheren Archivarinnen in Günsbach (Elsaß), Frau Ali Silver (†) und Frau Toni v. Leer, für ihre immerwährende Hilfsbereitschaft, sowie Herrn Gustav Woytt (†), Straßburg, für unzählige Auskünfte und das Überlassen seiner Abschrift. Unser besonderer Dank gilt einem ungenannt bleiben wollenen Spender, der die Veröffentlichung durch einen großzügigen Zuschuß unterstützt hat.

Weinbourg (Frankreich)
Seftigen (Schweiz), Januar 1999

Bernard Kaempf
Johann Zürcher

Zur Edition

Allgemein gilt (für alle Nachlaßbände): Was von den Herausgebern beigefügt ist, steht in eckigen Klammern []; runde Klammern () sind original. Textlücken werden mit Punkten in eckigen Klammern angedeutet: [. . .].

Zu den Anmerkungen: Wenn keine eckigen Klammern angebracht sind, handelt es sich um originale Bemerkungen, die Albert Schweitzer in den Text hinein notiert hat, also nachträglich. (Ganz selten sind es originale Fußnoten.) Davon unterschieden haben wir die Randtexte: Sie erhalten ebenfalls eine Anmerkungsnummer, werden aber durch beigefügtes [R.] als Randtexte kenntlich gemacht – meistens sind es Vorentwürfe zum Haupttext, Worte, Sätze oder auch mehrere Seiten umfassende Abschnitte, aus denen wir Stellen auswählten, die als inhaltliche oder grammatikalisch-syntaktische Varianten ein Interesse beanspruchen können; manchmal sind es nur Merknutzen, aber auch die Datierungen gehören dazu, die wir stets aufgenommen haben, ferner Notizen über Lambarene, über Witterung oder bestimmte Ereignisse, über erfreuliche oder belastende Umstände und Nachrichten. Dergleichen Notizen haben wir meistens ebenfalls berücksichtigt, weil sie die ganze Atmosphäre, in der der jeweilige Text geschrieben wurde, in charakteristischer Weise dokumentieren.

Über die Schreibweise der chinesischen Namen hat sich Schweitzer in dem Band *Kultur und Ethik in den Weltreligionen* geäußert. Die betreffende Anmerkung sei hier wiederholt:

«Auf eine einheitliche Übertragung der chinesischen Namen und des Titels ‹Meister› haben sich die europäischen Gelehrten noch nicht geeinigt. ‹Meister› geben sie bald mit Tse, bald mit Dsü, bald mit Dsi wieder. Die deutschen Übersetzer haben 1910 die Wilhelm-Lessingsche Schreibweise als die rationellste angenommen.

Die wichtigsten Namenvarianten sind: Mengtse, latinisiert Mencius, Wilhelm-Lessingsche Schreibweise: Mong-Dsi; Tschuangtse oder Chuang Tsü, W.-L. Schreibweise: Dschuang Dsi; Lietse, latinisiert Licinus, W.-L. Schreibweise: Liä Dsi; Yangtse oder Yangtschu, W.-L. Schreibweise: Yang Dschu; Metse oder Mitse, latinisiert Micus, W.-L. Schreibweise: Mo Di; Huitse, W.-L. Schreibweise: Hui Dsi.»

Wir haben die von Schweitzer gewählte Schreibweise in der Fassung von 1939 belassen und die der Fassung von 1937 an jene angeglichen. Im Haupttext von 1939/40 trennt Schweitzer ‹tse› durch Bindestrich ab:

Kung-tse, Lao-tse, Lieh-tse; Dschuang Dsi und Yangtschu werden Tschuang-tse und Yang Tschu wiedergegeben. Bei Zitatangaben haben wir die Schreibweise der jeweiligen Buchtitel eingesetzt.

Nach Korrekturen in der Abschrift Woytt, vermutlich von Prof. Kramers, wurden aber doch folgende Namen korrigiert:

<i>Ms. :</i>	<i>Korr. :</i>
Hang We	Hung Wu
Hoai Tsung	Sse-tsung; Tsch'ung-tschen
Hu-shi	Hu Schi
Hung Siu Tsuen	Hung Siu-tsch'üan
Khang-Yu-Wei	Khang Yu-wei
Li-Si	Li-Sse
Shi-huang-tsi	Shi huang-ti
shin (Naturgeister)	shen
Si-Ma-Tsien	Sse-ma Ts'ien
Tchi (der Fürst von)	Ts'i
Tse-tse	Tse-sse
Tzu-Hsi	Tze-Hsi
Wang an schi	
[Wan N'gan Chi]	Wang An-schi
Wang Li	Wan Li
Wang Yang Ming	Wang Yang-ming

Die Abtrennung des Genitiv-*s* durch Apostroph bei chinesischen, indischen und orientalischen Namen wurde belassen.

Abkürzungen

Aufsätze	Albert Schweitzers Aufsätze zur Musik, hrsg. v. S. Hanheide, Kassel/Basel 1988, 1. Teil: J. S. Bach, 2. Teil: Persönlichkeiten und Institutionen des Musiklebens
Dok.	J. Zürcher, Dokumentationsabschrift des theologischen und philosophischen Nachlasses von Albert Schweitzer (im Archiv Günsbach, Elsaß)
Doss.	Dossier(s), Signaturbezeichnung der betr. Manuskriptschachteln in der Zentralbibliothek Zürich
Erinnerungen	A. Schweitzer, Selbstdarstellungen und Erinnerungen, hrsg. v. G. Fischer, Berlin (Ost) 1988
Kirchenbote	Evangelisch-protestantischer Kirchenbote für Elsaß-Lothringen, Straßburg
Lehre	A. Schweitzer, Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hrsg. v. H. W. Bähr, München 1966 (⁶ 1991)
Ms.-S.	Manuskriptseite
R	Randnotiz in der Dokumentationsabschrift
Rundbrief	Rundbrief für alle Freunde von Albert Schweitzer, begründet von R. Kik, seit 1930: Heidenheim an der Brenz, seit 1966: Dettingen/Teck, seit 1971: Rottenburg a. N., seit 1992: Dransfeld, hrsg. vom Deutschen Hilfsverein für das A. Schweitzer Spital Lambarene, Frankfurt
Rundbrief DDR	Rundbrief des Albert Schweitzer Komitees beim Präsidium des Deutschen Roten Kreuzes der DDR, Dresden
SRV	Schweizerisches Reformiertes Volksblatt, Basel
Werke	A. Schweitzer, Ausgewählte Werke in fünf Bänden, Berlin (Ost) 1971, 1973 = Gesammelte Werke in fünf Bänden, Zürich/München 1974
ZAG	Zentralarchiv Gunsbach (Elsaß, Frankreich)
ZBZ	Zentralbibliothek Zürich (Schweiz)

Die übrigen Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie von S. M. Schwertner, Berlin ²1994.

Einleitung

Von Bernard Kaempf und Johann Zürcher

Am 9. 12. 1937 schrieb A. Schweitzer von Lambarene aus an Prof. E. H. von Tschärner-von Meysenberg, Genf,¹ folgenden Brief: «Sie waren so freundlich, sich bereit zu erklären, als Fachmann meine Studien über die chinesische Philosophie durchzugehen, in dem Maschinenexemplar, und mir Bemerkungen dazu zu machen, um mir anzugeben, wo ich Nicht-Fachmann mich in einem Irrtum befinde. Diesen Dienst hat mir für die Studie über die indischen Denker mein lieber Freund Prof. Winternitz geleistet. Ich stelle die Philosophie des Ostens von der Problemstellung der Philosophie überhaupt [aus] dar und arbeite mich, seit zwei Jahrzehnten, in die Materie ein, so gut ich es kann. Aber es ist mir eine Beruhigung, wenn ein Fachmann den Text vor dem Druck gelesen hat. Daß sie mir diesen Dienst leisten, verpflichtet mich zu großer Dankbarkeit. Ich glaube, eine Darstellung der chinesischen Philosophie (die viel bedeutender als die indische ist) vom Standpunkt der Philosophie als solcher aus hat eine Berechtigung.

Den Brief schicke ich Ihnen später als ich dachte. Ich arbeite nämlich den ersten Abschnitt (die alt-chinesische Weltanschauung), der sich mit den Anfängen des chinesischen Denkens befaßt, vor Kung-Tse noch einmal um. Aus Angst, die Studie könne zu lang ausfallen, hatte ich mich zu kurz gefaßt. Darum mache ich ihn neu. In ihm zeige ich die Probleme auf, wie sie sich für das chinesische Denken stellen. – Es vergehen also noch einige gute Wochen, bis Sie den Text erhalten. Er wird sauber getippt sein. Die Zeilen werden weit auseinander sein, daß Sie bequem Ihre Bemerkungen dazwischen schreiben können, wie auch an den Rand. Die erste Niederschrift dieser Arbeit ist von 1920. Seither habe ich sie mindestens im ganzen zweimal neu bearbeitet.² Viel danke ich dem lieben Richard Wilhelm,³ den ich 1921 kennen lernte und für den ich eine große Bewunderung hatte.⁴

1 Siehe Anm. 13.

2 Die Fassung 1932 und der betr. Abschnitt in *Mensch und Kreatur*, 1933. Vgl. die Übersicht über die verschiedenen Fassungen gegen Schluß der Einleitung, S. 21 ff.

3 *Deutscher Sinologe*, 1873–1930.

4 Es war eine «durch gegenseitiges Verständnis und gegenseitige Hochachtung» gekennzeichnete Verbundenheit, wie R. Wilhelm in einem Brief an einen seiner Söhne schreibt (zitiert in: S. Wilhelm, *Richard Wilhelm – der geistige Mittler zwischen China und Europa*. Düsseldorf/Köln, 1956, S. 271.

Heute komme ich nun mit einigen Fragen die Literatur betreffend. Ich bin fern von allen Bibliotheken und sollte einige Auskunft haben...⁵

... Ich halte die chinesische Philosophie für etwas sehr Bedeutendes und möchte sie vom Standpunkte der Philosophie und der philosophischen Probleme aus darstellen, damit die Dozenten und Studenten der Philosophie mit ihr besser bekannt werden als bisher.⁶ Auch Hackmanns so interessante Darstellung⁷ geht ja auf die Probleme als philosophische Probleme nicht ein. Ich stand mit Hackmann in den letzten Jahren seines Lebens im Briefwechsel. Er beriet mich freundlich über den chinesischen Buddhismus.»

Zitiert sei hier auch noch ein Brief aus demselben Jahr (29. 6. 1937) an Prof. Dr. Oskar Kraus, Prag:⁸

«... An den Abenden (zu denen ich ein gutes Stück Nacht hinzunehme) arbeite ich an der Philosophie. Ohne Rücksicht darauf, wie lang das Buch wird, versuche ich nun, von den Problemen der Welt- und Lebensbejahung und dem der Ethik aus, einen Überblick über den Verlauf des Denkens der Menschheit zu geben. Zur Zeit stelle ich das Kapitel über die chinesischen Denker fertig. Es hat mich seit Jahren beschäftigt und mir viel Arbeit gemacht. Aber ich bereue es nicht. Es sind großartige Köpfe in der chinesischen Philosophie, nicht nur in der klassischen Zeit, sondern auch in der Renaissance der Sungzeit und bis ins 18^{te} Jahrhundert hinein. Und diese beiden großen Richtungen, die nebeneinander einhergehen bis heute: die taoistische Mystik mit ihrem Verzicht auf Welterkennen und der ethische Naturalismus Kungtses und Mengtses. Und wie diese beiden Richtungen sich anziehen; die Synthesen, die versucht werden! Über allen aber die tiefe, natürliche Ethik, die in unserem europäischen Denken viel zu kurz gekommen ist. Also: ich habe es genossen. Freilich, das ganze Buch wird viel zu dick. Aber daran denke ich gar nicht, für den Augenblick wenigstens. Jetzt schreibe ich einmal für mich den großen Roman des Verlaufs des Denkens der Menschheit.»

Trotz der in diesen Briefen angedeuteten Hochschätzung des chinesischen Denkens und der eindeutigen Absicht, eine solche Studie herauszugeben, ist sie nie im Druck erschienen (abgesehen von einer norwegischen Teil-Ausgabe der letzten Fassung von 1939/40, nach Schweitzers Tod, Oslo 1972); aber die Studie über das ihm weniger zusagende indische Denken mit seiner welt- und lebensverneinenden Grundtendenz

5 Schweitzers Fragen und die von v. Tschärner gesandten Literaturangaben sind in der Dokumentation (ZAG) enthalten.

6 Eine den Hauptzweck der Studie (Vgl. S. 15 ff.) verschweigende Angabe!

7 Siehe das Literaturverzeichnis S. 345.

8 Siehe *A. Schweitzer, Leben, Werk und Denken, 1905–1965, mitgeteilt in seinen Briefen*. Hg. von H.-W. Bähr, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag 1987, S. 145 f.

stellte Schweitzer fertig, so daß sie 1935 erscheinen konnte. Über die Gründe des Nicht-Erscheinens kann man nur mutmaßen: Vielleicht hatte Schweitzer Ursache, anzunehmen, daß englische Leser an einer Studie über Indien mehr interessiert sein möchten als an einer solchen über China. Denkbar ist auch, daß er fand, doch noch zu wenig in Westen und Geschichte des chinesischen Denkens eingedrungen zu sein, um eine Herausgabe eines besonderen Buches hierüber wagen zu dürfen. Bisher hatte er das chinesische Denken, im vorgenannten Buch über *Die Weltanschauung der indischen Denker*, im Vortrag über *Das Christentum und die Weltreligionen* (1922, gedruckt 1923) wie auch in anderen Vorträgen und in *Kultur und Ethik* (1923), nur kurz und summarisch überblickend oder in einzelnen Zitaten erwähnt, und in Kap. XVI der Selbstdarstellung *Aus meinem Leben und Denken* (1931), in dem kurzen Bericht über die Beschäftigung mit den Weltreligionen 1918–21, wird das Kapitel über China nur gerade angedeutet. Dieses verglichen mit der vorliegenden Studie kurze Chinakapitel von 1920 ist damals ebenfalls nicht im Druck erschienen, allerdings wohl nicht, weil Schweitzer den betreffenden Band (*Kultur und Ethik in den Weltreligionen*) zurückgezogen hätte, als eher deswegen, weil von einer Briefäußerung Schweitzers vom 27. 6. 1921 an Nathan Söderblom, der Band könne allenfalls auch weggelassen werden, Gebrauch gemacht worden war.

Über Schweitzers Absicht, die vorliegende Studie herauszugeben oder zurückzubehalten, liegen sich widersprechende Angaben vor. Am 24. 4. 1962 schrieb er an Gustav Woytt und Robert Minder: «Irgendwo befindet sich ein großes Manuskript: *Die großen Denker Chinas*, das ich als Gegenstück zu *Die großen Denker Indiens* in den Jahren des 2. Weltkriegs⁹ geschrieben habe. Ich habe große Freude daran. Aber da ich nie dazu kommen werde, manchen Kapiteln ihre letzte Fassung zu geben, soll es nicht in die Welt ausgehen, sondern nur zu meiner Belehrung und Ergötzung geschrieben sein . . . Alle meine Manuskripte hätten ihre definitive Form erlangt, schon lange, wenn die Atomwaffensache nicht dazwischen gekommen wäre. Aber da fühlte ich die Pflicht, was ich an geistiger Autorität in der Welt besitze, für diesen Kampf zu gebrauchen, auf Grund meiner Überzeugung, daß es meine Pflicht sei, und auch weil ich weiß, daß Einstein auf mich zählte und sich darüber kurz vor seinem Tode¹⁰ in einem Brief an Freunde darüber äußerte . . .

Ich leide sehr darunter, nicht an der Fertigstellung meiner Werke arbeiten zu können. Aber die «Pflicht vor allem», hat der alte Kant gesagt . . .»

Im gleichen Sinn hat sich Schweitzer einst Ali Silver gegenüber geäußert (einer ehemaligen Lambarene-Mitarbeiterin, nach deren Mittei-

9 D. h. 1939/1940.

10 Albert Einstein, 1879–1955.

lung an den Herausgeber): Die große Ausarbeitung über China habe er *für sich* geschrieben, der Text sei noch nicht definitiv. Ob dieses «nicht definitiv»¹¹ sich auf bloß äußere unvollständige Vorbereitung für den Druck bezog oder auch auf die inhaltliche Gestaltung und die Auseinandersetzung mit dem Stoff, bleibt freilich offen.

Anders jedoch, noch gleich zuversichtlich wie der zitierte Brief von 1937 an v. Tscherner, lautet eine Stelle aus einem Brief an Marie Woytt-Secretan (April 1940): «Die chinesischen Denker habe ich jetzt fertig, ich muß nur noch etwas überholen und das Vorwort dazu schreiben.» Das tönt ganz unbeschwert, das Gelingen der Edition erschien Schweitzer hier offensichtlich als fraglos. Zwar schrieb er diesen Brief zwei Jahrzehnte vor dem Brief von 1962 an Woytt und Minder, aber doch *nach* Abschluß des Haupttextes. Und daß sich Schweitzer bereits auch Gedanken über den Inhalt des Vorwortes gemacht hatte, zeigt eine Notiz in Dossier 8 Nr. 7, S. 15 (April 1937): «Aus der Vorrede der Chinesen: Das Gebiet, das das chinesische Denken in dem Denken der Menschheit einnimmt, bestimmen (aufzeigen).»

Die Absicht, eine Studie über das chinesische Denken zu veröffentlichen, ist jedenfalls bis zum Jahre 1940 eindeutig bezeugt. Möglich ist, daß ohne den 2. Weltkrieg die Ausgabe in den ersten 40er Jahren noch zustande gekommen wäre. Schweitzer hatte sogar schon, wieder nach einer Mitteilung von Ali Silver, einen Widmungsadressaten ins Auge gefaßt, nämlich seinen Basler Freund Pfr. Hans Baur.¹² Später, allmählich, ist dann die Editionsabsicht offenbar immer mehr in den Hintergrund getreten, auch waren ja nach 1945 die deutschen Verlage nicht mehr existent. Die Einsicht in die praktische Unmöglichkeit, neben allen anderen Arbeiten und Inanspruchnahmen den Text druckfertig zu machen, hat dann wohl in den letzten Lebensjahren vollends den Entschluß zur Resignation gezeitigt.

Dem an sich abgeschlossenen Text, von 1939/40, wie er uns heute vorliegt, fehlt die letzte Redaktion, wie Schweitzer sie sonst allen in Lambarene geschriebenen Arbeiten in Europa angeedihen ließ. Es fehlt eine übersichtliche Einteilung in Kapitel; nicht druckfertig sind die Anmerkungen, Literaturangaben und Zitatennachweise, weil oft unvollständig; der eine oder andere Abschnitt hätte gerafft und verschiedene

11 Ausdrücklich als *definitiv* sind im Ms. nur die Seiten 36–65 bezeichnet, also alle Seiten des Kapitels II über das indische Denken, das auch in der Überschriftsnotiz Ms.-S. 1, Anm. 2, als definitiv bezeichnet wird. (Daß Schweitzer dieses Kapitel überhaupt beigegeben hat, statt nur auf den Band *Die Weltanschauung der indischen Denker* hinzuweisen, war vielleicht durch die Überlegung begründet, dem Leser eine Zusammenfassung zu bieten, weil in Kap. I nicht nur von der chinesischen, sondern auch von der indischen Mystik die Rede war, oder einfach: ihm für den Fall, daß er den Indienband nicht zur Verfügung hätte, einen Ersatz mitzugeben.)

12 1870–1937.

Duplikate hätten ausgemerzt werden können etc. Ob die im zitierten Brief vom 9.12.37 an Prof. v. Tschärner erwähnte «sauber getippte» Kopie des Textes von 1937 (es müßte sich hauptsächlich um dessen 1. Teil gehandelt haben) bereits solche Abschlußarbeiten enthielt, die 1940 hätten übernommen werden können, entzieht sich unserer Kenntnis, da sie den Herausgebern (auch dem 1977 verstorbenen U. Neuschwander) nie zu Gesicht gekommen ist. Vielleicht hat sie gar nie existiert, vielleicht hat Schweitzer den Text gar nie aus der Hand gegeben, denn von einem Gutachten durch v. Tschärner existiert ebenfalls keine Spur, nur die Briefantwort mit den Literaturangaben liegt vor.¹³

Für die Herstellung einer neuen Druckvorlage des Haupttextes 1939/1940 (Hauptteil des vorliegenden Bandes) konnte indessen neben dem originalen Ms. noch eine Maschinenabschrift G. Woytts aus dem Jahre 1969 benutzt werden.

Der Zweck der ganzen Bemühungen Schweitzers um das chinesische Denken ist aus der zitierten Vorrede-Notiz von 1937 und aus vielen andern Angaben, den verschiedenen Plänen, Überschriften und Notizen und überhaupt aus Schweitzers ganzem philosophischem Werk klar zu erkennen: Er wollte nichts Geringeres als eine *Geschichte des Denkens der Menschheit* erarbeiten, d. h. eine Übersicht darüber, was einige wichtige Religionen und Kulturen im Bereich der Ethik erreicht und wie sie dieses Erreichte begründet und weiterentwickelt haben.¹⁴ Aus solcher Übersicht sollte sein eigenes Denken und Bemühen um die Begründung der *Ehrfurcht vor dem Leben* herauswachsen, gemäß seiner Grundtendenz, «das Wesen eines Problems nicht nur an sich, sondern auch aus der Art seiner Selbstentfaltung in der Geschichte begreifen zu wollen.»¹⁵ Dementsprechend stehen auch die meisten Manuskripte zur *Geschichte des Denkens der Menschheit* unter dem Obertitel *Ehrfurcht vor dem Leben*, auch die vorliegenden Texte von 1937 und 1939/40.

Daß bei Schweitzers Hauptinteresse an der Ethik und an einer brauchbaren Begründung derselben das chinesische Denken nicht fehlen durfte, ist begreiflich, ja selbstverständlich. Da aber die Arbeiten über Indien und China aus kurzen Übersichtstexten zu immer größeren

13 Eduard Horst von Tschärner (1937 Privatdozent in Genf und Bern, seit 1950 Ordinarius für Sinologie in Zürich) ist 1962 gestorben: Ihn in dieser Angelegenheit zu befragen, war also schon vor 25 Jahren, als mit der Dokumentation des Schweitzerschen Nachlasses begonnen wurde, nicht mehr möglich.

14 Vgl. U. Neuschwanders Referat «die Fortsetzung der Kulturphilosophie Albert Schweitzers», Strasbourg 1975, im Anhang zu: U. Neuschwander, *Christologie, Albert-Schweitzer-Studien* 5, Bern/Stuttgart/Wien 1997, S. 324–334 (leicht gekürzt); ungekürzt in französischer Übersetzung erschienen in der *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasbourg/Paris 1976, Nr. 1–2, S. 83–96.

15 *Aus meinem Leben und Denken*, XII, Absatz 5.

Komplexen heranwuchsen, die als solche nicht mehr einfach in die *Kulturphilosophie* eingefügt werden konnten,¹⁶ löste er sie als gesonderte Bände heraus. Für die definitive philosophische Darstellung benötigte er aber neue Kurztexte. Soweit solche nach 1940 vorliegen,¹⁷ gehören sie also nicht zu den herausgelösten Bänden, sondern zur Fortsetzung der Kulturphilosophie, d. h. zum geplanten und angefangenen III. Band derselben. Auch über die andern, bereits früher behandelten Religionen und Kulturen verfaßte Schweitzer 1940 neue Skizzen und Überblickstexte,¹⁸ die aber ohnehin mit den früheren, soweit diese nicht noch dem II. Band der Kulturphilosophie (*Kultur und Ethik*) von 1923 zuzuordnen sind, zu *Kulturphilosophie III* gehören.

Eigenartig ist die Tatsache, daß Schweitzer sich mit den Übersichtstexten, die er sich 1919–1921 bereits erarbeitet hatte, nicht begnügte. Nachdem er den aus diesen Arbeiten hervorgegangenen Weltreligionen-Kapiteln (*Kultur und Ethik in den Weltreligionen*) schon für Kulturphilosophie II (*Kultur und Ethik*) kurze Auszüge entnommen hatte, ging es ihm, wie erwähnt, offenbar darum, im (unvollendet gebliebenen) III. Band neue, in Umfang und Gestaltung zum jeweiligen neuen Ganzen passende Übersichten zur Verfügung zu haben, die zugleich auf möglichst neuen Erkenntnissen der Religionswissenschaft und der Forschung überhaupt basierten. Deutlich ist das letztere Bestreben in den als eigene Bände ausgesonderten Texten: im Band *Die Weltanschauung der indischen Denker* durch die Beanspruchung der Mitarbeit von Prof. Winternitz und im vorliegenden Band über das chinesische Denken aus dem zitierten Brief an Prof. v. Tschärner. (Im für *Kulturphilosophie III* bestimmten Kurztext von 1932 über die Zarathustrareligion allerdings zitiert er noch nach derselben alten Übersetzung wie im Text des Bandes von 1919/21.)

Die Notiz im Haupttext S. 23, Anm. 1, über das Herauslösen der beiden zur *Geschichte des Denkens der Menschheit* gehörenden Kapitel (China, Indien) sei hier noch ergänzt durch zwei weitere ähnliche Plannotizen Schweitzers:

«Veränderung des Planes. Ursprünglich wollte ich die Geschichte des Denkens der Menschheit (Mystik, Religion, Philosophie) in der Darstellung gewissermaßen zur Orientierung bringen. Aber das würde zu lang und würde die Einheitlichkeit des Buches sprengen . . . Das ausge-

16 Die relativ kurzen Kapitel von *Kultur und Ethik in den Weltreligionen* (1919/21) sollten ursprünglich als Band I der Kulturphilosophie im Druck erscheinen. Statt diese Kapitel nach Nicht-Zustandekommen der Ausgabe später in neue Textzusammenhänge der Kulturphilosophie einfach einzufügen, arbeitete Schweitzer immer wieder neu solche Texte aus.

17 Z. B. Dossier 10 Nr. 2.

18 Z. B. Dossier 10 Nr. 4 (darin auch wieder Abschnitte über China und Indien) und Nr. 5.

schiedene Stück des bisherigen Textes S. 66–141¹⁹ enthält den Beginn der Darstellung der *Geschichte des Denkens der Menschheit*: Die drei Denkkarten: Mystik, Religion, Philosophie. Und die fast fertiggestellte Darstellung der Mystik. Die *Geschichte des Denkens der Menschheit* soll später einmal für sich dargestellt werden. A. S.» (Doss. 9 Nr. 6, Juli 1939, Ms.-S. 125.)

«Hier folgt eine Geschichte des menschlichen Denkens, von dem die Kapitel über indisches und chinesisches Denken definitiv fixiert waren. Aber diese Geschichte, zu Ende geführt, hätte das ganze Buch gesprengt! Also nehme ich mir vor, die Philosophie der *Ehrfurcht vor dem Leben* ohne die Geschichte des menschlichen Denkens zu schreiben und diese Geschichte einmal für sich selbst zu veröffentlichen, wo ich dann nicht, wie bisher, die Qual habe, in undurchführbarer Weise auf Kürze sehen zu müssen. Ich löse also die beiden Kapitel über indisches und chinesisches Denken los und paginiere sie für sich selbst. 1940. A. Schweitzer.» (Doss. 23 Nr. 3, 1939, Nachnotiz am Schluß, Ms.-S. 59).²⁰ Vgl. Anm. 1 zum Haupttext.

Während die von Schweitzer gewünschte Begutachtung des Textes vom Jahre 1937 vermutlich nie zustande gekommen ist, liegen über den neuen Haupttext von 1939/40 heute zwei spätere Beurteilungen vor, die der Sinologen Siegfried P. Englert (Heidelberg) und Prof. Dr. Robert P. Kramers (Zürich). Beiden danken die Herausgeber für ihre Bemühungen. Englert, der den Text im Jahre 1973/74 überprüfte, urteilt ableh-

19 Aus Doss. 9 Nr. 2 (Frühjahr 1939): «Dieser Text enthält u. a. auch wieder Abschnitte über das indische und chinesische Denken, die natürlich nicht auch noch ihrerseits zur Übernahme in die Bände über China und Indien herausgelöst werden können, das ergäbe eine sinnlose Textzerstückelung.» Er ist, obwohl als Ganzes ausgesondert, im 2. Halbband der *Kulturphilosophie* enthalten, denn einen Band mit dem Titel *Geschichte des Denkens der Menschheit* hat Schweitzer nie eröffnet, nur die beiden zu dieser Geschichte gehörigen Bände über China und Indien liegen vor.

20 Mit den beiden Kapiteln sind wohl Kap. II und III des Haupttextes von 1939/40 im vorliegenden Band gemeint, das ergibt sich aus der fast gleichen zitierten Notiz S. 23, Anm. 1. Und Kap. II ist das einzige vorhandene geschlossene Indienkapitel nach 1932/33 und neben dem edierten Band über Indien (1935). Die Nachnotiz von 1940 in Doss. 23 Nr. 3 ist insofern noch von besonderem Interesse, als sie eine Stelle angibt, wo ursprünglich eine *Geschichte des Denkens der Menschheit* innerhalb der Kulturphilosophie folgen sollte. Beim Text über China könnte es sich auch um die Fassung 1937 handeln: während der Arbeit an derselben hat sich A. S. ja zu deren Verselbständigung entschlossen (vgl. Anm 22); aber die Fassung wird dann ersetzt durch die von 1939/40. Vielleicht hat A. S. diese letzte Fassung zuerst auch wieder mit der Absicht begonnen, einen neuen zusammenfassenden Text für *Kulturphilosophie III* zu schreiben, der sich dann wieder, wie der von 1937, zu einem selbständigen Text ausweitete, denn die Paginierung *für sich* ist zweite Paginierung, zuerst stand eine andere, die leider ausradiert ist. Kap. I wurde etwas später dem II. Kap. vorangestellt (siehe das Datum Anm. 39; die Textabgrenzung ist jedoch nicht ganz deutlich).

nend, weil Schweitzer eine Reihe von Interpretationen und Einschätzungen wiedergebe, die Englert für bedenklich hält oder die in der Zwischenzeit durch neue Forschungen hinfällig geworden seien. Ein korrigierender Kommentar würde nach seiner Meinung an Umfang ein Vielfaches des Ms. selbst ausmachen. Englert verzichtet deshalb auf Angabe näherer Einzelheiten und Gründe und rät, das Ms. nicht zu veröffentlichen. – Differenzierter urteilt Kramers in seinem Bericht vom 11. 8. 1969: Er unterscheidet zwischen Teilen, die ihm als interessant, und solchen, die ihm als problematisch oder für das Ganze wenig relevant erscheinen. Er empfiehlt eine Auswahl-Edition.

Unsere Ausgabe gibt, ihrem Dokumentationszweck entsprechend, dennoch den ganzen Text, also auch problematische Partien, mit den nötigen Anmerkungen und vervollständigten Literatur- und Zitatennachweisen. Erst auf der Grundlage einer solchen Edition ist eine wirkliche Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Ganzen möglich. Den Dienst eines notwendigen kritischen Kommentars leistete uns im vorliegenden Fall der erwähnte, auf viele Einzelheiten eingehende Bericht Kramers. Aus den Einzelbemerkungen, die dem Bericht beigelegt sind, zitieren wir öfters in den Anmerkungen, mit bestem Dank an den Verfasser für die Erlaubnis (1981). Eine neue, aktuelle Beurteilung erfahren Schweitzers Arbeiten über das chinesische Denken durch Heiner Roetz im Nachwort zum vorliegenden Band (S. 327 ff.), für welches die Herausgeber dem Verfasser ebenfalls ihren besten Dank aussprechen.

Für Nicht-Kenner der chinesischen Geistesgeschichte und des chinesischen Denkens (zu denen sich die Herausgeber zählen) liest sich Schweitzers Studie wie eine Art Einführung. Dies könnte zum Mißverständnis führen, die Studie sei geeignet, bestehende wissenschaftliche Einführungen in die chinesische Geschichte und Kultur überhaupt zu ersetzen; sie will das, als vorwiegend philosophisches und religionsphilosophisches Werk, nicht,²¹ setzt solche Einführungen vielmehr voraus und zeigt das Bemühen, sich auf sie zu stützen. Der Leser muß sich dieses Sachverhaltes bewußt sein und auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß er mit diesem Text nicht den neuesten Stand der historischen und philologischen Forschung, sondern Ausschnitte aus einem früheren Stand derselben kennenlernt. Immerhin wird er dadurch bekannt mit einem Stück Forschungsgeschichte. Vor allem aber erfährt er, mit welchen Fragestellungen und Interessen Schweitzer sich dem chinesischen Denken naht: Es sind Fragestellungen vergleichender, Einzel-

21 In einem Brief vom 27. 6. 1921 an Ch. T. Campion (gleiches Datum wie der Brief an N. Söderblom, s. S. 15) schreibt Schweitzer über die Weltreligionenarbeit von 1919/21 (deren Kapitel ja von gleicher Art sind wie das vorliegende Werk über China, nur kürzer): «Ich schreibe ein philosophisches Werk. Also kommt es nur darauf an, daß der Sinn in den Zitaten richtig angegeben ist.» (Vgl. das ausführlichere Zitat im Vorwort zu *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*.)

fakten historischer und philologischer Forschung zwar benötigender, aber doch übersteigender, allgemeiner – und völkerverbindender – Religionsphilosophie²² in einem für Schweitzer wichtigen Text, dem Gegenstück zur *Weltanschauung der indischen Denker* von 1935. Wie Schweitzer das chinesische Denken angeht, beurteilt, zum Teil auch schon für sein Denken fruchtbar macht, das will die Ausgabe dokumentieren. Die Teile von geringerer Relevanz, als solche erkannt, stören nicht, ihre Weglassung würde nur ursprüngliche Textzusammenhänge unnötig unterbrechen. Auch dokumentieren diese Abschnitte nebenbei Schweitzers Interesse für einige sonst wenig bekannte Kapitel der Geschichte.

Zu den Vorbehalten, die die neuere Forschung gegen die Interpretationen des bei Schweitzer stark zu Worte kommenden Richard Wilhelm anmeldet, ist zu sagen, daß heute dessen Übersetzungen und andere Schriften wieder in neuen Auflagen vorliegen, die anerkennende Rezensionen erhalten, so z. B. die Übersetzung des *Tao te kings*: «Von den zahlreichen deutschen Übersetzungen und Nachdichtungen, die das über 2500 Jahre alte chinesische Weisheitsbuch des Lao-tse in den letzten 150 Jahren erfahren hat, ist jene von Wilhelm vermutlich die gültigste.» (S. Arnold im *Bund* vom 30. 12. 1978, Bern.) Und zur Neuauflage von Wilhelms Schrift *Die Seele Chinas* (Frankfurt a. M. 1980) schreibt ein Rezensent: «Trotzdem uns Heutige vieles von Wilhelms Erfahrungen trennt», «ist sein 1926 zum ersten Male erschienenenes Buch... von solcher Qualität, daß es nicht veralten kann.» (H. P. Holl im *Bund* vom 7. 3. 1981.) Das Vorhandensein dieser Neuausgaben beweist jedenfalls, daß ein neues (wie auch immer geartetes) Interesse an Wilhelms Arbeiten lebendig ist.

Schweitzer hat schon in *Kultur und Ethik in den Weltreligionen* 1919/21 angefangen, die Wilhelmschen Übersetzungen und Erläuterungen heranzuziehen, neben früheren Übersetzungen, z. B. die des *Tao te king* durch Victor v. Strauss, 1870, und die des *Lun yü* durch Wilhelm Schott, 1826. (Das betreffende definitive China-Kapitel hat Schweitzer 1920 geschrieben, also noch vor dem persönlichen Bekannt-Werden mit Wilhelm.)

Der Anhang unserer Ausgabe enthält (nebst den Beilagen) den ersten Teil und Stücke des zweiten Teils der – wie die Fassung 1939/40 –

22 Daß für Schweitzer «das Thema der vergleichenden Geistesgeschichte» ein Haupt-Gesichtspunkt und sein eigenstes Anliegen das «einer universellen Kulturphilosophie (oder: Philosophie der Wahrheit)» ist, hebt auch Kramers in Punkt 14 seines Berichtes hervor (Dok.-S. 390). Vgl. hierzu Schweitzers Notiz aus *Kulturphilosophie III*, 1. Halbband, München 1999, S. 32, Doss. 8 Nr. 7 v. Febr. 1937 «Vorrede» (zu *Kulturphilos. III*): «Die chinesische Philosophie in die Weltphilosophie einfügen und von ihr aus zu beurteilen: von den Problemen der Philosophie aus darstellen und beurteilen».

in Lambarene geschriebenen Fassung 1937 (beide Teile wurden fast gleichzeitig, im März 37, angefangen), sowie einige Texte aus den Skizzen von 1940. Die Buchauszüge und Zitatensammlungen des 2. Teils sind nicht alle abgeschrieben worden, im Inhaltsverzeichnis jedoch vermerkt (Stellenangaben, Seitenzahlen aus der betr. Literatur). Diese Fassung gehört ebensowenig in den III. Band der *Kulturphilosophie* wie die Hauptfassung von 1939/40, da auch sie schließlich als hiervon ausgesondertes, selbständiges Ganzes behandelt wurde.²³ Das Nachwort, den durch Schweitzers Manuskript inspirierten und für den Band bestimmten Aufsatz *A. Schweitzer über das chinesische Denken* haben wir bereits oben erwähnt.

Damit sind Schweitzers Texte über das chinesische Denken in unserer Nachlaßausgabe nach originaler Anordnung wie folgt verteilt:

Hauptfassung von 1920 im Band *Kultur und Ethik in den Weltreligionen* (Vorfassung 1919 als Kap. III nur im Archiv von Günsbach); eine kurze Fassung von 1932 (zusammen mit einer solchen über Indien) im III. Band der *Kulturphilosophie*; die Fassung 1937 sowie die Fassung von 1939/40 im vorliegenden Band; spätere Skizzen und Entwürfe wieder in Bd. III der *Kulturphilosophie*. Die mit *Geschichte des Denkens der Menschheit* betitelten Texte dieses III. Bandes, die einen beträchtlichen Teil desselben ausmachen, enthalten auch die restlichen (früheren) Abschnitte und Skizzen über China. Als einzige Ausnahme ist nur die kleine, in Anm. 2 erwähnte Schrift *Mensch und Kreatur [in den Weltreligionen]* von 1933 aus dem originalen Zusammenhang (nämlich des 1. Teils von *Kulturphilosophie III*) herausgenommen und dem Weltreligionenband von 1919/21 zugeteilt worden. Das Chinakapitel hieraus in der etwas erweiterten Fassung von 1937 (im 2. Teil) ist im vorliegenden Band enthalten (S. 243–313).

Mit der Erschließung all dieser Texte wird erstmals sichtbar, auf welchen Studien Schweitzers bisher bekannte zusammenfassende Andeutungen über das chinesische Denken eigentlich beruhen.

23 Briefbemerkung an D. Tovey, 22.11.37: «Immer noch stehe ich an dem Abschnitt über das chinesische Denken, der das Pendant zu dem indischen Denken bildet.» Diese Notiz betrifft offenbar den 2. Teil der Fassung 1937, der Daten bis zum 22.12. enthält. Vom Ende Mai fertiggestellten 1. Teil hatte Schweitzer am 24.7.37 an A. Heisler geschrieben: «Abends Philosophie. Das Kapitel über die chinesischen Denker ist fertig. . . Jetzt kommt Zarathustra dran. Es wird eine richtige «Geschichte des Denkens der Menschheit» . . . Diese Geschichte ist hier also wohl noch als Teil von *Kulturphilosophie III* gedacht (die Überschriftnotiz Ms.-S. 1 des 1. Teils (S. 177) 1937 *Ehrfurcht vor dem Leben III* deutet darauf hin), während bereits vier Monate später der Teil zu China ausgesondert werden sollte als Gegenstück zum Band *Die Weltanschauung der indischen Denker* von 1935.

Geschichte des indischen und chinesischen Denkens¹

[I.] Die Entstehung der Mystik im indischen und chinesischen Denken²

Unter dem indischen Denken sind wir gewohnt, das der in Indien ansässig gewordenen Arier zu verstehen. Diese dringen, wohl schon vor 1500 v. Chr., von Westen her in das Gebiet des Indus und seiner Zuflüsse ein. Später nehmen sie dann auch die Ganges- und Jamna- (Dschamna-, Jumna-) Ebene in Besitz.

Arier (Sanskrit *ārya*, alt-persisch *ariya*), das heißt Herren, nennen sich die Angehörigen der indo-iranischen Völker in Vorderasien, Persien und Ost-Iran.

Von dem Denken der alt-ingesessenen Bevölkerung des nördlichen Vorderindiens, die, wie wir durch neuerliche Ausgrabungen wissen, eine bedeutende Kultur besaß, ist uns aus jener Zeit nichts überliefert. Es ist anzunehmen, daß es auf einer höheren Stufe stand als das der arischen Eroberer. Jedenfalls besaßen diese alten Inder wohl bereits um 5000 v. Chr. eine Bilderschrift, deren Zeichen mit der alt-chinesischen verwandt sind. Die arischen Einwanderer waren Nomaden, die erst in Indien sesshaft wurden. Erst nach Jahrhunderten kam die Schrift bei ihnen in Gebrauch. Da sie die Herren des Landes waren, behauptete sich ihre noch in den Anfängen stehende Kultur gegen die schon fortgeschrittene der alt-ingesessenen Bewohner.

Bei den Völkern der südlichen Länder Vorderasiens hingegen, die nicht unter arischer Herrschaft stehen, erhält sich das Geistesleben der alt-ingesessenen Bewohner. Ihr Denken tritt dann mit dem der arischen Inder in Beziehung, erfährt seinen Einfluß und übt Einfluß auf es

1 [Doss. 24, Nr. 2: Diese Hauptüberschrift steht auf einem Vorblatt. Hinzugefügt ist folg. Notiz]: 1939/1940 Lambarene (Mit dem wichtigen Kapitel über Entstehung der indischen und chinesischen Mystik.)

Diese beiden Kapitel gehörten der *Ehrfurcht vor dem Leben* an, als ich diese darstellen wollte, indem ich eine Geschichte des menschlichen Denkens vorausschickte in der Fassung 1939/40. Da diese Geschichte des menschlichen Denkens aber den Rahmen des Buches gesprengt hätte, entschloß ich mich, die *Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* zu schreiben, ohne eine Geschichte des Denkens der Menschheit vorausszuschicken. Ich löse also die Kapitel über das indische und chinesische Denken heraus und paginiere sie für sich. Lambarene 1940. A. Schweitzer.

2 [Diese Überschrift ist mit Bleistift oben über den Text geschrieben. Dazu die Notiz:] Neuer Anfang des definitiven Kapitels über das indische Denken.

[R.] Lambarene 10. 12. 39.

aus. Dadurch erhalten wir Kenntnis von ihm und sind in der Lage, festzustellen, daß seine Ethik natürlicher und lebendiger ist als die der Indo-Arier, wie es überhaupt die Zugehörigkeit zu einer alten Kultur erkennen läßt.³

Nimmt man in das älteste uns bekannte Denken der indischen Arier Einblick, so zeigt sich, daß es nicht einheitlich ist. Es enthält zwei verschiedene Arten des Denkens in sich: eines, das sich in natürlicher Weise mit dem Menschen und der Welt beschäftigt und auf Lebens- und Weltbejahung eingestellt ist, und ein anderes, das seinem Wesen nach Mystik ist und Lebens- und Weltverneinung für geboten hält. Die Mystik beruht auf dem Gedanken des Eins-Seins mit dem Brahman. Das Brahman wird als das reine, unveränderliche, ewige Sein vorgestellt, von dem das entstehende und vergehende Sein, wie es in der Sinnenwelt vorhanden ist, nur eine Erscheinung ist.

Das Denken, das in natürlicher Weise mit dem Menschen und der Welt beschäftigt ist, gehört dem Volke an. Die Mystik des Eins-Seins mit dem Brahman ist die Denkart der brahmanischen Priesterschaft.

Erstaunlich ist, daß diese so alte Mystik nicht etwas Unfertiges, sondern in ihrer Art Vollendetes ist.

Das volkstümliche Denken der indischen Arier kennen wir durch die vedischen Hymnen. Aus diesen ist zu ersehen, daß die indischen Arier jener ältesten Zeit ihr Leben in unbefangener Freude am Dasein und in natürlicher Betätigung verbringen. Von den Göttern, die sie in den Hymnen anrufen, erbitten sie große Herden von Rindern und Rossen, Gewinn in allen Unternehmungen, Reichtum, Sieg in Kämpfen und langes Leben.

Die Grundgedanken der brahmanischen Mystik finden sich in den *Upanishad*ʼs.⁴

Der *Veda* (Veda bedeutet Wissen) besteht aus mehreren Teilen, von denen der erste, der *Rig-Veda* (Lieder-Veda) 1028 Hymnen enthält. Die ältesten dieser Hymnen können wohl bis in die Zeit um 1500 v. Chr. zurückgehen; die jüngsten stammen wohl aus dem 10. Jahrhundert v. Chr. – Am meisten besungen werden in den vedischen Hymnen Agni, der Gott des Feuers und des Lichtes, Indra und Varuṇa.

Die andern Teile des *Veda* – der *Sāma-Veda*, der *Yajur-Veda* und der *Ātharva-Veda* – sind in ihrer jetzigen Fassung jünger als der *Rig-Veda*. Es läßt sich aus ihnen nämlich ersehen, daß die arischen Eroberer unterdes das Gangesgebiet erreicht haben. Die Hymnen des *Rig-Veda* nehmen nur auf das Land des Indus und seiner großen Nebenflüsse Bezug.

Der *Sāma-Veda* besteht aus 585 einzelnen Textstrophen. Er ist gewissermaßen ein Choralbuch. Da man noch keine Musiknotation kennt, wird der bekannteste Strophen text, der zur Melodie gehört und nach dem sie gemerkt wird, angegeben.

3 [R.] Lambarene 13.12.39.

4 [Schweitzer schreibt durchweg, auch in seinem Indienbuch, die (meistens mit Apostroph versehene) englische Mehrzahlform, statt die deutsche: *Upanischaden*. Wir behalten diese seine Schreibweise bei.]

Der *Yajur-Veda* enthält die für die verschiedenen Opfer (Neu- und Vollmondopfer, Manenopfer, Feueropfer, Jahrzeitenopfer, Somaopfer und Tieropfer) in Betracht kommenden Formeln und Gebote.

Der *Ātharva-Veda* ist nach den ältesten Priestern, den Ātharvans, die den Feuerkult besorgen, benannt. Diese entsprechen den Feuerpriestern (Ātharvans) der Zarathustra-Religion. Den Inhalt des *Ātharva-Veda* bilden Zauber- und Beschwörungsformeln in Liedform, von denen manche uralt sind.

Das Wort *Upanishad* leitet sich von einem Zeitwort *neben jemandem niedersitzen* ab. Es bedeutet *vertrauliche Mitteilung*. Die *Upanishad's* sind etwa zwischen 1000–550 v. Chr. entstandene Betrachtungen über die vier Teile des Veda. Sie geben sich als geheime Unterweisung über den verborgenen Sinn der Lehre des Veda, womit die Mystik des Eins-Seins mit dem Brahman gemeint ist.

Auf die *Upanishad's* präludieren die *Brāhmanas*, die vom Wissen um den tiefen Sinn der Opfersprüche handeln, und die *Āranyakas*. *Āranyaka* bedeutet *im Walde entstandene Betrachtungen*.

Die vier Teile des *Veda*, die *Brāhmanas*, die *Āranyakas* und die *Upanishad's* gelten als heilige Offenbarung. Durch Jahrhunderte hindurch werden sie nur mündlich überliefert.

Die arischen Inder schaffen sich keine eigenen Schriftzeichen, sondern entnehmen sie einem alten semitischen Alphabet, das wir aus phönizischen Inschriften und den Aufzeichnungen auf dem berühmten Stein des Moabiterkönigs Mesa (um 890 v. Chr.) kennen. Das älteste Zeugnis des Gebrauchs dieser Schrift in Indien sind die teils in Felsen, teils in Steinsäulen eingemeißelten Edikte, durch die der berühmte buddhistische König Aśoka, aus der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr., seine Untertanen zum sittlichen und frommen Lebenswandel ermahnt.

Die Sprache der alten heiligen Texte der indischen Arier ist das Sanskrit, ein mit dem Alt-persischen nahe verwandtes Alt-indisch. Lebendig war es wohl noch in den ersten Jahrhunderten n. Chr. Heute spielt es in Indien die Rolle des Lateinischen im Mittelalter.

Bekannt wird die brahmanische Gedankwelt in Europa erstmalig durch den *Oupnek'hat*. Der *Oupnek'hat* (das Wort ist durch Verstümmelung aus *Upanishad* entstanden) ist eine im Jahre 1656 von dem Prinzen Mohammed Dara Schakoh ins Persische übersetzte Auswahl von 60 *Upanishad's*. Dieses Werk brachte der Franzose Anquetil Duperron (1723–1805) mit dem *Avesta* und 180 ändern in Indien gesammelten Texten nach Paris und veröffentlichte es in zwei Bänden (1801–1802) unter Beigabe einer von ihm herrührenden lateinischen Übersetzung.

Große Verdienste um die mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts anhebende Erforschung der indischen Texte erwerben sich die ersten englischen Indologen Warren Hastings, Charles Wilkins, William Jones, Thomas Colebrooke, Alexander Hamilton.

Im Jahre 1808 läßt Friederich Schlegel, der in Paris von 1803–04 den Unterricht Hamiltons genossen hatte, seine Aufsehen erregende Schrift *Über die Sprache und Weisheit der Indier* erscheinen. [Heidelberg 1808].

Arthur Schopenhauer schöpft seine Kenntnis des indischen Denkens vornehmlich aus dem *Oupnek'hat*.

Ein großes Verdienst um die erste Erforschung der vedischen Texte hat der französische Orientalist Eugène Burnouf (1801–1852).

Überaus merkwürdig ist, daß die beiden Strömungen, die sich im alten indischen Denken finden, auch im chinesischen vorhanden sind.

Das sich in natürlicher Weise mit der Welt beschäftigende und der Lebens- und Weltbejahung ergebene Denken kommt in den heiligen

Schriften Chinas, dem *I king* (*Buch der Wandlungen*), dem *Schu-king* (*Buch der Urkunden*), dem *Schi-king* (*Buch der Lieder*) und dem *Li-ki* (*Buch der Bräuche*) zu Worte.⁵ Diese Schriften geben uns von dem chinesischen Geistesleben im 2. Jahrtausend vor Christus Kunde. Auf ihnen fußt die Lehre des Konfuzius (etwa 552–479 v. Chr.), der mit seinem wahren Namen Kung-tse heißt.

Von der alt-indischen Lebens- und Weltbejahung, wie wir sie aus den vedischen Hymnen kennen, ist die alt-chinesische darin verschieden, daß sie durchdacht ist und einen ausgesprochen ethischen Charakter hat. Dies hängt damit zusammen, daß China mindestens ein Jahrtausend vor der Zeit der vedischen Hymnen bereits im Besitze einer hohen geistigen Kultur ist. Während Indien eine fremde Schrift übernehmen muß, besitzt China seit alter Zeit eine eigene.⁶

Der indischen Mystik des Eins-Seins mit dem Brahman entspricht in China die des Eins-Seins mit dem Tao, wie sie sich in dem *Tao te king* des Lao-tse (etwa 570–490 v. Chr.) und in Schriften, die den Namen des Lieh-tse (Licius, etwa 440–370 v. Chr.) und des Tschuang-tse (etwa 380–310) tragen, vorfindet.

Wie die brahmanische ist auch die taoistische Mystik etwas Fertiges. Ihrer Art nach ist sie so vollendet und so tief wie irgend eine spätere Mystik.⁷ Das Tao ist, wie das Brahman, als der Urgrund des Seins gedacht. Aber es wird nicht wie dieses als reines, unveränderliches, ewiges Sein, sondern als geheimnisvolle, in dem Weltgeschehen sich kundgebende Kraft vorgestellt.⁸ Auch gelangt die taoistische Mystik nicht zu einer wirklichen Lebens- und Weltverneinung wie die brahmanische. Sie lehnt die Welt insofern⁹ ab, als sie die Forderung aufstellt, daß der Mensch sich kein Wirken in der Welt vornehmen soll.

Miteinander vertreten die brahmanische und die taoistische Mystik also den Grundsatz der Nicht-Tätigkeit. Die brahmanische tut dies von der Lebens- und Weltverneinung aus; die taoistische nimmt den merkwürdigen und in sich widerspruchsvollen Standpunkt ein, daß sie an der Lebens- und Weltbejahung grundsätzlich festhält, aber das dieser entsprechende Wirken in der Welt preisgibt.

Gemeinsam haben das alt-indische und das alt-chinesische Denken auch dies, daß sich in ihnen ein noch früheres Denken in ununterbrochener Kontinuität fortsetzt. Sie haben sich nicht verändert, sondern sich nur den in ihnen vorhandenen Elementen gemäß entwickelt.

5 [R.] ... Von dem ihm entsprechenden indischen [Denken], wie wir es aus den vedischen Hymnen kennen, unterscheidet es sich aber dadurch, daß es viel höher entwickelt ist.

6 [Vgl. die Einleitung zur Fassung 1937 über die chinesische Sprache und Schrift, 1. Teil, unten, S. 177 ff.]

7 [R.]!

8 [R.]!

9 [R.] Nur insofern.

Im iranischen Denken wird die Kontinuität dadurch gestört, daß Zathustra ihm eine neue Richtung gibt. In derselben Weise gestalten die Propheten das jüdische um. In der griechischen Philosophie vollends hebt ein Denken an, das auf ein früheres überhaupt nicht mehr Bezug nimmt, sondern ganz von vorne anfängt.

Wenn überhaupt eine Möglichkeit besteht, in irgend etwas die zwischen dem bereits in Entwicklung begriffenen und dem noch primitiven Denken bestehenden Zusammenhänge einzusehen, so ist sie in dem alt-chinesischen und alt-indischen Denken gegeben.

In dem alt-chinesischen und alt-indischen Denken liegen also erstaunliche Tatsachen vor. Neben dem sich in natürlicher Weise mit der Welt beschäftigenden und auf Lebens- und Weltbejahung eingestellten Denken ist beide Male ein unnatürliches [Denken], eine sich von der Welt abkehrende Mystik vorhanden. Die beiden Denkart bekämpfen sich nicht. Die eine, die natürliche, ist die volkstümliche, die andere, die unnatürliche, bleibt auf den kleinen Kreis, in dem sie heimisch ist, beschränkt, wenn sie auch den Anspruch erhebt, der natürlichen überlegen zu sein.

Wie kommt in beiden Fällen neben dem natürlichen Denken das unnatürliche und neben der Lebens- und Weltbejahung die Abkehr von der Welt auf?

Überdies handelt es sich um eine ganz eigenartige Abkehr von der Welt. In seiner späteren Zeit kommt das griechische Denken dazu, sich von der Lebens- und Weltbejahung, die ihm früher als etwas Selbstverständliches galt, abzuwenden, weil es die Zuversicht, sie begründen und festhalten zu können, verliert und überhaupt an der Welt irre wird. Ganz anderer Art aber ist die Abkehr von der Welt in der brahmanischen und taoistischen Mystik. Sie ergibt sich nicht aus einem schmerzlichen Verzicht, zu dem das Denken sich genötigt sieht, weil es die Lebens- und Weltbejahung nicht mehr aufrecht erhalten kann, sondern hat ihren Grund in der von vornherein vorhandenen Idee des Erhaben-Seins über die Welt. Der brahmanische und taoistische Mystiker verzweifelt nicht an der Welt, sondern will nichts mit ihr zu tun haben, weil er sich nicht für sie interessiert.

Wie aber entsteht die Idee des Erhaben-Seins über die Welt, die zu dieser stolzen Abkehr von der Welt Anlaß gibt? Wie ist zu erklären, daß der Mensch gar nicht mehr mit der Welt beschäftigt ist?

Man sollte meinen, daß diese in gleicher Weise im alt-indischen und im alt-chinesischen Denken vorhandenen Tatsachen und die mit ihnen gegebenen Probleme Beachtung gefunden hätten. Dies ist unbegreiflicherweise aber nicht der Fall. Man hat sich bis heute kaum mit ihnen befaßt. Nicht einmal die Verwandtschaft zwischen dem alt-indischen und alt-chinesischen Denken wurde in Betracht gezogen.

Nur wenn man von den Problemen, wie sie sich stellen, ausgeht, ist

es möglich, die Entstehung und das Wesen der brahmanischen und taoistischen Mystik zu begreifen.

Immer noch will man annehmen, daß Lao-tse die Mystik des Eins-Seins mit dem Tao und die Brahmanen die des Eins-Seins mit dem Brahman etwa wie ein philosophisches System erdacht haben. Aber begreiflich zu machen, wie sie dazu kamen und wie sie dabei vorgingen, gelingt in keiner Weise. Es müßte ersichtlich werden, wie in ihrem Denken die Vorstellung des Brahman und des Tao entsteht. Ebenso müßte sich bei ihnen etwas von den Überlegungen finden, durch die sie bewogen werden, das natürliche Verhalten der Welt gegenüber aufzugeben und sich zur Ablehnung der Welt zu entschließen. Aber gerade darüber, wie dieses unnatürliche Denken in ihnen entsteht, erfahren wir nichts. Die ganze Art und Weise, in der sie ihre Mystik vortragen, erweckt den Eindruck, daß diese nicht ihre eigene Schöpfung, sondern etwas bereits Bekanntes ist, das bei ihnen eine weitere Ausbildung erfährt.¹⁰

Auch die Tatsache, daß die brahmanische und die taoistische Mystik in so merkwürdiger Weise miteinander verwandt sind, läßt sich nur dadurch erklären, daß sie beide eine frühere Mystik miteinander gemein haben.

Welches aber ist diese Mystik? Welcher Zeit gehört sie an?

Daß das chinesische und das arisch-indische Denken einmal in direkter Weise miteinander in Beziehung standen, ist äußerst unwahrscheinlich. Was sie miteinander gemeinsam haben, muß also etwas dem primitiven Denken Zugehörendes sein, das sich bei beiden erhalten hat.

Die¹¹ Denkweise der Primitiven ist, wie wir feststellen, aber nicht erklären können, in ihren Grundzügen überall und zu allen Zeiten dieselbe. Die noch heute existierenden primitiven Völkerschaften leben in denselben Vorstellungen wie die der Vorzeit.

Das arisch-indische und das chinesische Denken reichen bis in die älteste Zeit zurück. Beide weisen die Besonderheit auf, daß von dem primitiven Denken in ihnen weniger ausgeschieden wird und weniger verkümmert als anderswo.¹² Was sich davon erhält, wird nicht einfach weiter mitgeführt, sondern entwickelt sich. So kommt es, daß sich in dem arisch-indischen und in dem chinesischen Denken neben der bis in

10 [R]... Wäre die indische und die chinesische Mystik aber in der Art philosophischer Systeme entstanden, so müßte sich in ihnen etwas von der Gedankenarbeit finden, in welcher aus dem natürlichen Verhalten zur Welt das unnatürliche entsteht. Dies ist aber nicht der Fall. Die Idee des Eins-Seins mit dem Brahman oder dem Tao und die der Abkehr von der Welt werden als etwas Bekanntes vorausgesetzt und als selbstverständlich angesehen.

11 [R] Lambarene 3. Advent. 17. Dez. 39.

12 [R]... Sie haben sich nicht wirklich von dem primitiven Denken emanzipiert. Primitives Denken erhielt sich in ihnen und bildete sich in ihnen weiter aus...

die älteste Zeit zurückgehenden natürlichen Denkweise auch eine Mystik vorfindet, die von primitiver Mystik ihren Ausgang genommen hat.

Gibt es eine primitive Mystik? Worin besteht sie?

Primitive Mystik, ganz allgemein ausgedrückt, ist da vorhanden, wo der Mensch dem Übernatürlichen nicht eine den Abstand wahrende Verehrung entgegenbringt, wie in der Religion, sondern mit ihm als mit etwas, das ihm nicht fremd ist, in Verbindung tritt.

In der höheren Mystik nimmt der Mensch an, daß Gleichartigkeit zwischen seinem Wesen und dem Wesen des Seins überhaupt besteht. Darum will er sein Dasein in tiefster Verbundenheit mit dem unendlichen Sein erleben.

Die Primitiven, auch die der Jetztzeit, glauben nicht nur an Geister und Dämonen, sondern auch noch an eine über diesen stehende unpersönlich vorgestellte Macht, die in der Religionswissenschaft mit einem melanesischen Wort als Mana benannt wird. Sie ist nicht als die Macht, die den Weltlauf regelt, gedacht. Der Primitive ist ja noch nicht zur Vorstellung der Totalität des Seins gelangt und gibt sich noch nicht mit dem Problem des Weltgeschehens ab. Aber er nimmt an, daß jene Macht in Tätigkeit tritt, wenn es gelingt, sie dazu zu bewegen.

Dem Glauben der Primitiven zufolge kann der Mensch, wenn er die dazu erforderlichen magisch wirkenden Zeremonien kennt, mit dieser Macht in Beziehung treten und dadurch übernatürliche Fähigkeiten erlangen. Diese älteste magische Mystik ist nicht Gemeingut. Sie ist bei den Zauberern, Schamanen und Medizinmännern daheim. Nur diese besitzen Kenntnis von den wirkungskräftigen Zeremonien. Sie hüten ihr Geheimnis. Nur wer zu ihnen gehört, ist imstande, das Eins-Werden mit der Macht zu erleben. Für die andern bleibt es etwas, das sie nur vom Hörensagen kennen.

So ist es auch noch bei den heutigen Primitiven. Die Zeremonien, durch die übernatürlichen Fähigkeiten erlangt werden können, werden nur an denjenigen vollzogen, die dem Geheimbund, in dem sie überliefert sind, angehören.

Mit Religion hat diese primitive Mystik noch¹³ nichts zu tun. Vorstellungen vom Übernatürlichen als solche machen noch keine Religion aus.¹⁴ Zur Religion, auch der primitiven, gehört, daß die Gesinnung und das Verhalten des Menschen durch die Beziehung, in die er zum Übernatürlichen tritt, bestimmt werden. Dies ist in der primitiven Mystik nicht der Fall. Sie setzt ein völlig ungeistiges Verhalten des Menschen zum Übernatürlichen voraus. Er empfindet keine Ehrfurcht vor

13 [noch ist nachträglich eingefügt.]

14 [Notiz am untern Rand der vorangehenden Ms.-S. 13:] Unterschied: Überirdisch wird zu übersinnlich. [Vgl. auch S. 36]

ihm, sondern will es sich dienstbar machen und traut sich zu, dies zu vermögen. Etwas wie Frömmigkeit hat der Primitive noch nicht.

Die Mystik des Mächtig-Werdens hat also nichts mit dem Beschäftigt-Sein des Menschen mit den Fragen seines Daseins in der Welt und seines Verhaltens zu ihr zu tun. Dem Menschen, der diese magischen Zeremonien an sich vollziehen läßt, kommt es nur auf die übernatürlichen Fähigkeiten an, in deren Besitz er zu kommen trachtet.

Wer unter Primitiven der Jetztzeit lebt, weiß, welche Rolle der Glaube unter ihnen spielt, daß Menschen durch Zeremonien die Macht erlangen können, Wind und Wetter zu gebieten, die Wipfel der Bäume sich der Erde zu beugen zu lassen, auf dem Wasser einherzuschreiten, durchs Feuer zu gehen und durch nichts, auch nicht durch Dämonen und Geister, Schaden zu erleiden.

Das Brahman und das Tao sind ursprünglich diese höchste Macht, mit der der Mensch durch wirkende Zauber in Verbindung tritt.

Brahman wird sowohl die höchste Macht als auch das magisch wirkende Wort beim Opfer genannt. Brahmanen (*Brāhmaṇa's*) heißen die Angehörigen der höchsten Priesterschaft, als solche, die mit dieser Macht in Verbindung stehen. Die Brahmanen fassen das Opfer nicht so sehr als eine mit Danksagung und Bitten verbundene Darbringung an die Götter, sondern als eine Zauberhandlung auf, durch die sie sich die über den Göttern stehende übersinnliche Macht dienstbar machen.

Die Brahmanen sind ein aus dem Schamanentum hervorgegangenes Priestergeschlecht, das den Anspruch erhebt, im Besitze der höchsten Zauber zu sein. Sie nehmen für sich eine Macht in Anspruch, die der der Götter gleichkommt. So meinen sie zum Beispiel, daß die Sonne nicht aufgehen würde, wenn sie morgens das Feueropfer nicht vollzögen. Daß die Brahmanen in den vedischen Hymnen noch keine Rolle spielen, ist wohl so zu erklären, daß sie nicht mit den ersten Eroberern, sondern erst später in Indien einwanderten.

Tao bedeutet ursprünglich Weg und wird in übertragenem Sinn von der Macht, die den Verlauf von Geschehen bestimmen kann, gebraucht.¹⁵

Bei Lao-tse¹⁶ vergeistigt und vertieft sich die Vorstellung des Tao. Es wird darunter das in dem Ur-Sein gegebene Grundprinzip des Geschehens verstanden, das in der Welt alle Kräfte in harmonischer und sinnvoller Weise zusammenwirken läßt und in dem Menschen als das höchste Geistige, das ihn zum rechten Verstehen der Welt und zur rechten Gesinnung befähigt, vorhanden ist.

Auch bei Kung-tse kommt das Wort Tao vor. Er redet vom Tao der Welt und vom Tao des Menschen. Unter dem Tao der Welt versteht er den der Weltordnung gemäßen Verlauf des Weltgeschehens, unter dem Tao des Menschen die Tugend als das der Weltordnung entsprechende Verhalten des Menschen.

Bei Lao-tse ist das Tao also eine kosmische Größe, bei Kung-tse nur eine Idee. Das Ursprünglichere findet sich bei Lao-tse. Seine Vorstellung des Tao als des sich im

15 [R] Das Tao ist in der primitiven chinesischen Volksreligion, wie sie sich bis in die Jetztzeit erhalten hat, die Macht. . .

16 [R] Lao-tse findet eine Vorstellung über Welt und Weltgeschehen vor, die er annehmen muß; [die] indische Mystik [ist] noch ganz frei.

Weltgeschehen kundgebenden Urgrundes des Seins geht auf die primitive [Vorstellung] zurück, derzufolge es die *Macht* ist, mit der man durch Magie in Beziehung tritt. Kung-tse und seine Vorläufer verwerfen den primitiven Tao-Glauben als Aberglauben. Darum übernehmen sie von der Tao-Vorstellung [nur die Lehre vom Sein.]¹⁷

Der von größten magischen Vorstellungen beherrschte Volksglaube, in dem das Tao die große Rolle spielt, ist in China bis heute lebendig geblieben.¹⁸ Daß die so vergeistigte Tao-Mystik des Lao-tse ursprünglich mit diesem primitiven Volksglauben zusammenhängt, kann man sich nicht vorstellen, wenn man sie als ein von ihm erdachtes philosophisches System ansieht und die Möglichkeit, daß sie auf eine vor ihm bestehende primitive Tao-Mystik zurückgehe, nicht in Betracht zieht. Nun steht man aber vor der dadurch unbegreiflich gewordenen Tatsache, daß die Mystik Lao-tse's und der durch magische Vorstellungen beherrschte primitive Volksglaube beide Taoismus sind, weil auch der letztere sich auf die Tao-Vorstellung gründet, nur daß er unter dem Tao nicht, wie Lao-tse, das erhabene Prinzip des Weltgeschehens, sondern die *Macht* versteht, mit der man durch Zauber und Zeremonien in Beziehung treten kann. Man hat den zwischen beiden bestehenden Zusammenhang in der Weise erklären wollen, daß man den populären Taoismus als eine später eingetretene Entartung der vergeistigten Tao-Mystik Lao-tse's auffaßte. Eine solche Entartung ist nicht annehmbar und nicht nachweisbar. Wohl kann aus primitiver Mystik sich eine höhere, vergeistigte, entwickeln. Aber daß eine höhere Mystik wieder zu primitiver magischer Mystik wird, ist nicht vorstellbar. Übrigens bestehen in der Folgezeit der höhere und der niederere Taoismus nebeneinander.

Die Beziehung, in der sie zueinander stehen, erklärt sich in natürlicher Weise daraus, daß der primitive Taoismus von jeher vorhanden war und die vergeistigte taoistische Mystik aus der primitiven entstanden ist.

Daß sie diesen Ursprung hat, tritt noch darin zutage, daß in ihr noch etwas von der primitiven Mystik des Mächtig-Werdens weiterlebt. Bei Lao-tse, bei Lieh-tse und bei Tschuang-tse findet sich noch die Idee, daß man durch das Eins-Sein mit dem Tao übernatürliche Fähigkeiten erlangen kann.

17 [Unterste Zeile abgerissen. Vgl., unten, den Text der Fassung 1937, 1. Teil, S. 181 (oben): Bei Kung-tse und seinen Nachfolgern ist es die Ethik, die die Bedeutung einer individuellen Frömmigkeit annimmt.]

18 [R]... Darin, daß unter Taoismus sowohl diese primitive Volksreligion als [auch] die erhabene Mystik Lao-tse's verstanden wird, tut sich die ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser Mystik mit dem primitiven Taoglauben und der magischen Tao-Mystik kund.

So heißt es bei Lao-tse:

«Ich habe wohl gehört, wer gut das Leben zu führen weiß (d. h. wer im Besitze des Tao ist), der wandelt durch's Land und braucht nicht zu vermeiden Tiger und Nashorn. Er schreitet durch ein Heer und braucht nicht zu tragen Panzer und Waffen. Das Nashorn hat nichts an ihm, da es sein Horn einbohrt.¹⁹ Der Tiger hat nichts, da er seine Krallen einschlägt. Die Waffe hat nichts [, das ihre Schneide aufnehme.»] (*Tao te king* 50)²⁰

In den unter dem Namen des Lieh-tse gehenden Texten findet sich viel altes Material. Obwohl er etwa hundert Jahre nach Lao-tse lebt, lernen wir durch ihn eine Mystik des Ein-Seins mit dem Tao kennen, die altertümlicher und noch nicht so vergeistigt ist wie die des Lao-tse. Lieh-tse steht nicht unter dem Einfluß des Lao-tse, obwohl er Kunde von ihm hat. Er setzt dessen Werk nicht fort. Wüßten wir nicht, daß er später lebte als er, so würden wir ihn, in Anbetracht der sich bei ihm findenden Gedanken, eher für einen seiner Vorläufer halten.²¹

Das Altertümliche der Tao-Mystik Lieh-tse's gibt sich darin kund, daß sich bei ihm die der primitivsten Mystik angehörende Idee des Erlangens übernatürlicher Fähigkeiten noch viel stärker bemerkbar macht als bei Lao-tse.

Öfters spricht er es aus, daß diejenigen, die im Tao die Vollendung erreicht haben und damit göttergleiche Wesen geworden sind, sich ins Wasser werfen können, ohne zu ertrinken, durch Feuer gehen können, ohne zu verbrennen, sich von Felsen herabstürzen können, ohne Schaden zu nehmen, und in dem Winde einherzufahren vermögen. Er berichtet von Menschen, die durch das Tao die Macht besaßen, durch ihre als Zauber wirkende Musik die Vögel aus der Luft, die Fische aus dem Wasser zu holen, den Frühling in den Herbst und den Sommer in den Winter zu verwandeln und einherziehende Wolken aufzuhalten. [*Liä Dsi* II 1,3,6,9,12,18; III 2]²²

Diese äußerlichen Wirkungen des Besitzes des Tao haben für ihn aber nur noch eine mehr nebensächliche Bedeutung. Er führt an, daß es unter jenen höchsten Menschen solche gab, die ihre übernatürlichen Fähigkeiten als ein Geheimnis für sich behielten und sie nur im Verborgenen gebrauchten, wenn sie dies überhaupt taten. (*Liä Dsi* III 2 [Schluß] und 3 [Anfang])

Tschuang-tse berichtet von Lieh-tse, daß er auf dem Winde einherzufahren vermochte. (*Dschuang Dsi* I 1)²³

19 [R] Lao-tse nicht durch natürliche Überlegungen (als ob es sich bei ihm um natürliche Überlegungen handelte) erklären.

20 [*Laotse. Tao te king*, übers. von Richard Wilhelm, Jena 1911, 1921.]

21 Kommentar Kramers' (s. Einleitung, S. 19 f.): «Über die Datierungsschwierigkeiten und die relative Chronologie ist von moderner chinesischer Seite Einiges gearbeitet worden. Schweitzer folgt den von ihm benutzten Sekundärquellen, die meist auf die chinesische Tradition zurückgehen.

Der Lao-tse-Text stammt wahrscheinlich aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert. Der Lieh-tse-Text hat wahrscheinlich Schichten, die zeitlich noch mehr auseinander liegen, z. T. viel später [und viel früher? Siehe den folgenden Satz]. So hat Schweitzer wohl recht, diese Gedanken des Lieh-tse als älter denn Lao-tse zu erachten – wodurch seine Andeutung der relativen Chronologie sich erübrigt.»

22 [*Liä Dsi*, übersetzt von R. Wilhelm, Jena 1911, 1921.]

23 [*Dschuang Dsi*, übersetzt von Rich. Wilhelm, Jena 1912, 1920.]

Wenn die vergeistigte Tao-Mystik sich auch noch so hoch über den von magischen Vorstellungen beherrschten primitiven Taoismus erhebt, aus dem sie entstanden ist, so löst sie sich, so unbegreiflich uns dies erscheinen mag, dennoch nicht von ihr los. Die Epochen, in denen, wie zur Zeit der Tang-Dynastie (618–907 n. Chr.), Lao-tse und seine Nachfolger in besonderem Ansehen stehen, sind auch die, in denen der primitive Taoismus und seine magischen Vorstellungen sich der besonderen Gunst des Volkes erfreuen.

Wie die Blüte von den Kelchblättern, so ist die vergeistigte brahmanische und taoistische Mystik von primitiver Mystik umgeben.

Eine große Rolle spielt in der primitiven Mystik die Ekstase. Die Zauberer, Schamanen und Medizinmänner wissen um die Verfahren, durch die man sich, sei es durch den Saft verschiedener Pflanzen, sei es durch Selbsthypnose in diesen Zustand versetzt. Auch bei den Primitiven der Jetztzeit bezwecken viele der in den Geheimbünden in Brauch stehenden Zeremonien die Herbeiführung der Ekstase.²⁴

Das Erlebnis der Ekstase macht auf den primitiven Menschen einen überwältigenden Eindruck. Er erliegt ihm. Sein ganzes Denken wird durch es bestimmt. Er bildet sich seine Anschauung von der Welt nicht mehr auf Grund der durch Erfahrung zu erlangenden Kenntnis derselben, sondern auf Grund der geheimnisvollen Entrücktheit, in die er verfiel. Das Erlebnis der Ekstase nimmt für ihn die Bedeutung einer Offenbarung über das wahre Wesen des Seins an.²⁵ Es ist für ihn die fundamentale Erfahrung, die den Ausgangspunkt seines Überlegens abgibt.

Weil der Primitive Kenntnis von einem Zustande hat, in dem er sich selber nicht in der Sinnenwelt, sondern in einer übersinnlichen Existenzweise erlebt, steht ihm fest, daß die Sinnenwelt nur die belanglose Erscheinung jener höheren Seinsart ist, in der er sich selber schon befand. In jenem Zustande lernt er auch die Seligkeit kennen, sich nicht mehr in Unruhe, sondern in völliger Ruhe und Willenlosigkeit zu befinden. Darum fühlt er sich über die Welt erhaben und will nichts mit ihr zu tun haben.

Während die ganz primitivste Mystik durch den Glauben an magisch wirkende Zeremonien beherrscht wird, ist das Wesen der bereits weniger primitiven durch das Erlebnis der Ekstase bestimmt.

In dem Erlebnis der Ekstase nimmt alle Mystik ihren Anfang. Sie geht von einer Erkenntnis der Welt aus, die in innerer Schau, mit geschlossenen Augen gewonnen wird.

Das griechische Zeitwort $\mu\acute{\alpha}\epsilon\iota\nu$, müein, von dem sich das Wort Mystik herleitet, bedeutet *die Augen schließen*.

24 [R] Heiliger Abend 1939. Lambarene. Von der katholischen Mission höre ich die Gesänge der Mitternachtsmesse.

25 [R] [Hervorhebung des Abschnitts durch Randstrich bis hier, mit Ausrufzeichen.]

Um die Anfänge und den Verlauf des Denkens der Menschheit zu verstehen, muß man sich also über das so überaus Merkwürdige klar werden, daß aus dem Erlebnis der Ekstase ein sich in die späteren Zeiten fortsetzendes Denken entsteht.

Weil es eine Ekstase gibt, kommt von Anfang an neben dem natürlichen ein unnatürliches Denken und neben der Lebens- und Weltbejahung Lebens- und Weltverneinung auf.

Daß die brahmanische Mystik das Erlebnis der Ekstase zur Voraussetzung hat, liegt in den *Upanishad's* zutage. Fort und fort wird in ihnen der Zustand der Weltentrücktheit als das Höchste, das dem Menschen zuteil werden kann, bewertet. Wohl ist die brahmanische Mystik in der Zeit der *Upanishad's* bereits so weit vergeistigt, daß die Idee des Eins-Seins mit dem Brahman auch als ein Ergebnis des Denkens angesehen wird.²⁶ Immer wird aber noch angenommen, daß der Mensch das Eins-Sein mit dem Brahman in der Ekstase immer aufs neue erleben müsse.

Darum werden in den *Upanishad's* ausführliche Anleitungen gegeben, wie die zur Ekstase führende Konzentration auf das Übersinnliche (Yoga) zu üben sei. Eine große Rolle in diesem Sich-Versenken spielt das Wiederholen des heiligen Laus Om.

Die Worte Yoga und Yogin hängen mit einem Stamme zusammen, der im lateinischen *iungo*²⁷ und im deutschen *Joch* vorliegt. Darin kommt zum Ausdruck, daß der Yogin, durch die Übungen, zu denen er sich anhält, seine Verbundenheit mit dem Übersinnlichen erleben will.

Bis in die Jetztzeit hat die Ekstase ihren Platz in der brahmanischen Mystik behalten.

In der Tao-Mystik Lao-tse's und seiner Nachfolger spielt die Ekstase nicht mehr dieselbe Rolle wie bei den Brahmanen. Wohl gibt sich in ihr noch mit aller Deutlichkeit kund, daß sie unter dem Einfluß des Erlebnisses der Ekstase entstanden ist. Es geschieht seiner auch noch Erwähnung. So berichtet Tschuang-tse, daß Kung-tse, als er den Lao-tse besuchte, diesen in einem Zustand der Verzückung antraf, als hätte er die Welt verlassen. (*Dschuang Dsi* XXI 4). Es kommt auch vor, daß Tschuang-tse die Versenkung, in der der Mensch seine Gedanken auf das Tao konzentriert, als ein Sein außerhalb des Leibes und ein Weilen im Unbewußten beschreibt. (*Dschuang Dsi* VI 7; XI 4). Dennoch aber handelt es sich in der Mystik Lao-tse's und seiner Nachfolger mehr um eine Erinnerung an die Ekstase als um diese selbst.

Während bei den Brahmanen der Mensch die Versenkung übt, um der Ekstase teilhaftig zu werden, tritt bei Lao-tse und seinen Nachfol-

26 [R]... daß angenommen wird, der Mensch könne also allein durch Denken zur Erkenntnis seines reinen geistigen Wesens und dessen Zugehörigkeit zu dem reinen, in allen Dingen vorhandenen reinen Sein gelangen.

27 [*iungere*: verbinden.]