BUDDHISTISCHE STUDIEN

DIE TYPISCHEN BILDWERKE DES BUDDHISTISCHEN TEMPELS IN CHINA

VON ERWIN ROUSSELLE

X. DIE DHARMAHALLE

Verläßt man die „Halle des Kleinods des großen Helden oder Siegers", d. h. des Buddha, und ist etwa noch an der — im Halbdunkel der Rückseite des Schreines der Buddhatrias thronenden — Madonna Guan-Yin vorbeigeschritten und hat gesehen, wie sie an den Tiefen der Wasser des Lebens meditiert, so verläßt man damit gleichzeitig eine ganze Welt der Bilder und des Mythos. Denn vor uns liegt als Abschluß des Ganzen die bilderlose Halle des „Dharma", d. h. des Gesetzes und des Sinnes von Welt, Geschichte und Leben. Hier ruht der erlöste Geist in sich, d. h. aber in den Urtiefen des Alls, und webt von dort her zugleich am Sternenteppich des Werdens. So gewiß nur Sinnbild und Mythos den Sinn des Kosmos und des Einzelnen wirklich auszudrücken vermögen und nur sie geheime Erleuchtung vermitteln, ja selbst der Logos im Grunde eine Bildersprache redet, so gibt es doch ein Verstehen hinter den Bildern und jenseits von ihnen, und hier fallen die letzten Entscheidungen. Denn hier wird aus der wunderbaren, unendlichen Fülle der Gesichte hinübergeschritten ins Übergegensätzliche, zur letzten Einheit, wo alles Wissen schon klar, alles Bunte schon einfach, alles Unruhige schon beruhigt, wo alles Unerlöste schon erlöst ist.

Betritt man die „Lehrhalle" (Giang Tang[1]) oder „Halle des Dharma" (Fa Diën[2]), so findet man sich daher in einen Raum versetzt, der seinem Ausdruck nach in völligem Gegensatz zu allen bisher durchschrittenen Hallen steht. Hier sind keine Statuen und Bilder, die in herrlichen Farben oder mattem Gold aus dem Halbdunkel hervorleuchten, hier herrscht nüchterne, letzte Wirklichkeit. Es ist, als ob man aus einem mittelalterlichen Dome mit seinen vielen Einzelkapellen, gefüllt mit unzähligen Darstellungen, plötzlich in ein protestantisches Predigthaus versetzt wäre. In langen Reihen stehen hier die Bänke — ohne Rückenlehne! — für das Kapitel der lauschenden Mönche. Auf einer Terrasse, einem Hochsitz erhebt sich die Kathedra des regierenden Abtes. Er hat der Ordensregel nach von hier aus alle 14 Tage — bei Neu- und Vollmond — den Dharma zu verkünden. Rechts und links stehen in Hufeisenform die Throne für die übrigen Mitglieder der „Abtsfamilie". Vor dem Sitz des Abtes erblickt man einen Tisch, meist mit gelber „Wolkenseide" bedeckt. Auf dem Tisch stehen zwei Leuchter mit je einer Kerze und — letztes Geheimnis! — doch wieder ein kleines Bildwerk: das goldfarbene „Buddhakind", (Fo Hai-Dsï[3]). Es erhebt die eine Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger zum Himmel, die andere senkt es in gleicher Weise zur Erde und mißt so Höhe und Tiefe des Weltalls aus, ohne einen ihm gleichen Kundigen des Dharma zu finden.

Es ist der ewige Buddha im Weltall, in der Geschichte, in uns, der von der Dharmawelt her die Selbsterlösung des Absoluten im Gang durch die Welt bewirkt und verkündet. Vor diesem Buddhakind steht eine „Meereslampe" (Hai-Deng[4]), ein rundes, kelchartiges Gefäß, in dem ein brennender Docht auf dem Meere des lebendigen Öles schwimmt, wie der Geist, der über der dunkelen Tiefe leuchtet. Ein halbkugelförmiges Gitterwerk, das an das Gewölbe des Himmelsnetzes erinnert, schützt die heilige Flamme vor jedem ihr fremden Windzug. So leuchtet sie still oder flammt auf und flackert, angetrieben nur von der ihr eigenen lebendigen und verzehrenden Bewegung, in der sie das Elementarische des Öles und des Dochtes zu Feuer verwandelt . . . ein Symbol der frommen alchemistischen Verwandlung von Welt und Leben.

Nach strenger Vorschrift sollte dies kleine Bildwerk des Buddhakindes, das wir selber sind, das einzige sein, das in der Halle des „bildlosen", d. h. „transzendenten" Dharma gestattet ist, und es ist wie der Klang vieltausendjähriger Tradition, daß hier, wo der Geist bei sich in einsamer Ewigkeit zu Hause ist, der Gegensatz zu aller frommen Bilderverehrung, deren Macht der Mensch verfällt, bewahrt ist. Wie vorzeiten in fernen Jahrhunderten der buddhistische Tempel zwei heilige Stätten hatte, die Reliquienpagode einerseits und die Lehrhalle andererseits, so ist auch heute noch dieser Gegensatz lebendig: die Räume der sinnerfüllten Bildwerke und die eine Halle des alle Bilder durchschauenden, sinngebenden Geistes.

Sehr zu Recht wird die „Lehrhalle" in der späteren Benennung — unter dem Einfluß der Meditationssekte — „Halle des Dharma" genannt, denn dieser ist der Inhalt der Belehrung, ist das Wesentliche, was der Buddhismus über das Seiende auszusagen hat. Werfen wir daher einen kurzen Blick auf die Dharma-Theorie der buddhistischen Scholastik[a].

In der Erkenntnistheorie geht der Buddhismus nicht vom Subjekt und nicht vom Objekt aus, sondern vom menschlichen Bewußtsein, das die Gegenstände sieht und das psychische Leben erlebt. Subjekt und Objekt sind im Strom des Bewußtseins beide enthalten. Dieser Strom setzt sich aus Wirbeln einer ganzen Reihe gesetzmäßig zusammentretender Elemente zusammen, welche „Bilder" oder „Merkmale" von Gegebenheiten (sa. dharmalakṣaṇa, chin. Fa Siang[5]) sind, z. B. Bewußtheit, „Fähigkeit" und „Akt" der Wahrnehmung, etwas Helles, etwas Rundes usw. Jedes Element seinerseits besteht nun aus einer Kette von Momenten. Das Wahrnehmen eines Gegenstandes während einer Sekunde besteht aus einer ganzen Kette von momentanen Tätigkeiten der einzelnen Elemente, z. B. Bewußtheit, „Akte", Erscheinungen von Sichtbarem, Geformtem usw. Der Träger des spezifischen einzelnen Elements heißt Dharma „Träger, Gegebenheit, Norm, Sinn". Die endlose Menge der Dharmas im Wirbel der Elemente, welche die Persönlichkeit samt der von ihr erlebten Erscheinungswelt bildet, sind also die wahrhaft realen, transzendenten, unerkennbaren Träger oder Substrate derjenigen Elemente (Merkmale, Erschei-

[a] Näher Interessierte seien hier auf Otto Rosenberg, „Die Probleme der buddhistischen Philosophie" (Heidelberg 1924), verwiesen, dessen Dharma-Definition ich mich im allgemeinen anschließe.

nungen), in welche sich der Bewußtseinstrom der momentanen Kombinationen mit seinem Inhalt zerlegen läßt[a].

Jedoch gehen die späteren Schulen in der Auffassung der Zahl der Dharmas[b] und ihrer Realität auseinander. Im Abhidharma-Kośa betrachtet der Kirchenvater Vasubandhu nur den größten Teil der fünfundsiebzig Grundelemente als auf wahrhaft realen Dharmas ruhend, einen anderen Teil für durch und durch fiktiv-real, in der Vijñaptimātratā ist er zu dem Standpunkt fortgeschritten, daß alle Elemente und Dharmas nur fiktiv-real sind und auf einen einzigen gemeinsamen transzendenten Träger zurückgeführt werden müssen — auf die dem All zugrunde liegende metaphysische „Bewußtseins-Schatzkammer". Andere Richtungen führen die einzelnen Dharmas auf den einen Dharma, die Norm, den Sinn des Alls, zurück. Was aber den Buddhismus aller Richtungen vereinigt, ist der Idealismus im Verhältnis zur Außen- und Innenwelt und der Realismus im Verhältnis zum Absoluten, das sie alle als das wahrhaft reale Wesen anerkennen[c].

Das wahrhaft Seiende ist aber bei dem Kirchenvater Nāgārjuna unerkennbar und unbeschreibbar, es ist „leer", d. h. attributslos und übergegensätzlich. Streng genommen darf man nach seiner Meinung nicht einmal diese Aussage der Leerheit des Absoluten machen, da ja auch diese Aussage dem Attributlosen ein Attribut zuschreibt. Das Attributlose ist in der Gestalt der Wandelwelt (saṃsāra) auf unfaßliche Weise entfaltet. Das Absolute, unabhängig von dieser Entfaltung, heißt Nirvāṇa. Im Grunde ist also diese ganze Wandelwelt in all ihrer Buntheit nichts anderes als das Nirvāṇa in entfalteter Gestalt. Daher sagt das „Sūtra vom Herzen (Kern) der vollkommenen transzendenten Erkenntnis": Das Sinnliche, das ist die Leerheit; die Leerheit, das ist das Sinnliche! Diese Idee der Identität von empirischem und absolutem Seienden ist der zentrale Gedanke der späteren Sekten des Buddhismus, bildet er doch bereits im Lotossūtra die Grundlage aller Ausführungen. Daher heißt es dort im II. Kapitel: „Von jeher sind alle Dharmas erlöst", d. h. die sich im Prozesse des Daseins befindenden Dharmas sind doch dieselben absoluten Dharmas[d], das Nirvāṇa.

---

[a] Vgl. O. Rosenberg a. a. O. S. 101 (106).

[b] Im Yogaśāstra werden 660 Dharmas unterschieden, bei Harivarman (im Satyasiddhiśāstra) 84, in Vasubandhus Abhidharma-Kośa 75, in der Vijñaptimātratā-Lehre 100. Die Einteilung der Dharmas erfolgt im Kośa zunächst in zwei Abteilungen, nämlich I. „ungeschaffene" oder dem Prozeß des Seins – Entstehen, Bestehen, Verfallen, Verschwinden – nicht unterworfene (sa. asaṃskṛta, chin. Wu We [6]), das sind: der leere Raum, die bewußte Beruhigung (der Unruhe des Prozesses des Weltalls) und die unbewußte Beruhigung, und II. „geschaffene" oder dem Sein unterworfene (sa. saṃskṛta, chin. Yu We [7]). Letztere umfassen vier Kategorien, nämlich 1. das Sinnliche (sa. rūpa, chin. Sê[8]), 2. das Bewußtsein (sa. citta, chin. Sin[9]), 3. die psychischen Prozesse (sa. caitta, chin. Sin So[10]), d. h. Gefühle, Unterscheidungen und unbewußte, von Geburt zu Geburt führende Anlagen und 4. die nichtpsychischen Prozesse (sa. cittaviprayukta, chin. Sin Bu Siang Ying[11]). Dem „Sinnlichen" entsprechen als Stützen oder Basen (āyatana) die fünf Sinnesorgane, mit den zugehörigen fünf objektiven sinnlichen Gebieten, sowie das „Unentdeckbare" (avijñapti), „das man anderen nicht zeigen kann", dem Bewußtsein entspricht als Stütze oder Basis das Denken, das sich teils an die fünf Sinne anschließt, teils Denkerkenntnis und Denkorgan umfaßt. Den psychischen und nichtpsychischen Prozessen sowie dem dem Sein nicht Unterworfenen, dem „Ungeschaffenen", entsprechen als Stützen oder Basen alle anderen nichtsinnlichen Dharmas. Sämtlichen Stützen entprechen eigene Elemente, Ebenen oder Welten (sa. dhātu, chin. Gië[12]), der Basis aller anderen nichtsinnlichen Dharmas aber die eigentliche absolute Dharmawelt im engeren Sinn (sa. dharmadhātu, chin. Fa Gië[13]).

[c] Vgl. O. Rosenberg a. a. O. S. 109 (114).

[d] Vgl. O. Rosenberg a. a. O. S. 234.

Dies zu wissen, daß alles bereits erlöst ist, ist wahrhaft Erlösung! Und der ganze Strom des religiösen Gefühls und der Weltfrömmigkeit des Mahāyāna ergießt sich in diese Erkenntnis. Darum steht die „Halle des Dharma" als Stätte des letzten und erlösenden Sinnes der Welt auf der linea sacra der Tempelachse, dem Heilspfad, als letzte hinter all den andern Bildhallen — ein Abschluß, der zugleich den ganzen Weg der Erlösung wieder aufhebt.

Denn die dem Verstande unzugängliche Wahrheit, die hier erlebt wird, ist, wie Nāgārjuna lehrt, „nicht geboren und nicht sterblich, nicht leeres Nichts und nicht bloßes Sein, nicht Vielheit und nicht bloße Einheit, nicht gehend und nicht kommend". Sie steht in der „Mitte" (sa. madhya, chin. Dschung[14]) als konkret erfülltes Absolutes, als Synthese aller Polaritäten.

Diese „mittlere" Wahrheit steht ebenso wie die Erfassung des „Leeren" (sa. śūnya, chin. Kung[15]) als absolute Wahrheit der relativen Wahrheit (Gia[16]) der alten Schule der Sarvāstivādin gegenüber, die die Realität der Dharmas aller drei Zeiten behaupten. Also lehrt die „außerhalb des Berges" (Schan-Wai[17]) beheimatete „oberflächliche" Richtung der Tiën-Tai-Sekte, während die „profunde" Schule der „Berghäuser" (Schan Gia[18]) der gleichen Sekte in vollkommener Tiefsicht alle drei Wahrheiten als identisch ansieht, denn die mittlere vereinigt die absolute attributlose Leerheit, in der alles Einzelne zusammenfällt mit der erscheinenden Mannigfaltigkeit, mit der Scheinbarkeit der verschiedenen, relativen Phänomene. Oder noch besser gesagt, alle drei Wahrheiten sind Aspekte einer einzigen.

Dieser Standpunkt, der völlig dem abendländischen, aristotelischen widerspricht, für den die Wahrheit nur eine, und nicht eine dreifach gestufte sein kann, beruht auf der tiefen Erkenntnis, daß letzte Wahrheit vom Aussprechbaren zum Unaussprechbaren und Unausdenkbaren durchgedrungen ist, daß man sie nicht erkennen kann, sondern daß man selber in Wahrheit verwandelt werden, selber Wahrheit sein muß. Alles tiefere Verstehen geschieht nicht ohne liebende Hingabe (sa. śraddhā). Nur sie ermöglicht Verschmelzung mit dem „Du", mit dem „Objekt", das nunmehr von innen her erlebbar wird, weil der Ergriffene in es verwandelt worden ist. So erlebt man den Sinn, den Dharma, wenn man sich selbst hingebend als „Dharma-Leib" durchschaut. Dann wird der ewige Dharma-Leib — wie die Yoga-Richtung lehrt — als „Buddha-Kind", als neues, wahres Selbst in der Menschenseele geboren und der Mensch verwandelt. Dann ist die von Ewigkeit her bestehende Erlöstheit wirklich da, und die Wahrheit ruht in sich selber.

Damit kommt nun auch die verblendete metaphysische Unruhe (āsrava), die von Anfang war und der alles Geschehen entspringt, zur Ruhe. Der Selbsterlösungsweg des Absoluten durch die Welt, durch die Geschichte findet im Einzelnen sinnvolles Ziel. Der Dharma, der Sinn der Welt, ist erfüllt. Nur etwas, was von Ewigkeit her war, kann die Mittagsstille der Ewigkeit erreichen. Wäre die Unruhe des Metaphysischen durch einen Bruch seiner Ruhe entstanden, so käme sie nie zur endgültigen Ruhe — ein Gedanke, der ebenfalls gänzlich im

Gegensatz zu unseren abendländischen Anschauungen steht. Denn alles, was entstanden ist — so lehrt der Buddhismus —, kann zwar wieder vergehen und ein zeitweiliges Ende nehmen, aber es kann, wenn es nicht zum „Wissen" eingekehrt ist, immer wiederkehren, wenn eine Weltennacht vorbei ist und das Absolute ein neues Weltensystem gebären will. —

In dieser Ruhe aber fallen alle Gegensätze zusammen, sogar der zu sich selber, die Unruhe. Denn Sinn des Lebens ist nicht Erlöschung, sondern Erlösung. Hier in der letzten Wahrheit und Leerheit wird das All aus den Angeln gehoben, und die Vorzeichen können sich umkehren. Wer als heiß ersehntes Ziel die Erlösung — als bereits bestehend — fand, kehrt vom kontemplativen Weg zum aktiven um und wendet sich, Weisheit und Erlösung kündend, der Wandelwelt und dem Leben als ein selbst Verwandelter, ein Sinnerfüllter und „Menschenretter" wieder zu.

Freilich ist es nicht leicht, die bereits bestehende Erlöstheit zu finden, und nur demjenigen möglich, der über bitteres Leid, vom eigenen Schicksal durch Umstände und Menschen zugefügt, und über die eigenen Gefühle hinweg sich selber richtig im Zusammenhang von Welt, Geschichte und Leben sieht. Er nimmt das Opfer, zu dem ihn die Götter des Schicksals erkoren, an und bringt sich dar. Wer so über sich hinauswächst und in Freiheit tut, was er sinnvollerweise soll, erfüllt souverän das souveräne Gesetz, nach dem er angetreten. Damit wird das Leid zur Quelle der Erleuchtung und Erlösung. Das bedeutet aber zugleich: wie ein Bodhisattva oder Buddha im Sinne des Weltganzen nichts mehr für sich wollen, sondern dem andern helfen. Aber nicht nur Leid und Schuld führen zu Erleuchtung und Erlösung, sondern vor allem der helle Wahnsinn des Zwiespaltes, der die Welt, die Geschichte und das Leben durchzieht. Wie ein riesiges doppelgesichtiges Haupt steigt es aus dem Urgrund auf. Das eine der Gesichter ist leuchtend hell, wissend und gütig lächelnd, es segnet das Leben und erlöst es zugleich. Das andere ist dunkel und dämonisch, es speit in verblendetem Rasen unaufhörlich Leben aus und frißt es wieder in sinnloser Wut in sich hinein. Leben und Tod in einem geschaut, das ist das Sein, Wissen und Wahn zugleich, das ist nach Mahāyāna-Ansicht das Absolute, die Dharmawelt. In diese zwiespältig-irrsinnige Welt ist der Mensch hineingestellt, und eben nur dieses Zugleich und Miteinander ist das Ganze, einzeln sind Leben und Tod, Wissen und Nichtwissen nur Begriffschemen. Gerade in dieser Doppelheit offenbart das Metaphysische sein ganzes Wesen. In den Hallen der Götter, der Lo-Han, der Bodhisattvas und Buddhas steht das Absolute noch in freundlicher göttlicher Distanz dem Menschen gegenüber, aber in der leeren Dharmahalle mit dem Buddhakind steigt es unheimlich und erschütternd in uns selbst auf und rührt uns doppelgesichtig unmittelbar an. Entweder wird der Mensch vom Wahnsinn zerrissen — erkennt er sich doch selber im zwiespältigen Urgrund der Welt! —, und ein Gelächter des Irrsinns scheint durch das Weltall zu gellen, oder er erhebt sich — von der Erschütterung in die übergegensätzliche Leerheit fortgerissen — zur Bejahung des Gegensätzlichen und sieht, daß die lichte Hälfte des Absoluten, der Urbuddha, über

Äonen Zeiten hinweg den Gang der Mischung von Licht und Finsternis durch die Welt bejaht und das Dunkle in die wissende und dadurch erlösende Bewußtheit hebt. Das ist die Aufhebung der Unruhe, der Raserei der alles Geschehen gebärenden dunklen Hälfte. Der von solcher Offenbarung des Absoluten Ergriffene kann nicht anders als von ihr geführt gleich dem Urbuddha, der ja auch in ihm selbst leuchtet, den Gang durch die Welt mit neuem Mut, als notwendiges sinnvolles Schicksal, als Weg zum Erwachen und zum erlösenden Wissen freudig antreten. Dann ist die Macht der Tiefe und des Dunkels gebrochen — die doch zugleich der wunderbare und mütterliche Schoß des Lebens ist. Die Erlösung durch die Wahrheit ist Besitz geworden. Ein Licht des Verstehens und der Güte verklärt so das Drama der Welt zum Verwandlungsprozeß der nichtwissenden Hälfte des Seins, so daß sie durch das Leben sich selbst erkennt und in diesem Prozeß zur Wahrheit der Stille, der Weisheit, der Seligkeit eingeht.

So ist auch hier letzte Wahrheit wieder nicht erdenkbar und aussagbar, sondern vielmehr Möglichkeit innerer Erfahrung eines verwandelten Seins. Aus diesem Grunde auch tritt in der „Dharmahalle" noch einmal ein höchst persönliches Symbol innerer Wandlung auf: das goldene Buddha-Kind. Es ist der ewige Buddha, der Urbuddha, der den Willen zur Erlösung der Welt als den Sinn des Weltgeschehens, als Selbsterlösung des Metaphysischen verkündet. Es ist historisch Śākyamuni Buddha, der als neugeborenes Kind sieben Schritte nach Norden tat, nach allen Seiten blickte und bei Himmel und Erde schwur, nicht ins Nirvāṇa einzugehen, bis er die unübersteigbare und erlösende Erkenntnis erlangt und allen Wesen gebracht habe[a]. Es ist der puer aeternus, „der Gold-Embryo" oder goldene Homunculus (sa. hiraṇya-garbha chin. Gin Tai[19]), der in uns geboren werden will, wenn wir im alchemistischen Kreislauf unserer bewußten und unbewußten Kräfte „das Rad des Dharma drehen", um in der Zeit die Ewigkeit zu finden.

Nur vom Sinn her und seiner ewigen Norm ist das Leben — wie Ost und West verstanden haben — lebenswert. Doch wie versteht man den übergegensätzlichen Sinn, der tiefer ist als die Nacht der Welt, der im Hier und Dort, im Diesseits und Jenseits, in Leben und Tod, in Wahn und Wissen das eine Dritte ist? Das Mahāyāna in seiner Meditationsrichtung antwortet mit der einzig möglichen Antwort, nämlich mit einer Paradoxie voll barocken und zugleich gütigen Humors (Wu-Men Guan, Kap. 15[b]):

---

[a] So eine der vielen im Umlauf befindlichen Mahāyāna-Legenden über das Buddha-Kind. 7 Schritte = 7 Sterne (Wagen) = 7 Weise usw. Im Pāli-Kanon, Mittlere Sammlung 123, ist der Schwur des Buddha-Kindes unbekannt, statt dessen wird berichtet, daß es sich jeglichen Wesen in allen Richtungen der Welt als überlegen erkennt:

„Der Höchste bin ich in der Welt,
Der Hehrste bin ich in der Welt,
Der Erste bin ich in der Welt,
Das letzte Leben lebe ich
Und nicht mehr gibt es Wiedersein."

[b] Vgl. "The Gateless Gate", translated from the Chinese by Nyogen Senzaki and Saladin Reps, S. 28 und Ohasama-Faust, „Zen, der lebendige Buddhismus", S. 118.

Dung-Schan[29] kam zu Yün-Men[21a]. Yün-Men fragte ihn: „Wo kommst Du her?"

Dung-Schan sagte: „Aus einem Dorf westlich des [Dung-Ting-]Sees."

Yün-Men fragte: „Wo hast du den Sommer verbracht?"

Dung-Schan erwiderte: „In einem Kloster südlich des Sees."

Yün-Men fragte: „Wann hast du jenen Ort verlassen?"

Dung-Schan sagte: „Am 25. Tag des 8. Monats."

Da sagte Yüan-Men: „Ich sollte dir dreimal zwanzig Schläge mit dem Stock geben!"

Am nächsten Morgen begrüßte Dung-Schan ehrfurchtsvoll den Yün-Men und sagte: „Meister, gestern hast du mir dreimal zwanzig Schläge mit dem Stock versprochen; ich weiß nicht, wo meine Schuld liegt."

Yün-Men sagte unwillig: „Du Freßsäckchen! Wozu rennst Du so zwischen ‚westlich und südlich vom See' hin und her?"

Sowie Yün-Mens Worte beendet waren, ging Dung-Schan plötzlich die Erleuchtung auf. —

[Der Erzähler dieser Geschichte] Wu-Men[23b] sagt hierzu erklärend:

Hätte Yün-Men damals dem Dung-Schan wirklich die rechte Meditationsspeise gereicht, dann hätte Dung-Schan verdauen können, und ‚Haus und Tor' (Schule und Anhängerschaft) des Yün-Men wären nicht vereinsamt.

Eine ganze Nacht hindurch wurde Dung-Schan vom Meere des Wahren und Unwahren hin und her geworfen, schließlich ging er sofort beim Morgengrauen wieder zu Yün-Men; da hatte dieser bereits für ihn [den Trank] eingegossen und [die Speise] zerbröckelt.

Zwar empfing Dung-Schan plötzlich das große Erwachen, aber eine schnelle Auffassungsgabe hatte er nicht. —

Jetzt frage ich einen jeden aus der ganzen Gemeinde: Soll Dung-Schan die dreimal zwanzig Schläge mit dem Stock bekommen oder nicht?

Wenn ihr sagt: Er soll sie bekommen! dann sollen auch alle Gräser und Bäume, alles Buschwerk und der ganze Wald Stockschläge bekommen.

Wenn ihr sagt: Er soll sie nicht bekommen! Dann hat ja sogar Yün-Men eine Betrügerei begangen!

Wenn ihr Verständnis habt für diese Frage, dann werdet ihr durch denselben Mund [Ewigkeit] einatmen wie Dung-Schan. —

Hymnus:

Die Löwin versteht das Geheimnis, ihr Junges auf die Probe zu stellen und so zu erziehen[c],

---

[a] Yün-Men (das „Wolkentor"), 13. Patriarch in der Richtung Tsing-Yüan, gestorben 949. Sein Schüler Dung-Schan (der „Ostberg") ist nicht mit Dung Schan („Grottenberg"), dem 11. Patriarchen, Lehrer der fünf Stufen des Heilspfades, zu verwechseln.

[b] Er schrieb das „Sperrtor des Wu-Men" oder das „Torlose Sperrtor" Wu-Men-Guan[24] im Jahre 1228.

[c] Der Fabel nach führt die Löwin ihr Junges drei Tage nach der Geburt an einen Abgrund und stößt es den Abhang hinunter, um zu sehen, ob es stark genug ist, sich selber zu retten. So ist Dung-Schan vor den Abgrund des Problems der harten Behandlung durch Yün-Men gestellt. Aber Dung-Schan läßt nicht locker und zeigt sich dem Meister gegenüber widerstandsfähig, nämlich durch beharrliches zweimaliges Vorsprechen bei ihm, und zwar in aller Unschuld.

Fast stürzend schnellt es den Körper herum und springt [zur Höhe] zurück[a].
Voll Unschuld sprach zweimal [beim Meister] er[b] vor und stieß sich den Kopf an.
Der erste Pfeil[c] hatte nur leicht ihn verwundet, aber der letzte[d] traf tief!

XI. DIE LETZTE KAPELLE

Alle großen Hallen des offiziellen Kultes sind durchschritten. Die Dharmas sind als Einheit und als im Grunde schon erlöst durchschaut. Die eigene Erlöstheit ist — da auch der Mensch nur aus Dharmas besteht — innere Erfahrung und Besitz geworden; der „volle Mond der Wahrheit" ist in geweihter Nacht aufgegangen, aber das Leben ist nicht zu Ende und der Morgen des verwirklichten Sinns ist noch nicht angebrochen! Was gilt es daher zu tun? Nach aller inneren Erfahrung und Kontemplation heißt es nunmehr, ergriffen vom übergegensätzlichen Dharma, der die Erlöstheit ist, in aktiv positiver Einheit zu leben. So birgt sich in der Ruhe der Erlöstheit der Umschwung zur Bewegung. Inmitten der Leerheit des Nichts erschließt sich ein neuer Pfad, dem gegenüber auch diese Stufe der Erlöstheit noch wie Staub ist. Das ist der Weg, der aus der Tempelstille der Innerlichkeit heraus den Verwandelten zum Getriebe von Welt und Wirken zurückführt.

Diesen Umschwung ins Bewußtsein zu heben und der aktiven Bewegung die Bahn zu weisen, das ist der Sinn der letzten Kapelle. Hier ist die ganze Tempelanlage, die ein Abbild des Weltganzen, des Weges der Menschheit und der Reifung des Einzelnen ist, zu Ende. Die linea sacra der Tempelachse findet kein Tor, keinen Ruhepunkt — die kleine Kapelle der Umkehr verwehrt weiteren Gang und weist ins Leben zurück!

Damit tritt aber auch wieder an Stelle des Bildlosen der Dharmahalle sinnvollerweise das Bildhafte. Die Möglichkeit nun, diese Wendung im Bild sichtbar zum Ausdruck zu bringen, ist dreifach: eine jenseitige — durch den Urbuddha —, eine geschichtliche — durch die Geistesträger —, eine einzelmenschliche — durch unser Bodhisattvatum.

Die Umkehr durch das Jenseitige ausgedrückt ist die Darstellung des Urbuddhas. Dieser thront in der Gestalt des Vairocana[e] auf tausendblättrigem Lotos, dessen Blütenblätter ebensoviel kosmische Systeme darstellen. Auf jedem Lotosblatt thront wieder ein kleiner von ihm emanierter Buddha. Und oftmals sitzen in den Nischen der Wände abermals unzählige Buddhas ferner Weltsysteme und Zeiten. Wissend lächelnd hält der Urbuddha die Hände ausgestreckt, die Handflächen — wie sich selbst darbietend — nach oben[f].

---

[a] Siehe Fußnote c auf Seite 159.
[b] Dung-Schan.
[c] Die angedrohte harte Behandlung durch den verehrten Meister.
[d] Die Feststellung des sinnlosen Hin und Her, wodurch er aber zur Tiefe der Einsicht und Erleuchtung kommt, nämlich zur Souveränität des ewigen Übergegensätzlichen in ihm selbst über aller Verhaftung an das Hier und Dort der Erscheinungen.
[e] Öfters auch in Gestalt des Amitābha Buddha.
[f] Manchmal stehen auf seinen Händen zwei kleine Bodhisattvas, die die beiden Seiten der Welt — die geistige Diamantwelt und die elementare Matrixwelt — anzeigen.

Er weiß, daß der Gang durch die Welt, daß die Bewegung der Unruhe nichts anderes als der notwendige Selbsterlösungsweg des Absoluten ist, wenn anders es aus dem Nichtwissen zum Wissen von seiner Erlöstheit kommen soll. Also ist die Welt gut, so wie sie ist. Und alles Leid, Schuld und Wahn der Welt dienen als Quelle eines neuen tieferen Lebens, wenn das Weltgesetz erkannt wird und überirdische Seligkeit dem roten Staub der Weltlichkeit entsteigt. Die Kosmen erscheinen in verklärtem Glanze als Meilensteine auf dem Weg des Absoluten. Der Urbuddha führt das Weltganze zur Erlösung, d. h. zum Wissen um die bereits bestehende Erlöstheit, die wunschlos in sich selber ruht. In diesen ungeheueren, strömenden Zusammenhang eines zeitlosen Schicksals, in diese kosmischen Räume — durch alle Entstehungen und Untergänge ganzer Weltensysteme hindurch — ist auch der Sinn des Lebens des Einzelnen eingebettet. Er arbeitet, wenn er seine Sendung als Mensch verstanden hat — dem Urbuddha gleichend —, als dessen Werkgenosse am Erlösungsgang des Absoluten mit, bis einst alles durch Bewußtwerdung und Durchschauen ins Nirvāṇa eingegangen ist. Dies aber ist nach herrschender Mahāyāna-Anschauung nicht Verlöschen, sondern seliges Sein — jenseits aller persönlichen Empfindung — und schon hier als unmittelbares Diesseits entfaltet.

Was aber metaphysischer Sinn des Weltgesetzes ist, ist auch Sinn der Geschichte. Daher kann dieser Sinn auch im historischen Bilde ausgedrückt werden. So finden wir denn die Kapelle öfters als Abtskapelle ausgestaltet. Auf dem Altar stehen die Totentafeln der dahingegangenen, das meint aber der verewigten Äbte, in der Mitte die Tafel desjenigen Abtes, „der den Berg eröffnet hat" (Kai Schan[25]), d. h. das Kloster gegründet oder es zu einer bestimmten jetzt herrschenden Richtung des Mahāyāna hinübergeführt hat. Hinter den Namenstafeln erheben sich oft die Bildwerke des Haupt-Patriarchen und seiner besten Schüler, von denen die ganze Schule sich ableitet. Diese Meister und Äbte sind geschichtlich die Geistesträger der großen Überlieferung, die den Sinn des Geschehens gelehrt und gelebt haben. Sie sind aber selber nur Vergegenwärtigung der sinnerfüllten Geschichte der heiligen Gemeinde, der „Schar der Wahrheit" aus allen Religionen, die den Sinn, der den Urgrund der Welt mit der äußersten Erscheinung verbindet, kontemplativ erfaßt und aktiv verwirklicht haben. In diese Gemeinschaft der Heiligen soll sich auch der Einzelne stellen, um am Werke der Ewigkeit über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg zu seinem Teil im Sinne des Ganzen zu wirken.

Eben darauf aber kommt es an, daß der Einzelne die kosmische und die geschichtliche Gestaltung des Weltdharmas zugleich durchschaut und mit dieser Durchschauung lebt. Solche Wendung zum Leben, die das große erlösende Ja zur Welt spricht — nach dem Gang ins Innere, zum Unbewußten, zur Erleuchtung und aus innerer Freiheit, Erlöstheit und Güte heraus —, das ist der erhabene und tiefe Gedanke (sa. audhārya-gambhīrya) des Mahāyāna im Gegensatz zu allem primitiven Buddhismus[a].

[a] Sūtrālaṃkāra des Asaṅga, Kap. I.

Diese Zuwendung zu Welt und Leben ist aber, wenn in einer Persönlichkeit verdichtet, die Bodhisattva-Idee. Wer also wieder ins Leben zurückkehrt, muß gewissermaßen von der Dharmahalle der Erlöstheit und an Buddha vorbei, um wieder wie ein Bodhisattva zu sein, also nicht in die Erlöstheit der Ruhe eingehen, sondern selber an der Erlösung der anderen, an dem Werk der Menschenrettung arbeiten. Welch größeres Sinnbild gäbe es aber hierfür als die Madonna unter den Bodhisattvas, als Guan-Yin? So finden wir denn als Ausdruck des aktiven Weges der Seele des Einzelnen — und besonders des Mannes — in der Kapelle auch sehr oft statt des Urbuddha oder statt der Reihe der Patriarchen und Äbte die „tausendäugige und tausendhändige" Guan-Yin dargestellt. Sie vereinigt die Weisheit der Kontemplation, die den Bodhisattvas eigen ist, mit der Güte des Herzens als die „Große Liebende und große Erbarmerin". Sie trägt gleichsam die beiden Schwerter, das eine Schwert der Kontemplation und Schau, das die Wolken des „Nichtwissens" zerteilt, und das andere Schwert der Aktivität, das kühn und stark den Sinn von Welt, Geschichte und Leben verficht. Wer so lebt — priesterlich und ritterlich zugleich, als kommender „Erwachter" —, verwirklicht den sinngebenden Dharma. Der ist wie der unverwelkliche Lotos. Dieser aber wächst nicht mehr nur im Wasser des Unbewußten, sondern im Feuer des Geistes:

„In der Flamme barmherziger Menschenliebe zum Glaubenshelden erglüht, scheut sich der Heilige nicht vor der Berührung mit Schmutz und Sünde. Sondern gerade in der Welt des noch Unheiligen, in der Welt der Begierde und des Fortwirkens schlechter Taten bewerkstelligt er die Erlöstheit und weiht diese empirische Welt zum Heiligtum der Wahrheit[a]".

Der Patriarch Liang-Gië von Dung-Schan[26], vom „Berg der Grotten", singt[b]:

„Sind beide Schwerter vereinigt, so sollten sie nicht getrennt werden.
Der Starkarmige ist wie der Lotos im Feuer,
Als ob er selbst den Willen hat, der zum Himmel emporstößt!"

XII. RÜCKKEHR ZUR WELT

Wir verlassen die Tempelanlage auf dem gleichen Weg, den wir einschlugen, als wir in ihr Inneres hineingingen und von Schau zu Schau weitergezogen wurden.

Als wir kamen, waren wir zwischen den beiden furchtbaren Torhütern hindurch über die Schwelle geschritten. Das Mysterium tremendum hatte uns gepackt und uns die Reinigung, die Schule der Zucht im Leid, als ersten Abschnitt des Heilspfades zum Erlebnis werden lassen. In der Halle der machtvollen vier Himmelskönige, die auf dem Weltenberge thronen, wurde diese Stufe vollendet.

Durch den Dickbauchbuddha ging uns das Ungeheuerliche des Weges und die Lösung der Spannung der Seele in göttlichem Lachen auf. Da wurde We-

---

a Ōhasama-Faust „Zen", S. 188 (zu S. 125).

b Dung-Schan, 11. Patriarch der Meditationssekte, Richtung Tsing-Yüan (807—869), in der Lehre von den „fünf Stufen", vgl. E. Rousselle, „Die Meditation in China", Deutsch-Chinesischer Almanach 1932, S. 20ff.

To, der Beschützer des Dharma, in seiner historischen Rüstung uns Seelengeleiter zur Stufe der besinnlichen Meditation. Er blickte als einziger der bisherigen Gestalten in der Richtung unseres Weges, nördlich auf den Buddha in der Haupthalle, d. h. aber zur großen Erleuchtung.

In der „Halle des Großen Siegers" erfaßte unser Blick die im Unendlichen stufenweise sich erschließenden Ebenen des Weltgefüges, über Götter, Lo-Han und Bodhisattvas hinweg bis zu den Buddhas. Die Erleuchtung war vollendet.

Nun trat an Stelle des We-To als Seelengeleiterin die Madonna Guan-Yin, die an den Wassern des Lebens voll Weisheit und Liebe thront. Auch sie blickt „nach der anderen Seite". Durch sie wurden wir auf die letzte große Halle hingewiesen, die uns den einen Dharma, den Sinn von Welt, Geschichte und Leben, lehrte und uns zugleich die Erlöstheit des Nirvāṇa in seiner Entfaltung in jeglicher Erscheinung kundtat. Jetzt erschien als Symbol der inneren Verwandlung, die wir bildhaft erlebten, der puer aeternus, das ewige Buddha-Kind, das in allen Gestaltungen geheimnisvoll wirkt.

Hier begann das Begreifen des neuen Weges, der wieder zur Erscheinung zurückführt. Die letzte Kapelle zwang uns zur Umkehr und zeigte uns als Sinnbilder des verwandelten Seins und des neuen Tuns den Urbuddha, der den Gang durch die Welt nimmt, oder die großen Vertreter der „Wahrheitsschar", die in der Geschichte des menschlichen Geistes diesen Weg gegangen sind, oder endlich als Symbol unseres eigenen neuen Lebens das Bodhisattvatum: „Tausendäugig und tausendhändig", d. h. voll Weisheit und Menschen rettender Güte, voll Kontemplation und Aktivität, den beiden Äußerungen der Verwandlung des Wesens.

Wir schreiten auf unserem Wege zurück zum Tempeltor und gehen noch einmal an all den vorderen Tempelhallen vorbei, — denn in die neue Bewußtheit muß alles mit hinaus genommen werden, was wir auf dem Wege der Reifung im Inneren erlebt haben.

Zum Schlusse schreiten wir wieder über die Schwelle hinaus. Der eine der beiden Torhüter, der nach innen blickt, sieht uns an. Es ist Guhyaka (Mi-Dsi[27]), der die „geheime Spur", die Fährte der Buddhas kennt. Er schwingt zu unserem Schutze die Diamantkeule, und sein weitgeöffneter Mund ruft uns lautlos die geheime Keimsilbe des Urgrundes der Welt zu, die zugleich das Nichts und das All bedeutet. Das Mysterium bleibt von uns gewahrt, es ist nicht verratbar, nicht aussprechbar, sondern nur im Geiste zu verstehen und im Gleichnis unseren eigenen persönlichen Lebens zu verwirklichen.

Der greise Erzabt des Bergklosters, ein Hüne von siebzig Jahren, gibt uns das Geleit. Wir treten vor das Klostertor, vor uns breitet sich das bunte Panorama der Welt. Steil stürzen die bewaldeten Hänge hinunter zur Ebene. Fetzen rötlichgelber Staubwolken breiten sich über den Sand. Dazwischen sieht man die dunkelgrünen Totenhaine, die braunen Äcker und die lachend grünen Fruchtfelder. Im dunstigen Sonnenlicht und Staub schimmern fern

am Horizont die Mauern und Festungstürme der Stadt. Es gleißen die Flüsse und Seen, und die Silhouetten der Pagoden ragen Segen strahlend auf den Anhöhen.

Ich bitte den Erzabt, mir ein Wort, einen Satz mit auf den Weg zu geben. Er lächelt, dann sagt er, mir tief in die Augen schauend, mit jener Paradoxie, die zugleich ihre Aufhebung bedeutet:

„Mit Worten kann man's nicht sagen,
Die plötzliche Erleuchtung schaut's,
Dann ist das Unheilige heilig,
— — — — — — — — — — —."

Er verstummt lächelnd, ohne den vierten Vers, den letzten Satz auszusprechen. Statt dessen läßt er die große Glocke auf der Bastei schlagen. Erhaben dröhnt ihr Gruß. Auch ich muß lächeln, und denke wieder an den Urbuddha, thronend umgeben von tausend Buddhas, den Geistessonnen von tausend Weltsystemen, die unter ihrer Leitung entstehen, blühen, reifen und sich auflösend noch erlöst werden. Alle Welten sind erfüllt vom göttlichen Sinn des Dharma, ja die Wandelwelt ist ihr geheiligter Ausdruck, ist selber der Sinn. Verstehend und erfüllt von neuer Liebe reite ich vom Kloster zu Tal, — ein Abendländer, dem in der ganz anderen Welt des Ostens die Tiefe des Westens zugleich geoffenbart wurde, oder vielmehr in beiden der Logos spermatikos selbst. Der Erzabt grüßt nach Mönchsweise mit betend zusammengelegten Händen. Die große Glocke tönt eindringlich ihren feierlichen Ruf. Eine Wendung des Weges entzieht mir den Anblick des Abts. Dann kann ich ihn wieder sehen. Er grüßt mit den gefalteten Händen. Und abermals nehmen Biegung des Weges und Bäume des heiligen Berges mir seinen Anblick. Schon weit unten erblicke ich zum letztenmal die Bastion mit der Glocke. Noch einmal ragt die Silhouette des riesigen Mönchs in den Himmel. Still erhebt er die Hände. Dann ist er mir verschwunden. Aber lange noch hallt der immer ferner und erhabener werdende Ton der Glocke nach. Sie ist ein Abbild der „Glocke im Drachenpalast[a]" (Lung Gung Dschung[28]), deren Klang den ewigen Sinn des Weltganzen in allen Erscheinungen verkündet und diese göttlich-dämonische Welt zu erlösender Feier verklärt . . . Weiß ich plötzlich den verschwiegenen letzten Gedanken?

---

[a] Einst wollten die Jünglinge und Jungfrauen von Śrāvastī die Lehre Buddhas nicht hören. Da schlug Manibhadra, der General der Yakṣa-Geister, mit seiner Diamantkeule an die Glocke. Ihr Schall dröhnte durch die unzähligen Weltsysteme. Und die jungen Leute hörten nun hunderttausendfach den Buddha die Lehre verkünden. Danach nahm der Drachenkönig der Meere Sāgara die Glocke mit sich in seinen Palast am Grunde des Meeres. Zum Tod Buddhas brachte er sie wieder zurück, und die auf ihr abgebildeten Götter weinten. Dann nahm sie Sāgara wieder in seinen Palast zurück. — Auf der Glocke sind u. a. die 33 großen Götter und die Erscheinungsleiber der Buddhas abgebildet. Die letzteren künden die Lehre (vgl. T. 2920a). Diese Glocke hat eine Art Gegenstück in der „Himmelspauke" (Tiën Gu[29]), die im Paradiese des Indra von selber ertönt und die 33 großen Götter zur Versammlung in die „Halle des guten Dharma" zusammenruft (T. 474b). Aber Indra zaubert gleich Buddhas und Bodhisattvas auch die Fata Morgana der Erscheinungen hervor, das ist sein „Indranetz" (indrajāla).

HUAN HUA KUNG SCHEN

Die Erscheinung der Māyā ist der Leerheit Gestalt[a]!

[a] Huan Hua wäre in Sanskrit wörtlich Māyā-nirmāṇa „Māyā-Erscheinung", dient aber zugleich als Wiedergabe für das im Zusammenhang gleichbedeutende Sanskritwort indrajāla „Indranetz" (s. vor. Anm.). Kung Schen hat doppelte Bedeutung: „leerer Körper", d. h. unwirklicher Körper und „Leerheits-Körper", d. h. Gestalt des Übergegensätzlichen.