gemacht. Doch für den richtigen chinesischen Kenner hat das Kostüm, wie überhaupt die äußere Aufmachung des Schauspielers, mit der eigentlichen Formsphäre des Theaters noch wenig zu tun; ich hörte sogar einen solchen älteren Kenner sagen, daß früher ein Frauendarsteller auch mit wöchigen Bartstoppeln habe auftreten können. Die eigentliche, wesentliche Formsphäre des chinesischen Theaters liegt eben nur im schauspielerischen Stil, in der stilisierten stimmlichen und körperlichen Gestaltung einer Rolle. Im Dienste dieses Stils erstrebt die strenge schauspielerische Technik als Ideal eine vollständige harmonische, rhythmische, dynamische Durchgestaltung jeder Bewegung und Gebärde, jedes gesprochenen und gesungenen Satzes. Viele Schauspieler kommen diesem hochgesteckten Ideal nahe, die wirklich Großen erreichen es manchmal. Stark Young macht an Me Lan-Fang, dem berühmtesten chinesischen Frauendarsteller, die feine Beobachtung, daß „die Rhythmen des Körpers durchweg ausgeglichen sind. Wenn eine Gebärde mit der rechten Hand ausgeführt wird, beginnt diese Gebärde nicht nur in der rechten Schulter . . ., sondern beeinflußt auch die linke Schulter, so daß der ganze Oberkörper in die genau entsprechenden Rhythmen fällt". Ergänzen wir dieses Bild noch durch die so meisterlich geschulten Fingerhaltungen und -bewegungen der Frauendarsteller, und denken wir zurück an die mannigfaltigen Feinheiten, die mannigfaltige Vollendung in der Gestaltung aller anderen Darstellertypen und im Gebrauch aller anderen Darstellungsmittel, denken wir auch an die Verschmelzung mit Musik und Tanz, so offenbart sich uns im chinesischen Theater — trotz Chinoiserien und Inkonsequenzen — die reinste Schauspielkunst.

BUDDHISTISCHE STUDIEN

DIE TYPISCHEN FIGUREN DES BUDDHISTISCHEN TEMPELS IN CHINA

VON ERWIN ROUSSELLE

VI. BUDDHAS

(Schluß)

Wenn wir unseren Blick prüfend auf die Idee der „Buddhas der drei Zeiten" lenken oder gar den Sinn jener grandiosen Vision des Lotossūtras zu erfassen suchen, in der der uranfängliche Buddha Prabhūtaratna eines längst vergangenen Weltalters aus der Zeiten Schoße wieder emporsteigt und die ungezählten Buddhas ferner Weltsysteme aus den Tiefen des Raumes aufleuchten, da erklingt in uns eines der erhabensten Leitmotive buddhistischer Philosophie: die Forderung einer das Weltganze umspannenden, immer und überall im Universum gültigen, ewigen Wahrheit — philosophia perennis! Kaum eine andere Religion der Erde bewegt sich mit solcher Ausdrücklichkeit und Selbstverständlichkeit durch alle Zeit- und Welträume wie der Buddhismus, wie insbesondere der Mahāyānabuddhismus. Hier hat der östliche Geist einer — den Blick dumpf auf die Erde richtenden — Welt als ein flammendes

Fanal die Gipfel der Ewigkeit beleuchtet und den Blick auf eine Höhe gezogen, von der aus alles Entstehen und Vergehen ganzer Weltsysteme nur wie das leichte Aufblinken und sofortige Wiedererlöschen eines Funkens ist, den der Pilgerstab des Welten-Dharma, des Urbuddhas, aus dem nächtlichen Pfade schlägt ... Zugleich aber erklingt leise jenes trostreiche, ewige Lied, dessen Herkunft niemand weiß und das uns verstehen heißt, daß diese ganze Bahn von Lichtfunken und die lange, lange Nachtfahrt notwendig und sinnvoll sind, auf daß der Pilger ans Ziel gelange, auf daß der Pfad ein Ende habe, und daß der letzte Funke als Morgenstern den neuen, den ewigen Tag verkünde, dessen erlöstes Licht keinen Abend kennt ...

Jene gewaltige Schau der Ewigkeit, in der Welten und Zeiten als winzig erscheinen[1], gibt dem Geiste Heimat, Weltüberlegenheit und „sancta indifferentia", während der sinndeutende Klang der Erlösung zugleich dynamischen Schwung und Liebe erweckt, zur Mitarbeit am Erlösungswerke aufruft und die vergängliche Sekunde mit heiliger Ewigkeit füllt. Diese erhabene Idee der unlösbaren Einheit von Vergänglichem und Ewigem, oder vielmehr des Ewigen im Zeitlichen, mag für die Verehrung der „Buddhas der drei Zeiten" die Häufigkeit der Darstellung in den Lamasereien bewirkt haben und in den Tempeln des eigentlich chinesischen Buddhismus den Grund dafür abgeben, daß der Besucher so vielfach die Buddha-Dreiheit der Haupthalle von den Mönchen als die „Buddhas der drei Zeiten" gedeutet erhält, obwohl in den foïstischen Klöstern sich in Wirklichkeit meist eine ganz andere Trias dem Blicke und der Verehrung darbietet[2].

Und nun wollen wir noch eine besonders häufig dargestellte Buddhagruppe betrachten, die in ihrer Zusammenstellung jünger ist, aber große ideengeschichtliche Strömungen in sich vereint: Śākyamuni mit den beiden Lichtgestalten von West und Ost, mit Amitābha und dem „Meister der Arznei". In diesen beiden Buddhas erblicken wir zwei Gestalten des Glaubens, die für

[1] Der dem menschlichen Geiste innewohnende Zug, sich das Irrationale zu rationalisieren, hat dazu geführt, für die Weltzeitalter nach festen Zahlen zu suchen. Ein „Großes Weltzeitalter" (sa. mahā-kalpa, chin. Da Gië) umfaßt vier „Mittlere Weltzeitalter" (sa. antara-kalpa, chin. Dschung Gië), jedes zu 20 „Kleinen Weltzeitaltern" (sa. hīna-kalpa, chin. Siau Gië), von denen jedes in „Wachstum" und „Minderung" zerfällt, die ihrerseits wiederum jeweils aus 4 Perioden (sa. yuga, chin. Schï) bestehen. Ein großer Kalpa ist also gleich 4 mittleren, gleich 80 kleinen, gleich 160 „Wachstum-Schwindens"-Zeiten, gleich 640 Yugas. Was die Yuga-Perioden anlangt, so fallen sie entweder unter den Begriff des Wachstums, der Zunahme (sa. utkarṣa, chin. Schang Scheng oder Dseng) oder den des Schwindens, der Abnahme (sa. apakarṣa, chin. Hia Giën) des menschlichen Lebens und der Größe der menschlichen Gestalt: Im Kṛta-Yuga (chin. Yüan Man Schï), einer Periode relativer Vollkommenheit, sind die Menschen viele Ellen groß und haben eine Lebenszeit von 84000 Jahren. Durch die beiden nachfolgenden Perioden, in denen Erkenntnis, Tugend und Leibesgröße immer mehr sinken (zunächst auf $^3/_4$, dann auf die Hälfte — Tretā-Yuga, San Fen Schï und Dvāpara-Yuga, Erl Fen Schï —), gelangt die Menschheit in die vierte Periode (sa. kali-yuga, chin. Dscheng Dou Schï), die Zeit des Streites, in welcher die Lebensdauer auf 10 Jahre und die Leibesgröße auf $1^1/_2$ Fuß herabsinkt (die brahmanische Tradition setzt diese 4 Perioden auf zusammen 4320000 Jahre an!). Darauf folgt wiederum ein Wachsen, also ein neues Kali-Yuga usw. bis in einem Kṛta-Yuga wiederum das Maximum an Größe und Lebensdauer erreicht ist (in einer solchen Periode soll Maitreya, der Buddha der Zukunft, auf Erden erscheinen). Dieser Abstieg durch 4 Perioden und Aufstieg durch 4 Perioden — zusammen also acht — formen ein „Kleines Weltalter". 20 Kleine bilden ein „Mittleres". Die Mittleren Weltalter sind vierfacher Art: Weltentstehung, Weltfortbildung, Weltvergehen, Weltuntergang oder Nichtexistenz. Diese 4 Mittleren bilden eine Einheit, nämlich einen „Großen Kalpa". Von diesen gibt es wieder eine unberechenbare Zahl. — So die meistvertretene Zahlenspekulation (vgl. Ōda-Ting „Fo Giau Da Tsï Diën", S. 1221 b).

[2] Zum Beispiel die nachfolgend beschriebene Dreiheit: Śākyamuni mit Amitābha und Bhaiṣajya-guru, oder die Darstellung der „Drei Leiber".

die buddhistische Ideengeschichte von ganz außerordentlicher Bedeutung geworden sind. Hat sich doch um die Amitābha-Verehrung eine eigene Sekte geschart, die Sekte des „reinen Landes", und sich dem Kult des anderen die geheimnisvolle Weihe durch „Benetzung des Scheitels" mit heiligem Wasser (sa. abhiṣeka, chin. Guan Ding) — als Initiation in die Esoterik der mystisch-magischen Richtungen — ganz besonders eng angeschlossen.

Amitābha Buddha (chin. O-Mi-To Fo[1]) mit seinem westlichen Paradiese, dem „reinen Lande" (sa. sukhāvatī, chin. Dsing Tu), hat im Lauf der Jahrhunderte den Kult des Maitreya mit seinem Tuṣita-Himmel — ebenso wie den des Akṣobhya mit seinem östlichen Paradiese — in den Schatten gestellt. Die Lehre über Maitreya wie über Amitābha zeigten beide „leichte Wege" (I Hing Dau) zum Nirvāṇa — gegenüber dem „schweren Wege" (Nan Hing Dau) der sich selbst erlösenden „Heiligen" —, nämlich die Erlangung der Geburt in einem Himmel oder Paradiese durch den Glauben und nicht durch des Gesetzes Werke. Von diesem jenseitigen, himmlischen Zustande aus war es besonders leicht, auf dem Pfade der Erlösung keine Rückschritte mehr zu machen. In China hatte Dau An (314—385) zuerst die Verehrung des Maitreya und die Wiedergeburt in dessen Tuṣita-Himmel eindrucksvoll gepredigt. Von da an trat der Maitreya-Kult seinen jahrhundertelang siegreichen Zug über China an, und die Höhlentempel von Yünkang in Schansi beispielsweise sind noch heute ein eindrucksvolles Denkmal jener Religion der Liebe. Langsam aber begann sich inzwischen auch die Amitābha-Verehrung auszubreiten und sich in der „Sekte des reinen Landes" zu organisieren. Durch diese Organisation unter eigenen Patriarchen war sie der anderen Strömung kirchenpolitisch überlegen. Im Verlaufe des VII. Jahrhunderts fing sie an, den Maitreya-Kult auch geistig zurückzudrängen. Die Köpfe, die diese Wendung herbeiführten, sind der 4. Patriarch Dau Tscho (etwa 561—645), ferner Gia Tsai, Verfasser einer Abhandlung über das Reine Land, in welcher er die Überlegenheit der Amitābha-Religion gegenüber dem Maitreya-Kult verfocht, vor allem aber der große Prediger, Schriftsteller und Malermönch, der 5. Patriarch Schan Dau mit seiner Lehre von dem „weißen Pfade zwischen den beiden Flüssen" (Feuer und Wasser, Zorn und Begierde), der zum Paradiese Amitābhas führt[2]. Er ist von allen Buddhas — außer Śākyamuni — der am häufigsten in den heiligen Schriften genannte. Gänzlich rätselhaft ist die Entstehung seines

[1] So gewöhnlich gesprochen. Die korrekte monastische Aussprache, die auf älterer Überlieferung beruht, spricht jedoch A-Mi-To. Überhaupt wird eine sehr große Zahl solcher aus dem Indischen transkribierter Wörter in guter Tradition anders gesprochen, als man nach der heutigen Aussprache zunächst erwarten sollte, z. B. Gia-Schê (nicht Gia-Ye) für Kāśyapa, Na-Mo (im Süden Nam-Mou!, nicht Nan-Wu) für namo (namaḥ) „Verehrung" usw.

[2] Siehe M. W. de Visser, Ancient Buddhism in Japan, tome I, S. 318ff. — Wir gehen wohl nicht fehl, in der Ausbreitung und der Volkstümlichkeit der beiden Kulte u. a. psychologisch auch eine Laienbewegung zu sehen, die sich der neuen Gedankenwelt willig erschloß, einmal weil dem Laien der — zwar nicht monotheistische, aber — henotheistische Zug zur Vereinfachung gegenüber dem komplizierten und großenteils unlebendigen Aufbau der bisherigen scholastischen Weltbilder verführerisch erscheinen mußte, andererseits aber auch weil sich der fromme Laie, sofern er innerlich dachte — der Mönchsreligion gegenüberstehend und von ihrer Askese ipso facto ausgeschlossen — gleichwohl eine gleichgroße Möglichkeit der Erlösung zuerkennen mußte. Die unausbleibliche Relativierung des heroisch-asketischen Ideales unter den Mönchen selber, die die Unmöglichkeit einer absoluten Heiligkeit trotz heißester Bemühung einsehen mußten, mag den Laien die theologischen Köpfe für eine Verfechtung der Gnadenreligion an Stelle der letztlich undurchführbaren Selbsterlösung durch Heiligung zur Verfügung gestellt haben.

Kultes. Dem Pāli-Kanon ist Amitābha unbekannt. Pilger wie Fa Hiën und Hüan Dsang erwähnen in ihren indischen Reisen nirgends seine Verehrung. Erst der Pilger I Dsing am Ende des siebten nachchristlichen Jahrhunderts und Hui Jï zu Anfang des achten berichten, daß er in Indien bekannt sei. Längst vorher aber hatte Amitābhas Kult mit seiner Verheißung von Seligkeit und Erlösung aus Gnade (statt aus eigenem Verdienste[1]) das Herz Asiens und China erobert. Vielleicht ist dieser Buddha „des unermeßlichen Lichtglanzes" mit seinem westlichen Paradiese der iranischen Lichtreligion entstiegen; vielleicht auch hat sich im Buddhismus als einer Religion der Erleuchtung die Verehrung eines solchen Buddhas ganz von selbst entwickelt? Vielleicht hat beides zusammengewirkt. Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Hauptschrift über Amitābha und sein Paradies, der größere Sukhāvatī-Vyūha, bereits zwischen 148 und 170 n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden, der kleinere zwischen 384 und 417. Im ersteren wird er meist Amitābha genannt, selten Amitāyus („unermeßliches Leben"), im kleineren umgekehrt. Er hat übrigens noch eine ganze Reihe anderer Namen[2]. Amitābha und Amitāyus sind gewissermaßen zwei Aspekte ein und desselben Wesens, nämlich der Lichtbuddha als Träger der Weisheit, der Lebensbuddha als Träger des Mitleids.

Die Bedeutung Amitābhas wird uns durch den Text des längeren Sukhāvatī-Sūtras deutlich. Śākyamuni zählt vor seinen Zuhörern die Buddhas der Vergangenheit auf. Er beginnt mit Dīpaṃkara und fügt nun eine Reihe von 80 (!) weiteren an. Der letzte, also der 81. Buddha, heißt Lokeśvarājan. Zu dessen Zeit lebte ein Bettelmönch, Dharmākara mit Namen[3], der spätere Amitābha. Er wird von dem Buddha seines Zeitalters eindrucksvoll über die Welt und die Buddhagefilde belehrt. In ungeheuren Visionen läßt sie der Buddha am Auge des Schülers vorüberziehen. Er leistet nun ein Gelübde[4], wie es alle Buddhas und Bodhisattvas in früheren Existenzen getan haben, durch das sie den Entschluß bekräftigen, dereinst die Buddhaschaft zu erringen. Und zwar sind es 48 Eidespunkte[5], die er gelobt, der wichtigste darunter ist wohl der 18te. Er

Und so mag auch der Ordensstand auf die ihm gebührende Hochschätzung zurückgeführt worden sein — frei von der Überschätzung seitens des Hīnayāna, frei auch von einer Verwerfung, wie sie in der späteren japanischen Untersekte der Richtung des „Reines Landes", der Shin-Sekte, eintrat. Der Unterschied eines „Weltkindes" und eines sog. „Heiligen" war vom Menschen her gesehen groß und auch absolut genommen noch beträchtlich, von der letzten unerreichbaren sittlichen Norm her aber — wofern man nur den Mut zu ihrer Anerkennung hatte — mußte er als relativ erscheinen. Die tiefe religiöse Intuition des Mahāyāna hat die Unverbrüchlichkeit der Forderungen der Sittlichkeit erkannt und andererseits die aus eigener Kraft unaufhebbare Unvollkommenheit des Menschen durchschaut und darum die sich selbst täuschende Hybris des Hīnayāna zurückgedrängt und dem Heilandglauben an Buddhas und Bodhisattvas eine Stätte bereitet.

[1] Der philosophische Ausdruck lautet: aus „Fremdkraft" (To Li) statt aus „eigener Kraft" (Dsï Li).

[2] Ikonographisch erkennt man den Amitāyus daran, daß seine in Meditationshaltung vereinigten Hände nicht wie bei Amitābha leer sind, sondern ein Gefäß mit dem Unsterblichkeitstrank halten; auch ist er gekrönt (wie so viele andere Buddhas) und trägt Schmuck, was bei der Darstellung Amitābhas nicht üblich ist. Amitāyus steht zu Amitābha gewissermaßen in einem ähnlichen Verhältnis wie der Bodhisattva zu seinem Buddha, daher der dementsprechende Schmuck. Man vergleiche hierzu das ähnliche Verhältnis von Locana Buddha zu Vairocana Buddha in der Lehre von den „Drei Leibern", wo Locana sich auf der Ebene der Bodhisattvas offenbart. Vgl. übrigens L. Scherman „Buddha im Fürstenschmuck", München 1932.

[3] Chin. Fa Dsang.

[4] Sa. Samaya, chin. San-Mo-Ye, oder auch Ben Schï, „ursprüngliches Gelübde".

[5] Sa. pūrva-praṇidhāna, chin. Ben Yüan „frühere Vota oder Gelübde". In der chinesischen Version sind es 48, in der Sanskrit-Version 46. Gerade das 18. fehlt im Sanskrit, es dürfte dort verloren gegangen sein. Vgl. S. B. E., Vol. XLIX, Buddhist Mahāyāna-Sūtras, Seite 73.

lautet (nach der chinesischen Übersetzung): „In der Zeit, wenn ich die Buddhaschaft erlangt habe, wenn dann die Wesen in den 10 Richtungen an mich mit ernsten Gedanken glauben sollten und wünschen, in meinem Lande (dem Paradies Sukhāvatī) geboren zu werden, und zehnmal den Gedanken an mich aussprechen — so will ich, sollten sie nicht dort geboren werden, nicht die unübersteigbare vollkommene Erleuchtung (die zum Eingang ins Nirvāṇa führt) erlangen; ausgenommen lediglich seien diejenigen, die sich der fünf Todsünden[1] schuldig gemacht und den trefflichen Dharma geschmäht haben." Auf Grund seines Strebens und seiner Gelübde ist dann Dharmākara zum Amitābha-Buddha unseres Weltzeitalters geworden.

Hier eröffnet sich nun ein neuer Heilsweg, der nicht durch eine endlose Zahl von Existenzen mit immer wieder notwendigen Leiden, Krankheiten und Tod führt. Nicht nur aus eigener Kraft, wie die ursprüngliche Lehre Śākyamunis es verlangte, nicht nur durch liebreiche Belehrung und Hilfe eines Bodhisattva, sondern durch den Erlösungswillen eines Buddhas selber wird in gerader und schneller Weise der Zugang zur Erlösung möglich. Wer ihn im festen Glauben anruft, besonders in der Todesstunde, den versetzt Amitābha nach dem Tode durch seine Wunderkraft in sein Paradies. Auf einer Lotosblume taucht der also Begnadete auf. Dort ist er aufgenommen in die Seligkeit, und von da aus ist es leicht, dereinst nach ungezählten Äonen voll Seligkeit das Nirvāṇa zu erreichen. Welche Wandlung der Religion vom stolzen titanischen Ringen der Selbsterlösung in der Urlehre — über die reife Einsicht in die ewige Unvollkommenheit der Erkenntnis und der Sittlichkeit der Sterblichen gegenüber letzter Wahrheit und Heiligkeit — bis zu dieser Erlösung aus Glauben an die liebreiche Gnade des jenseitigen Buddha! Seitdem solch milde, alles versöhnende und verklärende Religion in China Wurzel gefaßt hat, ist der Ruf: „Na-Mo O-Mi-To Fo!" — „Verehrung dem Amitābha Buddha!" nie mehr erloschen. In allen großen Ritualen schallt er wieder, bei allen Sekten, zur Mette und zur Vesper und noch am Abend vor der nächtlichen Ruhe. Wenn der Glöckner mit dem Schlagholz die letzte kultische Umwandlung der Klosterhallen vornimmt, tönt feierlich sein benedeiender Gesang: „Na-Mo O-Mi-To Fo!" durch die Stille der Nacht. Und die Mönche in ihren Dormitorien beten leise mit, ehe der Schlaf die durch Meditation Gereiften zu kristallenen Tiefen[2], die Masse der Unreifen zu phantastischer Bilderwelt, diejenigen aber, denen Amitābha einen Lichtstrahl sendet, zu seligen Gefilden entführt[3].

Das Amitāyur-dhyāna-Sūtra gibt eine Exerzitienkette von 16 bildhaften Meditationen, die in überaus farbenprächtigen und volkstümlichen Bildern die selige Paradieseswelt (gemeint ist natürlich ihr unvorstellbarer Inhalt) der Erkenntnis des Menschen näher bringen soll[4]. Die schon genannte Sekte des

[1] Chin. Wu Ni, sa. pañcānantaryāṇi. Also solche gelten gewöhnlich (Kośa-śāstra XVIII): Vatermord, Muttermord, Mord eines „Heiligen" (eines Arhat), Verwundung des Leibes Buddhas, Spaltung des Saṃgha.

[2] Solcher Tiefschlaf gilt im allgemeinen als Zeichen des durch Meditation geklärten und harmonischen Seelenlebens.

[3] Zu solcher Traumvision vergleiche auch bei H. Hackmann „Laienbuddhismus in China", Gotha-Stuttgart 1924, die Erzählung S. 167 ff.

[4] Ein philosophischer Relativismus, der der Sekte eigentümlich ist, billigt diese Vorstellung des Unvorstellbaren. In tieferem Sinne können diese Vorstellungen wertvolle Meditationssymbole sein. Sie wirken und schaffen geistige

„Reinen Landes"[1] pflegt diese (aber auch einfachere und kürzere) Betrachtungen. Sie hat dadurch ein Mittel in der Hand, den populären Buddhismus zu vergeistigen und den Charakter der Bekenner zu veredeln. Diese Sekte ist zwar heute in China kaum noch verbreitet (um so mehr aber in Japan unter dem allgemeinen Namen Jōdo-Mon „Richtung des reinen Landes" mit vielen Einzelsekten und Abspaltungen), aber alle anderen Sekten haben diesem Paradiesesglauben Einlaß gewährt. Ja, die Meditationssekte, die unter Amitābha unsere ewige Buddha-Natur und unter seinem Paradies unseren Geist versteht, hat gleichwohl in ihr Brevier und in ihre Rituale die Verehrung des Amitābha aufgenommen[2], und in ungezählten Tempeln, gleichviel zu welcher Sekte sie gehören, finden wir seine liebreiche, sinnig versunkene Gestalt dargestellt — ein Zeichen, wie sehr er die Herzen in China gewann und vielleicht auch noch gewinnt.

Dem Siegeszug, den Amitābha angetreten hat, schließt sich würdig an der „Meister der Arznei" (sa. Bhaiṣajya-guru Buddha, chin. Yau Schï Fo). Wie Amitābha in einem westlichen Paradiese thront — gleichsam die zur Ruhe einkehrende Sonne —, so der Meister der Arznei in einem östlichen — als die siegreich aufsteigende. Rätselhaft wie die Entstehung des Amitābha-Glaubens ist auch die dieses Kultes. Freilich liegt in der symbolischen Idee des Heilenden die Heilandsidee immer trefflich ausgedrückt. Wir treffen daher ähnliche Figuren auch sonst an, z. B. im Lotossūtra[3].

Die therapeutische Idee, die ja jeder Religion, die einen „Heilsweg" lehrt, eigen ist — und Erlösung ist immer Befreiung von einem „Leiden" und Heilung der Seele —, führt verständlicherweise dazu, die Verehrung symbolischer Arztfiguren zu ermöglichen.

Das Sammelwerk Mahābhiṣeka-Mantra-Sūtra[4] enthält 12 Kapitel (Sūtren), die mit dem Ritus der Einweihung durch Weihwasserbesprengung im Zusammenhang stehen. Das letzte Kapitel dieses Sammelwerks ist nun das Yau Schï Ging, „das Sūtra des Bhaiṣajya-guru[5]". Es enthält die ursprünglichen zwölf Gelübde, die der heilige Therapeut vor unvordenklichen Zeiten geleistet hat, worin er nach Erlangung der Buddhaschaft nicht nur Befreiung der Welt von ihren körperlichen Leiden, sondern viel mehr noch von ihren seelischen und geistlichen gelobt. Er ist der rechte Seelenarzt, der Wisser aller Geheimnisse und der Hierophant der Mysterienweihen, aber über dies alles ist er der

Realitäten, folglich sind sie real, und zwar im eigentlichsten Sinne der „Wirklichkeit". Wo hört das Symbolische und das Subjektive auf? Wo fängt das Wirkliche, das Objektive an? Erleuchtende Meditationen sind — um abendländisch zu sprechen — (genau wie Riten:) „Opus Dei", metaphysisches Geschehen.

[1] Chin. Dsing Tu Dsung, auch „Lotos-Sekte" (chin. Liën Dsung) genannt. Sie wurde gestiftet durch Hui Yüan oder Yüan Gung (333—416), führt ihre Entstehung jedoch noch weiter zurück bis auf den Inder Lokākṣin (Ende des 2. nachchr. Jahrhunderts).

[2] Die tägliche Vesper beginnt mit dem Amitābha-Sūtra (kleinerer „Sukhāvatī-Vyūha" in der Übersetzung des Kumārajīva).

[3] Nämlich den Bhaiṣajya-samudgata (chin. Yau Schang) und den Bhaiṣajya-rājan (chin. Yau Wang), beides Bodhisattvas.

[4] Chin. Da Guan-Ding Schen-Dschou Ging (B. N. 167). Nur das Sūtra des Bhaiṣajya-guru ist im Tibetischen vorhanden, was um so auffälliger ist, als Abhiṣeka-Weihen im Lamaismus eine bedeutsame Stelle einnehmen.

[5] Dieses ist für sich mehrmals übersetzt, und zwar in den Jahren 615 (B. N. 170), 650 (B. N. 171) und 707 (B. N. 172).

hilfreiche, liebende Freund, und das erst macht ihn zum wahrhaft Heilenden, zu einem „Heiland". Eine große Zahl Figuren treten bei diesem Heilswerk ihm zur Seite, nicht nur eine Reihe von 7 Buddhas oder Tathāgatas, — beim nächtlichen Kulte durch 7 runde Laternen leuchtend symbolisiert — sondern auch seine 8 Bodhisattvas, und die 12 Generäle der Yakṣa-Dämonen mit ihren kampfbereiten himmlischen Heerscharen. In den Mysterien-Hallen für den Ritus der Scheitelbesprengung, der den Initianten zum künftigen Buddha weiht — so wie Śākyamuni die Kronprinzenweihe durch den gleichen Ritus erhalten hat —, erscheint der „Meister der Heilkunst" zwar in freundlich ruhiger Gestalt, aber die Bodhisattvas treten in ihrer furchterregenden Form auf[1], denn die letzten Erkenntnisse vereinen immer Schönheit und Grauen, ist doch das Leben wie die Welt im tiefsten Grunde beides.

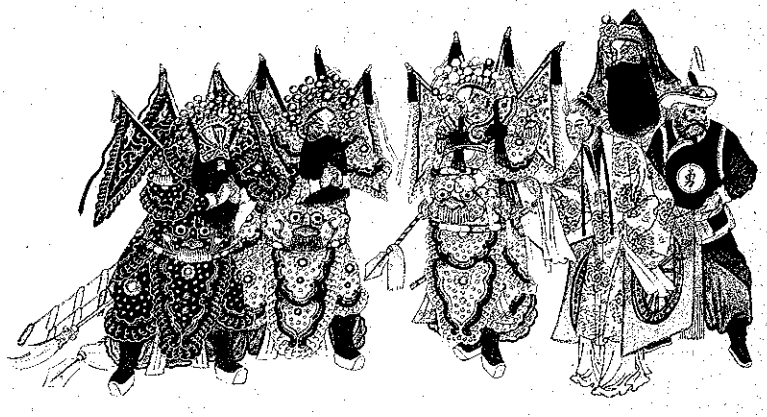
Vom Geheimnis umwittert, aber als wahrhaft liebender Seelenarzt und Seelenführer — wobei das Grauen dem Einzuweihenden nicht erspart bleiben kann — thront Bhaiṣajya-guru neben Śākyamuni, und zwar zu dessen linker Hand. Denn da die heilige Achse des Tempels gewöhnlich nach Süden zu läuft, so befindet sich Śākyamuni in der Mitte, d. h. genau in der Weltachse, der Meister der Arznei links, also östlich neben ihm, und Amitābha rechts, also westlich, entsprechend den Paradiesen der beiden und entsprechend der aufstrahlenden und der zur Ruhe eingehenden Sonne. Śākyamuni ist wie üblich dargestellt (die linke Hand mit der Almosenschale im Schoße, die rechte Hand die Erde

Amitābha (O-Mi-To Fo) — Śākyamuni (Schï-Gia Fo) — Bhaiṣajya-guru (Yau Schï Fo)

zum Zeugenaufruf berührend). Der große Therapeut zu seiner Seite bietet die geheimnisvolle, bittere Arzneifrucht der Myrobalane[2] in der Rechten dar, während die Linke meditativ im Schoße ruht. Amitābha vereint beide Hände im Schoß, und zwar in dem ihm eigentümlichen Amitābha-Versenkungssiegel, wobei die rechte Hand auf der linken ruht und die Spitzen der Zeigefinger und Daumen einander berühren. Bhaiṣajya-guru, die aufgehende Sonne, spendet

[1] Alle Buddhas und Bodhisattvas können in drei Formen auftreten, erstens in ruhiger Form, zweitens in zorniger, wobei die Mienen verzerrt sind und häufig das dritte Auge auf der Stirn machtvoll funkelt, drittens in furchtbarer, unter gänzlich verwandelter, dämonenartiger Gestalt — besonders wenn sie Dämonen bekämpfen und Erleuchtung spenden. Das Nähere siehe im nachfolgenden Kapitel über Bodhisattvas.

[2] Sa. harītakī, chin. einfach Ko (Go) Dsï „Stengel" genannt. Über die die Gedärme reinigende und heilende Kraft der Myrobalane, — ein Parallelismus zur reinigenden und heilenden Sonnenkraft! —, die nach der Legende auch Śākyamuni Buddha an Indra erprobte, siehe L. Scherman „Buddha im Fürstenschmuck", München 1932, S. 5, Anm. 1. — Vgl. übrigens a. a. O., S. 26, Abb. 5: Darstellung des Amitāyus, der das Gefäß mit dem Unsterblichkeitstranke in der linken Hand hält, aber außerdem die Myrobalane in der Rechten (die sonst hauptsächlich dem Bhaiṣajya-guru zukommt!), also Heilmittel (die Arzneifrucht) und Heil (Gefäß mit dem Weisheitswasser der Unsterblichkeit) vereinigend. Dieses Gefäß spielt aber auch gerade bei der Mysterienweihe des Abhiṣeka-Ritus im Bhaiṣajya-guru-Kult als Behälter des Sprengwassers für die Scheitelbenetzung eine überaus wichtige Rolle.



das reinigende Heilmittel, Amitābha, die zur jenseitigen Ruhe eingehende Sonne, sodann unermeßliches Licht und paradiesische Seligkeit, Śākyamuni aber weist auf das Letzte, die nicht mehr faßbare Erlöstheit, hin, auf das Nirvāṇa, dessen unvorstellbarer Lichtglanz von der Welt her gerade so gut als die ewig-mütterliche Nacht des Weltengeheimnisses bezeichnet werden kann, in der der Erleuchtete leuchtend erwacht. —

Die vorgeführten Buddhatypen mögen hier genügen; sie werden besonders verehrt, und ihre Kultbilder finden sich daher auch am häufigsten in den Tempeln.

Zum Schlusse wollen wir noch einen Blick auf die Zusammenfassung der gewaltigen Zahl der Buddhas werfen, wenigstens auf die 1000 Buddhas unseres Weltzeitalters[1], unter ihren fünf kontemplativen Buddhas, von denen die Menge der anderen emaniert ist.

Wann diese große Zusammenfassung aufkam, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Manche Gründe sprechen für den Anfang des 8. nachchr. Jahrhunderts[2]. Jedenfalls hat sich diese Anschauung ziemlich allgemein durchgesetzt, und der Hauptpriester trägt überall bei großen Riten (z. B. beim Totenamt) die fünfblättrige Krone mit den Bildern der fünf Dhyāni-Buddhas.

Diese himmlischen Buddhas sind gewissermaßen der Dharmaleib, während die auf Erden erscheinenden fünf „menschlichen Buddhas" unseres Weltzeitalters ihr zugehöriger „Erscheinungsleib" sind. Zwischen beiden stehen in der Welt der Bodhisattvas fünf Gestalten als Leib seliger Vergeltung, zugleich als Zusammenfassung der „Gemeinde" (sa. Saṃgha, chin. Seng)[3], abgesehen von der Unzahl der sonst emanierten Buddhas und Bodhisattvas anderer Weltsysteme. Die Dhyāni-Buddhas sind in unserem Zeitalter mit ihrem eigenen Wesen nie auf Erden gewesen, sie thronen noch über der „formfreien Welt". In dieser Anschauung von den „drei Leibern" hatten wir das Dreikleinod bereits am Ende des letzten Kapitels (Śākyamuni-Buddha) kennengelernt[4].

[1] Ein Versuch, die Fülle der Buddhas zu systematisieren, ist auch die Legende von dem König und seinen 1000 Söhnen, nebst den zwei jüngeren, von denen der eine zum Vajrapāṇi oder Guhyaka-Vajrādhipati (der andere zum Brahmā) unserer Zeit wird (siehe Kap. 1, Die beiden Tempelhüter). Der königliche Vater wird zum Dīpaṃkara, die 1000 Söhne werden zu den 1000 Buddhas unseres Weltzeitalters (beginnend mit Krakucchanda). Diese Erzählung stammt aus dem Acintya-Guhya-Nirdeśa (B. N. 1043, 23 III). Näheres über den Inhalt und über die Parallelversion im „Lotos des Erbarmens" (B. N. 117) siehe bei E. Obermiller, History of Buddhism by Bu-ston, I. Part, S. 91 ff. (in „Materialien zur Kunde des Buddhismus", 18. Heft, herausgegeben von M. Walleser). — Unser Zeitalter heißt das „tüchtige" oder „glückliche Zeitalter" (sa. bhadrakalpa, chin. Hiën Gië), denn gemäß dem „Lotos des Erbarmens" stiegen zu der Zeit, als unsere Welt durch eine große Flut zerstört wurde, 1000 goldene Lotosblumen aus dem Ozean auf. Die Götter erblickten sie und wußten, daß dies ein Vorzeichen dafür war, daß 1000 Buddhas erscheinen würden. „O, dieses Weltalter (Kalpa) ist ein Bhadra-Kalpa!" sagten die Götter, und daher kommt der Name unseres Zeitalters (a. a. O., S. 97).

[2] Vgl. B. Bhattacharyya, The Buddist Indian Iconography, London 1924, S. XXV ff. u. 1 ff.

[3] Wobei sogar Locana-Buddha als Dhyāni-Bodhisattva fungieren muß!

[4] Das Schema sieht so aus:

Dhyāni-Buddha:	Dhyāni-Bodhisattva:	menschlicher Buddha:
1. Vairocana	Samantabhadra	Krakucchanda
2. Akṣobhya	Vajrapāṇi	Kanakamuni
3. Ratnasambhava	Ratnapāṇi	Kāśyapa
4. Amitābha	Padmapāṇi (Avalokiteśvara)	Śākyamuni
5. Amoghasiddhi	Viśvapāṇi	Maitreya

Es werden jedoch auch andere Reihen aufgezählt. Die Zahl fünf der Dhyāni-Buddhas hat nun auch die Fünfzahl der menschlichen Buddhas als Sondergruppe herausgebildet, während sonst eine Siebenergruppe in der älteren Kunst häufig auftritt, die mit Śākyamuni endet und als die drei ersten nennt: Vipaśyin, Śikhin, Viśvabhuk.

Die Fünfzahl ist nun geradezu zu einem welterklärenden Mittel geworden, wie sie das in China schon längst war. Nicht nur die fünf heiligen Handhaltungen, die Buddha bei bestimmten Gelegenheiten seines Lebens vollzogen haben soll[1], kehren hier wieder, sondern die fünf Weltgegenden (vier Himmelsrichtungen und Mitte), die fünf Farben, die fünf Elemente, ja die fünf Sinne und die fünf Bestandteile (skandha), aus denen der Mensch besteht. In einem ungeheueren System von Analogien erscheinen hier Makrokosmos und Mikrokosmos vereint. Die Struktur beider wird durch die heilige Fünfzahl erkennbar[2]. Der ganze Weltbestand erscheint, wenn ein Vergleich erlaubt ist, gewissermaßen als das fließende Licht der fünf mystischen Buddhas, die aus der Mitte des Weltalls und von seinen vier Seiten her aufleuchten. Die fünf Strahlensphären, die von ihnen ausgehen, strömen eilends, sich immer mehr ausbreitend nach allen Seiten ins Unendliche, und da, wo sich die Lichtwellen zitternd überschneiden, blinken in verschieden hellem Grade leuchtende Wirbel der verschiedenartigsten Mischungen einzelner oder aller fünf Buddhaweisheiten, Elemente, Farben, Sinne, Skandhas usw. auf. Für den Mahāyāna-Buddhismus bin ich selber — fünffach zusammengesetzt aus Körper, Gefühl, Unterscheidung, Anlagen, Bewußtsein — gleich den fünf himmlischen Buddhas, gleich ihrer fünffachen Weisheit, gleich all ihren Emanationen und Wirkungen, gleich dem Weltganzen. Raum und Zeit schmelzen zusammen zur fünfteiligen, gegenwärtigen Existenz.

---

[1] Nämlich folgendermaßen: 1. Śākyamuni schwört unter Anrufung der Erde als Zeugin, daß er die Buddhawahrheit unter dem Bodhibaume erringen wolle. Die rechte Hand liegt auf dem rechten Knie, der Handrücken nach außen, die Fingerspitzen weisen zur Erde oder berühren die Erde. Die linke Hand ruht meditativ im Schoße (Bhūmisparśa-mudrā, Handhaltung der Erdberührung, chin. Dschen Di Yin). 2. Śākyamuni tut das gleiche unter Anrufung des Himmels. Haltung dieselbe, nur daß die innere Handfläche nach außen gekehrt ist (Vara-prada-mudrā, Handhaltung der Wunschgewährung oder der Güte, chin. Yü Yüan Yin). 3. Śākyamuni versinkt in die tiefste Kontemplation. Beide Hände sind im Schoße zusammengelegt, die Rechte über der Linken, die Daumenspitzen berühren sich (Dhyāni-mudrā, „Versunkenheitshaltung" oder Dharmadhātu-samādhi-mudrā, Handhaltung der Dharmaweltversenkung, chin. Fa Gié Ding Yin). 4. Nachdem die große Erleuchtung errungen ist, erhebt Buddha die rechte Hand, die Finger gerade aufgerichtet, den Daumen desgleichen (letzteren häufig eingebogen). Die linke Hand ruht meditativ im Schoß (Abhaya-mudrā, Handhaltung der Furchtlosigkeit oder der Tröstung, chin. Schï Wu We Yin). 5. Danach entströmen Worte Buddhas Lippen, das Drehen des Dharmarades, d. h. die Verkündigung der Lehre, beginnt. Beide Hände werden vor dem Herzen in einer Art Geste der Darlegung dargestellt, wobei die Daumen jeweils die Spitzen der Zeigefinger oder der Mittelfinger oder der Ringfinger berühren. Die rechte Hand dreht die innere Handfläche nach außen, die linke nach innen (selten nach oben): Dharmacakra-mudrā, „Handhaltung des Dharmarades", chin. Fa Lun Yin.

[2] Eine Tabelle mag das kurz darstellen:

Name:	Farbe:	Handhaltung:	Vehikel:	Ort:	Element:	Sinne:	Skandhas:
Vairocana (Pi-Lu Fo)	weiß	höchste Erleuchtung	Drachen	Mitte	Äther	Gehör	Körper
Akṣobhya (Bu Dung Fo)	blau	Erdberührung	Elefanten	Ost	Luft	Gefühl	Bewußtsein
Ratnasambhava (Bau Scheng Fo)	gelb	Güte	Löwen	Süd	Feuer	Gesicht	Gefühle
Amitābha (O-Mi-To Fo)	rot	Versenkung	Pfauen	West	Wasser	Geschmack	Unterscheidung (saṃjñā)
Amoghasiddhi (Bu Kung Fo)	grün	Furchtlosigkeit	Garuḍas	Nord	Erde	Geruch	Anlagen (saṃskāra)

Es gibt auch andere Anordnungen der Entsprechungen (sodaß z.B. das Bewußtsein dem Vairocana entspricht), vor allem aber noch eine Ausdehnung dieses Fünfersystems auf alle möglichen anderen Erscheinungen, z. B. die Jahreszeiten usw. Auf die entsprechenden Bodhisattvas und irdischen Buddhas ist oben schon hingewiesen. Die Tiere als „Vehikel" findet man an den Thronsitzen der Buddhafiguren — besonders in den Lamasereien — häufig dargestellt.

Und nun bleibt es auch nicht mehr bei dieser Fünfteiligkeit. Die fünf Erscheinungsformen sind ja selber nur eins. Über den fünf Dhyāni-Buddhas oder vielmehr in ihnen ist als letzter der Urbuddha[1]; mit diesem bin ich potentiell eins, auch in mir spiegelt er sich wider. Die Fülle des Alls mit ihren 1000 Buddhas, mit fünffacher analoger Ordnung, ist nur ich selbst, der Urbuddha. Zugleich aber setze ich das Ganze wieder aus mir meditativ schöpferisch heraus. Alles ist eins, und eins ist alles.

So hat uns die Betrachtung der ungezählten Buddhas schließlich zu einem einzigen letzten Absoluten (der „Dharmawelt" des „Urbuddha") geführt, von diesem Urgrund aus gesehen aber ist alle Buntheit der Erscheinung, sind all die vielen einzelnen Buddhas in ihrer Art und bezogen auf das eine Letzte erst irgendwie sinnvoll. Das Absolute (die Dharmawelt) aber trägt ein doppeltes Antlitz. Es ist einerseits erleuchtet und gut, andererseits durch „Nichtwissen" (sa. avidyā, chin. Wu Ming) verblendet und böse. Aus dieser Verblendung und der Begierde heraus entwickelt sich sein schöpferisches Tun. Kein Sündenfall

[1] Die Idee eines Urbuddha (sa. ādibuddha) hat im Lauf der Zeiten die mannigfachsten Gestaltungen angenommen. Eine besondere Persönlichkeit hierfür hat eigentlich nur die Tantra-Richtung (in Tibet und Nepal), sonst wird von den Sekten der von ihnen am meisten verehrte mystische Buddha zugleich als Urbuddha betrachtet, so von der Mantra-Richtung oder der esoterischen Sekte (chin. Mi Dsung) Vairocana, von der Sekte des reinen Landes Amitābha, die Meditationsrichtung spricht einfach von dem Buddha oder der Buddhanatur. Obwohl die esoterische Richtung seit einigen Jahrhunderten in China als Organisation (nicht jedoch als Lehre) erloschen ist, finden wir ihren Hauptbuddha doch noch ziemlich häufig in den Tempeln dargestellt, und zwar haben die anderen Sekten ihn einfach als Darstellung des Urbuddha übernommen (vielfach weil früher ihr Kloster offiziell zur esoterischen Richtung gehörte). Auch Vairocana ist eine Sonnengestalt (wie Amitābha und Bhaiṣajya-guru), wird doch sein Name im Chinesischen durch Da Jï „die große Sonne" übersetzt. Er ist die erleuchtete Seite des Absoluten, ist in allem enthalten, in der geistigen Diamantwelt und in der elementaren Matrixwelt, ja in jeder Erscheinung. Er führt das Universum durch alle Zeiträume und Umwälzungen zur einstigen Erlösung. — Ob auch hier iranischer Einfluß angenommen werden kann, bleibe dahingestellt. — Die Handhaltungen sind verschieden, die ihm zugeteilt werden. Wenn wir von den Gesten in der Diamantwelt, die die unio mystica darstellt, und in der Matrixwelt, die die Meditation zum Ausdruck bringt, absehen, ist am häufigsten die des „Dharmarades" und die der „höchsten Erleuchtung" (Uttara-bodhi-mudrā, chin. Schang Giau Yin), bei der die Hände vor der Brust gehalten werden, beide aufgerichteten Zeigefinger sich berühren (und die Spitze eines Diamantkeiles bilden), die übrigen Finger nach innen gefaltet durcheinandergeschoben sind und die Daumen sich ebenfalls (meist) an der Spitze berühren. — Von den Tantra-Figuren des Urbuddhas als Vajrasattva- (usw.) können wir hier ganz absehen, sie kommen in China eigentlich nur in den Lamasereien vor. Vajrasattva ist nicht in das schmucklose Mönchsgewand eines Buddha gekleidet, sondern in die Tracht eines indischen Prinzen, eines Bodhisattva, mit Krone und Schmuck. Er hält beide Arme vor der Brust gekreuzt, in der rechten Hand hält er den Diamantkeil (Diamantwelt), in der linken Hand die Glocke (Matrixwelt), die beiden Hälften des Weltbestandes. Er hält also die priesterlichen Geräte, er ist zugleich der Priester der fünf himmlischen Buddhas, denn er läßt diese hohen Gestalten durch seine Meditation — wie ein Priester — aus sich erstehen und dereinst wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren. — Erwähnt sei, daß Vajrasattva sonst als Bodhisattva betrachtet wird. Andere Spekulationen über Urbuddhas (z. B. Vajradhara, Samantabhadra) können wir hier außer acht lassen, desgleichen die tantrische Spekulation, die allen Buddhas und Bodhisattvas ein weibliches Gegenstück — die Sterngöttin Tārā, deren Name von den Tibetern als „Erlöserin" (sGrol-ma) ausgelegt wird — gibt, eine Hypostase, die die Energie (Śakti) ihres erleuchteten Partners verkörpern soll. Die Darstellung der innigen Vereinigung beider soll ihre Einheit zum Ausdruck bringen, die Einheit von Methode und Erkenntnis, von Energie und Weisheit. Die Buddhas tragen bei derartigen Darstellungen Krone, Schmuck und (indisches) Fürstengewand (wie die Bodhisattvas). Das dritte, die Wirkung — gewissermaßen: Was aus der Vereinigung entsteht — ist nicht dargestellt, wohl aber angedeutet durch die Symbole, die der betreffende Buddha oder Bodhisattva in den Händen trägt, und das Mittel zur Erreichung dieser Wirkung angedeutet durch die Symbole, die die weibliche Figur in Händen hält. — Erwähnt sei noch die in der Lehrhalle oder Dharma-Halle chinesischer Klöster häufige Darstellung des Urbuddha auf 1000blättrigem Lotos (z. B. in Gië Tai Sï und Si Yü Sï, Provinz Hope). Auf jedem Lotosblatt thront ein kleiner Buddha, der vom Urbuddha emaniert ist. Der Urbuddha, hier als Vairocana (Pi-Lu Fo) bezeichnet, hält die Arme in Brusthöhe vor sich ausgestreckt, die Handflächen nach oben, gelegentlich mit je einem kleinen darauf sitzenden Buddha (Locana und Śākyamuni, die 3 Leiber!). siehe Heft 1 dieses Jahrgangs, Tafel 1. — Die Ineinssetzung der Dharmawelt mit dem Urbuddha hat übrigens dazu geführt, zur Unterscheidung von dieser an Stelle des Dharma-Leibes als letztes den Begriff des „Leibes der eigenen Natur" (sa. svābhāvika-kāya, chin. Dsï Sing Schen) aufzustellen.

des Menschen, kein Sündenfall der ursprünglich reinen Gottheit, sondern urewige Verblendung des Absoluten ist der zeugende Grund allen Geschehens[1]. Aber zugleich (so lehrt die esoterische Richtung des Mantrayāna) ist das Absolute in seinem zweiten Aspekt Erleuchtung, höchste Wahrheit, Weisheit und Güte. Diese Seite ist der Urbuddha (hier Vairocana genannt), und seine Widerspiegelung ist unsere eigene Buddhanatur. Und nun bricht der wundervolle Glaube durch, daß einmal — in nicht mehr berechenbaren Äonen — das Absolute durch seinen Weg über die Schöpfung ganz gereinigt sein wird von allem Nichtwissen, aller Bosheit, Begehren und Wahn, so daß diese Welt, in der wir leben, wie wir nunmehr erkennen, nicht eine Verirrung des Absoluten ist, sondern vielmehr der notwendige Weg seiner Selbstdarstellung, seiner Bewußtwerdung und Selbsterlösung. Urewig alt ist die Welt, seit urewigen Zeiten rührt die Verblendung des Absoluten, aber doch kann, was von Ewigkeit her ist, untergehen, — also wird mit kühnem Gedankenflug gelehrt. Einmal am Ende der Zeiten wird alle Kreatur erlöst sein, dann wird das Absolute frei sein und nur noch strahlen im reinen Glanze seiner jetzigen lichten Hälfte, des Urbuddha. Dem Menschen aber liegt es ob, am großen Werke der Erlösung mitzuwirken. Wer erlöst da und wer wird erlöst? Erlöst das Absolute den Menschen? Der Mensch das Absolute? — Die Frage stellt sich hier nicht mehr, beides hat Buddhanatur: Erlösung dem Erlöser!

UMSCHAU

ZUR INNERPOLITISCHEN LAGE IN CHINA

VON GUSTAV AMANN, SCHANGHAI

Man sollte sich stets daran erinnern, daß Politik, innere wie äußere, in der ganzen Welt keine abstrakte, nur im politischen Willen und in der Macht der Regierenden ruhende Angelegenheit mehr ist, wie sie es in den alten Zeiten war, als die Regenten noch Völker und Länder, um mit Carlyle zu sprechen, „wie Schweine und ihre Ställe" verschacherten. Politik ist in unsrer demokratischen Welt vielmehr im Innern die Exekutive der sozialen Aspirationen der Völker und nach außen die ihrer Lebensinteressen geworden und wird, oft unsichtbar, und zwar auch nicht immer konsequent, aber in letzter

[1] Wenn wir heute nach den umfassenden kritischen Untersuchungen von P. W. Schmidt in seinem Werke „Der Ursprung der Gottesidee" (I 1912, II 1922, III 1931) als älteste religiöse Schicht (noch vor der animistischen) einen primitiven Urmonotheismus annehmen dürfen, in welchem ein über allen anderen religiösen Objekten stehender „Hochgott" (so genannt bei Andreas Lang, The Making of Religion 1898) als bewußte Persönlichkeit, als Schöpfer, Walter der sittlichen Ordnung und Richter erscheint, so mögen uns die im Mahāyāna teilweise zum Theismus neigenden — aber ihn nie erreichenden — Strömungen (z. B. der Amitābha-Kult) wie das Aufleuchten eines dem Menschen angeborenen Urwissens oder einer Urahnung erscheinen, eine Blutleuchte urältesten Lebens. Auf chinesischem Boden mag dem auch das Vorhandensein der Verehrung des „Höchsten Gottes", des Schang Di, psychologisch entgegengekommen sein. — Daneben aber erhebt sich jener andere Geist Asiens, das ins Unendliche strömende Übermenschentum, dem Größe alles und Werte fast nichts sind, zu einer ungeheueren Mystik von luziferischem Glanze (so ganz anders als beispielsweise die personale Mystik eines Paulus im Westen). Wenn hier der einzelne völlig wesenseins wird mit dem unendlichen Absoluten — denn der fromme Kult des Vairocana muß für den Esoteriker gegenüber dem umfassenderen unpersönlichen Absoluten verblassen —, und wenn das Absolute aus „Wissen" und „Nichtwissen", aus Himmlischem und Dämonischem wie eine baphometische Weltseele gemischt erscheint, so mag der Mensch vielleicht unendliche Größe erreichen, sicher aber völlige Relativierung aller Werte und frevelmütige Hybris, der Nichtgefestigte aber Verwirrung und Zusammenbruch. Und darum hat auch die esoterische Richtung (chin. Mi Dsung) ihre Anschauungen über diese letzten Dinge nur einem vertrauten Kreise als Geheimlehre (chin. Mi Giau) weitergegeben, bis sie — von der Ming-Dynastie wegen Staatsgefährlichkeit verboten und ausgerottet wurde. Ideen aber lassen sich nicht totschlagen, sie leben und wirken noch heute und warten der Verwandlung.