

BUDDHISTISCHE STUDIEN

DIE TYPISCHEN BILDWERKE DES BUDDHISTISCHEN TEMPELS IN CHINA

VON ERWIN ROUSSELLE

IX. BODHISATTVAS

Rechts und links von der zentralen Kultgruppe der Haupthalle — vor der Rückwand oder vor den oberen Enden der Seitenwände — erblicken wir in größeren Tempeln die Statuen der Bodhisattvas, jener überirdischen Wesen, die auf den Eingang in das Nirvāna vorläufig verzichtet haben, um erst noch allen anderen Wesen den Weg zur Erkenntnis und Erlösung zu zeigen. Ein wundersamer Ausdruck der Weisheit und der unendlichen Güte ist über ihr Gesicht, ihre Haltung ausgebreitet. Geheimnisvoll scheinen unhörbare Worte einer ganz anderen, seligen Welt von ihren lächelnden Lippen auszugehen, und jene unsagbare Milde, die aus letztem, abgründigem Verstehen des Sinnes von Welt und Leben hervorgeht, scheint wie ein spürbarer Pulsschlag für Augenblicke auf den Beschauer überzugehen. Die Symbolik des Kultraumes rückt sie ganz nahe an Buddha (stehen sie doch unmittelbar vor der Schwelle der Buddhaschaft!) und stellt sie weit über die geistesgewaltigen Heiligen (Lo-Han¹, sa. arhat) und die hehren Götter und Göttinnen. Wie unendlich verschieden ist doch Gesichtsausdruck und Gebärde dieser Klassen übermenschlicher Wesen: der heiligen Gottheiten, der kontemplativ erleuchteten Lo-Han und der wissend lächelnden Bodhisattvas, so verschieden wie Stufen des Heilsweges, wie Schichten des Weltgefüges! Im Dämmerchein der Halle leuchtet von den Gestalten der Bodhisattvas das matte Gold ihrer Kronen, ihres Brustschmuckes, ihrer Armringe wie Abzeichen der vom Schauer des Jenseitigen unwitterten Erzengel, aber ihre Hand erheben sie manchmal zu jener tröstenden Geste der himmlischen Boten, die den Menschen in allen Religionen bedeutet: „Fürchtet euch nicht!“ (Schī Wu We Yin², sa. abhaya-mudrā.) Welch ungeheurer Unterschied zwischen der Welt des Bodhisattvas und der auf das eigene Heil bedachten Lo-Han! Welch ungeheurer Unterschied zwischen dem religiösen Typus des Mahāyāna und des Hīnayāna! Zwei scheinbar wesensverschiedene Religionen bezeichnen sich beide als Buddhismus! Das Hīnayāna läßt einen Heiligen, einen Arhat also sprechen:

Wer nichts mehr vor sich, hinter sich,
Wer nichts mehr findet irgendwo:
Der fühlt ein überirdisch Wohl,
Im Walde waldgewohnt, allein.

Und einsam will ich wandern hin,
Im Walde, den der Meister lobt,

Im Walde, der mich still entzückt,
Ein unverzagter, ernster Mönch!

Im kühlen Forste voller Duft,
In kühler Höhle, felsig fest,
Da will ich baden quellenkalt
und einsam wandeln auf und ab.

Allein zufrieden ohne Freund,
Vom großen Walde froh begrüßt:
Wann werd' ich also selig sein,
Gewirkten Werkes, wahnversiegt?

Und sinn' ich sehnd solche Tat,
So will ich finden, was mir taugt:
Auf mich allein sei mein Verlaß,
Nicht hilft ein andrer andren hier!

Und was ich will, ich bin es bald,
Vollendet wie der volle Mond;
Versiegt ist aller Wahn in mir,
Und nimmer gibt es Wiedersein*.

Welch stolze, männliche Sprache der Freiheit des Geistes spricht hier der einsame Asket! Losgelöst von allem, „nichts mehr vor sich, hinter sich“ will er „einsam wandern im Walde“ als ein „unverzagter, ernster Mönch“, „allein zufrieden ohne Freund“, „nicht hilft ein andrer andren hier“. Die ganze Tatkraft ist gespannt, um endlich „selig“, nämlich „wahnversiegt“ zu sein. „Und was ich will, ich bin es bald, vollendet wie der volle Mond“. Durch Sinnen in disziplinierter Betrachtung versiegt ihm der Wahn, „und nimmer gibt es Wiedersein“. Aber auch welche Kälte des desillusionierten Geistes spricht aus dem Asketen, der sich von der menschlichen Gemeinschaft zurückzieht und in der Einsamkeit, Kälte und Kühle der Wälder und der Bergwässer die seiner Geisteshaltung tiefst verwandte Umwelt findet: „In kühler Höhle, felsig fest, da will ich baden quellenkalt und einsam wandeln auf und ab.“

Und nun eine typische Äußerung des tiefen Verstehens und innigen Geistes der Hochfrömmigkeit des Mahāyāna, das neben der meditativen Erkenntnis wieder das Gebet als Ausdruck und Haltung hat, ein Gebet aus dem Brevier der Meditationssekte (Tschan Men Ji Sung³) an den Bodhisattva Guan-Yin^a:

* Einige Strophen zitiert noch K. E. Neumann „Die Lieder der Mönche und Nonnen“. X., S. 537 ff.

a. „Text zur Verehrung Guan-Yin's“ (Li Guan-Yin Wen⁴), ein Gebet des „Meditationsmeisters“ Da-Hui Guo. Der Name ist wohl Abkürzung für Da-Hui Dsung-Guo⁵. Dieser ist einer der beiden Nachfolger des berühmten Patriarchen Yuan-Wu⁶ (1063—1135) — Verfassers der Einleitung zu der Sammlung der paradoxen Meditations-themen Bi Yen Dsi⁷ des Hsie-Dou⁸ — und somit 49. Patriarch der Meditationssekte (21. nach Bodhidharma) oder 12. Vertreter der Lin-Dsi⁹-Schule. Der Text ist von Vers 28 ab in einer außerordentlich freien Paraphrase und nicht ohne Anlehnung an den Stil des Common Prayer Book — was eine Verschiebung der Klangfarbe bedeutet — von R. F. Johnston in seinem Buch „Buddhist China“, S. 309 ff. wiedergegeben. Unsere Übersetzung gibt den gesamten Text, und zwar in der Fassung der Brevier-Ausgabe Guang-Sü 26. Jahr, Seite 100 ff., wieder. Die Numerierung der Verse (rhythmische Prosa!) und der Abschnitte (I bis V) stammt von mir. Die Zerlegung des Verses 41 in 41 und 42 habe ich mit Rücksicht auf den Rhythmus vorgenommen; im Text fehlt hier die Interpunktion.

- I. 1 Ich habe die drei Tätigkeiten gereinigt^a
 2 und die fünf Glieder zur Erde geworfen^b,
 3 nun nehme ich mit ganzem Herzen meine Zuflucht^c
 4 zu Dir, gütiger Vater der zehn Weltgegenden^d:
 5 Verehrung sei Dir, dem erhabenen Großen, Erhörenden
 6 Bodhisattva Guan-Schī-Yin!
- II. 7 Ich habe gehört, daß Du, Bodhisattva,
 8 befolgt hast, was Du gehört, und gedacht hast an die Veredlung
 9 und so in die Versunkenheit (samādhi) eingetreten bist
 10 und erlangt hast die zwei Ergebenheiten^e,
 11 die vier Unvorstellbarkeiten^f,
 12 die vierzehn Furchtlosigkeiten^g,
 13 die neunzehn Predigten^h,
 14 die sieben Schwierigkeitenⁱ und zwei Wünsche^j,
 15 die zweiunddreißig Erscheinungen^k
 16 und unermessliche Verdienste.
 17 Dadurch hast Du die große Machtkraft hervorgebracht
 18 und die großen Gelübde^l abgelegt:
 19 Die neun Welten mit all ihrem Gleichartigen,
 20 die vier Lebewesen auf den sechs Fährten^m,
 21 inmitten des Entstehens-Vergehens (samsāra) und
 22 beim Hervortreten von 100 000 mal 10 000 Myriaden
 23 unzähliger Sandkörner des Ganges an Verhängnis,

^a Die „drei Tätigkeiten“ sind „Geist, Wort, Leib“. Ihre Reinigung geschieht durch die „drei Geheimnisse“, nämlich durch meditative Vorstellung einer Keimsilbe (bījā), durch Sprechen eines Mantra und durch Vollzug einer sakralen Geste (mudrā).

^b Die fünf Glieder sind: die Beine, die Arme und der Kopf.

^c Die alte Formel des Zufluchtnnehmens (zu den drei Kleinodien) wird auch auf einen einzelnen Buddha oder Bodhisattva angewandt.

^d Guan-Yin ist hier als „Vater der zehn Weltgegenden (acht Richtungen der Windrose, Zenit und Nadir)“ angedeutet, also noch deutlich als männlich empfunden.

^e Die zwei Ergebenheiten sind „der Glaube an die Lehre eines anderen und Befolgung des Willens eines anderen“ (T. 2695 c), hier eines Buddha.

^f Die vier Unvorstellbarkeiten (acintya). Die Zahl der Unvorstellbarkeiten kann verschieden angegeben werden. Es gehört hierzu die unvorstellbare „Leerheit“, die unvorstellbare Welt der Soheit, die unvorstellbare Zeit der Weltalter, der mystische Tod unvorstellbarer Verwandlung“ (T. 592 b ff.).

^g Leider ist aus den Haupthandbüchern nichts über die Zahl 14 festzustellen. Auch T. (Ōda, chinesisches übers. von Ting Fu-Pao) führt nur eine Gruppe von vier und von sechs Furchtlosigkeiten auf.

^h Die neunzehn Predigten sind die neunzehn Predigten der 33 Körper, unter denen Guan Yin sich zeigt (T. 279 c).

ⁱ Die „sieben Schwierigkeiten“ werden verschieden angegeben (T. 417 c), im „Sūtra der Menschenkönige“:
 1) Unregelmäßigkeit (der Bahn von Sonne und Mond), 2) von Sternen und Konstellationen, 3) Feuersbrunst, 4) unzeitiger Regen und Wasserflut, 5) schädlicher Wind, 6) Dürre, 7) Räuber.

^j Die zwei Wünsche, die allen Lebewesen gemeinsam sind, sind (T. 66 b): Leben und Freude.

^k Die 32 bekannten Erscheinungen (T. 276), in welchen Guan-Yin auftritt (Lañkāvatāra-sūtra, Kap. VI) — im Lotossūtra sind es 33 —, also z. B. als Buddha, als Pratyeka-buddha, als Śrāvaka, als Brahmā, als Indra, als Išvara, als Maheśvara, als himmlischer Heerführer, als Himmelskönig, als himmlischer Kronprinz, als Menschenkönig, als in Zurückgezogenheit lebender Meister, als Brahmanē, als Mönch, als Nonne, als Knabe, als Mädchen, als Drache, als Angehöriger einer Geister- oder Dämonenklasse, als gewöhnlicher Mensch, als Unmensch (Kinnara) usw.

^l Die Bodhisattva-Gelübde, mit denen der eigentliche Eintritt in die Bodhisattva-Laufbahn vollzogen wird, s. u. im Text.

^m Die „sechs Fährten“, auf denen man geboren werden kann, sind: Höllengeister (nāraka), Tiere, Titanen (asura), Gespenster (preta), Menschen, Götter.

ein-
 ll er
 i zu-
 kraft
 was
 n in
 t es
 aus
 und
 iner
 fest,
 istes
 tnis
 vier
 in a:
 i Guo.
 nten
 tions-
) oder
 nicht
 — von
 amten
 ierung
 und 42

24 nur gute Taten zu verbreiten und zu willfahren,
 25 zu erlösen und zu beschirmen
 26 alle Lebewesen,
 27 und dies, ohne auszusetzen!

- III. 28 Darum bitte ich heute,
 29 daß Du bestimmt mich beschenkst mit Deinem Schutz.
 30 Nun besinne ich, N. N., mich,
 31 daß ich in diesem Leben das Glück habe,
 32 daß ich das Fahrzeug Buddhas zu treffen erlangte.
 33 Aber obwohl ich „aus dem Hause gezogen“ (Mönch geworden) bin,
 34 so ist mein Herz noch nicht durchdrungen von dem Tao.
 35 Beschränktheit und falsche Ansichten!
 36 Alle Wurzeln^a (mūla) getrübt und verstopft!
 37 Die orthodoxen und die sektiererischen kanonischen Schriften
 38 habe ich zwar auswendig gelernt,
 39 aber der geheimnisvolle Sinn der Sätze
 40 ist nicht von mir durchdrungen und erfaßt.
 41 Drum fürchte ich, daß Verdienst und Kraft für mich nicht darin ist
 42 und daß meine Lebenszeit nicht lang [genug] ist,
 43 ja daß ich einem vergeblichen Leben mich gewidmet habe, —
 44 eine vergebliche Geburt und ein verschwendeter Tod!
- IV. 45 So reinige ich heute mein Herz und weine Blut,
 46 Ich knie hier und beteuere:
 47 Den ganzen Tag und die ganze Nacht
 48 lasse ich meine Gedanken weilen vor Deinem heiligen Antlitz,
 49 ich halte fest an Deinem heiligen Namen,
 50 ich werfe mich nieder vor Deinem heiligen Bild
 51 und wünsche mir, o Bodhisattva,
 52 daß Dein himmlisches Ohr mein Rufen vernimmt,
 53 daß Dein erbarmungsreiches Herz hinwegnimmt mein Leid
 54 und Du mich bedeckst mit Deinem Schutze.
 55 Sende immer größer aus Dein geistliches Licht,
 56 erleuchte meinen Leib und meinen Geist,
 57 vermehre den „süßen Tau“ (amṛta)
 58 und besprenge damit mein Haupt^b,
 59 daß hinweggewaschen werde Haß und böser Wille aller meiner
 [früheren] Existenzen
 60 und hinweggewaschen werde die Sünde und der Fluch von tausend Leben.

^a Die „Wurzeln“, Veranlagungen aus einer früheren Existenz.

^b Die höchste (10.) Bodhisattva-Ebene führt auch den Namen Abhiṣeka-bhūmi „Ebene der Besprengung, d. h. der Konsekration“ des Kronprinzen oder Bodhisattvas zum künftigen geistlichen Weltherrscher oder Buddha — nach Analogie des Lebens Buddhas. Ob dies nur gleichnishaft geschaut, oder ob der Verfasser des Gebets selber in einem Kloster (oder einem Bund?) der esoterischen Richtung eine Abhiṣeka-Weihe erhalten hat, bleibe dahingestellt, jedenfalls hindert seine Zugehörigkeit zur Meditationssekte nicht die Erlangung der Abhiṣeka-Ordination bei der esoterischen Sekte, was ausdrücklich festgestellt sei.

- 61 Leib und Geist seien rein,
 62 die dämonischen Versuchungen seien weggespült,
 63 daß ich am Tage und in der Nacht
 64 Im [meditativen] Aufsitzen und im Schlaf
 65 Dich erschau, o Bodhisattva.
 66 Laß groß werden Dein geistliches Licht,
 67 eröffne (erleuchte) meine [transzendente] Weisheitsnatur,
 68 damit ich N. N.
 69 und mein geistlicher Verstand versteht und plötzlich erleuchtet wird,
 70 daß die transzendente Erkenntnis (prājña-pāramitā) immer erleuchteter werde,
 71 so daß die heiligen Schriften
 72 von selbst in meinem Gedächtnis bleiben,
 73 und daß ich alle heiligen Wahrheiten
 74 von selbst verstehe.
 75 Dadurch muß ich erlangen das Talent des Urteils,
 76 erlangen die große transzendente Erkenntnis,
 77 erlangen eine [genügend] große Lebenszeit
 78 erlangen die große, selige Freude,
 79 daß ich immer ergriffen werde von der Meditation über Dein Tao,
 80 daß es keine Versuchungen gibt,
 81 auf daß ich erwache zu der geburtlosen Bestimmung,
 82 durch Existenzen und Geburten
 83 wandle den Weg der Bodhisattvas!

- V. 84 Die vier Wohltaten will ich erwidern^a
 85 daß die drei Existenzen gleichmäßig vereinigt seien^b,
 86 und auf daß in der Dharmawelt alle Lebewesen
 87 vollendet werden zu der letzten Weisheit.

Welch tiefe und innige Klänge, welche Tiefenschau ins eigene Wesen und welche erhabene und gütige Gesinnung strömt aus dem betenden Herzen dieses Mahāyāna-Mönches! Und dabei ist er gerade ein Vertreter der Meditationssekte, die — hierin dem Hinayāna verwandt — sonst die Versenkung höher als die fromme Verehrung stellt! Das zeigt aber, welche andere Gefühlswelt das chinesische Mahāyāna durchströmt als das indische Asketentum. Alle Arten des Gebetes steigen in diesem wundervollen liturgischen Text auf. Von der Anrufung des „barmherzigen Vaters der zehn Weltgegenden“ erhebt sich der Beter zum Lobeshymnus der Schilderung der Vollkommenheit des angerufenen Bodhisattva, dann sinkt er in einem erschütternden Bußgebet hinab, wenn er der eigenen Unvollkommenheit gedenkt. Er beichtet dem Bodhisattva, daß er, obwohl er „aus dem Hause gezogen“ und Mönch und Priester geworden ist,

^a Die vier Wohltaten zu vergelten, entspringt altchinesischer und nicht buddhistischer Tradition. Es sind die Wohltaten, die der Mensch empfangen hat von Himmel, Erde, Eltern, Lehrern.

^b Die drei Existenzen sind der Samsāra der drei Welten (dhātu): Sinnenwelt, Formwelt, formfreie Welt (T. 1007 a). Sie haben in der Dharmawelt ihren Urgrund und ihr Ziel, nämlich auflösende und erlösende Vereinigung.

noch nicht vom Tao, von der Wahrheit, durchdrungen ist und fürchtet, daß er sich „einem vergeblichen Leben gewidmet“ habe: „eine vergebliche Geburt und ein verschwendeter Tod“. In diesem heiligen Ernst, mit dem er ein vernichtendes Urteil über seinen Zustand, gemessen am Ideale der Heiligkeit, gefällt hat, weint er blutige Tränen und wendet sich im Bittgebet an die Hilfe des Bodhisattva: „Ich wünsche nur, daß dein himmlisches Ohr mein Rufen vernimmt, daß dein erbarmungsreiches Herz hinwegnimmt mein Leid... die dämonischen Versuchungen seien verschwunden, daß ich am Tage und in der Nacht... Dich erschäue, o Bodhisattva. Laß groß werden dein geistliches Licht; eröffne meine (ursprüngliche) Weisheitsnatur... aufdaß ich erwache zu der geburtlosen Bestimmung, durch Existenzen und Geburten wandle den Weg der Bodhisattvas!“ Und im Geist erfüllt von der erbetenen Gnade schließt nun der Beter im festen Willen zur Erlösung der Welt mit einem siegesgewissen Vorsatz: Er will die Wohltaten des Himmels und der Erde, der Eltern und der Lehrer erwidern, „aufdaß in der Dharmawelt alle Wesen vollendet werden zu der letzten Weisheit“. Und noch eine Bemerkung machen wir an dem wundervollen Gebet: ein Klang zarter liturgischer, ja fast sakramentaler Mystik tönt zuweilen auf. Die Reinigung der drei Tätigkeiten — Geist, Wort und Leben —, die durch gewisse Handlungen — meditative Keimsilbe, Mantraspruch und heilige Geste (mudrā) — jeder Priester vor dem Beginn der Messe oder der Stundengebete vornimmt, sind dem Beter nichts Äußerliches, sondern Gestaltung innerer Haltung, ausdrücklich erwähnt er sie zu Beginn. Auch das Niederknien, das Berühren des Bodens mit den fünf Gliedern, d. h. mit den Knien, den Händen und der Stirn, ist ihm nicht äußerliche Zeremonie, sondern sinnschwerer Ritus, den er ebenfalls ausdrücklich, also als Äußerung seiner inneren Gesinnung, anführt. Ja, jene mystische Weihe mit dem süßen Tau der Todlosigkeit ist sakramentaler Ritus, durch den ein Bodhisattva zum künftigen Buddha und Weltenherrscher geweiht wird, mag dies nun in einem ungeheueren Gesichte auf der höchsten Bodhisattvastufe geschaut oder als tatsächlicher Ritus der esoterischen Sekte und der von ihr beeinflussten Bünde von dem Beter als Einweihung in die Mysterien erlebt sein.

Welch ganz anderer Geist, welch ganz anderer Typus von Religion, um es nochmals zu betonen, spricht aus diesem Mahāyāna-Gebet, verglichen mit dem Hymnus des Hinayāna-Mönches, den wir zuerst vernommen haben! Hier ist kein naives: „Und was ich will, ich bin es bald“ mehr, sondern der übermenschliche Ernst einer übermenschlichen Heiligkeit. Hier ist kein menschenverachtender Wille, „allein zufrieden ohne Freund“ zu sein, sondern die dankbare Gesinnung gegen alle und der Wille, der ganzen Welt zur Erlösung zu verhelfen! Ein echter Bodhisattva und kein egozentrischer Asket des Hinayāna! Auch ist die Hilfe der Bodhisattvas erbeten, das stolze Wort des Hinayāna-Mönches „Nicht hilft ein anderer andern hier!“ ist nur bei einer nicht übermäßig hochgespannten sittlichen Norm möglich, nicht bei der Sittlichkeit und genialen Höhe des Pāramitās, jener „Vollkommenheiten“, die das Mahāyāna in tiefster Erkenntnis der Norm der geistigen und ethischen

Wel
Wo
vers
Wel
auf
eine
lich
halt
Erb
I
(od
wes
Hir
Lau
der
auc
Ver
We
Dis
A
geg
wei
Urs
sie
kün
der
Ty
des
boi
Hin
auc
La
ges
an
des
die
lar
Ka
de
ma
ge
sei
—
hier

Welt verkündet. Das Eingeständnis des Stückwerkhaften allen menschlichen Wollens und Wissens und der Fragwürdigkeit der Selbsterlösung ist selbstverständliche Einsicht. Hier aber nahen sich gnadenreich die Bodhisattvas! Welch ein Unterschied zwischen dem männlichen, nüchternen Willen des ganz auf das Hier und Jetzt eingestellten Lo-Han des Hinayāna, der sich nur über eines der Illusion und der Hybris hingibt, nämlich über die Grenze menschlichen Erkennens und Wollens und der gläubigen Hingabe, der Adorantenhaltung einer fast jünglinghaft anmutenden und doch zugleich von altersweiser Erberfahrung intuitiv durchleuchteten zeitlosen Wesensart des Mahāyāna.

Das Mahāyāna wird auch vielfach das Bodhisattva-Yāna, das „Fahrzeug (oder die Laufbahn) der Bodhisattvas“, genannt, und in der Tat sind die drei wesentlichen Grundlagen, auf denen sich das Mahāyāna im Unterschied zum Hinayāna aufbaut und geschichtlich entfaltet: die Lehre von der Bodhisattva-Laufbahn, an Stelle der Lehre vom Heiligen (Arhat), ferner die Weltdeutung der „Leerheit“, die nicht nur die Nichtexistenz der Persönlichkeit, sondern auch ihrer Komponenten^a ist, und endlich die starke Betonung der frommen Verehrung der geradezu vergöttlichten Buddhas, Bodhisattvas und anderer Wesenheiten an Stelle oder neben der fast ausschließlichen Betonung der Disziplin und Meditation ältester Zeit.

Wie im einzelnen gesehen die Entwicklung der Bodhisattva-Idee vor sich gegangen ist, was ihre geschichtlichen Ursachen und Anlässe gewesen sind, werden wir wohl nicht mehr völlig befriedigend feststellen können. Als erste Ursache zur Entwicklung der Idee eines solchen den Menschen helfenden und sie belehrenden Wesens dürfen wir aber — abgesehen von der alten Verkündung des Bodhisattva Maitreya als künftigen Buddha — zunächst einmal den jeder Religion innewohnenden Entwicklungsdrang zu einem allseitigen Typus annehmen. Trotz oder gerade wegen aller puritanischen Nüchternheit des alten Buddhismus mußte sich als Gegengewicht das dem Menschen angeborene religiöse Leben ein Gefälle schaffen, wo es seine Verehrung, Liebe und Hingabe ausströmen lassen konnte. An den Grab- und Reliquienstätten mögen auch zugleich die Ansätze zu einem Kult entstanden sein. Dem buddhistischen Laien, der von der eigentlichen Mönchsgemeinde und ihrer Lebensnorm ausgeschlossen war, blieb wohl als Betätigungsfeld sinniger Religionsübung nicht viel anderes übrig als — abgesehen von Spenden an Klöster und Mönche — Verehrung des Gedenkens Buddhas und buddhistischer Väter an heiligen Stätten, und auch die Mönche werden dem natürlichen Drang ihres ehrfurchtsvollen Herzens nicht lange widerstanden haben. Mit welcher Pietät berichtet doch selbst der Pāli-Kanon bereits von der Teilung der Asche Gautama Buddhas! Hier liegt schon der Anfang der religiösen Verehrung (und auch des Reliquienkultes). Bedenkt man nun weiter, wie durch die „doketistische“ Richtung der irdische Buddha gewissermaßen nur als Scheinwesen, als Reflex unter den Sterblichen wandelte, sein wahres Wesen aber zeitlos ewig in unnahbare Fernen gerückt wurde, so

^a Von der Hinayāna-Sonderrichtung der Leerheitsphilosophie des Harivarman im Satyā-Siddhi-sāstra kann hier abgesehen werden.

mußte mit Notwendigkeit die fromme Verehrung sich an die dem Menschen näherstehenden Wesen heften wie an Kirchenväter und Heilige und im weiteren Verlauf an erst sagenhaft aus der Volksreligion auftauchende oder geschichtliche, jedenfalls als Realität empfundene menschlich noch nahe Wesen, die zwar keine Buddhas waren, aber eben Bodhisattvas sind. Gautama Buddha war vor der großen Erleuchtung ein Bodhisattva, Bodhisattvas sind nicht schon weltferne Buddhas. Ja, jeder Mensch, der sich ernstlich bemüht, das hohe, ferne Ziel der Buddhaschaft zu erreichen, ist, wie Gautama vor der großen Erleuchtung, ein Bodhisattva. Und Buddha selber halte ja gerade hier — schon ältester Überlieferung nach — das Stichwort, den Ansatzpunkt gegeben, indem er die Lehre vom kommenden Weltheiland der Nächstenliebe, vom Bodhisattva Maitreya verkündete.

Verstärkend sind zu diesen Ansätzen und Entwicklungstendenzen die Einflüsse der nichtbuddhistischen Umwelt gekommen, so bestimmte Richtungen des Viṣṇu- und Śivakultes — gleichgültig ob nun der Buddhismus oder die anderen indischen Sekten zuerst die fromme bhakti-Liebe als Heilsweg aufgebracht hatten. Auch der polytheistische Zug, der von dem hellenistischen Kunsteinfluß in Indien und Zentral-Asien sowie von der Masse der diese Länder erobernden und bewohnenden Barbarenstämme ausging, darf sicherlich in Anschlag gebracht werden, und Konvertiten bringen immer Reste ihrer alten Anschauungen mit und tragen so zur Bereicherung und zur Bildung eines alle Funktionen der Seele „katholisch“ (d. h. aufs Ganze gehend) umspannenden Types bei. Als sehr bedeutend, wenn auch noch nicht im einzelnen genau faßbar, ist unter den fremden Einflüssen auch insbesondere der iranische anzunehmen. Die Lichtreligion der Iranier mit ihrem Sonnen- und Feuerkult hat bei tieferer Auffassung manche Seiten, die das Wesen der Erleuchtung, jener zentralen inneren Erfahrung des Buddhismus, in treffender Weise symbolisch ausdrücken können. Namen von Buddhas wie Dipaṃkara (der Lichtanzünder), Amitābha (unermeßlichen Glanz habend) im westlichen (!) Paradies und Vairocana (der Strahlende, chinesisch Da Ji, „die große Sonne“, genannt) lassen mannigfache Zusammenhänge vermuten. Dazu kommt die iranische Idee der Ameša-spentas, jener sechs eigentümlichen Hypostasen, die den höchsten Gott umgeben (Wahrheit, guter Geist, Frömmigkeit, Heil, Herrschaft, Todlosigkeit) und die mit den Bodhisattvas verglichen werden können. Die plastische Vorstellung der lichtdurchfluteten Paradiese verdrängte praktisch im Leben der Gläubigen vielfach vollständig das unvorstellbare Nirvāṇa-Ziel. Auf indoskythischem und auf zentralasiatischem Boden ist in der „Turfan-Zeit“ denn nun auch jener Untergrund von märchenhaft bunter Mischung und gegenseitiger Befruchtung aller damals bedeutsamen asiatischen Sprachen, Kulturen und Religionen gegeben, die u. a. in Manichäertexten* uns einen anscheinenden Synkretismus (oder eine Systematisierung verschiedenster Elemente durch ein höheres Prinzip?) zeigt und wo erstaunlicher-

* Vgl. E. Waldschmidt und W. Lentz „Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten“ (Berlin 1933), Seite 36 ff.

weise kosmogonische Hilfgötter auftauchen, von denen der eine der Verstehende Chroschtag „Gesprochenes hört“ oder „den Ton schaut“ (also der Bodhisattva Lokita-Svara, chinesisch Guan Yin!) und der andere, der Antworter Padma-chtag „Gerufenes beantwortet“ (wie der Bodhisattva Mahāstāmaprāpta). Die gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Religionen und des Buddhismus ist wohl auf gewissen Teilgebieten erheblich gewesen und hat so den immanenten Entwicklungsdrang des Buddhismus von seiner einseitigen puritanischen Urform zu der Katholizität des Mahāyāna verstärkt.

Doch genug hiervon! Worin besteht nach entwickelter Mahāyānalehre das Wesen eines Bodhisattva?

Der Bodhisattva ist einerseits mehr als ein Arhat (Lo-Han) und ist andererseits weniger als ein Buddha. Er ist kein Arhat, denn sein einziges und unmittelbares Ziel ist nicht das Nirvāṇa, nicht das Entschwinden aus dieser Welt ins Unbedingte (sa. asamskrta, chin. Wu We¹⁰) und nicht das egozentrische Heilstreben, das sich nicht um die anderen Lebewesen kümmert. Sein Ideal ist die „unübersteigbare wahre Voll-Erleuchtung“ (anuttara-samyak-sambodhi, chin. Wu-Schang Dschen-Schī Giu-Ging Pu-Ti¹¹), der vorläufige — äonenlange! — Verzicht auf das Eingehen ins Unbedingte, ins Nirvāṇa, zugunsten der altruistischen Hingabe an das Welterlösungswerk, auf daß alle Lebewesen dereinst — auch die niedersten Tiere in neuen aufsteigenden Existenzen! — die Buddhaschaft in der Menschen- oder Götterwelt erreichen. Er ist aber auch, eben durch seinen Verzicht, kein Buddha, er ist nicht ins Nirvāṇa eingegangen, er ist auch nicht — falls er auf Erden gelebt hat — nach seinem Tode ins Parinirvāṇa eingegangen, sondern wirkt zum Heile der Welt von jenseitigen hohen Bodhisattva-Ebenen her, und zwar indem er vielfach zugleich seinen „Verwandlungsleib“ unter mannigfaltigen Gestalten auf Erden und in den niederen Bereichen erscheinen läßt. — Dies Wirken erstreckt sich sowohl auf die Hilfe, die er den Lebewesen auf dem Heilsweg zur Erreichung der Erleuchtung und der Erlösung zuteil werden läßt, wie auch auf den Segen, den er dem mehr materiellen Wohlergehen der Lebewesen gütig zuwendet.

Der Wandel (sa. caryā, chin. Hing¹²) des Bodhisattva zerfällt gemäß dem Text des Mahāyāna-Sūtrālamkāra des Kirchenvaters Asaṅga in folgende Einzelteile:

1. Die Ausübung der Elemente der Erleuchtung (bodhi-pakṣya).
2. Die Ausübung der übersinnlichen Fähigkeiten (abhijñā).
3. Die Ausübung der Vollkommenheiten (pāramitā).
4. Die Ausübung der Reifmachung der Lebewesen (sattva-paripāka), nämlich durch Predigt und Lehre.

Man kann daher die Lehre vom Bodhisattva am besten klarlegen, indem man unter Zusammenfassung der beiden ersten Punkte zunächst die Prinzipien der Elemente der Erleuchtung darstellt, zweitens die Vollkommenheiten, im Anschluß daran drittens die Ebenen, die ein Bodhisattva ersteigt, um so die Stadien eines solchen Lebens, vom Werden bis zu seinem letzten Leben, zu verfolgen^a.

^a Siehe die ausgezeichnete Zusammenstellung und Darstellung des Materials von Har Dayal „The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature“ (London, 1932).

Die 37 Dharmas, die die Abteilungen der Erleuchtung (bodhi-pakṣya^a, chin. Pu-Ti Fen¹³) bilden, umfassen die Gebiete der Meditation, die Entsagungen, die Wunderkräfte, die Fähigkeiten, die Kräfte, die Glieder der Erleuchtung und den Heilspfad.

Die „Vollkommenheiten“ (sa. pāramitā, chin. Bo-Lo-Mi²²) sind der Ausdruck eines dem ursprünglichen Buddhismus gegenüber außerordentlich verfeinerten und gesteigerten Wertungsgefühles für das Wesen oder die Norm von Sittlichkeit und Erkenntnis, auch wenn das in den Ausdrücken selber meist nicht hervorleuchtet. Die Zahl dieser Vollkommenheiten wird verschieden angegeben, entweder sechs oder zehn^b.

Solche Zusammenstellungen und „Tugendkataloge“ erscheinen freilich unserem heutigen Empfinden als eine reichlich äußere Methode, ein Ideal auszusprechen, zumal wenn innerhalb der 37 Dharmas und 10 Vollkommenheiten die gleichen Ausdrücke mehrfach wiederkehren^c. Man erkennt daraus, wie die einzelnen Unterabteilungen als ursprünglich selbständige Gruppen langsam zusammengewachsen sind, ohne daß nun das Feuer der Idee das Ganze zu einer ausgeglichenen Einheit im Inneren zusammengeschweißt hätte, ja ohne daß die tragenden Grundauffassungen des Bodhisattva-Ideals mit voller Eindringlichkeit in ihrer ganzen weltüberlegenen Erhabenheit, ernstesten Heiligkeit und zarten Innigkeit zum klarleuchtenden Ausdruck gekommen wären.

^a Etymologisch kommt das Wort offenbar von pakṣa „Abteilung“ und nicht von pakṣa „Flügel“. Die 37 Dharmas sind folgende:

1. Die vier Gebiete der Meditation (sa. smṛti-upasthāna, chin. Niēn Tschu¹⁴), nämlich die Gebiete des Körpers, des Gefühls, des Denkens, der Dharmas, wie sie in dem berühmten Exerzitien-Buch des Buddhismus (z. B. Mittlere Sammlung I, 10) beschrieben sind und die eine völlige Selbst- und Weltüberlegenheit zum Ziele haben.
2. Die vier rechten Entsagungen (sa. samyak-prāṇa, chin. Dscheng Duan¹⁵), nämlich Verhinderung des Auftauchens von Bösem, Vertreiben des Bösen, Hervorrufung des Guten und Sicherung des Guten.
3. Die vier Fähigkeiten zu Wunderkräften (sa. rddhipāda, chin. Ju I Dsu¹⁶), nämlich (heiliger) Wunsch, Denken, Energie und Spekulation (sa. mīmāṃsa). Die Vereinigung dieser vier mit den bildenden Kräften der Verinnerlichung und der Anstrengung ergeben die übersinnlichen Fähigkeiten (sa. abhijñā, chin. Tung Hing¹⁷), nämlich das Himmlische Auge, das Himmlische Ohr, die Kardignosis oder die Erkenntnis der Gedanken der anderen, die Erinnerung an frühere Existenzen und die übernatürlichen Kräfte.
4. Die fünf Fähigkeiten (sa. indriya, chin. Gen¹⁸), nämlich Glaube, Energie, Besinnung, Versenkung (sa. samādhi), Weisheit (sa. prajñā).
5. Die fünf Kräfte (sa. bala, chin. Li¹⁹), d. h. die Ausübung der fünf Fähigkeiten.
6. Die sieben Glieder der Erleuchtung (sa. bodhyaṅga, chin. Giau Dschü²⁰), Besinnung (sa. smṛti), Nachdenken (über den Dharma), Energie, Heilskraft, Beruhigung, Versenkung (sa. samādhi), Gleichmut.
7. Der bekannte edle achtfältige Pfad (sa. āryaṣṭāṅgamārga, chin. Ba Scheng Dau²¹).

^b Mildtätigkeit,

Zucht,
Geduld,
Energie,
Meditation (dhyāna),
Weisheit (prajñā), ferner
Verwendung der Mittel (upāya),
Gelübde (praṇidhāna),
Kraft (bala) und

Erkenntnis (jñāna) (vgl. Ogiwara, Bukkyō Jiten 34, 1—10).

^c So erscheint z. B. die „Energie“ (sa. vīrya) unter den vier Wunderkräften, unter den fünf Fähigkeiten und Kräften, unter den Gliedern der Erleuchtung und unter den Pāramitās, die „Versenkung“ (sa. samādhi) unter den fünf Fähigkeiten und Kräften, den Gliedern der Erleuchtung, aber auch als höchstes Glied des achtfachen Pfades, die transzendente Schau, die „Weisheit“ (prajñā), unter den fünf Fähigkeiten und Kräften und unter den „Vollkommenheiten“. Der Unterschied von Fähigkeiten (indriya) und Kräften (bala) als potentia und actus ist wohl gleichfalls ein mehr theoretisch-nachträglicher.

Ja,
mente
odien
beka
Bodhi
Gesch
liegt.
gelehr
wurde
sattva

Hir
belege
ist in
sonde
Ufer“
Welt,
Anfar
auch
Lehre
Šāky
Pāra
Für e
heit“
Karn
der a
gleich
Ein
das S
beste
nicht
Vert
des l
von c
wohl
inner
lung
stanc
tiger
heite
Hi
chin.

a I
andere
b N

Ja, man könnte noch weitergehen und sagen, daß die siebenunddreißig Elemente der Erleuchtung mit ihren sieben Hauptgruppen, den „sieben Kleinodien“ (sa. saptaratna, chin. Tsi Bau²³), ja dem Pāli-Buddhismus ebenfalls bekannt, also eine sehr alte Zusammenstellung sind, die gar nicht auf das Bodhisattva-Ideal beschränkt ist. So sehr dies richtig ist, so kommt es in der Geschichte einer religiösen Bewegung immer darauf an, worauf die Betonung liegt. Daß das Wesen eines Bodhisattva, nachdem es einmal als Idee und Ideal gelehrt war, mit eben jenen „sieben Kleinodien“ der Erleuchtung definiert wurde, ist selbstverständlich, aber ihr Inhalt wird verklärt durch die Bodhisattva-Vorstellung, und diese erschöpft sich nicht in ihnen.

Hinzutreten die zehn Pāramitās. Auch sie lassen sich im Pāli-Buddhismus belegen, wenn auch ohne diese Bezeichnung, aber ihr Inhalt und ihre Bedeutung ist ins Ungeheuere gewachsen. Sie sind nicht nur „Vollkommenheiten“, sondern sie werden in China (wie in Tibet) als „Hinüberführungen zum anderen Ufer“, d. h. zur Erlösung, aufgefaßt^a. Wer sie übt, sagt nicht nur „Nein“ zur Welt, sondern zugleich „Ja“, ist doch nur in ihr die Erlösung der Unrast vom Anfang her möglich! Er ist nicht nur Bettelmönch, sondern übt umgekehrt auch die Mildtätigkeit (sa. dāna, chin. Schī) — vor allem als „Verschenken der Lehre“ — als erste aller Pāramitās. Das Votum der Entschlossenheit, das Śākyamuni Buddha zum Heile der Welt einst abgelegt hatte, wird nun zur Pāramitā des Gelübdes, mit der jeder Bodhisattva das Erlösungswerk beginnt. Für einen solchen und für jeden Mahāyāna-Jünger ist prajñā nicht nur „Weisheit“ oder „intuitives Wissen“ um die ursächlichen Zusammenhänge, das Karma und die vier Wahrheiten, sondern jene transzendente Erkenntnis, in der alles als die übergegensätzliche „Leerheit“ geschaut wird, und doch zugleich dies Nichts das All und das höchste Gut, ja höchste Seligkeit bedeutet.

Eine Höherlegung des geistigen Niveaus hat stattgefunden, dem gegenüber das Streben des Hinayāna vielleicht fast als Mühe erscheint und uns in seinen besten Vertretern, den Arhats (Lō-Han), mehr als geniales Schauen auf etwas, nicht als das Haben des Blickpunkts und das Von-dorther-Leben dünkt. Diese Vertauschung des Standortes ist aber das Entscheidende, ist das Kennzeichen des Mahāyāna. Daher die Lehre von den verschiedenen hohen „Ebenen“, von denen her die Bodhisattvas wesen. Freilich war diese Höhe der Anschauung wohl geschichtlich erst möglich, als man mit wachem Blick — und zugleich innerlich aufs stärkste ergriffen — die religiöse und philosophische Entwicklung ganzer Jahrhunderte und verschiedenster Völker^b zu überblicken imstande war, also eine Art esoterischer Durchblick überlegener und ehrfürchtiger Geister möglich war, die dann mit wenig Wortsymbolen letzte Wahrheiten, das Unbegreifbare andeutend, faßlich machten.

Hierzu gehört eben nun die Lehre von den „zehn Ebenen“ (sa. daśa-bhūmi²⁵, chin. Schī Di) der Bodhisattvas.

^a Daher die chinesische Übersetzung Du²⁴, „hinübersetzend“ und die tibetische pha-rol-tu phyin-pa „auf die andere Seite hinübersetzend“.

^b Nicht ohne Grund ist gerade das indoskytische Kaschmir ein Hauptzentrum des Mahāyāna gewesen.

Ein so vielen Religionen und Philosophien gemeinsamer Gedanke scheint da aus der Tiefe des menschlichen Geistes emporzutauchen: der Heilsweg, die Reifung des Menschen in einer Skala, die zugleich immer neue Welten erschließt. Schon Buddha selber hat einen Heilsweg mit der Reihenfolge der vier Worte „Zucht, Meditation, Erkenntnis, Erlösung“ gelehrt, ein Pfad, der unter Zusammenschau der beiden mittleren Stationen dem abendländischen neuplatonischen Schema „Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung“ entspricht. Es liegt hier wohl jene menschliche Urerfahrung zugrunde, die mancherorts vorzeiten zur Bildung von Altersklassen geführt hat, die von der draufgängerischen Jugend über die geistesklare Reife des Lebens bis hin zum ehrwürdigen Alter führen. In wieviel Unterabteilungen man diesen Weg geteilt hat, zumal wenn er unabhängig von der Zahl institutioneller Altersklassen war, ist nicht so wichtig, immer aber sind es heilige Zahlen, deren Hintergründe aus noch ganz anderen Bereichen stammen, z. B. drei, vier, sieben, zehn, dreizehn^a. Es muß sehr früh auch dem Menschen bewußt geworden sein, daß eine scharfe Trennung der Reifungszustände ein Unding ist, schon der Jüngling kann geistesklar sein wie ein Mann, ja wie das Alter verkörpern, was er weiß und will. Die Erfahrung der Möglichkeit, den inneren Reifungsprozeß zu beschleunigen, mußte auftauchen und gab so erst dem aufgefundenen Wege das Gepräge eines rein religiösen Heilspfades als ideales Schema inneren Aufstiegs^b.

Auch jenes andere Urerlebnis menschlichen Geistes, daß der Mensch so viel von der Tiefe der Welt zu verstehen bekommt, als er selber tief wird, hat, wie wir überall finden, den Heilspfad umwoben. Dessen Stufen sind daher zugleich Schichten des Weltgefüges. Wie immer ursprünglich sich dies ausgedrückt habe, z. B. im Himmelsritt des Schamanen, ist gleichgültig, dies Urerlebnis taucht rein geistig auch im Mahāyāna wieder auf. Die Bodhisattvaebenen entsprechen kosmischen Schichten. Überhaupt ist mit dem Schema des Heilspfades der Schlüssel zum Geheimnis von Welt und Leben gegeben. Denn alles Lebendige unterliegt dem gleichen Gesetz des Emporblühens, Reifens, Fruchttragens und Absterbens, und der Mensch wiederholt die Geschichte seiner Gattung und gibt ihre Möglichkeiten und ihre Zukunft an. Auf noch weiter entwickeltem Stande — bei der esoterischen Sekte — wird auch in einer Art Geschichtsphilosophie die „Zehnstufenlehre“ — die dort freilich modifiziert ist — als Schlüssel zum Verständnis der religiösen Geschichte der Menschheit in ihrer typologischen Folge aufgefaßt. Liegt ein solcher Stufenmythos nicht auch der Schellingschen Geschichtsphilosophie zugrunde?^c

Wir können hier nicht auf das umfassende Weltgebäude, das die esoterische Richtung vor unseren Augen entrollt, eingehen^d und beschränken uns auf

^a Die Zahl vier ist die des Hinayāna-Heilspfades, zählt man aber den „achtfachen Pfad“, der nur die beiden ersten Etappen umfaßt, mit Erkenntnis und Erlösung zusammen, so sind es zehn Stufen. Die „Ebenen“ der Bodhisattvas werden mit sieben oder mit zehn, ihre „Stationen“ mit dreizehn angegeben.

^b Also auch unabhängig von Altersklassen, Initiationsriten usw.

^c Vgl. zum Wesen der Stufen: E. Rousselle „Mysterium der Wandlung, der Weg zur Vollendung in den Weltreligionen“ S. 39 ff. und ders. „Die Typen der Meditation in China“ (Deutsch-Chinesischer Almanach 1932).

^d Vgl. E. Rousselle „Ein Abhiṣeka-Ritus im Mantra-Buddhismus“ in der Sinica-Sonderausgabe 1934, 1935.

die kurze Darstellung der zehn Stufen, wie sie im Mahāyāna weithin Anerkennung gefunden hat. Wir folgen dabei dem „Zehn-Ebenen-Sūtra“ (Daśabhūmika-sūtra, Schi Di Ging²⁶) und dem „Mahāyāna-Sūtrālamkāra“ des Asamga, das von dem Bodhisattva (d. h. dem Kirchenvater!) Maitreya als dem Lehrer des Asamga inspiriert zu sein erklärt^a. Hier finden wir die systematischste Darstellung der zehn Ebenen. Jede Ebene bedeutet moralisch zugleich den Besitz einer der zehn Vollkommenheiten (pāramitā). Aber auch der altüberlieferte Aufriß des Weltgefüges von der Erde über die Götterhimmel hin zum höchsten Buddha-Sein wird einzuziehen versucht. Auf der ersten Ebene wird der Bodhisattva als König des „Rosenapfel-Eilandes (Indien)“ geboren, auf der zweiten als Herrscher aller vier Kontinente, auf der dritten als Indra, König der 33 Götter, auf der vierten als Götterkönig Suyāma, auf der fünften als Herrscher der „seligen Götter“ (Tuṣita), wo sich die Bodhisattvas vor ihrer letzten Geburt aufhalten. Und so steigt er weiter, um als Mahābrāhmā und danach noch (merkwürdigerweise) als Maheśvara den Kosmischen Aufstieg zu beschließen^b.

Auch die Motive der Buddha-Legende, die den mythischen Typus für jegliches Bodhisattva-Leben abgibt, werden in diesen Aufbau der Ebenen als Abschluß mit eingeflochten, von der Geburt als Übermensch, der Heirat und dem Verlassen des Hauses an bis zum Kampf mit den Versuchungen des Māra und zur großen Erleuchtung^c.

^a Eine übersichtliche Gegenüberstellung der verschiedenen Lehren über die Ebenen (bhūmi) und Stationen (vihāra) gibt Har Dayal, a. a. O. S. 270 ff., nämlich über Mahāvastu (zehn Ebenen, deren letzte beide die Kronprinzen- und die Abhiṣeka-Ebenen genannt werden), Prajñā-Pāramitā-śāstra (wo die zehnte Ebene bereits Buddha-Ebene ist), Bodhisattva-bhūmi (sieben Ebenen zu dreizehn Stationen, wobei die letzte Ebene die „höchste Station“ und die „Tathāgata-Station“ umfaßt) und über das „Zehn-Ebenen-Sūtra“ (unter Vergleich mit dem Mahāyāna-Sūtrālamkāra).

^b Har Dayal vermutet hier mit Recht śivaïtischen Einfluß, a. a. O. S. 284.

^c Eine Übersicht über die wichtigsten Bedeutungen der zehn Stufen gibt folgende Tabelle:

Ebene:	chin.	Sanskrit	Pāramitā
1. die freudvolle	Huan Hi ²⁷	(pramuditā)	Mildtätigkeit
2. die makellose	Li Gou ²⁸	(vimalā)	Zucht
3. die Glanz gebende	Fa Guang ²⁹	(prabhākari)	Geduld
4. die strahlende	Yen Hui ³⁰	(arciṣmatī)	Energie
5. die schwer zu erlangende	Gi Nan Scheng ³¹	(sudurjayā)	Meditation
6. die gegenüberstellende	Hiën Tsiën ³²	(abhimukhī)	Weisheit
7. die weitreichende	Yüan Hing ³³	(dūramgamā)	Mittelbenutzung
8. die unbewegliche	Bu Dung ³⁴	(acalā)	Gelübde
9. die gut verstehende	Schan Hui ³⁵	(sādhumatī)	Kraft
10. die der Dharmawolke (und des Abhiṣeka)	Fa Yün ³⁶	(dharmameghā)	Erkenntnis

Vom Standpunkt der Persönlichkeit (puṅgava) des Bodhisattva aus erscheinen die 10 Stufen folgenderweise erlebt:

1. Klare Einsicht in die Leerheit der Persönlichkeit und des Dharma; Geburt in der Familie der Vollendeten (tathāgata).
2. Klare ethische Haltung auf Grund der Durchschauung der bösen und guten Fährten.
3. Gesammeltheit auf Grund der Bodhisattva-Versenkungszustände (dhyāna), die ihn auch bei der Geburt in die Sinnenwelt nicht verlassen.
4. Vernichtung des Persönlichkeitsgefühls bezüglich der Dharmas, die alle keine Vielheit sind.
5. Überlegenheit gegenüber dem Persönlichkeitsgefühl bezüglich der persönlichen Erscheinungen, deren Gleichheit er durchschaut.
6. Überlegenheit gegenüber dem Persönlichkeitsgefühl bezüglich des Unterschieds von Trübung und Klarheit, denn er durchschaut den gegenwärtigen ursächlichen Zusammenhang (praītya-samutpāda).

So ist hier der gewaltige Versuch gemacht, von der inneren Reifung des Bodhisattva in zehn Ebenen her die überlieferten Einzelschemata vom Weltgefüge, von den Vollkommenheiten, vom Mythos des Lebens des Vollendeten, alle einheitlich zu verstehen.

In dieser großartigen Einheitsschau, wo Subjekt und alle Objekte zusammenfallen, hat die Mahāyānalehre ihren tiefsten Grund. Hier strömt das Herzblut ihres Welt- und Lebensgefühls, und in dem Bodhisattva-Gedanken gewinnt es lebendige Gestalt. Wer vermöchte das das Weltall Allumfassende und zugleich tiefst Innerliche dieser Idee ganz auszusprechen und anders als in symbolischer Form zu gestalten? Daher kann es auch nicht wundernehmen, daß der chinesische Buddhismus durchgehend den beiden alten Ordensweihen des Novizen und des Vollmönches als Krönung eine dritte, die Bodhisattvaweihe, hinzugefügt hat. Erst in ihr findet das eigentlich geistliche Leben des Klerus seinen idealen und vollkommenen Ausdruck.

Alle Menschen, ja alle Lebewesen sind unterwegs zur Buddhaschaft, zur Erlösung, d. h. um erlöst zu werden und tröstende Klarheit und Erlösung zu verkünden. Homo homini deus, der Mensch dem Menschen helfende Gottheit! Auf diesem Ausgerichtetsein der Wesen auf dies Ziel beruht ihr verborgenes Bodhisattvatum. Nachdem der Vollmönch die Bodhisattva-Gelübde^a abgelegt hat, werden ihm bei der dritten Weihe kleine Kerzen (häufig aus Nußstücken) in einer symbolischen Dreizahl^b auf den völlig tonsurierten Schädel gestellt, mit einem zähflüssigen Obstsaft befestigt und entzündet. Von Flammen überleuchtet stellt er symbolisch den Bodhisattva dar^c. Er kniet auf der Ordinationsterrasse, umgeben von den Äbten auf ihren Thronsesseln, vor der Statue eines Buddha^d. Während die Kerzen niederbrennen, der Obstsaft ins Kochen gerät und schmerzhaft, unvergängliche Narben dem Neophyten einbrennt, hält ihm ein Priester von rückwärts mit starkem, schmerzlicherndem Druck die Ohren zu. Er aber erduldet stoisch die Feuerpein als Zeichen seines Willens,

7. Besitz des erleuchteten Verständnisses in einem einzigen Augenblick, weil er außerhalb aller äußeren Zeichen weilend die 37 Teile der Erleuchtung ausübt.

8. Besitz des Gleichmutes, denn er weilt unbeeindruckt und jenseits der Zeichen in den Welten der Bodhisattvas; Erhalt der Prophetie, ein bestimmter Buddha zu werden.

9. Fähigkeit, die Wesen zur Reifung zu bringen.

10. Besitz der großen Wunderkräfte, der wunderbaren Einsichten und des unvergänglichen Dharmaleibs, denn er ist erfüllt mit Versenkung und mystischen Formeln (dhāraṇī); Fähigkeit, die Grundlagen durch Aufzeigung der Verwandlung des Tusita-Zustandes (der „seligen Götter“⁽¹⁾) darzubieten usw.; Weihe durch Erhalt der Abhiṣeka-Besprengung, die ihm alle Buddhas erteilen und ihn so zur Buddhaschaft weihen. (Vergleiche Mahāyānā-Sūtrālamkāra, Kap. XX, 15—16 und die Tabelle in der Ausgabe Sylvain Lévy, Tome II am Schluß der Introduction.)

^a Die Zahl der Gelübde ist verschieden. Mindestens sind es vier:

1. die Lebewesen zu retten,
2. das Nichtwissen auszurotten,
3. die Lehre der Wahrheit kennenzulernen,
4. die höchste Erleuchtung zu vollenden.

^b Meist neun oder zwölf. Die Neunzahl bezieht sich auf neun Gelübde, die Zwölfzahl auf zwölf Buddhas.

^c Eine Darstellung des von kleinen Flammen sternhaft übersäten Buddhas Dipamkara, des Lichtanzünders, kennen wir aus Turfan. Die Zahl der Kerzen, die alle auf den Oberkörper gesetzt werden, können bis zu 108 steigen. Auch Wiederholungen solcher Feuer-Weihe finden sich. Auch das Abbrennen eines oder beider Zeigefinger im Feuer, das mit der Ruhe eines Scaevola ertragen wird, kommt noch hie und da vor.

^d z. B. das des Vairocana.

die Pein der Welt auf sich zu nehmen, um alle Lebewesen zu retten, und sein Mund ruft den Lobpreis: Verehrung sei dem die Pein auslöschenden Nährmeister Buddha!^e

Doch wenden wir uns nun den Vorbildern solchen Strebens, den einzelnen Bodhisattvas, zu. (Schluß folgt.)

STUDIEN ZUR CHINESISCHEN KUNST UBER DIE SYMBOLSPRACHE IN DER CHINESISCHEN KUNST

VON FERDINAND LESSING

III. PFLANZEN

1. Nadelbäume, *sung*²⁶⁷.

Keine Baumart ist in der chinesischen Dichtung so oft gefeiert und in der Malerei so häufig dargestellt worden wie die Nadelbäume, unter diesen am häufigsten die Kiefer. Wie dem Idylliker Theokrit das Rauschen der Pinien eine süße Melodie ist (erstes Idyll), so spricht der chinesische Dichter vom *sung-lai*²⁶⁸ (der Äolsharfenmusik der Kiefern (oder Fichten; der chinesische Ausdruck *sung* ohne jeden Zusatz bezeichnet Nadelhölzer schlechthin) und in ähnlichem Sinn von dem *sung-tau*²⁶⁹ (Rauschen der) Kiefernwogen. Mehr noch als das feiert er die Beständigkeit des Baumes, die ihn Kälte, Schnee und Eis überdauern läßt (in diesem Sinne mit Bambus und Pflaume zusammengestellt) und die ihn zusammen mit der *bo*²⁷⁰ Zeder zum Gleichnis der Selbstzucht (*sung-bo dschī tsau*²⁷¹), am häufigsten jedoch zum Sinnbild des ewigen Gedeihens (s. d. aus dem Schī-ging, *Siau-ya*²⁷² unter den „Naturerscheinungen“ angeführte Gedicht) und der Langlebigkeit werden läßt. „Ewig grünend, ohne zu altern“; „durch ihr Stillesein verlängert sie ihr Leben“; „wenn es Winter wird, merkt man, wie spät Kiefern und Zedern ihr Kleid verlieren“, heißt es in den Gesprächen des *Kung-dsi* (IX, 27). Der Ausspruch wurde schon früh auf die Beständigkeit wahrer Freundschaft angewandt. Auch ihre Höhe (*kiau*²⁷³) scheint als Sinnbild für „hervorragend“, „bedeutend“ verwandt zu werden.

Von den überaus zahlreichen Zusammenstellungen mögen hier einige wichtige angeführt werden:

1. *sung-ho tschang-tschun* siehe unter II, Kranich, 4.

2. Kiefer, Bambus und Pflaumenblüte *sung dschu me*, die *sui han san-yu*²⁷⁴ „drei Freunde der kalten Jahreszeit“ (dabei ist zu erinnern, daß kalt oft für „einsam“, „arm“ steht). Von drei Freunden redet ein vielzitiertes Ausspruch des *Kung-dsi* (XVI, 4): „Es gibt drei nützliche und drei schädliche (Arten von) Freunden. Der aufrechte, der treue, der erfahrene Freund: die sind nützlich. Der scheinechte, der duckmäuserische, der schmeichlerische Freund, sie sind schädlich.“ (vgl. *Kung-fu-dsi* Gespräche, übersetzt von Wilhelm, Seite 185–186.)

^e Na-mo Siau Dsai Yü Schī Fo!²⁷