

den Boden zu bereiten, sondern einzig und allein darum, daß auch dem Menschen Asiens die Liebe Gottes kundwerde, die sich in Christus aller Welt offenbart hat, daß er aus dem in sich ruhenden Existenzverständnis seiner Religionen, das er mit einer Fülle spekulativer und ethischer Erkenntnisse ausgestattet hat, in die Verwandlung seiner Existenz vor dem lebendigen Gott gerufen werde“ (Vorwort, S. 5 f).

Münster

Ludwig Rütli

Rousselle, Erwin: *Vom Sinn der Buddhistischen Bildwerke in China.* Hermann Genthner Verlag/Darmstadt 1958. Mit vier Bildtafeln, zahlreichen Abbildungen im Text u. einem Nachwort von Dietrich Seckel; 172 S.

Für die Veröffentlichung der schwer zugänglichen Aufsätze von E. ROUSSELLE über „Die typischen Bildwerke des buddhistischen Tempels in China“ in *Sinica* 6—10 (1931—1935) in einem Bande wird jeder, der sich nicht nur mit dem chinesischen Buddhismus, sondern mit der buddhistischen Ikonographie überhaupt beschäftigt, dem Verleger und dem Herausgeber aufrichtig danken.

Vf. bespricht die im chinesischen Buddhismus vorrangigen Bildwerke in ihrem inneren, ganzheitlichen Zusammenhang mit dem Tempelkomplex sowie mit dem dort stattfindenden täglichen Kult, alles dann wie lebendige Aura der Ikonen und Matrix zugleich. Das ist einer der vielen Vorzüge des Buches. Dazu werden bei den verschiedenen Gottheiten die oft ursprüngliche mythologische Bedeutung, der spätere Kranz frommer Legenden und der esoterische Sinngehalt (Auszüge aus dem kanonischen Schrifttum) gezeigt, der die Gestalten des Götterhimmels über ihren Wert als Objekte frommer Anbetung hinaus in den brauchbarer Meditationshilfen erhebt. Damit wird ein dem Außenstehenden anfangs vielleicht sinnlos erscheinendes Pantheon als sinnvoll erschlossen.

Wie bedeutsam der Hinweis auf die Ortung der Gottheiten im Schema der Tempelanlage als Schlüssel zum tieferen Verständnis sein kann, zeigt sich gerade an den niederen Gottheiten der Tempelhüter (skr.: Guhyaka-Vajra; chin. als Erh-Wang bekannt), der vier Himmelskönige (skr.: Caturmahārāja, chin.: Szu-Ta-T'ien-Wang) und am General der himmlischen Heerscharen Wei-T'o (skr.: Skanda, Kārtikeya) = Kap. I—IV. Kap. III über den sogen. Dickbauchbuddha Pu-Tai-Ho-Shang enthält ergänzendes Material zu der ausführlichen Studie von F. D. LESSING in „Yung-Ho-Kung“ (Stockholm 1942, S. 21 ff.); vgl. ausführlich S. HUMMEL, Die lamaistischen Malereien und Bilddrucke im Linden-Museum (*Tribus* 16, Nr. I B 23 93; in Vorbereitung). Man wird jedoch die Kinder in der Umgebung des Pu-Tai (35) besser aus der Bedeutung des einst über weite Teile Eurasiens bekannten Weißen-Alten verstehen müssen, der sich als Spender der Fruchtbarkeit zweifellos in dem als Maitreya verstandenen Dickbauchbuddha verbirgt. Daneben sind, wie der Verf. vermerkt, Traditionen des Reichtumsgottes Kubera-Vaishrava aufgenommen worden. Pu-Tai, der in die Reihe der großen wissenden Schelme des Fernen Ostens gehört, wie etwa der Tibeter Kun-dga'-legs-pa (15./16. Jh.) oder der mongolische Lama Schagdar aus dem Anfang unseres Jahrhunderts, ist neben Wei-T'o und Kuan-Ti(-Gesar) eine der ganz wenigen Gestalten typisch chinesischer Prägung, die später das lamaistische Pantheon bereichert haben (d. Rez.).

Die Buddhas (Kap. VI) werden in zwei Trinitäten, den Fünf-Dhyānibuddhas und mit dem allen übergeordneten Ādibuddha besprochen. In dieser Hinsicht ist der chinesische Buddhismus ärmer als etwa der Lamaismus, wie seiner Ikonographie überhaupt jene umfassende mikro-makrokosmologische Zeichensprache

des Tantrismus fehlt, von dem aus gesehen der chin. Buddhismus von seinem spezifischen Wesen her der Meditation nur gewisse Stationen und Prinzipien der Heilsgeschichte in Form von ikonographischen Größen zu reichen bereit ist. Man wird dem Vf. in seiner Anmerkung zur Trinität San-Shi-Fo (Buddhas der drei Zeitalter) aus Dīpankara, Shākyamuni und Maitreya (62, Anm. 2) durchaus zustimmen müssen, denn diese Trias ist kanonisch und erfreut sich im Lamaismus, bes. der Mongolei (als Ghurban-tsaghan = Die drei Weißen), größter Beliebtheit. Das gilt auch von der zweiten Trinität Shākyamuni inmitten von Amitābha und Bhaishajyaguru, dessen bes. Verehrung wie die des Amitābha von der Heimat des Padmasambhava (Swat-Gebiet) aus mit iranischen Überlieferungen propagiert worden sein muß (ausführlich in S. HUMMEL, sMan-gyi-bla, in: *Bull. of Tibetology*, II, 2, 9 ff., Gangtok 1965).

Das weitere Pantheon (Kap. VII—IX) wird geschickt gegliedert in Deva (niedere, meist hinduistische Götter, chin.: Chu-T'ien), Arhat (chin.: Lo-Han) und Bodhisatvas, die alle zusammen mit den Buddhas dem vierfachen Rhythmus des Heilspfades (Zucht, Meditation, Erkenntnis, Erlösung; skr.: Shīla, Samādhi, Prajñā, Vimukti) entsprechen. Die Darstellung S. 85/86 kann leicht etwas brüchig erscheinen, wenn nun doch auch den Devas die Möglichkeit der Meditation und Erkenntnis zugesprochen wird, aber Meditatio und Prajñā sind im buddhistischen Sinne nur dort vorhanden, wo sich zugleich eine barmherzige Verantwortung für die Erlösung aller Wesen wie ein Leitmotiv bewährt (85), während die Bestrebungen der Devas egozentrisch sind. Bei den Devas zeigt das chines. Pantheon eine bes. Aufnahmebereitschaft für spezifisch nicht-buddhistisch-chinesisch-ikonographische Motive (93).

Die Eigentümlichkeit, Bedeutung und auch Größe des chinesischen Pantheons mitsamt seiner Architektur, seinem Kult und seiner Ikonographie lag in der Weisung zu befreiender, erlösender Verinnerlichung, sei es in der hohen Schule der Meditation oder in der schlichten Gläubigkeit und frommen Anbetung. Das Buch läßt etwas von dem seltsamen Reiz spüren, der den chinesischen Buddhismus mit einer fast träumerischen, durchaus malerischen und lyrischen Grundstimmung umgab und der ihn so wesentlich von den übrigen Spielarten der Lehre des Buddha abhob, nur daß noch der Lamaismus in seiner Variante der sogen. Gelben Kirche und dort wieder in deren sino-tibetischer Prägung etwas von diesem Zauber eingefangen hatte, um ihn dann zusammen mit dramatischen Kontrapunkten aus einer eigenen höchst dämonischen Welt noch zu steigern.

Die Bildwerke des chines. Buddhismus, dem Wissenden wohlersonnene Stationen eines Weges nach Innen zur Sinngebung der objektiven Welt, bewegen sich seit dem 15. Jahrhundert oft hart an der Grenze einer merkwürdig geringen Potenz, und dämonische Gestalten bleiben vor ihren lamaistischen Gegenstücken trotz ihrer dynamischen Ausdrucksformen eher zur Groteske entschärft, ein Wesenszug, der dann in der japanisch-buddhistischen Ikonographie fast bis zur Karikatur vorgetragen wird. Von diesem Urteil müssen jedoch die Lo-Han (Kap. VIII) samt Pu-T'ai ausgenommen werden. In ihnen ist das Paradoxe des Lebens als Aspekt des Lebensurgrundes und der Erlösungsweg als Weg im Paradoxon verstanden worden, wie ihn der Reine Tor oder der fromme Schelm stets zu gehen gewohnt war. Hier ist der chines. Geist auf seine Art mit der ihm eigenen Begabung zur Groteske zu tiefsten Erkenntnissen vorgedrungen. Auch abgesehen von einer historischen Abstammung und Vormundschaft haben die japanischen Bildwerke ihr bes. Eigenleben und einen bes. Eigenwert, was sie dann schwerlich befähigt, ganz den Eindruck zu vermitteln, den chinesische zu geben vermögen.

Zur Erkenntnis zum Wesen der Welt, wie sie im Habitus und Gestus der chin. Lo-Han, der in sich selbst zufriedenen Arhat, zur Darstellung kommt, tritt, wiederum ganz paradox, der Weg praktischen Lebens, der von der Bodhisatva-Idee eines Nothelfers seinen Ausgang nimmt. Das ihn bestimmende Ja zur Welt ist von der hingebenden Barmherzigkeit getragen. In Kap. IX, das dem Bodhisatva-Ideal gewidmet ist, sind die verschiedenen Ströme gezeigt, die an der Entwicklung dieses den Mahâyâna-Buddhismus tragenden Ideals beteiligt waren. Da der tantrische Buddhismus in China nie so erstarkt war wie in Tibet oder Nepâl, ist auch der Kreis der Bodhisatvas relativ klein geblieben und mit z. T. eigener ikonographischer Ausstattung im wesentlichen auf Kshitigarbha (chines. als Ti-Tsang bekannt), Âkâshagarbha (chines.: Hsü-K'ung-Tsang), Avalokiteshvara (chines.: Kuan-Yin), Mañjushrî (chines.: Wen-Shu) und Samantabhadra (chines.: P'u-Hsien) beschränkt, wobei in die Vorstellungen um die beiden letzten zweifellos solche von altdhinesischen Berggottheiten eingetragen worden sind. In die Fragen nach dem Ursprung des Mañjushrî (134—136) hat neuerdings M.-Th. DE MALLMANN (*Étude Iconographique sur Mañjuśrî*, Paris 1964) Licht gebracht.

Recht wertvoll ist auch die zum Teil vom Herausgeber erarbeitete Zusammenstellung der chinesischen Namen der Gottheiten, der religiösen, philosophischen und ikonographischen Termini, alles mit den chinesischen Schriftzeichen (164—169). Auch der interessierte Laie wird dieses schöne Buch in schönem Gewande mit Gewinn lesen.

Plohn (Sachsen)

Siegbert Hummel

Siegmund, Georg: *Der Glaube des Urmenschen* (Dalp-Taschenbücher, Bd. 361). Francke Verlag/Bern und München 1962, 111 S.

Die Frage nach dem Ursprung des Menschen, seiner Kulturschöpfungen und seiner Umwelt, worin der Mensch sich seiner Lebensaufgabe und Existenzberechtigung bewußt wird und in deren Beherrschung er seine Geistesgaben kreativ entfalten kann, hat nicht nur uns Menschen des Abendlandes, sondern gleichfalls die schriftlosen Völker seit jeher interessiert. Das ergibt sich aus der Gestaltung vieler Mythen, in denen für die Frage nach dem Anfang der Schöpfung, ihrer Gesetzmäßigkeit, ihrer Beziehungen zum Menschen und der Beziehungen des Menschen zur Umwelt eine Lösung gesucht wird. Bei der Fragestellung handelt es sich allerdings nicht nur um die Datierung, sondern vielmehr um die Frage nach dem Warum und Wie des Entstehens und schließlich nach dem Sinn des Menschen während seines Erdenlebens. Das Entstehen der menschlichen Kultur steht irgendwie noch im genetischen Zusammenhang mit den Kulturercheinungen von heute, da es mit der Wesensart des Menschen an sich verbunden ist.

Im Bereich der religiösen Erscheinungen ist die Frage nach dem Ursprung noch wichtiger und eingreifender als im Bereiche der Technik oder der Wirtschaft. Das Urteil derjenigen, welche wie z. B. J. G. FRAZER die Magie als Ursprung jeder Religion zu deuten suchen, berührt wenigstens indirekt auch unsere christliche Weltanschauung. Aus diesem Grunde wurde die Diskussion über den Ursprung der Religionserscheinungen oft gegenseitig mit einer gewissen Verbissenheit geführt. Der Verfasser dieses Buches bemüht sich aber um eine ruhige objektive Darstellung und eine sachliche Problemstellung in bezug auf den Glauben des Urmenschen. Zur Begründung seiner Anschauung verwendet er die Resultate der Urgeschichte und der Erforschung verschiedener Primitivvölker der Gegenwart. Er stützt sich hauptsächlich auf die Veröffent-