

die Bedeutung des Ifa-Orakels im Leben dieses Volkes wirft, und zwar sowohl bei Gläubigen als auch bei jenen, die dem Glauben der Väter ferner stehen. Mit Hilfe eines Yoruba-Dolmetschers, der selbst Orakelpriester ist, gelang es, 71 Legenden und über 100 Gebete und Opfergesänge zu sammeln und in der bearbeiteten Übersetzung ihres Dolmetschers niederzuschreiben. Verf. sind überzeugt, daß die Erzählungen dennoch ihren authentischen Charakter bewahrt haben. Hier werden nun die Legendenstoffe vorgelegt, die gewöhnlich der Geheimhaltung durch die Babalawo unterliegen und von denen bisher nur Teile der westlichen Forschung zugänglich gemacht worden sind. Ein Grund für die Mitteilung des Überlieferungsgutes war die Furcht der einheimischen Priester davor, daß die Stoffe in einer Zeit raschen Kulturwandels der Vergessenheit anheimfallen könnten. Sind es doch nur noch wenige, die die siebenjährige Lehrzeit auf sich nehmen, um sich die alten Bildungsinhalte anzueignen.

In der Einführung geben Verf. einen Einblick in die traditionelle Religion der Yoruba, wobei sie u. a. Schöpfungsmythen mitteilen, was all jenen willkommen sein wird, die sich für die Kenntnis afrikanischer Urzeitmythen noch immer auf das klassische, aber der Urmonotheismus-Theorie P. W. SCHMIDTS nahestehende Werk BAUMANNs, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, verlassen müssen. Ein zweiter Einleitungsteil befaßt sich mit dem Ifa-Orakel, speziell mit dem Vorgang der Orakelbefragung und mit den wesentlichen Zügen des Orakelwesens. Diese sich auf 23 Seiten erstreckende Einleitung ist eine brauchbare Ergänzung des allgemeinen Werks von E. DAMMANN über die afrikanische Religion (E. DAMMANN, *Die Religionen Afrikas*. Stuttgart 1963). Es folgen sodann die 21 Legendentexte, die in acht Themenbereiche gegliedert sind. Die Beurteilung und Auswertung dieses eindrucksvollen Materials muß dem Afrikanisten überlassen werden.

Bonn

Hans-Joachim Klimkeit

**Sievernich, Michael / Seif, Klaus Philipp (Hg.):** *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen* (Veröffentlichungen der Rabanus Maurus-Akademie) Grünewald/Mainz 1983; 139 S.

Schuld und Umkehr sind Schlüsselbegriffe der christlichen Überlieferung (vgl. SIEVERNICH, S. 19–42) und lassen sich nur mit Mühe in den zentralen Aussagen anderer Religionen wiederfinden. Bereits bei der Behandlung des Judentums (LAPIDE, S. 43–60) zeigen sich nämlich trotz der gemeinsamen Grundlage der hebräischen Bibel charakteristische Unterschiede, die durch das Fehlen der Erbsündenlehre im Judentum offenbar werden und hier brillant vorgetragen sind. Eine weitere Akzentverschiebung erfolgt im Islam (KHOURY, S. 61–83), wo die eigentliche Wurzel des Bösen im Unglauben und Ungehorsam (S. 62) gesehen wird und als Heilmittel die strikte Einhaltung der koranischen Vorschriften mit dem dazu gehörigen Sitten- und Verhaltenskodex verordnet ist. All diesen Konzepten gemeinsam ist, daß Schuld durch Abwendung des Menschen von Gott und seinen Geboten entsteht und nur durch eine erneute Hinwendung zu ihm getilgt werden kann, was wohl auch für die afrikanischen Naturreligionen (SEMPEBWA, S. 121–139) gilt, obwohl dort dieser letzte Grund häufig zurücktritt und statt dessen gestörte soziale Beziehungen im Vordergrund stehen, wodurch Schuld vielerorts so etwas wie eine peinliche Angelegenheit für den Schuldigen wird.

Ganz anders erscheint demgegenüber die Sichtweise des Buddhismus (ERLINGHAGEN, S. 84–102) und Hinduismus (HUMMEL, S. 103–120). Die Lehre von der Wiedergeburt führt hier – trotz der Unterschiede im einzelnen (vgl. S. 86ff., 103f., 114f.) – zu einer existentiellen Verflochtenheit mit Tatverfehlungen, die die konkrete, individuelle

Schuld als recht sekundär ausweist und deshalb ein ganz anderes Lebensgefühl sowie andere Lösungsmodelle (Erlösungsvorstellungen) aufkommen läßt. Dies hat ERLINGHAGEN häufig plastisch an konkreten Beispielen aus dem japanischen Alltag gezeigt (die Spekulationen zu den Implikationen der christlichen Beichte auf S. 99 scheinen mir allerdings mehr als fragwürdig zu sein), HUMMEL dagegen verwendet vorwiegend literarische Belege.

So macht der Band deutlich, wie wenig Gemeinsamkeit (vgl. S. 15f.) selbst für zentrale Aussagen der Lehre zwischen den großen religiösen Traditionen der Menschheit besteht. Die Auffassung, alle Religionen sagten letztlich das gleiche, wird hier wenigstens für das Beispiel der Schuld konkret widerlegt.

Hannover

Peter Antes

**Verdu, Alfonso:** *The Philosophy of Buddhism. A „Totalistic“ Synthesis* (Studies in Philosophy and Religion 3) M. Nijhoff/The Hague-Boston-London 1981; 207 p. V. geht in seinem Werk von zwei undiskutierten Voraussetzungen aus: (1) Der Buddhismus kann als philosophisches Denksystem, das auf die kosmologische Frage nach der Weltursächlichkeit antwortet, betrachtet werden. (2) Das ursprüngliche indische Denken findet seinen Höhepunkt in dem, was V. „totalistisches Denken“ (engl. *totalistic*) nennt und im *Lañkāvatāra-Sūtra*, in der mahāyānistischen Grundschrift *Ta-ch'eng-ch'i-hsin lun* (*Erwachen zum Glauben im Mahāyāna*) sowie in den Schriften der Gründer der Hua-yen-Schule (jap. Kegon) und des 6. Zen-Patriarchen HUI-NENG ihren Niederschlag gefunden hat. Die Option hat zwei unmittelbare Konsequenzen: (1) Der Buddhismus kommt nicht vom Gesichtspunkt religiöser Praxis her zur Sprache; die Praxis findet vielmehr ihre Einordnung in die theoretische Systembildung. (2) Die Geschichte der buddhistischen Selbstverwirklichung wird ebenfalls der Systembetrachtung untergeordnet, findet aber darin eine auffallende und bedenkenswerte Beleuchtung. Die historische Frage nach dem ursprünglichen Wollen, der ursprünglichen Inspiration und Lehre des historischen Buddha wird nur beiläufig thematisiert, die Frage nach dem Urbuddhismus, vorgängig zu den großen Fahrzeugen, nicht gestellt.

Ausgangspunkt der Arbeit sind unter dem Gesichtspunkt der „prätotalistischen Verursachungstheorien“ die hinayānistische Dharmatheorie als Theorie eines nicht auf ein Grundprinzip reduzierten Phänomenpluralismus, den V. mit der Philosophie HUMES, HUSSERLS, schließlich BERGSONS vergleicht (I, 1), und die mahāyānistische Theorie eines subjektiven Idealismus, in dessen Mittelpunkt die Konzeption des *ālaya-vijñāna* („Speicher-Bewußtsein“) steht (I, 2). Vor dem Hintergrund der Aporien einer pluralistischen bzw. einer monistischen Verursachungstheorie entfaltet V. in den Teilen II–IV die Theorie eines buddhistischen Totalismus, den er unter das Stichwort einer Verursachung durch *Tathatā* stellt (II). Dieses System beschreibt er als System eines spirituellen Vitalismus, das trotz seiner äußeren Nähe zu Hegel dennoch zu diesem beträchtliche Unterschiede aufweist (vgl. 36ff.). So trägt nach V. die buddhistische Konzeption im Gegensatz zu Hegels System in Bereiche der Unendlichkeit, in denen die subjektive Individualität und die objektive Partikularität miteinander zur Identität und zur wechselseitigen Durchdringung in der konkreten Totalität des Universalen gelangen und zwar jenseits der kollektiven spirituellen Errungenschaften der Menschheit (vgl. 37). In diesem Teil bestimmt V. in einem ersten Vorlauf die drei entscheidenden Momente des Verursachungsprozesses: (1) die Substanz als ewiges und ursprünglich verborgenes Wesen der totalen Wirklichkeit, (2) die Manifestationen als „Verkörperungen“ oder vierfältige Selbstentfaltungen der Substanz, (3) die manifestierende bzw. „verkörpernde“ Funktion, was als dreifältige Momente der universalen Verursachung komplementär wirksam ist, ist aber als Aspekt der Verursachung dem zugeschrieben,