

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,

was als innere Unzerstörbarkeit das unennbare und zugleich absolute Wesen der Wirklichkeit, eben *Tathatā*, ausmacht. „Für das Gesetz der ‚Komplementarität‘ aber herrscht die Sprache, die die ursprüngliche, leere und schweigende Substanz in ihren Selbst-Ausdrücken und Manifestationen verkörpert.“ (31) Philosophisch erweist sich damit die Sprache als Mittel, in dem der Prozeß der Selbstoffenbarung, wie ich das engl. „self-manifestation“ übersetzen möchte, seinen Ausdruck findet. In einem ausführlichen Diagramm entwirft V. am Ende von Teil II das Programm, das sich aus dem Vorentwurf dieses Teiles ergibt und das er selbst im weiteren Verlauf des Werkes bespricht: die Totalität der Substanz, der Funktion (III), der Manifestationen (IV und V). Wie die Manifestationen in einem eigenen Teil IV ausgliedert werden, so werden die drei Betrachtungsansätze des Manifestationsprozesses, der entitative, kognitive und ontologische, wiederum auf zwei Teile verteilt. Der ontologische Ansatz in Teil V behandelt dann innerhalb der Darstellung der Drei-Körper-Lehre im Teil V, 1 und 2 die systematisch geordnete Geschichte des Buddhismus unter dem Stichwort *Nirmāṇakāya*. In der Drei-Körper-Lehre führt der Gedankengang philosophisch-systematisch zurück zur Realisierung der totalen und absoluten Freiheit der Manifestation im *Dharma-kāya*, *Tathatā* und *Sūnyatā*. V. schließt sein Werk mit dem Satz: „Mögen wir auf das ‚Schweigen‘ dieser Lehre hören, wie es ‚widerklingt‘ in der totalen ‚Modulation‘ des Universums.“ (170)

Es kann hier nicht der sehr differenzierte Gedankengang, den der Autor im Anschluß an die eingangs genannten mahāyāna-buddhistischen Grundschriften in großer Klarheit verfolgt, in seinen Einzelzügen nachgezeichnet werden. Der allgemeine Index erleichtert im übrigen das Studium einzelner Fragen im Querverweis. Das Buch ist, wie es vorliegt, ein Standardwerk des Mahāyāna-Denkens. Die Bedenken, die es dennoch anzumelden gilt, sind eingangs im Hinweis auf die Vorentscheidungen bereits angesprochen worden. Man fragt sich, ob die theologische Herkunft des Autors ihn dazu gebracht hat, die Frage nach dem Religionscharakter des Buddhismus auszublenden und stattdessen sich im wesentlichen mit Hinweisen zu abendländischen Philosophen und Philosophen, am Ende zu LEIBNIZ und WHITEHEAD (vgl. 152f.) zu begnügen. Das fällt um so stärker auf, als bei beiden (nicht nur bei LEIBNIZ, sondern – gegen V. (153) – auch bei WHITEHEAD) die theologische Fragestellung erhalten bleibt. Das Verhältnis von theologischer und philosophischer Fragestellung ruft aber sowohl von christlicher wie von buddhistischer Seite angesichts dieses Systematisierungsversuchs nach zusätzlicher Klärung, soll nicht am Ende doch Hegel – buddhistisch gewendet – das letzte Wort haben. Bedenkt man aber, wie nahe an Hegel die neuzeitliche christliche Offenbarungsreligion ihre Formulierung gefunden hat, so müßte die Manifestationslehre unter dem Aspekt der Selbsteröffnung buddhistisch neugelesen werden. Hinzu kommt, daß die kosmologische Grundfrage nach der Verursachung nicht völlig losgelöst von der Heilsfrage behandelt werden kann, zumal das Ergebnis der Verursachung im anthropologischen Bereich zur ethischen Fragestellung, die Frage nach Überwindung der Unfreiheit in absoluter Freiheit folglich nicht mehr nur eine ontologische, sondern zugleich eine ethisch-soteriologische Frage wird. Auch hier wäre das Systemdenken in seinem Praxisbezug zu sprengen, zumal vom Ursprung her eine Umkehr des Denkens zugunsten einer Heilssuche praktischer Art im Vordergrund gestanden haben dürfte. Der am Ende aufscheinende mystagogische Zug der „Philosophie des Buddhismus“ kommt m. E. eher zu kurz, wie auch auffällt, daß das im Titel der Grundschrift *Erwachen zum Glauben im Mahāyāna* erscheinende Wort *Glaube* keine Erläuterung erfährt. Trotz der bleibenden Fragen, vielleicht gerade wegen dieser Fragen, gehört das kenntnisreiche Werk V.s in die Hand auch möglichst vieler am christlich-buddhistischen Dialog interessierter Theologen.

Bonn

Hans Waldenfels