

von China als einer »altsäkularen Zivilisation« (vgl.: *China ist nicht ganz anders*, Zürich 2009, 41-98; Lit.). Ich selbst habe nach dem Säkularisierungsprozess in Asien gefragt und dabei nach Indien, Pakistan, Sri Lanka und Japan geschaut (vgl.: *Begegnung der Religionen*. Theologische Versuche 1, Bonn 1990, 185-212). Gerade wenn man die Religionen in Ländern mit einer nicht monotheistischen Prägung, etwa den Buddhismus oder den Konfuzianismus, in Betracht zieht, begegnet man Phänomenen, die wir heute als »säkularistisch« ansprechen würden.

Sieht man von diesem Schwachpunkt der Publikation ab, findet man in den Beiträgen von F. X. KAUFMANN, K. WENZEL, M. SELLMANN und R. HANKE eine Mehrzahl auch für die Praxis hilfreicher Hinweise. Mit J. CASANOVA kann man in der Säkularisierung heute ein globales Phänomen erkennen. Doch bietet es sich an, das Phänomen nicht zunächst für global zu erklären und dann am Ende doch aus der beschränkten Situation des eigenen Landes und seiner Kultur und Geschichte zu verstehen; vielmehr sollte man die verschiedenen Völker in ihrer Eigenheit betrachten und das eigene – westliche – Verständnis von Säkularisierung höchstens als heuristisches Prinzip benutzen. Schon die Unterschiede der Sprache, erst recht, wenn es sich um die Sprachen verschiedener Kontinente und Kulturlandschaften handelt, können Anlass zur Überprüfung eigener Urteile bilden; nur müssen sie einem als »fremde« Sprachen bewusst sein. Dabei sind wir selbst in unserer eigenen Kulturlandschaft nicht frei von grundlegenden Unterschieden. So lässt sich die Säkularisierung schon im Vergleich von Frankreich und Deutschland im Hinblick auf Säkularisierung und *Laïcité* nicht einfach gleichsetzen. Die hier angefragte Problemstellung ruft also nach weiteren Vertiefungen, bei denen alles im vorliegenden Band Gesagte durchaus nützlich ist. Die neuen Räume, die sich öffnen, lassen sich weiter ausloten. ◆

Hans Waldenfels/Essen

Colsmann, Michael

Bewusstsein, konzentrierte Meditation und ganzheitsorientiertes Menschenbild
Beiträge zu einem Verstehen
des Bewusstseins im Buddhismus und
im integrativen Denken der Neuzeit
(v. a. bei Jean Gebser und Sri Aurobindo)
FGL-Verlag/Bochum 2015, 2. Aufl., 568 S.

Im Vorwort seiner in Oldenburg verabschiedeten Dissertation beschreibt Vf. die lange Vorgeschichte seines umfangreichen, eher ungewöhnlichen Werkes. Bei P. Enomiya-Lassalle lernte er die Zen-Meditation kennen. Er studierte Buddhismuskunde in Hamburg, wo er mit den tibetischen

Traditionen in Berührung kam, später Psychologie in Bochum. Wiederholt war er in der Abtei Engelberg in der Schweiz. Man erkennt daraus eine Verquickung von Praxis und Reflexion. Von seiner Arbeit sagt er: »Sie ist das Ergebnis eines jahrzehntelangen Ringens um die geistige Einordnung und existenzielle Integration kontemplativer Erfahrungen sowie um ein umfassenderes Verständnis des Bewusstseins und Menschenbildes. Dabei ging es darum, einen Eurozentrismus im Denken ebenso wie einen Exotismus in Sachen asiatischer kontemplativer Tradition zu überwinden« (13). Elmar Holenstein machte Vf. darauf aufmerksam, dass das Bewusstsein »zu den wenigen Gegenständen der Psychologie [gehöre], bei denen der Okzident von den differenzierten Überlieferungen Asiens etwas zu lernen habe« (ebd.). Eine Studie, wie sie hier gemeint ist, kann nur interdisziplinär und interkulturell erfolgen. Allerdings fragt man sich, ob man, wenn man vom Buddhismus spricht, das Stichwort »Religion« und folglich »interreligiös« auslassen kann. Vf. tut das jedenfalls; es kommt im umfangreichen Sachverzeichnis weder der Begriff »Religion« noch »Religionswissenschaft« noch »Theologie« vor.

Auf einen relativ kleinen Einleitungsteil I zu »Gegenstand und Methode der Studie« (17-26) folgen unter II der »Grundlagenteil: Eingrenzung und Präzisierung des Bewusstseinsbegriffs« (27-283) und unter III »Spezieller Teil: Die buddhistische konzentrierte Meditation und Bewusstsein« (285-405). Hinzukommen ein Anhang »Die Mahāyāna-Lehre von den ›Drei Körpern‹ oder Modi des Vollkommenen (BUDDHA)« (406-415), ein umfangreiches Literatur- (418-466), Personen- (467-483) (hier fehlt u. a. R. Zaehner; Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila sind unter ihren Zusatzbezeichnungen vermerkt, also Loyola, Kreuz und Avila) und Sachverzeichnis (484-557) sowie ein kleines Glossar (558-562). Schon die Nennung der großen inhaltlichen Blöcke beweist, dass es um eine materialreiche Studie geht.

Sinnvollerweise wird der Teil III von Buddhisten und buddhistischen Fachleuten beurteilt. Wir richten den Blick vor allem auf Teil II mit seinem interkulturell bedeutsamen Ansatz. Zu Recht nennt Vf. den Bewusstseinsbegriff »schillernd« (29). Als Ausgangspunkt wählt er das sogenannte »Normalbewusstsein«, einen psychologischen Ansatz. Dabei ist ihm bewusst, dass das Bewusstsein notwendig und inhaltlich durch eine kulturanthropologisch-geschichtliche Ebene bestimmt ist (vgl. 32). Hier werden ihm Jean Gebser (1905-1973) und Sri Aurobindo (1872-1950) zu Wegbegleitern; sie bestimmen in ihren Vorgaben, die dann bald durch buddhistische Beobachtungen ergänzt werden, den Rahmen für die weiteren Überlegungen. Aurobindos Denkmall steht vor allem im Hintergrund, wo es Vf. um das »meditativ und kontemplativ veränderte

Bewusstsein« geht (58-109). Damit ist zugleich eine Entscheidung zugunsten des asiatischen Experimentierfelds gefallen.

Es fällt auf, dass die Sprachfelder und Sprachgeschichten, also die Linguistik und ihre Implikationen, für Vf. keinen wirklichen Verständnisszugang bilden. Dabei hätte eine eingehendere Beschäftigung mit den Sprachen das Problembewusstsein in kulturanthropologischer Hinsicht wesentlich schärfen können. Man beachte z.B. nur das lateinische Sprachfeld um *scientia* und *conscientia*, das in den abendländischen Sprachen zu einem breitgefächerten Denkansatz geführt hat, der für eine interkulturelle Betrachtung hilfreich ist. Man achte auf den Zusammenhang von Wissen, Bewusstsein und Gewissen, den man nicht nur beiläufig und in ausführlichen Fußnoten behandeln kann (vgl. z.B. 115, A. 25). Bei allem Reichtum von einzelnen Informationen wird in einer vorrangig psychologischen Sicht der Dinge das angestrebte »ganzheitsorientierte Menschenbild« im kulturanthropologischen Vergleich verpasst. Das fehlende Interesse an der Sprachlichkeit führt dahin, dass der Reichtum westlicher Beschäftigung mit Geist, Seele und Seelenkräften, mit Sinnlichkeit, inneren und äußeren Sinnen, die gerade im abendländischen Meditationsgeschehen, aber auch in den klassischen spirituellen Schriften der Mystiker den Gegenpol zum asiatischen Interesse hätten bilden können, unterbelichtet bleibt.

Das wird sehr deutlich, wo im »problemgeschichtlichen Abriss zum Bewusstseinsbegriff« unter 2.1. Konzepte von »Bewusstsein« im Abendland bedacht werden (110-154). Hier konzentriert sich Vf. zunächst auf die Problemgeschichte außerhalb des akademischen Faches Psychologie in Philosophie, Soziologie und Neurowissenschaften, dann auf das akademische Fach Psychologie und schließlich auf das »meditativ-kontemplativ veränderte Bewusstsein im Abendland«. Theologie und Mystik, ihre Praxis und Theorie bleiben dabei leider weithin profillos, weil Vf. sich für das sogenannte »Normalbewusstsein« als Orientierungspunkt entschieden hat. Das führt dahin, dass die bei den alten Griechen, später auch bei Theologen wie Augustinus, bei den großen Theologen des Mittelalters, vor allem aber bei den klassischen Mystikern, nicht zuletzt den Frauen wie Hildegard von Bingen und Teresa von Avila vorhandene Psychologie praktisch unbeachtet bleibt. Mit seiner Konzentration auf Gott und die Seele hat Augustinus nachhaltig die abendländische Geistesgeschichte bestimmt. Wenn neuzeitlich Gott dann entfällt und wir im Buddhismus auf eine lebensgestaltende Bewegung stoßen, in der das Wort »Gott« ausfällt, ist damit das Feld heutiger geistiger Auseinandersetzung eröffnet; das verdiente aber angesprochen zu werden.

Während Augustinus und Thomas von Aquin im Abschnitt »Philosophiegeschichte« Erwähnung finden, kommen die christliche Mystik und die christliche kontemplative Überlieferung in einem Abschnitt »Ansätze zu meditativ-kontemplativ veränderten Bewusstseinszuständen im Abendland« (134-154) zur Sprache.

Da Vf. sich auch hier nicht von seinem eigentlichen Interesse an den asiatischen Inspirationen löst und sie immer wieder als Vergleichspunkte im Hintergrund stehen, kommt das eigentlich Christliche nicht in den Blick. Vf. weiß um den Einfluss neuplatonischen Denkens in der Versprachlichung der mystischen Erfahrungen und fasst ihn in dem Satz zusammen: »Die spätere abendländische, d.h. vor allem christliche kontemplative Überlieferung steht – grob gesagt – in einem ambivalenten Verhältnis zur philosophischen antiken Tradition« (141). Vf. ahnt auch die Eigentümlichkeit der Versprachlichung mystischer Erfahrungen, wenn er ihnen »etwas Fragmentarisches« anhaften sieht; doch leider kennt er die eingehenden Arbeiten von A. Haas, M. de Certeau und M. Delgado nicht. Allerdings erkennt er hier eine eigene Aufgabe, die er selbst nicht angeht: »Es wäre eine schwierige Aufgabe für eine gesonderte umfangreiche Untersuchung, die Fülle von Texten daraufhin systematisch zu sichten, ob und wie in ihnen veränderte Bewusstseinszustände in Meditation oder Ansätze zu einem überterminalen integrativen Bewusstsein thematisiert sind« (141).

Was zur Trinitätslehre (142), in wenigen Zeilen zur Jesusgestalt (145), zu Meister Eckhart und schließlich zur spanischen Mystik mit ihrer »starke[n] christologische[n] bzw. theologische[n] Komponente« gesagt wird, kann hier nur höflich übergangen werden. Für Vf. selbst kommen die spanischen Mystiker aufgrund ihrer »starke[n] theologische[n] Färbung« »zum Vergleich mit der buddhistischen Versenkungslehre wenig in Frage« (151). Man fragt sich hier: Warum eigentlich nicht? Jedenfalls hätte man sich von Vf. eine ausführlichere Begründung gewünscht. Denn die Frage, die man sich angesichts des buddhistischen Angebots stellen muss, ist doch: Kann, soll oder gar muss ein »ganzheitsorientiertes Menschenbild« heute gottlos, also ohne Rekurs auf Gott bestehen oder nicht? Zur Streichung der einen Hälfte der augustinianen Frage nach »Gott und Seele« sollte man sich bekennen und sie begründen. Das ist umso mehr zu wünschen, als eine wachsende Zahl von Menschen längst gedankenlos die Streichung der einen Hälfte lebt, während andere trotz Nietzsches Toterklärung Gottes immer noch dem »unsterblichen Gerücht« von Gott (R. Spaemann) nachsinnen. Das so kenntnisreiche Buch des Vf. bleibt angesichts des eingangs beschriebenen Suchprozesses die eigentliche Antwort schuldig.

Vf. spricht am Ende in einer eher weichen Formulierung von einer »gewisse[n] Spannung von biologischer und spiritueller Evolution«, die ihm unaufhebbar erscheint, »doch ihrer Potentialität nach immer wieder zeitweise schöpferisch einlösbar« ist: Das Buch schließt mit dem Satz: »In der heutigen Weltkultur dürfte eine solche Einlösung mit Blick auf ein intelligenteres und umfassenderes integrales Bewusstsein und Menschenbild eine globale Überlebensfrage sein« (405). Das wird im Blick auf Enomiya-Lassalle gesagt. Nur bleibt der Unterschied: Während Vf. von ihm her an Gebser und Teilhard de Chardin erinnert (vgl. 405, A.7), hat P.Enomiya-Lassalle bei all seiner geistig-geistlichen Offenheit in seinem Tod doch »Jesus« gesagt (dazu J. Kopp). ◆

Hans Waldenfels/Essen

**Holderegger, Adrian /
Delgado, Mariano /
Rotzetter, Anton** (Hg.)

Franziskanische Impulse für die
interreligiöse Begegnung
(Religionsforum Bd. 10)

W. Kohlhammer/Stuttgart 2014, 295 S.

Das in diesem Band dokumentierte Symposium fand am 4./5. Mai 2012 an der Universität Freiburg/Schweiz statt, also ein Jahr vor der Wahl von Papst Franziskus. Offizieller Ausgangspunkt der hier vorgestellten franziskanischen Impulse ist die Einladung Johannes Pauls II. zu einem ersten großen Friedensgebet der Weltreligionen 1986 in Assisi, der Stadt des Franziskus. Auf eigene Weise unterstreicht das Symposium unbeabsichtigt aber auch die Aktualität der Namenswahl des jetzigen Papstes. Die bleibende Bedeutung des Poverello von Assisi aber findet ihren Anfang in seiner Begegnung mit dem Sultan El-Kamil in Damietta. Seit 2005 gibt es mit Sitz in Rom die franziskanische »Damietta-Initiative«, die im Geiste dieser Begegnung ein Friedensprogramm für ganz Afrika zu verwirklichen sucht. Auf ähnliche Weise sind die franziskanischen Gemeinschaften seit Ende der 1980er Jahre mit einem Friedensprogramm in Sarajevo und seit 2012 in Belgrad tätig. Die Dokumentation des Symposiums kann als eine reflektierte Begründung der verschiedenen Initiativen gelesen werden.

Die Beiträge in *Teil I. Mittelalter* (11-156) beschreiben zunächst den Ausgangspunkt der franziskanischen Bewegung: Nikolaus KÜSTER und Leonhard LEHMANN die »universale Vision des Franz von Assisi«, die ihm in der Begegnung mit den Sarazenen zuteil wird und in der Zeit des 5. Kreuzzugs in eine »loyale Dissidenz« treibt (Laurent GALLANT). Aus diesen Erfahrungen er-

wächst das Missionsverständnis des hl. Franz und der ihm folgenden Gemeinschaften (Jan HOEBER-RICHTS). Sein Geist findet sich in der Beschreibung der franziskanischen Protomartyrer (Luciano BERTAZZO) und bestimmt den pastoralen Weg des Antonius von Padua in seiner Predigtstätigkeit und seinen Disputationen mit den Katharern, in denen er nach manchem heutigen Verständnis gleichsam einer »fremden Religion« begegnet. Die franziskanische Inspiration leuchtet auch auf im Engagement Ramon Llulls, von dieser um eine friedvolle Begegnung mit den Muslimen ringt (Annemarie C. MEYER). Bei all dem fällt die starke Orientierung am Evangelium und die Entscheidung zur Nachfolge Jesu auf; beides kommt in den unterschiedlichsten Situationen immer wieder zum Durchbruch.

Die drei Beiträge des *Teils II. Frühe Neuzeit* (157-222) richten den Blick nach Lateinamerika, vor allem Mexiko, und China. Bei Mariano DELGADO zeigt sich deutlich, dass die frühe Missionstätigkeit auch der Franziskaner nicht allein aus der heutigen Wunschkategorie gesehen werden darf. DELGADO spricht von »Missionsutopie«, wie sie sich im Respekt vor der indianischen Gesellschaft und Kultur und dem Projekt der Indiohöfe zeigt, von »Missionsmethoden« mit einer Neigung zur Verteufelung der indianischen Religionen und von der »Missionsethnographie« in doppelter Absicht: zur besseren Ausrottung des Götzendienstes und zur Ehrenrettung der indianischen Kulturen. Wichtigster Vertreter der Ethnographie war Bernardino de Sahagún, der die Tätigkeit des Missionars mit der eines Arztes verglich. Vor allem in ihrer Ausbildung der Volksreligiosität haben die Franziskaner eines der glänzenden Kapitel der mexikanischen Kirchengeschichte geschrieben (vgl. 177).

Michael SIEVERNICH wirft einen Blick in die franziskanischen Katechismen des 16. Jahrhunderts und fragt am Beispiel des Katechismus der Mexiko-Mission und seiner Piktogramme nach den frühen Spuren des interreligiösen Dialogs im kulturellen Kontext. Auch hier stoßen wir nochmals auf Bernardino de Sahagún und seine und der Franziskaner Bemühungen um verständliche Übersetzungen christlicher Grundbegriffe wie »Gott«, »Gnade«, »Trinität«, »Heiliger Geist« u.a. unter Verwendung vorhandener Sprachmöglichkeiten.

Für China nennt Claudia von COLLANI drei Perioden der Franziskaner-Mission: die erste seit 1277 zur Zeit der mongolischen Yuan-Dynastie (1277-1367), die mit Ende der Mongolenherrschaft zu Ende ging, dann das Auftreten der spanischen Franziskaner in der frühen Neuzeit, als sie über die Philippinen und Taiwan nach Südchina und später bis Peking kamen – eine Zeit, die durch ihre politischen, aber auch theologischen Auseinandersetzungen im Ritenstreit geprägt und eine