

## HENRI LE SAUX UND DIE KATHOLISCHE THEOLOGIE DER MYSTIK SEINER ZEIT

*Karl Baier*

Die Öffnung des Westens für Religionen und Meditationspraktiken aus Süd- und Ostasien wird bis heute oft nach dem Modell der Entlehnung aufgrund eines Mangels interpretiert. Man geht von der Existenz eines Defizits an religiöser Erfahrung und Mystik im Christentum und in der säkularen westlichen Gesellschaft aus, von einem spirituellen Loch, das durch die östlichen Religionen gestopft wird, oder wenigstens gestopft werden soll. In Wirklichkeit laufen jedoch die transformatorischen Begegnungen zwischen Kulturen und Religionen, die zu Formen interreligiöser Spiritualität führen, wesentlich komplexer ab.

Das Modell der Entlehnung aus bloßem Mangel ist schon deshalb ungenügend, weil es säuberlich voneinander getrennte kulturelle und religiöse Systeme voraussetzt, von denen eines einseitig auf ein anderes einwirkt. Eine solche Situation ist jedoch besonders seit der durch den Kolonialismus angestossenen ökonomischen und kulturellen Globalisierung immer seltener anzutreffen. Während der letzten 100 Jahre wurden in Europa und Nordamerika sehr häufig gerade solche Formen des Hinduismus und Buddhismus rezipiert, die zwar oft im Mantel einer Jahrtausende alten ungebrochenen Tradition auftraten, in der Realität aber bereits unter dem Einfluss der westlichen Moderne und des Christentums standen und gerade deshalb weltweit erfolgreich werden konnten, weil sie auf globale Modernisierungsprozesse kreativ antworteten.

Generell gesprochen entsteht der Hunger nach dem, was die Anderen haben, neben der Integrationsfähigkeit von Neuem dort, wo bereits *welcome structures* dafür ausgebildet sind, wo also nicht der bloße Mangel herrscht, sondern positive Anknüpfungspunkte vorliegen, die das von außen Kommende in gewisser Weise antizipieren und seine Aufnahme vorbereiten.

Dies gilt auch für die katholischen Pioniere des intermonastischen Dialogs mit asiatischer Spiritualität wie Thomas Merton, Hugo Enomiya-Lassalle und Henri Le Saux. Die *welcome structures*, die ihnen ihre Brücken-Existenz ermöglichten, wurden, so meine These, von dem Trend zur Mystik im säkularen spirituellen Feld der Moderne und der unter seinem Einfluss stehenden neuscholastischen Theologie der Mystik bereitgestellt.

Weil diese Theologie heute weitgehend in Vergessenheit geraten ist und das säkulare Erwachen der Mystik in Bezug auf kirchliche Entwicklungen zu wenig beachtet wird, entsteht leicht der Eindruck, die christlichen Meister des spirituellen Dialogs mit asiatischen Religionen hätten keinerlei zeitgeschichtliches und theologisches Rüstzeug für ihre die bisherigen Grenzen zwischen den Religionen überschreitenden Projekte gehabt. Es scheint, als seien hier Originalgenies einfach ihrer persönlichen Vision gefolgt und hätten sich ohne kulturgeschichtlichen Kontext und ohne theologische Rückendeckung in Neuland vorgewagt.

Im vorliegenden Beitrag soll am Beispiel von Henri Le Saux gezeigt werden, dass dem nicht so war. Die generelle Rehabilitierung der Mystik in der europäischen Kultur und im Katholizismus seiner Zeit sowie die von neuscholastischen Theologen entwickelte Theorie der natürlichen Mystik stiften in seinem Fall eine grundlegende, positive Aufnahmebereitschaft für hinduistische Spiritualität. Probleme mit der in der katholischen Kirche damals üblichen Meditationspraxis fügen dem ein zusätzlich motivierendes Aufnahmebedürfnis hinzu. Ebenso wie Merton und in geringerem Ausmaß auch Lassalle bleibt Le Saux freilich nicht bei der Neuscholastik stehen. In seinen späteren Jahren entwickelt er Ansätze zu einer das neuscholastische Paradigma überwindenden Theologie der Mystik, wobei die vertiefte Erfahrung, die er als Sannyāsi in Indien machte und der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils befruchtend wirkten.

Bevor darauf eingegangen wird, zunächst aber ein kurzer Blick auf die kulturelle Situation, die eine wichtige Voraussetzung für die katholische Theologie der Mystik zu Beginn des 20. Jahrhunderts darstellt.

## 1. Mystik als Teil der spirituellen Matrix der Moderne

Vom späten 19. bis ins dritte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts entsteht in den gebildeten Schichten Europas und Nordamerikas ein nicht mehr von den Großkirchen kontrolliertes religiöses Milieu, das von neuen Körperpraktiken, Kultur- und Religionskritik, ganzheitlichen Gesundheitslehren, alternativen Therapien, New Thought, Lebensreform, Okkultismus und Spiritismus geprägt ist. Ein großes Interesse an Mystik und Meditation ist für diese kulturelle Matrix charakteristisch.<sup>1</sup> Vergleichbare Milieus entstehen – von

1 Dazu für den deutschsprachigen Bereich immer noch lesenswert ist Platz, Hermann, *Vom Erwachen der „Mystik“ um 1900*, in: Hochland 34 (1936/37) 324–337 und 434–448. Die literarischen Manifestationen nichtchristlicher und agnostischer Mystik um die Jahrhundertwende untersucht Spörl, Uwe, *Gott-*

globalen Modernisierungsprozessen getragen – auch in Asien und bringen unter westlich gebildeten Buddhisten und Hindus z.T. schon früher als in Amerika und Europa ähnliche Reformbewegungen hervor, die ihrerseits das spirituelle Milieu im Westen beeinflussen.

In der frankophonen Welt, in die Le Saux hineingeboren wurde, trug Henri Bergson, schon bevor er in seinem Werk *Le deux sources de la morale et de la religion* (1932) eine christlich gefärbte „aktive Mystik“ entwarf, mit seiner Lebensphilosophie und der Hochschätzung intuitiven Erkennens zu einem der Mystik zugeneigten intellektuellen Klima bei. Die beiden Nobelpreisträger Maurice Maeterlinck (1862–1949) als einer der Hauptvertreter des französischen Symbolismus und Romain Rolland (1866–1944), der Gandhi, Ramakrishna und Vivekananda bekannt machte und mit Freud eine Konversation über das „ozeanische Gefühl“ als Wurzel aller Religion führte, waren hochgeschätzte Vertreter der Mystik als Literatenreligion. Der bekannte Schriftsteller und Übersetzer Jean Herbert (1897–1980), ein Schüler Sri Aurobindos, war ebenfalls mit einer Reihe von Publikationen an der Verbreitung von neohinduistischer Spiritualität und Yoga beteiligt. Seine kleine Schrift *Quelques grands penseurs de l'Inde* (1937) war eine der ersten Quellen, die Le Saux mit Ramana Maharshi bekannt machten.<sup>2</sup>

Das Aufleben des Interesses an Mystik und alternativer Religiosität war in Europa mit einer tiefen Krisenstimmung in Bezug auf die europäische Kultur verbunden. Nach einer Zeit des sozialen und technischen Fortschrittsoptimismus machte sich Kritik an den Folgen der Industrialisierung und des Kapitalismus breit. Den Orientierungsansprüchen moderner Wissenschaft und aufklärerischer Vernunft begegnete man mit wachsender Skepsis. Zugleich schritt die Entmachtung des institutionalisierten Christentums voran, war doch die Säkularisierung der Gesellschaft mit einer zunehmenden Kirchenmüdigkeit verbunden. In dieser Situation, da Religion als gesellschaftliche Konvention zunehmend ihre Selbstverständlichkeit verlor, lag es nahe, die Fundierung der eigenen Religiosität in persönlicher Erfahrung zu suchen, wie man es in der Mystik vorgelebt sah.

Außerdem wurden die Entfremdung des Menschen in der Industriegesellschaft, die Zersplitterung des modernen Lebens, soziale Isolation, aber auch Getrenntheit von der Natur und vom Göttlichen beklagt. Im Gegenzug dazu stieg die Wertschätzung von Erfahrungen intensiv spürbarer Verbundenheit, der Vereinigung mit dem Kosmos und seinem Ursprung. In Künst-

*lose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997.

2 Siehe dazu Friesen, John Glenn, *Abhishiktanandas Non-Monistic Advaitic Experience*, Doctoral Thesis, University of South Africa 2001, 78–80. Vgl. zu Rolland und Herbert auch Ceccomori, Silvia, *Cent Ans de Yoga en France*, Paris 2001.

lerkreisen und unter Intellektuellen, auch in Teilen des urbanen Bürgertums und der Aristokratie, die diversen Lebensreformbewegungen anhängen, interessierte man sich für Praktiken (Meditation, Atemübungen, modernen Tanz, Psychotherapie etc.) und Lebensweisen, die versprachen, die Schattenseiten der Modernisierung auszugleichen.

Die Beschäftigung mit Mystik wurde in den Kreisen, die nach einer anderen, menschen-natur- und gottesfreundlicheren Moderne suchten, zur Mode. Wenn überhaupt noch Religion, dann Mystik, lautete die Devise. Man inspirierte sich dabei längst nicht mehr nur an christlicher Literatur, sondern las mit Vorliebe Fernöstliches, das jetzt, wie schon angedeutet, in zahlreichen Übersetzungen und Darstellungen einem breiten Lesepublikum zugänglich gemacht wurde und einen Ausweg aus der europäischen Krise verhieß. Die mystische Suche wurde zur literarischen und zunehmend auch zur wörtlich genommenen Morgenlandfahrt.

Die skizzierte Melange aus Krisenstimmung, Kulturkritik, Lebensreform und Suche nach erneuerter Mystik wurde zu einem einflussreichen Faktor in der Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Sie gewann nach der Katastrophe des ersten Weltkriegs, als es zu einer ersten Kirchenaustrittswelle kam, an Einfluss und wurde nun noch stärker als bisher mit der Erwartung eines im Anbruch befindlichen „Neuen Zeitalters“ und der Heraufkunft eines „Neuen Menschen“ emotional aufgeladen.<sup>3</sup> In den 60er und 70er Jahren lebte sie erneut auf und beflügelte die Gegenkultur, bevor sie sich in den 1980ern zum New Age verwandelte.

Die christliche Meditationsbewegung des späten 20. Jahrhunderts ist zu einem guten Teil eine Variation über Themen des skizzierten säkular-spirituellen Milieus und auch Henri Le Saux partizipierte – bei aller Kritik an seinen oberflächlicheren Formen – in seinen späteren Schriften an ihm. So schreibt er etwa 1970 in der seinem Guru gewidmeten Schrift ‚*Gñanananda*‘:

„Das immer stärker werdende Interesse, welches das Abendland dem Fernen Osten entgegenbringt, ist gewiss eines der hoffnungsvollsten Zeichen in der Krise, durch die die Welt gegenwärtig geht. Der abendländische Mensch hat tatsächlich viel von der geistigen und kulturellen Welt des Fernen Ostens zu lernen [...] Vielleicht kann er nur in ihr jene Innerlichkeit entdecken, die ihm offensichtlich fehlt, und jene Identität wiedergewinnen, die er scheinbar verloren hat [...].“<sup>4</sup>

- 3 Vgl. zu diesen Motiven Künzlen, Gottfried: *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt am Main 1997 und Bochinger, Christoph: *New Age' und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 2. Aufl. 1995.
- 4 Le Saux, Henri, *Das Feuer der Weisheit*. Ein Benediktiner verbindet den le-

Angesteckt durch die spirituellen Evolutionstheorien eines Sri Aurobindo und Teilhard de Chardin erwartete Le Saux wie viele andere den Anbruch eines Neuen Zeitalters, in dem, nach dem Durchlaufen einer Phase der globalen Krise, die mystische Erfahrung des Advaita zum Allgemeingut wird. Die Menschheit strebt seiner Meinung nach seit jeher auf diesen in der menschlichen Natur angelegten existentiellen Gipfel des Bewusstseins zu, der von den großen Sehern Indiens und von Mystikern verschiedener Religionen bereits vorweggenommen wurde.

Das Interesse des Westens an östlicher Spiritualität ist für ihn ein Anzeichen des anbrechenden globalen Bewusstseinswandels:

„Dies scheint der Beweis dafür zu sein, neben anderen, dass diese fundamentale Erfahrung, die dem Menschen eingeboren ist, wie es Sri Ramana Maharshi unaufhörlich wiederholt hat, am Vorabend einer bisher ungekannten Entfaltung ist – der [sic] Herabstieg des Supra-Mentalen, in der Terminologie Sri Aurobindos.“<sup>5</sup>

Die Herausbildung mystisch orientierter Religiosität als Teil einer populären kulturellen Matrix der globalisierten Moderne mitsamt dem dazu gehörenden Interesse an östlicher Religion und Meditationspraxis werden hier als Erreichen der Vollendungsstufe der Menschheitsentwicklung gedeutet.<sup>6</sup>

Nicht erst seit der Meditationsbewegung gab es in den Religionsgemeinschaften Europas Parallelen zum Erwachen der Mystik in der säkularen spirituellen Matrix. Selbst in der Zwischenkriegszeit stieß es zwar noch zum Teil auf Misstrauen und herbe Kritik, beeinflusste aber auch Reformbewegungen im Katholizismus, Protestantismus und Judentum, die auf ihre Weise eine Antwort auf die geschilderte kulturelle Situation suchten. Da es hier

bendigen christlichen Glauben mit dem reichen spirituellen Erbe Indiens, Gräfin 2. Aufl. 2009, 23.

- 5 Le Saux, Henri, *Innere Erfahrung und Offenbarung*. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum (Salzburger Theologische Studien 23/Salzburger Theologische Studien interkulturell 2), Innsbruck/Wien 2005, 248–249; vgl. dazu auch ebd. 267; Le Saux, Henri, *Der Weg zum anderen Ufer. Die Spiritualität der Upanishaden*, Düsseldorf/Köln 1980, 66–68, Le Saux, Henri, *Indische Weisheit – Christliche Mystik. Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit*, Luzern/München 1968, 101–103 sowie Hackbarth-Johnson, Christian, *Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktānanda (1910–1973)*, Frankfurt a. M. 2003, 440–443.
- 6 Enomiya-Lassalle hatte inspiriert von Jean Gebser, Teilhard de Chardin und Aurobindo eine fast identische Zukunftsvision eines Bewusstseinswandels der Menschheit. Siehe etwa Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Wohin geht der Mensch?*, Zürich 1981; Vgl. dazu auch Baier, Karl, *Meditation und Moderne 2*, Würzburg 2009, 895–900.

um Le Saux geht, beschränke ich mich auf einschlägige Entwicklungen in der katholischen Kirche.

## 2. Die Rehabilitierung der Mystik in der neuscholastischen Theologie der Mystik

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts beherrschte die sogenannte Neuscholastik die katholische Theologie.<sup>7</sup> Man orientierte sich an mittelalterlicher Theologie, besonders an Thomas von Aquin. Es war eine Zeit lehramtlicher Versteinerung, aber auch eine Zeit intensiven Quellenstudiums, der Handschriftenforschung und der Edition mittelalterlicher Werke. Dabei wurde der mittelalterlichen Mystik große Aufmerksamkeit geschenkt. Historische Forschungen brachten zu Tage, dass sie sich nicht in Opposition zur Schultheologie, sondern dass sie sich in engem Zusammenhang mit ihr entwickelt hatte. Michael Grabmann schreibt 1911:

„Scholastik und Mystik sind nicht Gegensätze, sondern Korrelate. [...] Die Mystik will Verinnerlichung und Erleben der durch die Scholastik begründeten Lehre von der Gottesgemeinschaft. Die Stätte der Scholastik ist der Katheder. Die Scholastik will Lehr- und Lerngut sein, daher ihre unpersönliche, verstandesmäßige Form, daher die Vorherrschaft logischer Routinen und metaphysischer Doktrinen. Die Mystik gedeiht in stiller Klosterzelle, sie ist Zwiegespräch der Seele mit Gott, das mit übernatürlichen Kräften befruchtete Denken, Wollen und Fühlen [...]“<sup>8</sup>

Die Einheit von Scholastik und Mystik, die in der katholischen Theologie als eine aus dem Mittelalter kommende Vision bedeutsam wurde, als Le Saux seine Studienzeit absolvierte, findet er später in Indien wieder:

„Die indische Logik hat keinen Grund, die mittelalterliche Scholastik zu beneiden, denn im Spiel der Ideen und in den spekulativen Disputationen zwischen den Schulen steht sie der europäischen Theologie in nichts nach. Doch sobald man etwas näher hinschaut, empfindet man deutlich, dass dies alles nicht wesentlich ist, dass dieser Streit der Gedanken nur der Wellenschlag auf der Oberfläche eines Sees oder Meeres ist [...]. Hier in Indien ist die Nabelschnur zwischen der ein-

7 Die folgende Darstellung neuscholastischer Theologie der Mystik basiert auf Baier, *Meditation* 2, 543–581.

8 Grabmann, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode I*, Freiburg i. Br. 1909/1911, 97.

zigartigen Erfahrung der Tiefe und der Vielfalt der Formen, in denen sich diese Erfahrung auf verschiedenen mentalen Ebenen widerspiegelt, noch nicht zerrissen.“<sup>9</sup>

Aus der Einsicht der Zusammengehörigkeit von Schultheologie und Mystik resultierte eine Hochschätzung der Mystik im Rahmen akademischer Theologie, die u. a. in der Einführung eines neuen theologischen Faches zum Ausdruck kam. Ausgehend von Frankreich erlebte die asketische und mystische Theologie schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts einen Aufschwung. Ab 1917 wurden dann an verschiedenen Orten Lehrstühle für „Ascese und Mystik“ bzw. „Theologia spiritualis“ eingerichtet. Mit dieser akademischen Verankerung konnte sich die neuscholastische Theologie der Mystik zu einem fruchtbaren Paradigma entwickeln, auf dessen Boden sich ein halbes Jahrhundert lang unterschiedliche Positionen entwickelten, die in einer intensiv geführten Diskussion standen.

Man hat das Aufleben neuscholastischer Mystikforschung mit der Unterdrückung der freien Diskussion im Bereich der Dogmatik und christlichen Philosophie in Zusammenhang gebracht, die im Zuge der lehramtlichen Bekämpfung des Modernismus stattfand.<sup>10</sup> Die Beziehung zwischen der Theologie der Mystik und des Modernismus ist noch nicht genügend erforscht. Möglicherweise wichen tatsächlich manche Theologen auf dieses vom Lehramt akzeptierte und deshalb ungefährlicher erscheinende Terrain aus.<sup>11</sup> Vielleicht hofften einige auch, den Modernisten den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem man gegenüber den Abweichlern, die sich ja bereits für ihre Betonung der religiösen Erfahrung auf die mystischen Traditionen des Christentums berufen hatten, eine konformistische Auffassung von Mystik stark machte.<sup>12</sup> Doch war die Theologie der Mystik nur dem ersten Anschein nach eine harmlose Kanalisierung des Drangs zur Mystik. Wichtige Anliegen des Modernismus wurden nach dessen Verurteilung in diesem Fach weiter behandelt – in einem nicht sehr auffälligen Nischendiskurs, der es aber in mehrfacher Hinsicht in sich hatte.

9 Le Saux, *Weisheit* 25f.

10 Vgl. Fouilloux, Etienne, *Die katholische Frömmigkeit*, in: Mayeur, J.-M. u. a. (Hg.), *Die Geschichte des Christentums* (Religion, Politik, Kultur 12). Erster und Zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958), Freiburg/Basel/Wien 1992, 238.

11 Siehe zum Verhältnis von Modernismus und Mystik: Talar, C. J. T. (Hg.), *Modernists and Mystics*, Washington 2009.

12 Vgl. zur mystischen Seite des Modernismus Arnold, Claus, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007, 69–88 sowie Neuner, Peter, *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus*, Frankfurt a. M. 1977. Die Beziehungen zwischen Modernismus und neuscholastischer Theologie der Mystik sind noch nicht hinreichend erforscht.

Unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg wurde die Beschäftigung mit Mystik in der katholischen Theologie so augenfällig, dass man von einer internationalen „mystischen Bewegung“ im Katholizismus sprach.<sup>13</sup> Allerdings fand diese Bewegung nahezu ausschließlich auf dem Papier statt, in Gestalt von Monografien und Lehrbüchern sowie durch die Gründung einschlägiger Fachzeitschriften.<sup>14</sup> Die Hinwendung zur Mystik spiegelte sich außerdem, wie schon angedeutet, in der Lehrentwicklung einiger theologischer Fakultäten sowie in den Ausbildungsprogrammen von dafür aufgeschlossenen Priesterseminaren und Ordenshochschulen. Vereinzelt (und meist sehr gefragte) Spirituale bauten mystische Lehren in ihre spirituelle Begleitung ein.

Die neuscholastische Theologie der Mystik griff jedoch bei weitem nicht überall. Der größte Teil des christlichen Lebens inklusive des Ordenslebens blieb von ihr völlig unbeeinflusst. Henri Le Saux hatte das Glück, schon als junger Seminarist mit ihr bekannt zu werden. Er konnte dadurch die spanischen Mystiker lesen und erwarb durch die Lektüre Poulains Kenntnisse über die Formen mystischen Gebets und ihr Verhältnis zur herkömmlichen Form diskursiver Meditation.<sup>15</sup> In dem äußerst traditionalistischen und stark auf liturgische Spiritualität ausgerichteten Benediktinerkloster Ste. Anne de Kergonan, dem er 1929 beitrug, war die mystische Bewegung aber offenbar noch nicht angekommen. Dies ist wohl mit ein Grund dafür gewesen, dass er dort in eine religiöse Krise geriet.

Die Vertreter der Theologie der Mystik sahen ihre Arbeit als Beitrag zur Reform katholischer Frömmigkeit von oben, von den Orden und vom Klerus her. Die Theologie der Mystik sollte die ursprünglichen Intentionen christlicher Mystik gegen ihre Vermischung mit okkulten Phänomenen etc. herausarbeiten und die Wesenszüge mystischer Erfahrung in Erinnerung rufen. Man erwartete, dass die verbesserte spirituelle Ausbildung von Priestern und Ordensleuten eine vertiefte Aszese bewirken sowie Basiskenntnisse in Bezug auf christliche Mystik über die Beichtväter bis in die Laienschaft verbreiten würde. Damit sollte der Verflachung des Glaubenslebens entgegen gewirkt, der Gefährdung des Glaubens durch die zunehmen-

13 Vgl. dazu Maaß, Fritz-Dieter, *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg*, Würzburg 1972, 57–72. Einen guten Überblick über die Forschungen und Vertreter der damaligen katholischen Mystikbewegung in den verschiedenen Nationen gibt Grabmann, Martin, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, München 2. Aufl. 1923, 5–18.

14 In Frankreich etwa ‚La vie spirituelle‘ oder in Deutschland die 1926 gegründete ‚Zeitschrift für Aszese und Mystik‘, aus der 1947 die bis heute bestehende Zeitschrift ‚Geist und Leben‘ wurde.

15 Vgl. dazu Hackbarth-Johnson, *Interreligiöse Existenz* 88.

de Säkularisierung der Gesellschaft begegnet und nicht zuletzt auf das außerkirchliche spirituelle Milieu geantwortet werden. Alois Mager schreibt dazu im Jahr 1925:

„Wir erlebten ein Aufblühen der indischen Theosophie. [...] Wir waren Zeuge wie die Anthroposophie immer weitere Kreise zog. [...] Spiritismus und Okkultismus, Adventismus und wie die okkulten und pietistischen Strömungen alle heißen, treten mit ähnlichen Verheißungen auf. Neben mittelalterlichen und neuzeitlichen Mystikern leben die Vertreter einer Theosophie und Magie wieder auf, z. B. ein Jakob Böhme, Theophrastus Paracelsus. Die Verquickung von Theosophie, Magie und Mystik zeigt deutlich, wie sehr eine Klärung der Begriffe not tat.“<sup>16</sup>

Mit Regelmäßigkeit wird das mangelnde Wissen in Bezug auf Mystik kritisiert. Poulain etwa klagt 1901: „Die Mystik wird selbst in den Klöstern so wenig gepflegt, dass manche fromme Personen mystische Vereinerung und Offenbarungen ganz verwechseln oder als gleichwertig einschätzen.“<sup>17</sup>

Tatsächlich behandelte man in der Zeit vor der neuscholastischen Theologie der Mystik die mystische Erfahrung meist auf einer Linie mit Visionen, Levitation, Marienerscheinungen und anderen sog. Privatoffenbarungen, die man als Werke „außergewöhnlicher Gnade“ verstand. Man propagierte, dass all dies mit dem normalen christlichen Leben nichts zu tun habe, sondern nur für seltene Sonderbegabungen von Bedeutung sei. Der Durchschnitts-Christ sollte Demut walten lassen und nicht so vermessen sein, nach mystischen Zuständen zu streben, die zum Erwerb des ewigen Seelenheils ohnehin unnötig seien. Der Weg des normalen Gläubigen und der Weg der Mystik wurden so als zwei völlig verschiedene Wege konzipiert, wobei dem Weg der Mystik jegliche Heilsrelevanz abgesprochen wurde.

Garrigou-Lagrange beschreibt in den 1920er Jahren die aus der Abtrennung des geläufigen Glaubenslebens von der Mystik entstandene spirituelle Lage als Vorherrschaft frommer Mittelmäßigkeit. „Man erklärt, jedes mystische Gebet sei wesentlich außerordentlich, wie Geschichte und Offenbarungen, und es wäre Vermessenheit, danach zu streben. Man müsse den gewöhnlichen Wegen folgen, und, ohne es zu ahnen, versteht man darunter den gewöhnlichen Weg der Lauheit.“<sup>18</sup> Viele würden nur mehr nach ge-

16 Mager, Alois, *Die Mystik in der religiösen Bewegung der Gegenwart*, in: Benediktinische Monatsschrift 1–2 (1925) 442–452, 446–447.

17 Poulain, August, *Handbuch der Mystik*, Freiburg i. Br. 2/3. Aufl. 1925, 340.

18 Garrigou-Lagrange, Réginald, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927, 326.

wöhnlicher Tugend, nicht nach christlicher Vollkommenheit trachten. Man verstehe die mystische Literatur nicht mehr und stehe ihr ratlos gegenüber. „Das Wirken vieler Ordensleute und Priester, das sehr fruchtbar sein könnte, geht darum nicht über ein gewisses Mittelmaß hinaus.“<sup>19</sup>

Wie lebendig diese für die neuscholastische Theologie der Mystik typische Kritik an der Marginalisierung der Mystik für Le Saux noch ist und wie stark er in ihren Bahnen denkt, zeigt das späte Manuskript „Ruf zur Kontemplation“ aus dem Jahr 1970. Dort heißt es:

„Man kam gemeinhin zu der Auffassung [...] dass der mystische Weg ein abgesonderter Weg sei, mehr oder weniger esoterisch und nur für eine kleine Anzahl reserviert. Man hat die Mystik und die Mystiker respektvoll in einen gut verriegelten ‚geschlossenen Garten‘ eingesperrt, und die Heilige Inquisition stellte sich an die Pforte wie der Cherubin des Gartens Eden, um [...] jeden kaltzustellen, der versuchen würde, seine Brüder dorthin einzuführen; und man hat die normale Vollkommenheit des christlichen und religiösen Lebens anderswo gesucht. [...] Eine heilsame Reaktion entwickelte sich schließlich im Verlauf der letzten 50 Jahre. Eine immer stärker werdende Bewegung entstand, welche den Esoterismus der Mystik und dessen Folge, die Aufteilung der christlichen Ideale zurückwies.“<sup>20</sup>

Im Einklang mit den neuscholastischen Reformern beklagt Le Saux, dass die Erfahrungen und Lehren der christlichen Mystik „nicht den Einfluss gewonnen haben, den sie in der geistigen Entwicklung [...] der Gesamtheit der Gläubigen, geschweige denn auf diejenigen, die im Priester- und Ordensleben Gott geweiht sind, haben sollten.“<sup>21</sup>

Neben den von allen Theologen der Mystik geteilten Anliegen einer Rehabilitierung der Mystik und der Herausarbeitung von Wesensmerkmalen christlicher Mystik gab es eine große Streitfrage, die Jahrzehnte lang die Theologie der Mystik beherrschte und die den Hintergrund der gerade zitierten Stelle bei Le Saux bildet: Sind alle Christen zur mystischen Gottesbegegnung berufen oder nicht? Auguste Soudreau, dessen Schriften wesentlich dazu beitrugen, dass die katholische Mystik-Renaissance in Gang kam, vertrat die Auffassung, dass die mystische Vereinigung mit Gott nicht völlig verschieden von gewöhnlicher christlicher Glaubenserfahrung und -praxis ist, sondern das Ziel eines Weges bildet, zu dem alle berufen sind. Mystische Erfahrung ist so gesehen bereits in den ersten Schritten des Weges keimhaft enthalten. Die Gnaden des mystischen Lebens gehören demnach

19 Ebd. 2.

20 Le Saux, Erfahrung 205–206.

21 Ebd. 73.

bei Soudreau zu den *gratiae gratum facientes*, die allen Gläubigen gegeben werden. Es besteht kein Wesensunterschied zwischen gewöhnlichem Gebet und mystischer Kontemplation. Letztere ist nur die volle Entfaltung dessen, worum es in jedem Gebet geht.

Soudreaus Gegenspieler Auguste Poulain ging dagegen davon aus, dass mystische Erfahrungen außerhalb des gewöhnlichen Heilswegs verlaufen und auf besonderen Gnaden beruhen. Poulain erläutert seine Auffassung des mystischen Gebets mit einem eindrucksvollen Bild:

„Das gewöhnliche Gebet gleicht der Luft, die die Erde umgibt. Die Vögel schweben darin nach Belieben. Von ihr getragen, erheben sie sich von der Erde, und je kräftiger ihr Schwingen, um soviel höher können sie steigen. Unsere Atmosphäre aber hat ihre Grenzen. Hinter ihr befinden sich noch ungemessene Räume, die bis zu den Sternen und darüber hinaus gehen. Dahin können die Vögel nicht vordringen, mögen sie sich auch noch so anstrengen. Dazu ist der Adler ebenso wenig imstande wie jeder andere Vogel. Gott allein kann sie dahin tragen. Und täte er es, was dann? Dann könnte das Flügelschlagen aufhören, sie ruhten ganz in Gottes Hand. Diese höhere Region, wo Flügel nichts mehr nützen, ist das Bild der mystischen Zustände.“<sup>22</sup>

Im Wettkampf der beiden Lager ging die Partei Soudreaus schließlich insofern als Sieger hervor, als sich die Mehrzahl der Theologen der Mystik ihr anschloss. Seine Lehre von der allgemeinen Berufung zum mystischen Leben und der damit zusammenhängende erweiterte Mystik-Begriff übten vor allem über Maurice Blondel und Karl Rahner einen bedeutenden Einfluss auf die moderne Theologie aus.<sup>23</sup> De facto waren die Gegensätze zwischen beiden Parteien nicht so groß, wie es in der Hitze des Gefechts manchmal schien. Sie traten gemeinsam gegen die Ausgrenzung der mystischen Stufen aus dem Gebetsleben ein und auch Poulain ist der Meinung, dass die Berufung zur Mystik, wenn schon nicht allgemein, doch recht verbreitet ist und stärker gefördert werden sollte.

Le Saux schloss sich offenbar Soudreaus Auffassung an. In einem der frühen, in Indien entstandenen Texte, die noch sehr von der Theologie der Mystik geprägt sind, die er aus Europa mitbrachte, meint er:

„Und ist nicht ein jeder von uns, in dem Maß, indem sich bei uns keinerlei Hindernis noch Weigerung findet, zur vollen Entfaltung der Seinsweise der vorweggenommenen Auferstehung berufen, welche der Zustand ist, den man ‚verwandelnde Vereinigung‘ nennt?“<sup>24</sup>

22 Poulain, *Handbuch* 2–3.

23 Vgl. Raffelt, Albert, *Art. Soudreau, (Jaques-)Auguste*, in: BBK 8, 1416–1417.

24 Le Saux, Erfahrung 81.

Er übernimmt an dieser Stelle den Gedanken, dass alle Christen zur höchsten Stufe mystischer Erfahrung möglichst schon in diesem Leben berufen sind. Die Verwendung des Begriffs „verwandelnde Vereinigung“ belegt zudem, dass Le Saux mit der neuscholastischen Einteilung der verschiedenen Gebetsstufen vertraut war, der ich mich im folgenden Abschnitt zuwende.

### 3. Probleme mit der Meditationspraxis in der neuscholastischen Gebetslehre

Die neuscholastische Gebetslehre unterteilt den Gesamtbereich des Gebets in zwei Untergruppen: das natürliche, asketische Gebet (*oratio naturalis*), das der Mensch aus eigener Kraft vollziehen und üben kann und das übernatürliche, mystische Gebet (*contemplatio infusa*), das eine Angelegenheit besonderer göttlicher Gnade darstellt und das deshalb durch keine Übung erreichbar ist. Alois Mager fasst die Stufen des Gebets, die insgesamt einen Aufstieg zu Gott bilden, folgendermaßen zusammen:

„Das asketische Gebet findet seine typische Konzentration in der systematischen Betrachtung, vervollkommnet sich im Gebet der Anmutungen und erreicht seinen Höhepunkt in dem Gebet der Einfachheit oder der erworbenen Beschauung. Das mystische Gebet setzt ein mit dem Gefühl der Nähe Gottes, zeigt seine erste Ausprägung im Gebet der Ruhe, steigert sich im Gebet der Vereinigung und im ekstatischen Gebet und vollendet sich hienieden in der geistlichen Vermählung.“<sup>25</sup>

Als zentrale Praxis im Bereich des natürlichen Gebets wurde die systematische Betrachtung (*meditatio*) gelehrt. Darunter verstand man eine Übung, die meistens eine Variante der ignatianischen Meditationsweise mit den drei Seelenkräften darstellte. Man nimmt sich ein dogmatisches oder biblisches Thema vor, stellt Überlegungen dazu an, erweckt die dem Gegenstand entsprechenden Gefühle wie Reue, Mitgefühl, Trauer oder Freude und leitet schließlich Vorsätze für das eigene Leben daraus ab. Le Saux beschreibt diese Praxis, die er in seiner Zeit als Seminarist und im Kloster kennen lernte. Seine Beschreibung belegt auch, dass die emotionale Seite der Übung in der neuscholastischen Praxis ganz von der der rationalen, moralischen Reflexion verdrängt werden konnte:

„Diese Übung besteht im wesentlichen darin [...] über Gott, seine Existenz, seine Eigenschaften, seine Liebe usw. nachzudenken, oder sich Jesus, Maria, die Heiligen ins Gedächtnis zu rufen; seinen Geist

25 Mager, Alois, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck/Wien/München 1934/20.

mit Gedanken an sie, an ihr Beispiel, auszufüllen; sein geistliches Leben einer Prüfung zu unterziehen; zu überlegen, wie man Gott besser dienen könnte oder sollte, und ähnliche Überlegungen.“<sup>26</sup>

Die höheren Formen systematischer Betrachtung sind Vereinfachungen dieser Praxis, im Sinn einer Konzentration zunächst der verstandesmäßigen und dann auch der emotionalen Akte im Verlauf der Meditation auf einen Gedanken bzw. auf die Vertiefung in ein Gefühl, woraus das Affektgebet (auch Gebet der Anmutungen, Herzensgebet bezeichnet) und das Gebet der Einfachheit (auch Gebet der Sammlung, der erworbenen Beschauung u. ä.) entstehen. In letzterem kommt es zu einer Sensibilität für die Gegenwart Gottes, die zum mystischen Gebet überleitet.

Für die mystischen Stadien des Gebets bezieht man sich vor allem auf Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila und systematisiert deren Beschreibungen. Es wird immer wieder betont, dass die Stufen des mystischen Gebets nicht streng voneinander zu trennen sind, sondern einen kontinuierlichen Prozess immer tieferer Vereinigung mit Gott darstellen. Aus dem Gefühl der Gegenwart Gottes, das beim Gebet der Einfachheit entsteht, wird ein Einströmen der göttlichen Wirklichkeit, das die Betenden noch intensiver sammelt, als sie es von sich aus vermögen. Wenn Ekstase eintritt, fallen die gewöhnlichen mentalen und sensorischen Aktivitäten eine Zeit lang aus. Das ekstatische Gebet ist aber noch keine vollkommene Vereinigung, denn in ihm wird der alltägliche Weltbezug ausgeklammert. Die geistliche Vermählung (*unio consummata*), auch umwandelnde Vereinigung genannt, geht darüber hinaus, insofern die Erfahrung des Einsseins mit Gott nun auch den Alltag durchdringt und die normalen Tätigkeiten begleitet.

Man nahm ein eher kontinuierliches Fortschreiten von der methodischen Meditation zur mystischen Kontemplation an.

„Durch Verminderung des Nachdenkens führt das Gebet der Einfachheit in sanfter Steigerung zu den mystischen Zuständen. [...] Freilich kommt bei den mystischen Zuständen eine ganz neue Gnade hinzu, aber auch für dieses Gnadengeschenk gilt in etwa das Gesetz der Kontinuität. Denn gewöhnlich werden ja auch diese besonderen Gaben anfänglich nur schwach gegeben.“<sup>27</sup>

Der Pferdefuß der neuscholastischen Gebetskultur, der sich auch in den einschlägigen Lehrbüchern manifestiert, bestand darin, dass die Übungspraxis völlig von der systematischen Betrachtung beherrscht wurde. Formen kon-

26 Le Saux, Henri, *Die Gegenwart Gottes erfahren. Erneuerung christlichen Betens in Begegnung mit dem Hinduismus*, Mainz 1980, 59.

27 Poulain, *Handbuch* 18–19.

templativer Übung waren zwar nie explizit verboten worden, wurden aber seit der Verurteilung des Quietismus am Ende des 17. Jahrhunderts faktisch aus dem Gebetsleben ausgeschlossen. Außerdem wurde die systematische Betrachtung so gelehrt und geübt, dass verstandesmäßige Überlegungen sowie moralische Einsichten und Entschlüsse dermaßen im Vordergrund standen, dass schon die vertieften Stufen der systematischen Betrachtung, die immer noch gegenstandsgebundene Meditationen darstellen, selten erreicht wurden. Die Übung wurde mit Akten des Verstandes und Willens systematisch zugepflegt. Praktische Hinführungen zum mystischen Gebet wurden nicht gegeben, was hauptsächlich daran lag, dass es keine eigenen Übungsformen für den Bereich des Übergangs vom asketischen zum mystischen Gebet gab. Man konnte nur und immer wieder von neuem bei der systematischen Betrachtung ansetzen und musste darauf vertrauen, dass sich alles weitere von selbst ergab. Wobei dann eben oft nichts kam und das Gebetsleben stagnierte. Enomiya-Lassalle konnte ein Lied von diesen Nöten singen, aus denen ihm erst die Zen-Praxis heraushalf:

„Wohl ist es durchaus normal, dass die gegenständliche Betrachtung, so wie man sie im Anfang geübt hat, trotz allem Eifer des Meditierenden im Laufe der Zeit gewissermaßen austrocknet. Aber sehr oft bleibt sie in diesem Stadium stehen, und der Betrachtende wird von vielen Zerstreuungen heimgesucht und im Gebet behindert. In manchen Fällen ändert sich vielleicht die Lage mit Hilfe einer besonderen Gnade Gottes, und der Betreffende kommt zu einem tieferen und einfacheren Gebet. Tatsache ist, dass viele an diesem kritischen Punkt stehen bleiben und nicht wissen, wie sie darüber weg kommen können, und dann entweder die Meditation ganz aufgeben oder die Zeit durch eine geistliche Lesung oder auf andere Weise ausfüllen.“<sup>28</sup>

In seiner Auseinandersetzung mit der diskursiven Meditation und dem Affektgebet als der vertieften Form derselben legt Henri Le Saux ebenfalls den Finger in die Wunde der neuscholastischen Gebetslehre. Er lehnt die Dominanz der diskursiven Meditation ab und moniert, dass die „geistlichen und religiösen Kreise der lateinischen Kirche“ in den vergangenen Jahrhunderten mit „technischen Werken über dieses Thema und unzähligen Anleitungen“ übersättigt worden seien.<sup>29</sup> Seine Kritik erinnert stark an die von seinem Landsmann Henri Bremonds erstmals 1927 vorgetragene Kritik an der diskursiven Meditation im ignatianischen Stil als einer

28 Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Erleuchtungsweg des Zen-Buddhismus und christliche Mystik*, in: Bitter, Wilhelm (Hg.), *Abendländische Therapie und östliche Weisheit. Ein Tagungsbericht*, Stuttgart 1968, 94.

29 Le Saux, *Gegenwart* 59.

asketischen Übung, die kaum mehr etwas mit einem Gebet im Sinn der Öffnung des Menschen für die Gegenwart Gottes zu tun habe.<sup>30</sup> Le Saux schreibt:

„Gewiß ist diese Form der Meditation eine nützliche Übung. Man kann aber nicht umhin festzustellen, daß es sich dabei mehr um eine Vorbereitung auf das Gebet als um ein Gebet im eigentlichen Sinn handelt. Es ist tatsächlich schwer vorstellbar, daß das Ergebnis einer solchen Übung darin bestehen kann, die Seele in die Gegenwart des lebendigen Gottes zu versetzen. Sie bleibt auch wirklich oft auf der intellektuellen Ebene der Begriffe und Vorstellungen stehen [...] Schließlich handelt es sich mehr um eine Beschäftigung des Denkens mit Gott als um eine klare Bemühung um Kontemplation und wahres Gebet.“<sup>31</sup>

Das Affektgebet, bei dem die Überlegungen mit inniger Sehnsucht vollzogen werden und das dazu tendiert, „eine einfache Herzensergießung vor dem Herrn zu werden, den man sich in sich oder in der Nähe vorstellt“<sup>32</sup>, ist für ihn ebenfalls nicht mehr als eine Vorbereitung für das wahre Gebet, die diesem schon etwas näher komme, sofern es nicht sentimental und allzu wortreich wird.

„Man darf aber nicht vergessen, daß die Seele in diesem Gebet oft nur mit dem Bild, das sie sich von Gott macht, Zwiesprache hält, z. B. mit dem Kind von Bethlehem in den Armen seiner Mutter, mit dem Erlöser, der vor zwei Jahrtausenden am Kreuze gestorben ist. So lebendig dieses Bild auch sein mag und so gegenwärtig sich die Erinnerung darstellen mag, sind sie nicht immer das Ergebnis einer Vorstellung? In Wirklichkeit will ich mit meinem Gebet nicht mit der vergangenen Erscheinung Jesu [...] in Verbindung treten, ich will vielmehr dem Jesus begegnen, der jetzt lebt, [...] und zwar nicht als Gegenstand meines Denkens oder meiner Liebe, sondern als eine lebendige Gegenwart, die mein ganzes Sein erfaßt. Ich will nicht mit einem abstrakten Gott Zwiesprache halten, sondern mit dem Einen Gott, dessen Ewigkeit ganz gegenwärtig ist in jedem Augenblick meines Daseins, in meiner eigenen Gegenwart.“<sup>33</sup>

Die angesprochenen Defizite bilden einen weiteren Grund, warum sich die Pioniere des intermonastischen Dialogs so stark von asiatischen Meditati-

30 Vgl. Bremond, Henri, *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des „Exercices“ de Saint Ignace*, in: *Revue des Sciences Religieuses de Strasbourg* 7 (1927)

31 Le Saux, *Gegenwart* 59.

32 Ebd. 60.

33 Ebd. 60f.



onspraktiken angezogen fühlten. Einerseits war durch die Rehabilitierung des mystischen Gebets eine *welcome structure* für sie entstanden. Andererseits erwies sich die faktische Gebetspraxis in der vorkonziliaren Zeit als zu unbeweglich, um die Reformziele der Theologie der Mystik in diesem Bereich zu verwirklichen. Auch mangelte es offenkundig an kompetenten Lehrern. Hier kamen hinduistische und buddhistische Praxis und Gurus als Inspirationsquelle gerade recht.

Der Umstand, dass es dann tatsächlich zu gelebten Formen interreligiöser Spiritualität kommen konnte, ist einer weiteren in der Neuscholastik entwickelten *welcome structure* zu verdanken, die Vorurteile gegenüber nichtchristlicher Mystik aus dem Weg räumte. Auf sie wird im folgenden Abschnitt eingegangen.

#### 4. Die Theorie der natürlichen Mystik

Nichtchristliche Religionen werden in der neuscholastischen Theologie der Mystik im Durchschnitt kaum beachtet und wenn, dann überwiegt eine schlechte Meinung von ihnen. Nach einer damals weit verbreiteten Meinung gibt es „nur eine wahre und wirkliche Mystik und diese ist ein übernatürliches Charisma der einen, von Christus gestifteten Kirche.“<sup>34</sup>

Die Art, wie Poulain die Mystik der Sufis behandelt, ist dafür bezeichnend.<sup>35</sup> Ihre Gebetsübungen würden zeigen, dass sie sich eigenmächtig in den mystischen Zustand versetzen wollen, indem sie physische Mittel wie Kopfbewegungen, Tanz, Wiederholung von Silben etc. benutzen, um sich in einen Zustand der hysterischen Berausung bzw. der Bewusstlosigkeit zu versetzen. Die christlichen Mystiker seien dagegen im Besitz des überlegenen Wissens, dass sie den mystischen Zustand nicht aus eigener Kraft erreichen können. Gegenüber der von Gott gewirkten christlichen Ekstase sei die der muslimischen Mystiker eine bloße Schein-Ekstase.

Da ohne Christus der Mensch unweigerlich der Herrschaft des Teufels unterworfen sei, könne es, so Anselm Stolz, keine von dämonischem Blendwerk freie nichtchristliche Mystik geben.<sup>36</sup> Weitere Stellen im selben Tenor ließen sich *ad nauseam* zitieren.

Es gab jedoch vom Beginn des 20. Jahrhunderts an eine zukunftsweisende alternative Position innerhalb der neuscholastischen Theologie der Mystik: die Theorie der natürlichen Mystik, die von den bedeutenden neu-

34 Dorsch, Emil, *Zum Begriff der Mystik*, in: ZAM 1 (1926) 13.

35 Vgl. Poulain, *Handbuch* 508–511.

36 Vgl. Stolz, Anselm, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 74.

thomistischen Philosophen und Theologen Joseph Maréchal und Jacques Maritain begründet wurde.<sup>37</sup>

Die in zwei Bänden zusammengefassten Studien zur Psychologie der Mystiker „*Études sur la psychologie des mystiques*“ (1924/37) des belgischen Jesuiten Joseph Maréchal (1878–1915), die teilweise bereits zwischen 1908 und 1912 erschienen waren, entwerfen ein Programm vergleichender Mystikforschung, das islamische Mystik, Hinduismus und Buddhismus einbezieht.<sup>38</sup> Auf der Basis des umfangreichen religionsgeschichtlichen Materials, das ihm vorliegt, veranlasst und konzipiert Maréchal eine „natürliche Mystik“, die keine bloße Pseudo-Mystik ist, sondern in sich Gültigkeit besitzt, wenn sie auch erst durch die gnadenhafte Mystik des Christentums vollendet wird. Der menschliche Geist wird von einer Grunddynamik bewegt, die ihn aus dem Bereich des Veränderlichen und Vielfältigen heraus und hin zur Schau des reinen und einfachen Seins führt, das unendlich und absolut ist. Zur Annäherung an dieses Sein werden Formen natürlicher Ascese entwickelt, mit deren Hilfe die Inhalte und Akte des Bewusstseins vereinheitlicht werden und innere Ruhe entsteht. Das Absolute, das auf diese Weise angestrebt und erfahren wird, ist nichts anderes als der christliche Gott. Doch bleibt für Maréchal im außerchristlichen Bereich die Vereinigung mit diesem Gott unvollendet und wird meist fälschlich im Sinn eines Monismus oder Pantheismus verstanden. Mit diesem Konzept kann er einsichtig machen, dass es eine auf moralischer Disziplin und geistiger Schulung beruhende Erfahrung des Absoluten gibt, die nicht auf exzeptionelle Gnadenerweise und übernatürliche Offenbarung angewiesen ist, sondern als natürliche Entfaltung menschlicher Kräfte eingeübt werden kann.

Unser zweiter berühmter Thomist, Jacques Maritain (1882–1973), begann sich nach dem ersten Weltkrieg ebenfalls für hinduistische, buddhistische und islamische Mystik zu interessieren. Er lehnte die Annahme einer natürlichen Mystik zunächst ab, änderte aber in den 1930er Jahren seine Meinung.<sup>39</sup> Den Ausschlag für diesen Positionswechsel gaben der Indologe und Philosoph Olivier Lacombe, der seit 1927 in dem thomistischen Studienkreis Maritains regelmäßig Vorträge über hinduistische und buddhistische Themen hielt, sowie Maritains Auseinandersetzung mit dem Werk ‚*La Structure de l'ame et l'expérience mystique*‘ (1927) des dominikani-

37 Vgl. dazu das Kapitel zur Theorie der natürlichen Mystik in Baier, *Meditation* 2, 570–581. Ich stütze mich in diesem Abschnitt auf Gedanken und Formulierungen von dort.

38 Vgl. Maréchal, Joseph, *Études sur la psychologie des mystiques*. Bruges/Brussels 1924/1937.

39 Vgl. zur Entwicklung von Maritains Theorie Arraj, James, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Chiloquin 1993, 96–125.

schen Theologen Ambrose Gardeil, einem der führenden neuscholastischen Theologen der Mystik. 1938 erschien Maritains bahnbrechender Aufsatz ‚*L'expérience mystique naturelle et le vide*‘ („Die natürliche mystische Erfahrung und die Leere“) in den *Etudes Carmélitaines*. Darin argumentiert er für die Existenz einer natürlichen Mystik als einer im Bereich der vorgegebenen Möglichkeiten des Menschen liegenden Erfahrung des absoluten Ursprungs allen Seins und für die Existenz von Meditationsmethoden, die dazu hinführen können.<sup>40</sup>

Als Musterbeispiel natürlicher Mystik dient ihm der Yoga, wie er von den großen Heiligen des Hinduismus praktiziert worden sei, wobei er besonders an Ramana Maharshi denkt. Seine Hauptquelle in Bezug auf Ramana Maharshi ist Lacombe, der den Heiligen 1936 in Indien aufgesucht und ein dreistündiges Gespräch mit ihm geführt hatte. In dem Artikel, den er für die *Etudes Carmélitaines* darüber verfasste, interpretiert er, was ihm der indische Weise gesagt hatte, bereits im Stil von Maritains Aufsatz als eine natürliche Mystik des Selbstes.<sup>41</sup> Glenn Friesen zufolge war Lacombes Aufsatz für Henri Le Saux die wichtigste Quelle in Bezug auf Ramana Maharshi und motivierte ihn, den Heiligen aufzusuchen, nachdem er 1948 in Indien eingetroffen war.<sup>42</sup> Le Saux kannte auch die anderen Artikel Lacombes, die in den *Etudes Carmélitaines* erschienen sowie Maritains Aufsatz.

Maritain geht darin von einem elementaren Innesein der eigenen Existenz aus, das der Selbstreflexion auf die eigenen seelischen Akte zugrunde liege. Es handelt sich dabei seiner Meinung nach um eine Erfahrung des Seins der Seele in ihren Aktivitäten. Letztere überlagern jedoch zumeist das existentielle Wissen vom Sein der Seele, sodass es unbeachtet bleibt. Spirituelle Sucher wie z. B. die indischen Weisen wären jedoch durch ihre Übungen in der Lage, die Akte der Seele zur Ruhe kommen zu lassen und sich ohne alle Bilder und Erwägungen auf das Faktum ihrer eigenen Existenz zu konzentrieren. In einem Akt großer Stille gelangen sie in die Tiefe des eigenen Seins, in der die Seele alle Vielheit und jeden spezifischen Akt zurücklässt, auch jeden Gegenstandsbezug. Während das menschliche Erfassen sonst immer etwas als etwas begreift, wird jetzt jeder Was-Gehalt beiseite gelassen und man gelangt in eine Leere, eine Negation alles diskursiv Fassbaren, die Maritain zufolge dennoch kein bloßes Nichts ist, sondern

40 Maritain, J., *L'expérience mystique naturelle et le vide*, Paris 1939. Unmittelbar auf diesen Aufsatz folgte in derselben Ausgabe der *Etudes Carmélitaines* der Beitrag von Lacombe, Olivier, *Un exemple de mystique naturelle*. *l'Inde*, in: *Etudes Carmélitaines* 23/2 (1938). Er sollte Maritains Theorie von indologischer Seite erhärten.

41 Lacombe, Olivier, *Sur le Yoga indienne*, in: *Etudes Carmélitaines* 22/2 (1937) 163–176.

42 Vgl. dazu Friesen, *Experience* 82.

die Weise, in der das reine (nicht mehr von sekundären Akten überdeckte) Sein der Seele in ihrer Offenheit für das Sein schlechthin erfahren wird. Dies nennt er die mystische Erfahrung des Selbst. Mit dem Sein der Seele als innerstem Selbst ist dabei in Ununterschiedenheit das Sein in seiner ganzen kosmischen Weite und der verborgene Ursprung des Seins mitgegeben. Da in dieser Erfahrung keine voneinander unterschiedenen Wesenheiten zur Abhebung kommen, werden das Sein der Seele, das Sein der geschaffenen Dinge und das Sein Gottes nicht voneinander abgehoben, sondern zugleich und in Einem erfahren. Von daher hält es Maritain für verständlich, warum im Vedānta in der Reflexion auf diese Erfahrung die drei Seinsweisen irrtümlich identifiziert werden und mit *ātman* sowohl das menschliche wie das göttliche Selbst bezeichnet wird.<sup>43</sup>

Maritains Theorie erkennt an, dass dem Advaita-Vedānta im Stil Ramana Maharshis eine authentische Erfahrung zu Grunde liegt und versucht, diese Erfahrung mit den Mitteln thomistischer Ontologie und transzendental-philosophischer Anthropologie zu rekonstruieren. Damit ist eine prinzipielle Anerkennung kontemplativer Methoden aus nicht-christlichen Religionen und der mit ihnen verbundenen mystischen Erfahrungen erreicht. Letztere bekommen ihr Eigenrecht und stehen als natürliche nicht im Widerspruch zur darüber hinaus gehenden übernatürlichen christlichen Offenbarung, die ganz im Sinn thomistischer Theologie auch in diesem Fall die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet. In einem anderen Aufsatz aus dem Jahr 1938 betont Maritain, dass die „natürliche Spiritualität“, die sich im Osten auf „natürliche Mystik“ konzentriert, über gute und nützliche Methoden verfügt und legt nahe, dass der Westen von dort lernen könnte.<sup>44</sup> Seine Theorie natürlicher Mystik liefert eine Begründung für eine Meditationspraxis, die es von Anfang an darauf anlegt, die seelischen Akte zu beruhigen und innere Stille zu kultivieren. Der Bereich des natürlichen, nicht auf besondere Gnade angewiesenen Gebets wird erweitert und die Übungspraxis von der exklusiven Bindung an die diskursive Meditation befreit.

Die Theorie der natürlichen Mystik mit ihrem Mix aus thomistischer Ontologie, Transzendentalphilosophie und Advaita bildete die philosophische *welcome structure*, die es Le Saux ermöglichte, sich auf Ramana Maharshi, die Upanišaden, das Leben als Sannyāsi und die damit einhergehende kontemplative Praxis einzulassen. Sie ist als theoretischer Hintergrund in der *Guhāntara*-Sammlung und noch in ‚*Sagesse Hindoue – Mystique Chrétienne*‘ durchgängig präsent. Le Saux unterscheidet etwa ganz in ihrem

43 Vgl. Arraj, *Mysticism* 104f.

44 Vgl. ebd. 107. Arraj bezieht sich auf eine Stelle des Aufsatzes ‚*Action and Contemplation*‘ (1938), der abgedruckt ist in: Maritain, Jacques, *Scholasticism and Politics*, New York 1940, 178.

Sinn das phänomenale Ich, das sich die körperlichen und geistigen Akte zuschreibt, vom reinen „Ich bin“, dem primären Seinsakt:

„Die sekundären Akte des Denkens und Wollens, des Sehens, des Hörens, des Sprechens, etc. ... alle stehen irgendwie heraus [...] aus dem Akt des Seins selbst, und erscheinen Indien essentiell in eben diesem Akt des Seins, ihrer Quelle und ihrem Ziel, in ihrer En-stase in diesem einen, von Zeit und Raum und allem, was sie ausmachen, von all diesen auf ihn bezogenen ‚äußeren‘ Akten unabhängigen Akt des Seins [...] Das nackte Bewusstsein des Seins, das der Akt des Seins selbst ist, dem kein Attribut zugeschrieben werden kann.“<sup>45</sup>

Es gibt für Le Saux im Einklang mit der Theorie der natürlichen Mystik und ihrer Interpretation Ramana Maharshis keinen direkteren Weg zu Gott als das Eintauchen in das fundamentale Bewusstsein des „Ich bin“.<sup>46</sup> In ‚*Sagesse Hindoue – Mystique Chrétienne*‘ ersetzt er den neuscholastischen Begriff der ‚natürlichen Religion‘ durch ‚kosmische Religion‘.

„Diese umfasst jede religiöse Erfahrung des Menschen, die der Erkenntnis der biblischen und evangelischen Religion vorausgeht. Sie ist wesentlich Betrachtung und Anbetung Gottes in seiner Kundgebung in der Weltordnung: in der Natur, im Menschen, im Herzen des Menschen, endlich im tiefsten Grund seines Herzens, an der Quelle seines Seins.“<sup>47</sup>

Die Advaita-Erfahrung wird der Theorie der natürlichen Mystik entsprechend zum Höhepunkt der kosmischen Religion. „Sie behält auf ihrer Ebene – in der Ordnung vor der Offenbarung – den höchsten Rang, den ihr die zusprechen, die sie erfahren haben.“<sup>48</sup> Wie Maritain vertritt er die Auffassung, dass die Errungenschaften natürlicher Mystik, die in Indien gelebt und gelehrt werden, Christen dabei helfen können, den Abstieg ins Innere des Selbst und den Sprung in den „Abgrund der Gottheit“ zu wagen.<sup>49</sup> Die Meditationsformen des Yoga führen wiederum ganz wie bei Maritain und Lacombe zu einer „Leere des Denkens und Bewußtseins“, in der der Geist in einer zerstreungslosen Aufmerksamkeit „auf das einfache Bewußtsein des Seins“ verweilt.<sup>50</sup>

Le Saux übernimmt zunächst die inklusivistische Denkfigur der Theologie der natürlichen Mystik und teilt deren Auffassung, dass die religiöse

45 Le Saux, *Erfahrung* 154.

46 Vgl. ebd. 143.

47 Le Saux, *Mystik* 83.

48 Ebd. 80.

49 Vgl. Le Saux, *Erfahrung* 74.

50 Le Saux, *Mystik* 30.

Intuition Indiens, wie überhaupt die Erfahrung der natürlichen Mystik, stets in der Gefahr schwebt, in den Pantheismus abzugleiten. Der christliche Advaitin entginge dieser Gefahr, denn für ihn werde die Erfahrung des absoluten Seins weiter aufgeschlossen durch die Offenbarung Jesu Christi, die das transadvaitische Geheimnis des trinitarischen Gottes enthüllt.

„Lässt sich vielleicht auch sagen, dass Indien, obgleich sein Aufstieg inspiriert ist von der Gnade, [...] dennoch auf einer Art natürlichen Ebene verbleibt? Im Grunde seines Selbst erreicht es nicht vollkommen das wahre Selbst. Wie hoch Ramana war, der Kleinste im Reich Gottes ist größer als er ... [...]. Für den [...] Blick des christlichen Advaitin ist es die Trinität, die sich dann auftut, das trans-advaitische Mysterium des Vaters, des Sohnes und des Geistes, das Mysterium Gottes in Sich, des Selbst Gottes, des *sat*, dessen Fülle des Seins über-personal, drei-personal ist, die Hervorgänge im Innern des *sat*, im Innern des Seins selbst.“<sup>51</sup>

Mit Hilfe der Theorie natürlicher Mystik konnte Le Saux seinen Versuch, als christlicher Mönch das Leben eines Sannyāsi zu führen und sich tief auf hinduistische Praxis einzulassen, theologisch begründen. Er wird auf diesem Weg in mehrfacher Weise über die neuscholastische Theologie der Mystik hinausgeführt, was es abschließend darzustellen gilt.

## 5. Theologie der Mystik jenseits der Neuscholastik

Auf der Basis der beschriebenen Rezeptionsprozesse der Theologie der Mystik seiner Zeit entwickelt Le Saux einen eigenständigen Zugang zur theologischen Reflexion mystischer Erfahrung, der sich in drei Gesichtspunkten von der neuscholastischen Theologie unterscheidet: in Bezug auf die Trinitätstheologie, die Gebetslehre und die Überwindung der Erfüllungstheologie.

### 5.1. Trinitarische Begründung der Mystik, mystische Begründung der Trinität

Die neuscholastische Theologie der Mystik war nicht wirklich mit dem Kern der dogmatischen Theologie verbunden. Sie lässt sich sozusagen als zweiter, spiritueller Flügel des Traktates ‚*De Deo uno*‘ lesen, der dem Traktat ‚*De Deo trino*‘ vorangestellt war. Eine christologische und trinitäts-

51 Le Saux, *Erfahrung* 118 ähnlich 83f.

theologische Reflexion mystischer Erfahrung spielte praktisch keine Rolle. In der Regel stützte man sich auf die stark psychologisierende spanische Mystik und zog zur theologischen Fundierung allenfalls den zweiten Teil des zweiten Buches der ‚Summa Theologiae‘ des Thomas heran.<sup>52</sup> Eine Konsequenz der Theorie der natürlichen Mystik bestand nun darin, dass ein aus der Offenbarung abgeleitetes Proprium christlicher Mystik als über die Erfahrung der Alleinheit des Seins hinausgehend herausgearbeitet werden musste. Bei Le Saux geschieht dies durch den Versuch, die christliche Theologie der Mystik trinitätstheologisch zu fundieren.

Le Saux lehnt das in der Tradition der westlichen Theologie gängige Konzept der Trinitätstheologie ab, das vom einen göttlichen Wesen (*ousia*) Gottes ausgeht, von einer einzigen Gottheit, die in drei Hypostasen (Personen) subsistiert. Er schließt sich stattdessen der von der ostkirchlichen Theologie favorisierten Verständnisweise an, nach der die Einheit Gottes vom Vater als der Quelle des göttlichen Wesens her konzipiert wird und das Einssein von Vater, Sohn und Geist eine Perichorese, d. h. wechselseitige Einwohnung und Durchdringung darstellt.

„Nein, die christliche Trinität ist keine *trimūrti* oder dreifache Manifestation einer einzigen und unzugänglichen Gottheit. In der besseren theologischen Tradition, und in unmittelbarer Entsprechung zur Offenbarung des Evangeliums ist es der Vater, der das verborgene Mysterium der Gottheit ist, der sich im Sohn und Geist manifestiert.“<sup>53</sup>

Die innertrinitarischen Beziehungen für sich zu betrachten, hält er für eine Abstraktion, die ungerechtfertigter Weise das Sein des Gläubigen und damit die sog. ökonomische, im Heilsereignis der Offenbarung sich zeigende Trinität ausklammert. Charakteristischerweise spitzt er dabei die Beteiligung des Gläubigen auf das Geschehen der Kontemplation zu: „Tatsächlich ist es absolut unmöglich, in dieser Kontemplation der Trinität-in-sich-selbst von der Person zu abstrahieren, die kontempliert. Es gibt keine Trinität-in-sich-selbst, solange es einen gibt, der die Trinität kontempliert.“<sup>54</sup> Solange man

52 Vgl. etwa Garrigou-Lagrange, Vollendung 1, der Johannes von Kreuz und Thomas, an die er sich in seiner Theologie der Mystik hält, als einander ergänzend einsichtig zu machen sucht: „Thomas legt bei der Abhandlung der eingegossenen Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes besonders ihre Natur und Eigentümlichkeiten dar. Johannes vom Kreuz gibt die verschiedenen Abschnitte ihrer Entwicklung bis zur vollkommenen Entfaltung.“ Einer der ersten, der diese Verengung des dogmatischen Rahmens kritisierte, war Stolz, *Theologie* 18 u.ö.

53 Le Saux, Erfahrung 284–285. Der Sanskritbegriff *trimūrti* bedeutet „dreifache Gestalt“ und steht im vorliegenden Zusammenhang für das Konzept, dass sich die höchste Gottheit in Gestalt von Brahmā, Viṣṇu und Śiva manifestiert.

54 Ebd. 285.

die Trinität als von sich getrennt betrachtet und sich als ein Subjekt verhält, das die Trinität als Objekt vorstellt, bewegt man sich auf dem Feld einer dualistischen Spekulation, in der die Trinität keine existentielle Bedeutsamkeit gewinnen kann.<sup>55</sup> Die Trinität ist nun aber für Le Saux kein abstraktes Theologoumenon, sondern eine Erfahrung, oder, genauer gesagt, ein Theologoumenon, das zu einer bestimmten Gottesbeziehung anleitet und nur verstanden wird, insofern man in diese Beziehung eintritt und Gott auf eine ihr gemäße Weise erfährt.<sup>56</sup>

„Ich könnte nichts vom Mysterium des Sohnes, der aus dem Vater hervorgeht und dennoch unaussprechlich eins mit ihm ist, verstehen, solange ich nicht zumindest undeutlich in mir das Mysterium gespürt habe, das schon das meine ist, zu sein von einem anderen, *ab altero*, und zugleich, im Innersten meines Seins, nicht-zwei mit diesem anderen. [...] Das Theologoumenon des ewigen Hervorgangs des Wortes in Einheit der Natur mit dem Vater ist eine geistige Formel, die mich dieser fundamentalen Erfahrung meines Seins zuerst wie durch eine Art Vollmacht leben lässt; ich nähre mich an ihr, durch sie wachse ich in mir und sozusagen in ihr. [...] Indem ich dieses ewige Hervorgehen des Wortes im Innern Gottes verehere, verstehe ich jeden Tag mit tieferem Sinn und Realismus die Worte des Evangeliums und des Neuen Testaments, die mir versichern, dass diese göttliche Sohnschaft meine ist.“<sup>57</sup>

Die erlösende Erfahrung, die für Le Saux die Mitte des christlichen Glaubens und christlicher Mystik ausmacht, wird hier bestimmt als Teilhabe an der Sohnschaft und Eintreten in die trinitarische Perichorese, in das Advaita, die Nichtzweiheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist. „Um den Menschen Anteil zu geben an dieser göttlichen Erfahrung, die ihm von Ewigkeit eigen ist, kam Jesus, der Sohn Gottes, auf die Welt. Er kam, um jedem einzelnen von uns zu enthüllen, was wir im Grunde sind, im persönlichen

55 Vgl. ebd. 352: „Solange ich die Trinität als getrennt von mir betrachte, d. h. mich als das Subjekt das wahrnimmt, das ‚dieses‘ [...], die Trinität betrachtet als das Objekt, das durch mich betrachtet wird – ist es reines *dvaitam* (Dualität). Es ist Spekulation und Abstraktion. Wenn ich nur eine äußerliche Beziehung mit der Trinität habe, hat die Trinität keine Bedeutung für mich.“

56 Vgl. ebd. 267 zu Le Saux generellem Verständnis von theologischen Lehrensätzen: „Die Theologoumena, welche sie auch seien, christliche oder andere, auch die advaitischen, haben nur den Wert eines Hinweises, eines Zeichens, anders gesagt, einen relativen und genau gesagt, einen pragmatischen Wert.“ Sie haben laut Le Saux, Erfahrung 270 einen existentiellen Wert, der nicht so sehr in dem besteht, was sie in objektivierender Sichtweise zu sein scheinen, als in dem Erwachen, das sie in den tiefen Bereichen des Seins auslösen.

57 Le Saux, Erfahrung 286f.

Anruf des Vaters an einen jeden von uns.“<sup>58</sup> Das ist, wie ich meine, der Kern der Theologie von Henri Le Saux. Er geht damit eindeutig über die neuscholastischen Begründungen der Mystik hinaus.

## 5.2. Eine Gebetslehre im Geist des Zweiten Vatikanums

Mit dem Buch *Éveil à soi – éveil à Dieu: essai sur la prière* aus dem Jahr 1971 legt Le Saux eine Gebetslehre vor, die auf das Konzil und die nachkonziliare Erneuerungsbewegung in der katholischen Kirche antwortet.<sup>59</sup> Er befürwortet die vom Konzil in die Wege geleitete radikale Infragestellung verknöchelter religiöser Formen und überkommener Vorstellungen, die nicht mehr befriedigen können. Die menschlichen und organisatorischen Vermittlungen der Kirche sollten der persönlichen Begegnung und dem unmittelbaren Kontakt mit Gott dienen – so begründet er seine Unterstützung der Kirchenreform – „andernfalls würden sie zu Götzenbildern degenerieren.“

„Damit diese Rückkehr zu den Quellen im Bereich der Geschichte, des Kirchenrechts, der Theologie und Liturgie in Kirche und Welt zur Geltung kommt, ist es unerlässlich, daß eine innere Rückkehr zu den Quellen damit einhergeht und daß die Kirche mehr und mehr die Notwendigkeit der Begegnung mit Christus im Bereich der Kontemplation und der inneren Erfahrung erkennt.“<sup>60</sup>

Im Einklang mit der damaligen christlichen Meditationsbewegung, als deren Vordenker und Lebemeister Le Saux fungierte, besteht er auf einer Reform der christlichen Spiritualität durch Vertiefung des kontemplativen Lebens, um den Reformen des zweiten Vatikanums das nötige Fundament zu geben. Nur so sei der schwierige Übergang „von einer sakralen Welt, die der Mensch sich selbst geschaffen hat, zu einer sakralen Welt der Wirklichkeit zu vollziehen.“<sup>61</sup>

58 Le Saux, Gegenwart 15.

59 Ich zitiere aus der deutschen Ausgabe ebd.

60 Ebd. 9.

61 Ebd. 11. Im Jahr 1971, dem Erscheinungsjahr von Le Saux, Gegenwart, meint Klemens Tilmann in Die Führung zur Meditation. *Ein Werkbuch* [1971], Band 1, Zürich u. a. 6. Aufl. 1974, 22: „Wir haben in den letzten fünfzig Jahren große geistige Erneuerungsbewegungen in der Kirche erlebt, die liturgische, biblische, katechetische, die theologische und pastorale. Sie alle werden nicht zum vollen Ziele kommen, wenn nicht alle von einer letzten und notwendigen eingeholt und mit innerem Leben durchdrungen und beseelt werden, von einer meditativen Bewegung.“

Die Entdeckung der Heiligkeit der Wirklichkeit ist der Leitstrahl seiner Gebetslehre. Er knüpft an den Topos vom immerwährenden Gebet (Eph 6, 18: „Betet zu jeder Zeit im Geist und wacht dazu mit aller Ausdauer“) an und betont, dass Beten nicht eine Beschäftigung für bestimmte Tageszeiten sei. Ganz im Konzilsgeist kritisiert er unter diesem Gesichtspunkt die lange Jahrhunderte vorherrschende christliche Ideologie der zwei Wege (Weg der Gebote, Weg der Vollkommenheit), nach der es zwei Klassen von Gläubigen gibt, sozusagen hauptamtliche und nebenberufliche Beter.

„Wer meint, ein Schüler Jesu Christi könne sich zufrieden geben, ein nebenberuflich Kontemplativer zu sein, hat von der christlichen Existenz keine Ahnung. Unter diesem Gesichtspunkt kann man nur glücklich sein über die heutige Bewegung, die darauf hinzielt, die Kirche von ihren Standesunterschieden und Kategorien zu befreien und die von Gott gegebene Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes wieder anzuerkennen.“<sup>62</sup>

Ein kontemplatives Leben zu leben, immerwährend zu beten, bedeute nichts anderes als zur Gegenwart Gottes und unserer Gegenwärtigkeit ihm gegenüber im Grund des eigenen Seins und im Grund allen Seins zu erwachen, in ihr zu leben und sich zu bemühen, ihrer würdig zu sein.<sup>63</sup> Dies bedeute zugleich „die Verwirklichung der grundlegenden Gegenwart der Liebe, die den Menschen *sein* läßt, und die in Gott unauslotbare Abgründe der Hingabe und Barmherzigkeit eröffnet.“<sup>64</sup>

Für Le Saux ist es dazu nicht notwendig, die Welt zu verlassen und ein monastisches Leben zu leben, oder doch zumindest ein Leben, das dem monastischen möglichst nahe kommt.<sup>65</sup> Man braucht auch nicht alle Gedanken an die Welt aus dem Bewusstsein auszuräumen und sie durch Gedanken und Bilder sog. spiritueller Wirklichkeiten ersetzen.<sup>66</sup> Beten bedeutet nicht so sehr, an Gott zu denken, als von seinem Geist geführt zu handeln.<sup>67</sup> „Das Gebet soll für den Menschen keine Flucht vor dem Werk sein, das Gott

62 Le Saux, Gegenwart 13. Im fünften Kapitel von Lumen Gentium, der dogmatischen Konstitution über die Kirche, wird im Namen der allgemeinen Berufung aller Christen zur Heiligkeit die traditionelle Ständelehre verabschiedet.

63 Vgl. ebd. 14, 16, 20.

64 Ebd. 24 (Herv. i. T.).

65 Damit argumentiert Le Saux nicht gegen die Existenz dieser Lebensweise, nur gegen ihre Privilegierung. Er befürwortet vielmehr das ganze Spektrum an aktiven, semikontemplativen und kontemplativen Orden, das in der katholischen Kirche anzutreffen ist und hofft, dass in Indien ein christlicher Sannyāsa entstehen wird, der die Tradition der Wüstenväter erneuert. Vgl. Le Saux, Gegenwart 55–58.

66 Vgl. Le Saux, Gegenwart 16–17.

67 Vgl. ebd. 39.

ihm für die Zeit seiner irdischen Pilgerschaft anvertraut hat.<sup>68</sup> Die Gegenwart Gottes kann in jeder zwischenmenschlichen Begegnung aufstrahlen. Je nach Berufung kann das ursprüngliche Gebet z. B. darin bestehen, andere Menschen aufzuziehen und zu lehren oder sozial und politisch für die Mitmenschen tätig zu sein.<sup>69</sup> Auch die „Begegnung von Mann und Frau, ihre Lebensgemeinschaft und selbst ihre intimsten Momente sind Gebet.“<sup>70</sup> Und nicht zuletzt kann auch ein Blick auf die Natur, der in ihr die Erscheinung der Gegenwart und Liebe Gottes erblickt, zum reinen Gebet werden.<sup>71</sup>

Mit der Sammlung auf die bzw. in der Gegenwart Gottes spricht Le Saux eine alte Praxis an, die im 20. Jahrhundert eine bedeutsame Erneuerung erfuhr und z. B. von Romano Guardini und seinen Schülern herangezogen wurde, um die neuscholastische Meditationspraxis zu überwinden.<sup>72</sup> In der neuzeitlichen katholischen Spiritualität wurde das Sich-Versetzen in die Gegenwart Gottes durch Franz von Sales eine gängige Übung zu Beginn einer Meditation oder Gebetszeit. Sie bestand aber, wie schon der nicht besonders glückliche Ausdruck „Sichversetzen“ nahe legt, meistens nur darin, dass man sich vorstellte, dass Gott gegenwärtig ist, ein Bemühen, das Le Saux nur noch amüsierte, da er diese selbstgemachte sakrale Welt auf seiner indischen Pilgerschaft endgültig hinter sich gelassen hatte.<sup>73</sup>

„Unter den Christen sind viele Gebetsformeln verbreitet, die irreführend sein können und den, der auf der Suche nach dem inneren Gebet ist, in Sackgassen geraten lassen. Haben nicht unsere Religionsstunden früher z. B. mit dem Morgengebet begonnen: »Versetzen wir uns in die Gegenwart Gottes und beten wir ihn an.« Als wäre es dem Menschen möglich, sich nach eigener Anstrengung in die Gegenwart Gottes zu versetzen! Oder als wäre es umgekehrt dem Menschen möglich, sich dieser Gegenwart zu entziehen!“<sup>74</sup>

Außerdem war in der neuscholastischen Gebetslehre das Spürbarwerden der Gegenwart Gottes als Charakteristikum des Gebets der Einfachheit bekannt und in der Gegenwart Gottes zu leben war schließlich auch das,

68 Ebd. 31.

69 Vgl. ebd. 32, 35–36.

70 Ebd. 36.

71 Siehe ebd. 38.

72 Vgl. dazu Baier, *Meditation* 2, 695–812.

73 Die Vorstellung, dass Gott gegenwärtig ist, wurde außerdem gerne moralistisch als bloße Hilfsvorstellung aufgefasst, die das Befolgen von Gottes Geboten erleichtern sollte, nach dem Motto: Gott ist gegenwärtig – Er sieht alles – Also besser immer seinen Geboten folgen! Vgl. Lindworsky, Johannes B., *Vom Wandel in Gottes Gegenwart. Eine religionspsychologische Untersuchung*, in: *Stimmen der Zeit* 98 (1920) 42.

74 Le Saux, *Gegenwart* 20.

worum es auf der höchsten Stufe des Gebets, in der umwandelnden Vereinigung, ging. Dennoch wurde von neuscholastischer Seite meines Wissens keine Gebetslehre entwickelt, die auf der Öffnung für die Gegenwart Gottes als Grundprinzip beruht und sie in dem vertieften Sinn als Übung des nicht-vorstellenden gesammelten Anwesendseins versteht wie die Guardini-Schule oder Le Saux. Weil er von der Theorie natürlicher Mystik herkommt, schwingt aber bei Le Saux stärker als bei Guardini ein Verständnis von Sammlung als Abkehr von der Welt und vom Leiblichen sowie Einkehr ins Innere der Seele mit.<sup>75</sup>

Habituell im Gebet zu leben, wird, so Le Saux, nur durch beständige Bemühung erreicht. Zur Entwicklung des Sinnes für die göttliche Gegenwart empfiehlt er, bestimmte Tage oder Stunden der schweigenden Kontemplation vorzubehalten, die dazu da sind, die seelischen und sinnlichen Kräfte zur Ruhe zu bringen, „um sich, frei von aller Verpflichtung – selbst der eines gesprochenen Gebets oder einer liturgischen Anbetung – nur dem Sein hinzugeben, die Augen ganz nach innen gerichtet, die Ohren ganz nach innen horchend, aufmerkend darauf, daß »Gott ist.«“<sup>76</sup>

An die Seite der herkömmlichen diskursiven Meditation, der Le Saux, wie im dritten Abschnitt dieser Arbeit gezeigt wurde, kritisch gegenübersteht, ohne sie gänzlich zu verwerfen, treten nun andere Übungen, die in seiner Gebetslehre wesentlich wichtiger sind: Zum einen verschiedene Yoga-Übungen, die nach Le Saux das Wohlbefinden steigern sowie den Geist zur Ruhe bringen und damit eine gute Vorbereitung auf das Gebet des Schweigens darstellen.<sup>77</sup> Außerdem beschreibt und empfiehlt er eine Reihe traditionell christlicher Formen spiritueller Praxis, die in der christlichen Ashrambewegung aufgenommen und aus der Begegnung mit hinduistischer Praxis umgestaltet wurden: die *lectio divina* als Gruppenübung, die erneuerte Liturgie, von der er sich wünscht, dass in ihr die neuen Gebetsformeln die göttliche Gegenwart stärker hervorheben als die alten, und schließlich das Gebet des Namens (*nāma japa*), das nach Art des Herzensgebets aus der Rezitation eines Satzes oder eines Namens besteht und ins Gebet des Schweigens übergeht.

Als Leben im Geheimnis Gottes ist das Gebet für Le Saux letztlich identisch mit der mystischen Erfahrung der Teilnahme am trinitarischen Leben Gottes, um die seine gesamte Theologie kreist.

„Beten bedeutet anzunehmen, daß wir im Geheimnis Gottes leben [...] Das Geheimnis Gottes ist zunächst der ewige Anruf des Vaters an den

75 Vgl. z. B. Le Saux, *Gegenwart* 43.

76 Ebd. 41f (Herv. i. T.).

77 Vgl. ebd. 69–76.

Sohn – jener Ruf, in dem der Vater und der Sohn *sind*: »Du bist mein Sohn« [...]. Es ist auch als Antwort auf diesen Ruf die ewige Antwort des Sohnes: »Abba, Vater«– das ständige Gebet Jesu sowohl auf Erden wie im Himmel [...]. Das Geheimnis des göttlichen Lebens ist auch die überall und in allem anwesende Gegenwart des Hl. Geistes Gottes. So wie in Gott ist der Geist in uns das Mysterium der Einheit und der Nichtdualität.<sup>78</sup>

„*Èveil à soi – éveil à Dieu*“ kann man zu den „exoterischen“, für ein breiteres Publikum bestimmten Schriften Le Saux' zählen. Von den großen Spannungen und inneren Kämpfen, die er in Bezug auf seine Theologie und spirituelle Praxis zeitlebens zu bestehen hatte, ist darin nichts zu merken. Diese zeichnen sich in seinen Tagebüchern und in einigen späten Aufsätzen deutlich ab. Dort wird ein zentrales Problem behandelt, dem ich mich abschließend zuwende: die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zum hinduistischen Advaita, aber auch zu anderen Religionen und von daher noch einmal die Frage nach dem Status der Trinitätslehre.

### 5.3. Die Überwindung der Erfüllungstheologie und letzte Überlegungen zum Status der Trinitätstheologie

Wie Christian Hackbarth-Johnson aufzeigte, beginnt Le Saux schon in den 1950er Jahren in Tagebucheinträgen von der neuscholastischen Erfüllungstheologie abzurücken.<sup>79</sup> In seinen letzten Jahren nähert er sich einem pluralistischen Denken, das in den Religionen verschiedene gleichberechtigte Wege sieht, in denen Gott gegenwärtig ist und die im interreligiösen Dialog voneinander lernen sollen.<sup>80</sup> In diesem Zusammenhang kritisiert er am Zweiten Vatikanum, es hätte versäumt, aus dem Eingeständnis der Möglichkeit des Heils außerhalb der Kirche die letzten Schlüsse zu ziehen.<sup>81</sup>

Er nimmt eine christliche Theologie in den Blick, die dem Advaita nicht bloß als Vollendung übergestülpt wird, sondern die sich durch ihn verwandeln lässt:

„Was die christliche Theologie jetzt braucht, ist ein Thomas/Shankara, der die gesamte Substanz des *advaita* des Evangeliums in eine für die Theologie annehmbare Synthese bringt, wenn sie nicht gar allgemein

78 Ebd. 21 (Herv. i. T.)

79 Hackbarth-Johnson, *Interreligiöse Existenz* 316.

80 Vgl. Le Saux, *Erfahrung* 358ff.

81 Siehe ebd. 366.

geteilt wird durch eine wenigstens anfangsweise erleuchtete Theologie.<sup>82</sup>

Ins Zentrum dieser Bemühungen um eine advaitische Theologie stellt Le Saux, wie wir gesehen haben, seine die Nondualität von Gott und Mensch betonende existentielle Trinitätstheologie. Aber er hatte in dieser Sache am Ende seines Lebens große Zweifel. Da heißt es etwa, der Versuch, eine neue Trinitätstheologie zu entwickeln, „führt nur in Sackgassen“, weil man damit den Begriff ‚Gott‘ mit Gott selbst verwechseln würde.<sup>83</sup> In solchen Phasen erreicht Le Saux mitunter den Punkt, wo er glaubt, die Lehre vom trinitarischen Gott und von der Inkarnation des Wortes in Jesus Christus gänzlich fallen lassen zu müssen: „Die Seele ist absolut gezwungen, den Dreieinen Gott und den Gott-Menschen, so wie sie ihn begriffen hat, zu verlieren, um sich in den Abgrund des Seins, der nicht in Begriffe fassenden Gottheit, verschlingen zu lassen, der sie unwiderstehlich anzieht.“<sup>84</sup> Stellen wie diese tendieren dazu, in der Trinitätstheologie nur eine vorläufige Wahrheit, wenn nicht gar eine reine Konstruktion zu sehen. „Die Trinität ist kein Trans-Advaita, wie ich dachte [...]. Es gibt die Trinität ebenso wie einen Gott nur auf der Ebene der Manifestation.“<sup>85</sup> Oder: „Es ist die ganze trinitarische Konstruktion, die zusammenbricht. Denn das ist immer noch *nāmarūpa*.“<sup>86</sup> Er spricht in diesem Zusammenhang von einem Erwachen zum Mysterium jenseits aller religiösen Dogmen. Auf der einen Seite steht dann die Welt der Vielheit, der Manifestation, des *nāmarūpa* inklusive der verschiedenen Religionen, deren Symbole die Menschen zurück zur Einheit führen.<sup>87</sup> Auf der anderen Seite leuchtet die unaussprechliche, formlose Einheit als Ziel aller Religionen.

Das wäre allerdings dann doch eine recht simplistische Lösung nach all den Jahren intensiver spiritueller und theologischer Auseinandersetzung. An anderer Stelle heißt es dagegen wieder: „Die Erfahrung der Trinität ist jenseits von Worten und Manifestationen.“<sup>88</sup> Und die allerletzte Tagebucheinträgung ist wieder eine trinitätstheologische Reflexion. „Die Trinität“, heißt es da,

82 Ebd. 277.

83 Ebd. 319.

84 Ebd. 182.

85 Ebd. 343.

86 Ebd. 319. Der Begriff *nāmarūpa* (wrtl. „Name/Form“) steht hier für die an Namen und Formen gebundene vorläufige Welt der Erscheinungen.

87 Vgl. Hackbarth-Johnson, *Interreligiöse Existenz* 500.

88 Le Saux, *Erfahrung* 351.

„ist das höchste Mysterium des Selbst. Aber in der Tiefe dieser Entdeckung des/r Selbst-Trinität liegt das Paradox: wer spricht im Mysterium der Nicht-Quelle noch von der Quelle? Nur auf der Ebene der Quelle, des entspringenden Wasserstrahls, spricht man vom Jenseits. Im Jenseits gibt es kein Jenseits. Es ist einfach *etad vai tad*“ [Dies, eben dies!]<sup>89</sup>

Le Saux sieht die historische und kulturelle Relativität der Glaubensartikulationen des Hinduismus und des Christentums immer schärfer. Zugleich wird ihm die mystische Einheits-erfahrung immer wichtiger, die er aber nicht monistisch, sondern in sich differenziert versteht. Möglicherweise könnte es an dieser Stelle weiter helfen, die theologische Artikulation der Trinität und die Erfahrung von Nichtdualität und Beziehung, für die sie steht, deutlicher in ihrem wechselseitigen bedingten Entstehen zu sehen.<sup>90</sup> Le Saux' Verhalten oszilliert in den letzten Lebensjahren zwischen dem radikalen Abtun aller Begriffe und theologischen Lehren, um tiefer in das Mysterium einzutauchen und der erneuten Aufnahme der theologischen Reflexion, um die vertiefte Erfahrung mit den Mitteln hinduistisch/christlicher Theologie zu klären, wobei er oft die wechselseitige Vermitteltheit dieser beiden Zugänge aus dem Blick verliert. Als er vorzeitig aus dem Leben schied, war sein theologisch-spirituelle Klärungsprozess noch voll im Gang, und man kann nicht sagen, zu welcher Gestalt sein Denken und Leben schließlich gefunden hätte. Le Saux's Spätwerk bleibt eine Einladung, ihm auf unabgeschlossenen Wegen zu folgen und weiter zu gehen, wo seine Schritte endeten.

## Literatur

### A. Schriften von Henri Le Saux

- Indische Weisheit – Christliche Mystik. Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit*, Luzern/München 1968.  
*Der Weg zum anderen Ufer. Die Spiritualität der Upanishaden*, Düsseldorf/Köln 1980.  
*Die Gegenwart Gottes erfahren. Erneuerung christlichen Betens in Begegnung mit dem Hinduismus*, Mainz 1980.  
*Das Feuer der Weisheit. Die Verbindung von christlicher Mystik und östlicher Weisheit*, Grafing 2. Aufl. 2009.

89 Ebd. 352.

90 Vgl. dazu auch Friesen, Experience 441–444.

*Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Ansätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum* (Salzburger Theologische Studien 23/Salzbürger Theologische Studien interkulturell 2) Innsbruck/Wien 2005.

### B. Sonstige Literatur

- Arnold, Claus, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007.  
 Arraj, James, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Chiloquin 1993.  
 Baier, Karl, *Meditation und Moderne*, 2 Bde., Würzburg 2009.  
 Boehinger, Christoph, *„New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 2. Aufl. 1995.  
 Bremond, Henri, *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des „Exercices“ de Saint Ignace*, in: *Revue des Sciences Religieuses de Strasbourg* 7 (1927) 226–261, 402–428, 579–599.  
 Ceccomori, Silvia, *Cent Ans de Yoga en France*, Paris 2001.  
 Dorsch, Emil, *Zum Begriff der Mystik*, in: *ZAM* 1 (1926) 13–24.  
 Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Erleuchtungsweg des Zen-Buddhismus und christliche Mystik*, in: Bitter, Wilhelm (Hg.), *Abendländische Therapie und östliche Weisheit. Ein Tagungsbericht*, Stuttgart, 1968, 81–107.  
 Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Wohin geht der Mensch?*, Zürich 1981.  
 Fouilloux, Etienne, *Die katholische Frömmigkeit*, in: Mayeur, J.-M. u. a. (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur*, Bd. 12: *Erster und Zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958)*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 238–302.  
 Friesen, John Glen, *Abhishiktānandas Non-Monistic Advaitic Experience*, Doctoral Thesis, University of South Africa 2001.  
 Garrigou-Lagrange, Réginald, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927.  
 Grabmann, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1909/1911.  
 Grabmann, Martin, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, München 2. Aufl. 1923.  
 Hackbarth-Johnson, Christian, *Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktānanda (1910–1973)*, Frankfurt a. M. 2003.  
 Küenzlen, Gottfried, *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt a. M. 1997.  
 Lindworsky, Johannes B., *Vom Wandel in Gottes Gegenwart. Eine religionspsychologische Untersuchung*, in: *Stimmen der Zeit* 98 (1920) 41–56.  
 Maaß, Fritz-Dieter, *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg*, Würzburg 1972.  
 Mager, Alois, *Die Mystik in der religiösen Bewegung der Gegenwart*, in: *Benediktinische Monatsschrift* 1–2 (1925) 442–452.  
 Mager, Alois, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck/Wien/München 1934.



- Maréchal, Joseph, *Études sur la psychologie des mystiques 1–2*, Bruges 1924/1937.
- Neuner, Peter, *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hülgel und der Modernismus*, Frankfurt am Main 1977.
- Platz, Hermann, *Vom Erwachen der „Mystik“ um 1900*, in: *Hochland* 34 (1936/37) 324–337 und 434–448.
- Poulain, August, *Handbuch der Mystik*, Freiburg i. Br. 2/3. Aufl. 1925.
- Raffelt, Albert, *Art. Saudreau, (Jaques-)Auguste*, in: *BBK* 8, 1416–1417.
- Spörl, Uwe, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997.
- Stolz, Anselm, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936.
- Talar, C. J. T. (Hg.), *Modernists and Mystics*, Washington 2009.
- Tilmann, Klemens, *Die Führung zur Meditation. Ein Werkbuch* [1971], Band 1, Zürich u. a. 6. Aufl. 1974.

Salzburger Theologische Studien Band 55

im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg  
herausgegeben von  
Renate Egger-Wenzel • Rudolf Pacik • Heinrich Schmidinger  
Ulrich Winkler

Salzburger Theologische Studien *interkulturell* 17

im Auftrag des Zentrums für Theologie Interkulturell und Studium  
der Religionen der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg  
herausgegeben von Ulrich Winkler

Bettina Bäumer / Ulrich Winkler (Hg.)

## Unterwegs zur Quelle des Seins

Die Relevanz des Lebens und Denkens von Henri Le Saux /  
Abhishiktananda für die hindu-christliche Begegnung

2016

Tyrolia-Verlag • Innsbruck-Wien