

# HENRI LE SAUX' GOTT DER SACCIDANANDA-TRINITÄT

U Eine Hindu-Christliche Integration

von Thomas Friedrich

## 1. Hinführung

»Die Liebe sucht den anderen, aber nicht die Assimilation. Sie erträgt, ja will das Anderssein des anderen. Es sind die Augen der Liebe, die die Schönheit des anderen entdecken. Wer sie entdeckt, wird sie schonen wollen, denn Schönheit und schonen gehören zusammen.«

Theo Sundermeier<sup>1</sup>

Während meiner Arbeiten vormals um M.K. Gandhi, dem Mahatma, und letzthin um seinen Nachfolger in der *sarvodaya*<sup>2</sup>-Tradition, um Vinoba Bhave, bin ich mehrmals auf den Begriff des »Saccidananda« gestoßen. Dieser Terminus repräsentiert eine Form der Abstraktheit innerhalb des Hinduismus, die den allgemein verbreiteten und leichter zugänglichen Part der Volksfrömmigkeit – beispielsweise in der Gestalt der Lakshmi- oder Ganesha-Verehrung und in der direkten Anrede an eine personale Gottheit – hinter sich lässt. Während der neohinduistische Denker Sri Aurobindo, nachzulesen in seinem Sanskrit-Verzeichnis<sup>3</sup>, immerhin noch recht wortgetreu den Terminus als das die Wirklichkeit durchdringende »dreieinige Prinzip von Sein, Bewusstsein und Schöpferischer Freude« benutzt oder allenfalls weiterinterpretiert zu »Kraft und Sein eins geworden in Seligkeit«, legt sein Zeitgenosse Mahatma Gandhi seinen Schwerpunkt ausschließlich auf den ersten Wortbestandteil des *sat*, verknüpft entsprechend seines persönlichen, auch politischen Hintergrunds des *satyagraha* – seiner in Südafrika 1907/08 entwickelten Methode des gewaltfreien Widerstands und zivilen Ungehorsams – *satyam* (Wahrheit) mit *sat* (Sein) zu

<sup>1</sup> T. SUNDERMEIER, Fremd – Vertraut, in: LÜDDECKENS (Hg.), *Begegnung von Religionen und Kulturen*, Dettelbach 1998, 33.

<sup>2</sup> *Sarvodaya* bedeutet ›Wohlergehen für alle‹ und meint ein regierungsfernes und staatsunabhängiges Programm sozialer Rekonstruktion. Praktiziert werden pädagogische Aufbauarbeit, Anstöße zur Selbsthilfe, nachhaltige Dorfentwicklung, ziviler Ungehorsam gegen gefährvolle Großprojekte und gegen Ausbeutungspraktiken. Der Konstanzer Soziologe D. KANTOWSKY hat konzeptuell zu dieser Bewegung geforscht: *Sarvodaya. The other development*, New Delhi 1980 und *Von Südasien lernen. Erfahrungen in Indien und Sri Lanka*, Konstanz 1992.

<sup>3</sup> *Verzeichnis der Sanskrit-Ausdrücke im Werk Sri Aurobindos*, Gladenbach/Hessen <sup>2</sup>1989, 35.

einer einzigen Identität. Denn solchermaßen kann er alles Existierende – d.h. die Wirklichkeit – mit ›wahr‹ benennen, im lockeren Umkehrschluss zudem allein die Wahrheit als wirklich, die Unwahrheit dagegen als unwirklich und daher als nicht einmal existent darstellen<sup>4</sup>. Wahr kann etwas aber nur im Einklang mit *dharmā*<sup>5</sup> sein, der übergeordneten Rechtssubstanz einer Welt- und Sozialordnung; Unrecht ist in dieser Schlussfolgerung unwahr, unwirklich und nicht von Bestand. Gandhi bezeugt so in geschickter Weise die Überlegenheit seiner gewaltlosen Widerstandsmethode, der er – übersetzt man *satyagraha* – das Gehaltensein von *satyam* und zugleich das Festhalten an und Beharren auf *satyam* zuschreibt. Sein Handeln und Vorgehen steht daher – weitergedacht – im Dienste der Erfüllung von *satyam* wie auch unter dem Schutzdach des *dharmā*. »Nichts existiert in Wahrheit, ausgenommen die Wahrheit, darum ist Sat oder die Wahrheit wahrscheinlich der wichtigste Name für Gott. Tatsächlich ist es noch genauer, wenn man sagt, die Wahrheit ist Gott, als wenn man sagt, Gott ist die Wahrheit.«<sup>6</sup>

*Cit* und *ananda* jedoch, die beiden anderen Bestandteile der hier befragten Vokabel, fungieren bei Gandhi als Suffixe lediglich nachgeordneten Ranges, sind der Wahrheit beigegeben in der Logik, wo sie sei, sei auch das Wissen um sie (*cit*), und wo sie gewusst werde, sei schließlich Glückseligkeit (*ananda*)<sup>7</sup>.

In noch freierer Interpretation, nahezu abgelöst von der originalen Sanskritbedeutung oben bei Sri Aurobindo, erscheint der Saccidananda bei Vinoba Bhave. Dort ist er ausschließlich das »durch unwandelbare Weisheit erlangte Glück«<sup>8</sup>, eine innere, ruhige und grundlegende Seligkeit des religiösen Menschen. *Sat* und *cit* sind bei ihm an dieser Stelle schnell zur »Weisheit« zusammengenommen, zu einem »Verstehen als dauernde Erkenntnis«<sup>9</sup> von *atman*<sup>10</sup>. Der Fokus aber konzentriert sich in Vinobas Gebrauch auf *ananda* und auf dessen Wirkung für einen Menschen. In dem Terminus sieht er die Einheit des Emotional-Psychischen mit dem mehr Kognitiven, mit dem Intellekt; er argumentiert daher zugunsten der Aufhebung des Unterschieds aus *buddhi* (Erkenntnis, Einsicht) und *bhavana* (Empfindung). Mit fortschreitender Verfeinerung des Intellekts mittels Übung und

<sup>4</sup> Siehe dazu M. GANDHI, *Mein Leben*, Frankfurt/M. 1983, 157 und H. ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt/M. <sup>8</sup>1994, 159.

<sup>5</sup> Dieser hinduistische Grundbegriff mit seiner Komplexität und Geschichte kann hier nur reichlich verkürzt erwähnt werden und bedürfte einer ausgiebigen Erörterung. Gültig und beachtenswert sind hierzu immer noch die Ausführungen von P. HACKER, *Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus*, in: *ZMR* 1 (1958), 1–15 und *Dharma im Hinduismus*, in: *ZMR* 2 (1965), 93–106. Ausführlich erscheint der *dharmā* bei W. HALBFASS, *Indien und Europa*. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel/Stuttgart 1981, 358–402. COOMARASWAMY bespricht diesen Grundbegriff vereinfacht als eine »Gruppenmoral« mit dem Primat einer sozialen Verpflichtung vor jedem individuellen Glück, in: RIEMENSCHNEIDER (Hg.), *Shiva tanzt*, Zürich <sup>2</sup>1987, 37, KAKAR ihn als »soziales Bindemittel«, in: ebd., 27. Aus dem *Verzeichnis der Sanskrit-Ausdrücke*, 1989, 12 lese ich bei Aurobindo den *dharmā* als Gesetz des Zusammenhalts heraus.

<sup>6</sup> M. GANDHI, *Die Religion der Wahrheit*, Wörgl 1982, 56.

<sup>7</sup> Ebd., 57.

<sup>8</sup> VINOBA BHAVE, *Struktur und Technik des inneren Friedens*, Gladenbach/Hessen <sup>2</sup>1976, 105.

<sup>9</sup> Ebd., 104.

<sup>10</sup> *Atman* meint – vor allem in der *advaita vedānta*-Philosophie des Shankara (8. Jh.) – den unwandelbaren, unzerstörbaren, immerwährenden Wesenskern des personalen Selbst, der sich über fortschreitende Selbsterkundung und -erkenntnis zum universalen Absoluten des *brahman* erweitert.

Aufmerksamkeit wandle sich dieser um zu *bhavana*, zum »tiefen Mitgefühl«<sup>11</sup> – für Vinoba das Wesentliche eines religiösen Lebens. »[...] der Gedanke, dass der Geist alles Lebendige beseelt [...]«<sup>12</sup>, kann aus seinen nicht nur religiösen Kommentaren als Grundformel für Saccidananda abgeleitet werden.<sup>13</sup>

Doch in diesem Aufsatz braucht nicht allzuviel die Rede zu sein von Gandhi oder Vinoba; seinen Rahmen und Anlass bildet vielmehr ein Seminar<sup>14</sup> des südindischen Religionswissenschaftlers und Jesuiten Dr. Anand Amaladass an der Universität Würzburg über die Gotteslehren, Gottesvorstellungen und Gottesgeschichten<sup>15</sup> in Indien, bevorzugt des Hinduismus in seiner vielgestaltigen Expressivität. Neben beispielsweise den bedeutenden Gott-Shiva- und Gott-Vishnu-Traditionen, dem Göttinnen-Phänomen (*shakti*), der *bhakti*-Linie oder dem *neti-neti* der *Upanishaden* kann und soll auch die Saccidananda-Abstraktion ihren Platz finden und behaupten. An den obigen Reinterpretationen bei Aurobindo, Gandhi oder Vinoba wird zumindest eines deutlich: einmal die Vorliebe des indischen Sprachgebrauchs, mehrere Sanskrit-Termini zu einer einzigen Kategorie zusammenzufügen, zu verketten, dann aber auch die Einsicht, dass eine solche Kategorie in ihrer Gesamtheit oft mehr aussagt als ihre Teile, dass die Summe mehr meint als die Einzelheiten ihrer jeweiligen Stücke. Je nach dem Autor, je nach dem spezifischen Kontext innerhalb der weiten indischen Kultur wird der betreffenden Kategorie, zumal sie eine gedanklich-abstrahierte ist und dem Metaphysischen zugespielt wird, eine je anders gewichtete Bedeutung zuteil. So zeigt sich eben auch an Saccidananda die unumgehbare Schwierigkeit des Übersetzens<sup>16</sup>, die Schwierigkeit der Vermittelbarkeit und der Transposition einer Kategorie aus einer »anderen« (hier: der hinduistischen) Kultur in unseren europäischen Deutungshorizont hinein.

Hilfreich erweist sich daher eine Mittlerperson, die in beiden kulturellen Kontexten zu Hause gewesen ist, die sich in beiden Lebenswelten differenter Wirklichkeitskonstruktionen verwurzelt gefühlt hat. Eine solche Person findet sich in dem französischen Mönch *Henri Le Saux* (1910–1973), der in Indien *Swami Abhishiktananda* geheißen wurde. Er war nicht bloß ein Grenzgänger, ein geistiger Schmuggler, sondern sah sich selbst als eine lebende Brücke zwischen den Kulturen, mit den Füßen auf dem Boden beider Standorte ruhend, kann sogar eher noch als ein begeisterter Immigrant des Anderen gelten – und vermochte

<sup>11</sup> VINOBA, a.a.O., 1976, 99.

<sup>12</sup> Ebd., 99.

<sup>13</sup> »Wir dürfen nicht isoliert dem Wissen nachjagen. Ich wiederhole: Wissen ist wertlos ohne Mitleid«, fordert Vinoba dementsprechend und mit Nachdruck vor einigen Lehrerkonferenzen 1967 im Bundesstaat Bihar. VINOBA BHAVE, *Dritte Macht*, Gladenbach/Hessen 1974, 91.

<sup>14</sup> Jenes Seminar von Dr. Amaladass war betitelt mit »Die Namen des Namenlosen – Die Tradition der Tausend Namen Gottes in Indien« und fand im Sommersemester 1999 statt.

<sup>15</sup> Götter würden als Erklärungsmittel für Unverständliches, Außerlogisches gebraucht, seien die Ansprechpartner der Menschen für letzte Fragen, um Hilfe bei Ängsten zu bekommen, so der Indologe A. MICHAELS, *Der Hinduismus*. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 222. »Wie die Menschen, so die Götter«, ebd., 222. Heute sei wohl mit Paul Feyerabend die Wissenschaft das Märchen, das die Menschen sich erzählten, um ihre Angst loszuwerden.

<sup>16</sup> T. AOKI, Zur Übersetzbarkeit von Kultur, in: J. MATTHES (Hg.), *Zwischen den Kulturen?* Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, 53.

so den von Levinas hochgehaltenen »Mythos des Abraham« zu erfüllen, der in Affinität zur Alterität »für immer sein Vaterland verlässt, um nach einem noch unbekanntem Land aufzubrechen«<sup>17</sup>, um noch über seinen Tod hinaus dem Sohn Isaak die Eventualität einer Rückkehr zu untersagen.

Allerdings blieb Henri Le Saux seiner christlichen und abendländischen Herkunft verpflichtet und wollte doch gerade für Christen wie für Europäer die radikale Erfahrung des Anderen – spezifisch die seine auf einer geistigen Ebene – verständlich machen, wollte die auch ihm anfangs unheimliche Erfahrung sich und seinen Auditorien transparent machen. Denn sicherlich war sein Schreiben nicht nur Information und vielleicht Mission, sondern auch eine Selbstvergewisserung, also eine Suche nach der eigenen persönlichen Position, nach den Antworten zu den eigenen drängenden Fragen.

So will ich sein Schreiben – er hat mehrere Bücher, eine Vielzahl von Artikeln und Aufsätzen, ein spirituelles Tagebuch, eine umfassende Korrespondenz hinterlassen – als einen Prozess des Verstehenwollens und der Selbstentdeckung bezeichnen. Die Worte seines Kommentars zu einigen *Upanishad*-Versen treffen auf ihn selber zu: »Er hatte den großen Sprung nach vorne getan, der den Menschen an das andere Ufer seiner selbst führt. Er hatte die wahre Mitte des Selbst im Zentrum der Welt entdeckt [...]«<sup>18</sup>.

Sein Werk ist untrennbar mit seinem Erleben und Erfahren verbunden, hat seinen Ort und seine Einbettung in der Biographie des Autors. Schreiben und Leben sind eins. Hier erfüllt Le Saux jenes Ideal eines indischen Philosophen, das v. Glasenapp als die geforderte Einheit von Denken und tatsächlichem Leben formuliert hat: die alltägliche Realisierung im praktischen Tun als der ausgewiesene Prüfstein für die Glaubwürdigkeit und Richtigkeit einer Erkenntnis<sup>19</sup>. Die »Liebe zur Weisheit« reicht nicht aus, geboten ist zugleich die »Wandlung zum Weisen«.

Seinen Überlegungen zu Saccidananda werde ich daher in Punkt 2 einmal seine Biographik voranstellen, dann in Punkt 3 auch seinen personalen Kontext aus Grundthesen und -haltungen einfügen. Denn so zentral in seinem lebenslangen Erwägen die christliche Lehre der Dreifaltigkeit (und die Liturgie) gestanden hat, so wesentlich und unumgänglich scheint mir die Situierung seiner Expressionen und seiner Versuche an dieser Lehre innerhalb eines formulierbaren Rahmens. In Punkt 4 werde ich schließlich das Resultat all seiner Bemühung um die Trinität vortragen, das die christliche Lehre mit seinem persönlichen Weg hinduistischer Religiosität verbindet. Zur Hilfestellung habe ich aus seinen Äußerungen eine Graphik erstellt, die dieses Kapitel zusammenfasst und die ich dem Anhang angliedere.

Die Grundlagen seiner Synthese finden sich in seinem Werk *Wege der Glückseligkeit, Begegnung indischer und christlicher Mystik*, 1995, das mittlerweile wieder, wie die

<sup>17</sup> E. LEVINAS, *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1987, 215.

<sup>18</sup> Zit. in O. BAUMER-DESPEIGNE, Einführung, in: LE SAUX, *Die Spiritualität der Upanishaden*, München <sup>2</sup>1994, 24.

<sup>19</sup> H. V. GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder*. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren, Stuttgart <sup>4</sup>1985, 17.

meisten seiner Bücher, vergriffen ist. Diese Schrift ist die Hauptquelle meines Aufsatzes. Sie ist eine Revision seiner früheren Studie *Sagesse hindoue – mystique chretienne, du vedanta a la trinite*, 1965.

## 2. Biographik<sup>20</sup>

Henri Le Saux personifiziert in sich die interreligiöse und interkulturelle Mutualität, Existenz schlechthin; sein Name steht für eine gelebte Integration östlicher und westlicher Geistigkeit. Als christlicher und europäischer Mönch ließ er sich streng, im blanken Wortsinne mit Leib und Seele, auf die radikale und entblößende Erfahrung des *advaita vedanta* ein, der hinduistischen Lehre über die Nichtdualität der Wirklichkeit und über die grundständige Einheit aller Existenz trotz ihrer Pluralität<sup>21</sup>.

Geboren am 30. August 1910, aufgewachsen in einer frommen katholischen Familie der Bretagne, trat er schon mit 19 Jahren dem Benediktinerorden in Kergonan bei. 1935 wurde er zum Priester geweiht und übernahm die klösterlichen Aufgaben eines Bibliothekars und Zeremonials. 1939 zum Kriegsdienst einberufen konnte er 1940 aus deutscher Kriegsgefangenschaft fliehen und zu seiner Abtei zurückkehren.

In dieser Zeit des Krieges entstand seine früheste Schrift von 1942 *Liebe und Weisheit*, in der bereits Trinität und Eucharistie thematisiert wurden, Zitate hinduistischer Dichter eingefügt waren und die Kapitel auf die Formel *Om* endeten. Die Frage der Trinität und seine hinduistische Affinität haben ihn zeitlebens nicht verlassen: Sie blieben sein Lebensthema bis zu seinem hier grundgelegten Werk, über dessen Neubearbeitung er 1973 verstarb und das erst posthum von seinem Mitarbeiter in Delhi, dem anglikanischen Mönch James Stuart<sup>22</sup>, veröffentlicht werden konnte. Wohl bereits seit 1934 studierte Le Saux die indischen Sprachen Tamil und Sanskrit, beschäftigte sich mit indischer Philosophie und ernährte sich vegetarisch; die verbleibenden Jahre in Frankreich bewertete er im Rückblick als »Jahre des Wartens«<sup>23</sup> und der Vorbereitung auf die indische Durchdringung.

1947 nahm er mit einem Brief an den Bischof von Tiruchirappalli / Tamil Nadu einen direkten Kontakt zu Indien auf; beantwortet wurde er von Abbé Jules Monchanin, einem

<sup>20</sup> Die wesentlichen Fragmente zu Le Saux' Lebensgeschichte sind zusammengetragen aus B. BÄUMER, Henri Le Saux – Abhishiktananda (1910–1973), in: RUHBACH / SUDBRACK (Hgg.), *Große Mystiker*, München 1984, 338–354. O. BAUMER-DESPEIGNE / B. BÄUMER, Einleitung, in: LE SAUX, *Das Geheimnis des heiligen Berges*, Freiburg u.a. 1989, 9–16. O. BAUMER-DESPEIGNE, Einführung, in: LE SAUX, *Die Spiritualität der Upanishaden*, 1994, 5–24. B. BÄUMER, Vorwort, in: LE SAUX, *Wege der Glückseligkeit*, München 1995, 7–16.

<sup>21</sup> Die nichtdualistische Philosophie des *advaita vedanta* ist hauptsächlich von Shankara (ca. 788–820 n.C.) konzipiert worden. Eine einführende und allgemeinverständliche Zusammenfassung seiner Lehre hatte im 15. Jh. der Mönch Sadananda unternommen; Ergebnis ist der *Vedantasara*, Inhalt die Identität von *atman* und *brahman*. Siehe dazu ZIMMER, a.a.O., 1994, 370.

<sup>22</sup> J. STUART hatte aus Le Saux' Briefen eine Biographie erarbeitet: *Swami Abhishiktananda. His Life told through his Letters*, Delhi 1989.

<sup>23</sup> B. BÄUMER, a.a.O., 1995, 8.

dort ansässigen Priester und »Pionier der Ökumene«<sup>24</sup>. In der sich aufspannenden Korrespondenz<sup>25</sup> zwischen den beiden wurde die Idee eines christlichen Ashrams in indischer Form, einer Begegnung mit dem Hinduismus auf einer kontemplativen Ebene geboren. 1948 endlich durfte Le Saux sein bretonisches Heimatkloster verlassen und erreichte über Sri Lanka im August das benachbarte Tamil Nadu und dort Monchanin. Gemeinsam erarbeiteten sie das brieflich vorgedachte Ashramkonzept zu folgenden vier Konstanten; es wurde zum »Integrationsversuch christlichen Glaubens in indischer Kultur«<sup>26</sup>:

- Einfachheit und Armut
- Entsprechung zu hinduistischem Ashram oder indischem Dorf
- Kontemplation der Trinität in ihrer vedantischen Entsprechung als Saccidananda
- spirituelle Begegnung mit dem Hinduismus als innere Bereicherung

Während einer gemeinsamen Pilgerreise 1949 zu verschiedenen Hindu-Ashrams und -Tempeln, um Impulse zu sammeln, geschah die wegweisende Begegnung mit Sri Ramana Maharshi in Tiruvannamalai, der sich zu Füßen des heiligen Berges Arunachala niedergelassen hatte<sup>27</sup>. Die dortige Erfahrung wurde für Le Saux zur grundlegenden, aufwühlenden und lebenslangen Herausforderung für sein Christentum. Der Ramana hatte in ihm ein nachhaltiges Echo hinterlassen und sein Denken bis zu seinen letzten Einträgen ins Tagebuch nicht mehr verlassen. Ein erster Niederschlag fand sich in *Souvenirs d'Arunachala* wieder.

Bald nach des Ramanas Tod 1950 ließ sich Le Saux bei dessen Schüler Sri Gnanananda im Tapovanam-Ashram (Wald der Übung) bei Tirukoyilur / Tamil Nadu einführen. Seine Initiation in den Vedanta und in die Lehre der *Upanishaden* konnte dort soweit besiegelt werden, dass er in sein Tagebuch vom März 1956 den Gnanananda als »meinen Guru« eintrug<sup>28</sup>. Zeugnis davon legte er später in *Gnanananda, un maitre spirituel du pays tamoul* ab.

Mit der tatsächlichen Gründung des Shantivanam-Ashrams (Wald des Friedens) am heiligen Fluss Kaveri nahe der Kleinstadt Kulitalai / Tamil Nadu im März 1950 legte sich Le Saux als äußeres Kennzeichen die Kleidung eines *sannyasin*<sup>29</sup> zu und nahm den indischen Mönchsnamen ›Swami Abhishiktananda‹ (Freude des gesalbten Herrn) an. Seine künftige Tätigkeit verteilte sich auf drei Richtungen: einmal auf das Ashramleben, dann auf die pastorale Betreuung der umliegenden Gemeinden, schließlich 1952–1956 auf ausgedehnt-

<sup>24</sup> Ebd., 8.

<sup>25</sup> Diese Korrespondenz ist veröffentlicht unter J. MONCHANIN, *Lettres au pere Le Saux 1947–1957*, Paris 1995.

<sup>26</sup> O. BAUMER-DESPEIGNE / B. BÄUMER, a.a.O., 1989, 10.

<sup>27</sup> Zu dem Ramana (1879–1950) und dessen Gesprächen siehe auch ZIMMER, *Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des Shri Ramana Maharshi*, München <sup>8</sup>1997. Der Arunachala wird von den Hindus mit Gott Shiva identifiziert; dieser Berg ist ein kahler Kegel aus Vulkangestein und fast 1000 m hoch. Er ist einer der heiligsten Berge Indiens.

<sup>28</sup> O. BAUMER-DESPEIGNE, a.a.O., 1994, 13.

<sup>29</sup> Ein *sannyasin* hat »innerlich auf alles Verzicht geleistet«, in: *Verzeichnis der Sanskrit-Ausdrücke*, 1989, 39. Im System der vier Lebensstufen (*ashramas*) ist *sannyasa* bzw. *bhikshu* die vierte Stufe der Weltentsagung und des Wandermönchtums.

te Exerzitien in den Höhlen am Arunachala. Gerade letzteres ermöglichte ihm ein tiefes Eindringen in die hinduistische Geisteswelt; gar von einem »Eintauchen«<sup>30</sup> schrieb er in seinem 1952/53 entstandenen Buch *Guhantara* (der in der Höhle wohnt). Einerseits brachte ihn die Intensität seiner hinduistischen Übungen in eigene innere wie auch zu äußeren Konflikten mit der römischen Kirche, andererseits erlaubten sie ihm spirituell-geistige Durchbrüche, deren Resultate in seine Schriften und Reden flossen. Spannungen auch mit seinem Gefährten Monchanin blieben nicht aus, da dieser sich nicht wie Le Saux mit jener letzten Entschiedenheit auf das Exerzitium der Alterität einlassen konnte und zudem eine Gefährdung ihrer gemeinsamen Aufgabe des Ashramaufbaus befürchtete<sup>31</sup>. *Ermîtes du Saccidananda*, 1956, ist beider Ergebnis ihres Versuches.

Während einer strengen Einkehr in Kumbakonam mit dem Einschluss in der unterirdischen Zelle *mauna mandir* (Tempel des Schweigens) verbrachte Le Saux im Nov./Dez. 1956 ganze 32 Tage in Isolation und Schweigsamkeit zum Zwecke der Integration bisheriger Anklänge. Diese Tage wurden zu einem »inneren Drama«, zu einer »Zerreißprobe«<sup>32</sup> seiner Seele: seine Treue zum Christentum war gepackt von einem unwiderstehbaren Sog zur upanishadischen Erfahrung des *advaita*. Am 27.11.1956 notierte Le Saux, in einem »Meer von Angst« zu schwimmen, am 3.12.1956 fand er erleichtert zu der Bemerkung »Christus ist mein Sadguru«, d.h. der wahre Meister<sup>33</sup>. Die Zerrissenheit und die inneren Schmerzen seiner doppelten Zugehörigkeit differenter Traditionen verließen ihn nicht mehr.

Nach dem Tod Monchanins 1957 konnte Shantivanam ihn nicht mehr halten; ihn drängte es in den Himalaya, dem Traumziel der *sannyasins*. Erstmals 1959 unternahm er eine Pilgerfahrt zu den Quellen des Ganges, der nach wiederholten Himalaya-Reisen ein Hüttenbau am Gangeszufluss bei Uttarkashi / Uttar Pradesh folgte, nahe des Pilgerwegs zur Gangotri, dem Ort der wichtigsten Gangesquelle. »Der Himalaya hat mich bezwungen.«<sup>34</sup> Als er 1968 schließlich in Bede Griffiths einen Nachfolger für den Shantivanam-Ashram fand, der seinerseits dafür den Kurishumala-Ashram in den Bergen Keralas verließ<sup>35</sup>, siedelte Le Saux vollständig in den Himalaya um.

Die 1960er Jahre erlaubten ihm etliche Publikationen, u.a. schrieb er die Erstfassung der hier maßgeblichen Schrift unter dem Titel *Sagesse hindoue, mystique chretienne*, 1965. Eine Vielzahl von auch auszehrenden Reisen aufgrund häufiger Einladungen und Exerzitien sowie die Besuche ausländischer Gäste führten ihn längs und quer durch ganz Indien. Er unterstützte dabei vor allem die kirchlichen Tätigkeiten zur Umsetzung des *Vatikanum II*<sup>36</sup>, hielt Vorträge zur Ökumene und Interreligiosität, setzte sich für eine grundständige

<sup>30</sup> O. BAUMER-DESPEIGNE, a.a.O., 1994, 12.

<sup>31</sup> O. BAUMER-DESPEIGNE / B. BAUMER, a.a.O., 1989, 10.

<sup>32</sup> O. BAUMER-DESPEIGNE, a.a.O., 1994, 13.

<sup>33</sup> Zit. in ebd., 14.

<sup>34</sup> Zit. in ebd., 15.

<sup>35</sup> Zurück blieb in Kurishumala der Mitbegründer Francis Achanja. Bede GRIFFITHS hat seine Erfahrungen in *Die Hochzeit von Ost und West. Hoffnung für die Menschheit*, Salzburg 1983 niedergelegt.

<sup>36</sup> 1969 wurde zu diesem Zweck das »Nationale Seminar der Kirche Indiens« in Bangalore konstituiert.

Erneuerung der Liturgie ein, hospitierte in christlichen Ashrams und auf ökumenischen Treffen, führte zudem eine umfassende Korrespondenz. Ein Brief 1968 an einen Freund erfasste bündig das Motiv seiner seelischen Suche: »Was mich als der universale Wert der hinduistischen Erfahrung interessiert ist genau genommen dies: die Wahrheit jenseits des eidos wiederzufinden, nicht Gefangener des Begriffs zu bleiben. Gewiss hat der Begriff seinen Wert, aber er ist nicht absolut, er ist gebunden an die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, das ist gerade das ganze Problem, das die Theologie bewegt. [...]«<sup>37</sup>. Es ging ihm um eine »existentielle Erkenntnis«<sup>38</sup> jenseits des begriffsgeleiteten (und eher kognitiven) Erkennens, es ging ihm um eine Ursprungs-Erfahrung vor ihrer Verbegrifflichung, um eine Erfahrung, die durchaus an den Rand der Verstandesweite und der Sprachlichkeit führen kann. Im Mai 1972 schrieb er: »Ich weiss jetzt, dass die Upanishad [advaita] wahr ist. Wie es in der Chandogya Upanishad heißt, ist es das Eingehen in das höchste Licht, den Atman, die Seligkeit, Brahman«<sup>39</sup>; doch seine Gesundheit war da bereits aufgebraucht, sein Körper nach eigenen Worten zerstört.

In seinen letzten Lebensjahren konnte er selbst spirituelle Schüler (*chela*) auf deren geistigen Wegen begleiten und initiieren, wurde ihm nunmehr die sakrale Vaterschaft (*guru*) zuteil. So erfüllte er nach seinem umfangreichen schriftlichen Werk in der Linie europäischer Geistestradiation jetzt auch den Modus indischer Tradition: seine tiefsten Erfahrungen in einer engen personalen Beziehung direkt weitergeben zu können. Nach einem schweren Herzinfarkt im Juli 1973 im Basar von Rishikesh, von ihm selbst als »außergewöhnliches spirituelles Abenteuer«<sup>40</sup> begrüßt, verstarb er am 7.12.1973 in einem franziskanischen Krankenhaus in Indore / Madhya Pradesh. Seine Sterbetage erlebte er in völliger Bewusstheit als eine gänzlich physische und geistige Entblößung, als eine »unvergleichliche Reinigung«<sup>41</sup>.

Die Person und das Leben des Henri Le Saux' zeigen eine gewaltige innere Zerrissenheit zwischen der christlichen Existenz mit ihrem okzidentalen Herkommen und der überwältigenden Erfahrung einer östlichen Tiefenschau. Diese Zerrissenheit, von ihm selbst als »Meer aus Angst« (s.o.) direkt ausgesprochen oder an anderer Stelle als »Abgrund«<sup>42</sup> gesehen, bewies ihm seine Ausweglosigkeit, wurde ihm zu seiner genuinen Last. Sein unbequemes Dasein machte eine Lebensaufgabe als »Brücke«<sup>43</sup> zwischen den Kulturen sehr deutlich. Einerseits litt er sicherlich darunter, keiner Seite ganz zugehörig zu sein, andererseits konnte er das leisten, was er sein »persönliches Abenteuer«<sup>44</sup> nannte. Le Saux' Anliegen drehte sich immer wieder um die Vermittlung – und lebte in der Mühe –, beide Traditionen seiner Lebenswelten gleich ernst zu nehmen. Die neueren katholischen

<sup>37</sup> Zit. in O. BAUMER-DESPEIGNE, a.a.O., 1994, 16.

<sup>38</sup> Ebd., 16.

<sup>39</sup> Zit. in ebd., 20.

<sup>40</sup> Ebd., 22.

<sup>41</sup> Ebd., 23.

<sup>42</sup> H. LE SAUX, *Die Spiritualität der Upanishaden*, München <sup>2</sup>1994, 40.

<sup>43</sup> B. BÄUMER, a.a.O., 1995, 10.

<sup>44</sup> Zit. in ebd., 11.

Befreiungstheologen, z.B. S. Kappen, A. Pieris, F. Wilfred oder die vielfältige Herausgeber-schaft der Monatsschrift *Jeevadhara*<sup>45</sup>, vermögen in ähnlicher Fortsetzung nun in der Gegenwart die angestoßene, aber noch nicht abgeschlossene »Suche der Kirche nach einem asiatischen Gesicht Christi«<sup>46</sup> aufzugreifen.

### 3. Der Unterbau: Dialog und Angst der Menschen

Die Erstfassung *Sagesse* war 1961/62 noch vor dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) entstanden und von der sog. »Theologie der Erfüllung« geprägt, die den hinduistischen Weg so richtig erst im christlichen Glauben zur »Erfüllung« kommen lassen wollte, d.h. den Hinduismus im Christentum aufzuheben trachtete. Anbetracht auch des Untertitels der Erstausgabe *du vedanta a la trinite* kann B. Bäumer hier berechtigt von einem immanenten »christlichen Triumphalismus«<sup>47</sup> sprechen, so fern dieser Le Saux auch gelegen haben mag. Nach dem Vatikanum II erfuhr *Sagesse* daher nochmals eine gründliche Überarbeitung durch Le Saux. Die revidierte Fassung erhielt den angemesseneren Titel einer »Annäherung«: *Saccidananda, a christian approach to advaitic experience*.

Begegnungen, Näherungen schaffen Bewegung, provozieren ein Weiterschreiten, Weiterfragen. Eine »Neugeburt«<sup>48</sup> der Kirche aus der unumgehbaren Situation des Treffens auf das indisch Andere und an Betracht der indischen Faktizität einer Vielheit von Glaubensbekenntnissen wurde zu Le Saux' selbstaufgetragener Mission seiner *vita activa*. Diese Mission positionierte sich gegen die bequeme Selbstbeschränkung auf die eigene Tradition, den eigenen sozioreligiösen Ort und für die Anerkennung der religiösen Pluralität: staunenswert sei die Vielfalt der menschlichen Kulturen und der wertvollen Aussagen transzendentalen Gehalts überall in der Welt; jeder aufrichtige Mensch könne Erlösung finden<sup>49</sup>. Aus einem Bezug wechselseitiger Sympathie beginne der Dialog, so Le Saux, die Aufgeschlossenheit füreinander schaffe den Gewinn gegenseitigen Empfangens und Lernens. In der Stille der Innerlichkeit setze sich solcher Dialog für die Teilnehmenden fort. Le Saux nannte dies die »innere Kommunion auf der Ebene des Geistes«<sup>50</sup>, gefüllt von den Anstößen von Subjekten, beobachtete darin einen inter- wie auch intrapersonalen Austausch von Frage und Antwort, relativ zu dem die differenten und teils kontroversen Ausdrucksweisen nur jeweils fragmentierte Annäherungen darstellten. »Swami Abhishikta-

<sup>45</sup> A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg u.a. 1986. F. WILFRED (Hg.), *Verlaß den Tempel*. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, Freiburg u.a. 1988. S. KAPPEN, *Auf dem Weg zu einer indischen Befreiungstheologie*, in: WILFRED (Hg.), a.a.O., 1988, 128–145. *Jeevadhara, a journal in Christian interpretation (published alternately in English and Malayalam)*, Kottayam/Kerala, India; vgl. auch F. WILFRED, *An den Ufern des Ganges*. Theologie im indischen Kontext, Frankfurt/M./London 2001.

<sup>46</sup> B. BÄUMER, a.a.O., 1995, 13.

<sup>47</sup> Ebd., 14.

<sup>48</sup> H. LE SAUX, *Wege der Glückseligkeit*. Begegnung indischer und christlicher Mystik, München 1995, 19.

<sup>49</sup> Ebd., 17f.

<sup>50</sup> Ebd., 20.

nanda war nicht einer der ›Spezialisten‹ des Dialogs, die mit dem Flugzeug von einem Kontinent zum anderen fliegen, um interreligiöse Konferenzen zu besuchen. Für ihn geschah der wahre Dialog zuerst im eigenen Fleisch und Herzen, und dann mit allen Menschen, denen er unterwegs begegnete, mit denen er sein einfaches Leben teilte [...]. [Er] glaubte mehr an die Wirksamkeit des Schweigens als Medium der inneren Kommunikation.«<sup>51</sup>

Mittels der Schrift *Saccidananda*, oder übersetzt *Wege der Glückseligkeit*, suchte er zu betonen, dass es ihm weder um eine theologische Theorie noch um einen akademischen Vergleich differenter Terminologien gehe, sondern ausschließlich um ein »Erwachen«, eine Bewusstheit jenseits der Reichweite des Intellekts<sup>52</sup>. Eine theologische Lösung, soweit Theologie als eine Gottesezählung anzusehen ist, wollte er nicht erschreiben, denn diese vermag sich nur im Bereich des vordergründigen *nama-rupa* aufzuhalten. Allein das *atman* aber ›bleibe‹, sei jene Invariante jenseits aller Form und Gestalt, jenseits des *nama-rupa*, sei identisch mit dem zeitlosen Sein, d.h. dem absoluten *brahman*, und damit mit dem Leben selbst, so Le Saux<sup>53</sup>. Die Begrifflichkeiten (*nama-rupa*) seien nur ein letzter Rettungsversuch in der existentiellen Angst, denn die vedantische Einsicht erscheine wie ein Abgrund, der aber dennoch machtvoll anziehe<sup>54</sup>.

Und doch verbleibt *Wege der Glückseligkeit* notgedrungen auf der Ebene des *logos*, hält sich den Lesern zuliebe in jenem zugrifflichen Bereich des *nama-rupa* auf, harrt dem fraglichen Sprechen, wird seine Innenschau eine Narration des Unsagbaren. Seine Schrift lebt im Paradox, das Unsägliche doch gesagt sein zu lassen. Das Sagen von Saccidananda beginnt und endet bei den Menschen, die ihre Schritte in die »innere Kommunion« (s.o.) lenken. Mich interessiert hierbei die anthropologische Dimension, die Le Saux auf schmalen Seiten zusammengefasst hat<sup>55</sup> und die nicht weniger seinen eigenen Gang umreißt:

- Breche der Mensch zu einem Nachdenken Gottes auf, strebe er zu einem ernsthaften Erfassen und Ermessen desselben, zu dessen gedanklicher Vergegenwärtigung, werde sein Intellekt plötzlich vor ein Rätsel gestellt, reiche sein logisches Vermögen nicht mehr aus. Er erfahre eine Bloßstellung jeder sicher geglaubten Form, komme zu einer Entblößung seiner selbst und der physischen Welt als ein Nichts. Einzig das ›ich bin‹ bleibe noch da, das bloße, entblößte Sein überdauere<sup>56</sup>.
- Der Mensch habe Angst vor jener Entblößung, erschrecke vor dem reinen ›ich bin‹, schaudere zurück vor der Eigenentdeckung im nackten »Akt des Seins«. Diese Absolutheit des Seins sei ihm genauso grausig wie das Nichtsein, weil beides all das zerstöre, was der Mensch gerne darstellen wolle, woran er sich identifizieren und festhalten könne<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> O. BAUMER-DESPEIGNE / B. BÄUMER, a.a.O., 1989, 11.

<sup>52</sup> H. LE SAUX, a.a.O., 1995, 151.

<sup>53</sup> Ebd., 115.

<sup>54</sup> Ebd., 169.

<sup>55</sup> Siehe ebd., 112–116.

<sup>56</sup> Ebd., 112.

<sup>57</sup> Ebd., 112f.

- Nichts zum Festhalten oder Klammern gebe es mehr; die Aufforderung zum Sein erscheine dem Menschen, wie von einer Leere verschluckt zu werden. Es sei die panische Angst, durch die Gegenwart des Absoluten vernichtet zu werden. Dies provoziere die Revolte, den Widerstand<sup>58</sup>.
- Die Verweigerung gegenüber dem nackten Sein aber sei eine Weigerung sich selbst – dem ›ich bin‹ – gegenüber. Dennoch sei die Absolutheit stärker, ziehe den Menschen trotz Gegenwehr in deren Tiefe<sup>59</sup>. Folge der Mensch schließlich doch diesem Ruf, d.h. gebe er seiner »Berufung«<sup>60</sup> endlich nach, gewinne er den Frieden, den *ananda*. Das Sprechen des ›ich bin‹ innerhalb des Abgrundes, aus dem das Sein entspringt, befreie den Menschen von seiner Furcht<sup>61</sup>.

Das Sein und die Einsicht desselben durchbricht für Le Saux alle zurechtgebauten Selbstsicherheiten und beruhigenden Wirklichkeitskonstruktionen, löst die (mensch)geschaffenen Illusionen zu einer Ent-Täuschung auf. »Alles wird ihm weggerissen, im Himmel wie auf der Erde, ob es zur äußeren oder inneren Welt gehört.«<sup>62</sup> Zweifellos ist dies der Abgrund, in den Le Saux wiederholt und gänzlich hineingestiegen war, aus dem sein Sprechen des ›ist‹ schließlich die Gestalt des Wortes Saccidananda angenommen hatte, worin er die Bedingung des Erklommens für weitere, nachkommende Gottessucher christlichen wie hinduistischen Herkommens sah.

#### 4. Theologische Dimension des Saccidananda

Le Saux' biographisch- und erlebensfundiertes Erzählen des Absoluten, welches ich hier nun doch Theologie nennen will, da es sich eben um ausgewiesene Kategorien und Termini des Glaubens dreht, beginnt auf der anthropologischen Basis der *imago dei*-Lehre: da der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen sei, könne sein Streben um die Erkenntnis seiner selbst – das *gnothi se auton* der griechischen Antike – dazu beitragen, etwas von dem Mysterium zu entdecken, dessen Ebenbild er sei<sup>63</sup>. Le Saux setzt so in *Wege der Glückseligkeit* den Drang und die Aufgabe menschlicher Selbsterforschung fort zur Gotteserkundung: des Menschen Tiefen geleitet zu des Schöpfers Geheimnis.

Da das Absolute aber in seiner Wirklichkeit jenseits des Benennbaren sei, sei jeder Bildbegriff sinnlos, biete dieser doch nur eine Verzerrung. Erst wenn der Mensch in der Mitte seines Seins und allen Seins das Göttliche entdecke, löse sich jenes Bild (*imago*) von alleine auf. Der Mensch – nur anfangs behelfsmäßig an der Ebenbildlichkeit festhaltend –

<sup>58</sup> Ebd., 113.

<sup>59</sup> Ebd., 112.

<sup>60</sup> Ebd., 119.

<sup>61</sup> Ebd., 113f.

<sup>62</sup> Ebd., 112.

<sup>63</sup> Ebd., 131f.

befinde sich laut Le Saux nicht außerhalb Gottes; seine Existenz entspringe direkt der Trinität<sup>64</sup>.

»Er schaute auf das Bild  
in sich selbst;  
aber das Bild löste sich auf  
im Selbst [...]«<sup>65</sup>

Damit war Le Saux wieder bei jener Frage angelangt, die ihn mindestens seit *Liebe und Weisheit* 1942 umtrieb und die sich für ihn erst kurz vor seinem Tod löste – bei der Trinität.

An der christlichen Seite jener ›Brücke‹ oder Spannung, die sich Le Saux *in personam* und voller Berufung konstituierte, heißt jene Trinität ›Vater-Sohn-Geist‹: Das Mysterium des Vaters sei als ursprungsloser Ursprung, als absolut gesetzter Anfang zu denken, das des Geistes wiederum als absolute Endgültigkeit, als höchster Gipfel des Seins. Denn wo der Vater die unendliche Quelle und lautlose Unbegrenztheit sei, stehe der Geist als unwiderstehliches Postulat zur Vervollkommnung des Seins, der Schöpfung, in der Einheit Gottes<sup>66</sup>. Mit dem Geist durchwehe der Atem Gottes die ganze Welt und erfasse sie; der Geist fülle alles aus, sei das Selbst Gottes, sei dessen Innerlichkeit und Wahrheit. Der Geist sei die Fülle<sup>67</sup>. Der Aufruf der Schöpfung zur Existenz könne aber nur im Hervorgang des Sohnes aus dem Vater geschehen. Denn im Sohn finde der Ruf des Seins seinen Ort, werde die Emanation des Göttlichen laut und manifest. Er sei das »inkarnierte Wort«, in dem die Welt ihr Sein finde, in dem sich die Quelle offenbare wie der Gipfel, durch das die Schöpfung zur »Christophanie« werde<sup>68</sup>. Vater und Geist seien Schweigen; erst mit dem Sohn geschehe ihre Lautwerdung. Mit der Manifestation durch den Sohn mache sich Gott gegenwärtig, mache er sich den Menschen vertraut.

An der hinduistischen Seite jener ›Brücke‹ Le Saux' heißt die Trinität Saccidananda – eine Zusammensetzung aus *sat*, *cit* und *ananda*: In der eigenen Tiefe, jenseits der Sinneswahrnehmung und des Denkens, könne der Mensch die fundamentale Intuition des eigenen Seins erfahren, das *sat*. Die letztendliche Aussage der Wirklichkeit allein sei das reine Sein in seiner Schlichtheit; *sat* sei die eigentliche Wirklichkeit jedes Geschöpfes. Das *sat* der Welt sei auch das *sat* des Absoluten, des Göttlichen. Daher bleibe es außerhalb der Reichweite jedes Definierungszugriffs; daher leuchte es in seiner Immanenz zugleich unversiegbar transzendent<sup>69</sup>. Von *sat* ist *satyam* (Wahrheit) abzuleiten: Sein und Wahres seien identisch, denn Wahrheit meine die Enthüllung des Seins, des Wirklichen<sup>70</sup>. Dies führe hin zu *cit* (wahrnehmen, erscheinen): »Ich bin (*sat*) und ich weiß, dass ich bin (*cit*).«<sup>71</sup>

<sup>64</sup> Ebd., 133f.

<sup>65</sup> Ebd., 143.

<sup>66</sup> Ebd., 134f.

<sup>67</sup> Ebd., 135f.

<sup>68</sup> Ebd., 135.

<sup>69</sup> Ebd., 137.

<sup>70</sup> Diese Schlussfolgerung erinnert an die Metaphysik Mahatma Gandhis (s.o.).

<sup>71</sup> H. LE SAUX, a.a.O., 1995, 138.

*Cit* drücke die Möglichkeit der Selbstbewusstheit des Menschen aus, sei letztlich die Selbstoffenbarung des *sat* im innersten Zentrum des Geistes und wie dieses unfassbar für Sprache und Logik<sup>72</sup>. *Cit* könne ebensowenig jemandes Eigentum sein, mit ›mein‹ belegt werden, wie *sat*. Das reine Sein des *sat* sei individuell so wenig zu besitzen wie das Selbstgewahrsein des *sat* im *cit*<sup>73</sup>. »Nur indem ich alles hinter mir lasse, was ich mein Eigen nennen kann, ist es mir möglich, den Geschmack meiner äußersten Tiefe zu kosten.«<sup>74</sup> *Sat* und *cit* sind als Relation nicht weiter reduzierbar, sind keine Attribute zu irgendwas oder voneinander, sondern sind nichtdual (*advaita*), sind allenfalls diverse Behelfsworte desselben. »Im Gewahrsein seiner selbst des Seins, bin ich meiner selbst gewahr, bin ich meiner selbst bewusst; hier bin ich, und ich weiß, dass ich bin.«<sup>75</sup>

Mit der intensiven Erfahrung reiner Selbstbewusstheit komme die Überflutung mit *ananda* (Freude, Friede, Fülle). Der Mensch verliere seine existentielle Angst, seinen Schrecken vor dem Nichtsein; alle innere Disharmonie komme zur Ruhe in der transzendenten Einheit des Seins und seines Selbstgewahrseins. *Ananda* beruhe auf *an-anta* (unendlich) und behaupte damit seine Invarianz, für immer in der Mitte gegründet zu sein<sup>76</sup>. Adäquat zu dieser hinduistischen Expressivität und Abstraktion des Göttlichen figurierte Le Saux den Weg seines Fragens: »In meiner innersten Mitte, im geheimsten Spiegel meines Herzens, habe ich versucht, das Bild dessen zu entdecken, dessen Ebenbild ich bin [...]. Aber das Abbild ist langsam verblasst [...]. Stufe um Stufe stieg ich hinab in das, was mir als aufeinanderfolgende Tiefen meines wahren Selbst erschien – mein Sein, mein Bewusstsein und meine Freude am Sein. [...] Im Herzen des Saccidananda war ich zu meiner Quelle zurückgekehrt. ›Tat tvam asi‹, ›Du bist das‹, waren die letzten Worte [...].«<sup>77</sup>

Den dialektischen Brückenschlag über die antithetischen Seiten des hinduistischen, apersonalen Vedanta und der christlichen, personalen Dreifaltigkeit Gottes vollzog schließlich Le Saux in einer Synthese des Saccidananda als Integral:

- Dem *sat* entspreche der Vater als absoluter Anfang und Quelle allen Seins, dem *cit* der Sohn als göttliches Wort und das Wissen des Vaters von sich selbst, dem *ananda* der Geist als Liebe und Fülle unendlicher Seligkeit. Der Vater sei die nichtoffenbarte Seinsquelle, bleibe ein Schweigen, habe alleine noch nicht gesprochen, sei daher ein Abgrund aus Stille. Erst das Wort mache ihn bekannt, nur im Wort werde er auch seiner selbst bewusst. Das Wort wiederum verlaute im Sohn. Über *sat* bzw. den Vater alleine sei vorerst keinerlei Sprechen möglich, denn beides sei absolut, losgelöst, frei von jeglicher Beziehung und Sprache<sup>78</sup>.
- *Cit* sei das Erwachen des Seins, gehe aus dem *sat* hervor, sei ein Sich-Aufschließen zu sich selbst. Im Wort, d.h. im Sohn, drücke sich der Vater in seiner Selbstbewusstheit aus;

<sup>72</sup> Ebd., 138f.

<sup>73</sup> Ebd., 139.

<sup>74</sup> Ebd., 141.

<sup>75</sup> Ebd., 139.

<sup>76</sup> Ebd., 140.

<sup>77</sup> Ebd., 142f.

<sup>78</sup> Ebd., 151.

im Sohn sei alles Existierende entstanden. Die zahllosen Gesichter der Menschenwelt widerspiegeln den Sohn und das Wort und seien doch alle eins. Mit jedem Menschen gebe es daher Kommunion in der *circumincessio* (wechselseitige Durchdringung) und *circuminsessio* (Koinhärenz)<sup>79</sup>.

»Das Sein verwirklicht sich nur in seiner Selbst-Bewusstheit, *sat* durch *cit*, der Vater durch den Sohn.«<sup>80</sup> Ohne den Sohn und das Leben gewordene Wort bleibt der Vater ungehört, unbekannt und letztlich unexistent. Ohne *cit* bleibt das *sat* unentdeckt, verhüllt.

- Der Geist / *ananda* sei die »äußerste Innerlichkeit«<sup>81</sup> und Vollendung der Welt in Gott. Jede Person erlange ihre Vollkommenheit (*ananda*) dadurch, dass sie sich dem Anderen nähere, zuwende. Das Eintauchen in die Tiefe und die Entdeckung der dort verborgenen Fülle brauche das Hinausgehen und die Begegnung mit anderen Personen. Das hieße den Übergang von sich selbst zu anderen, bedeute die Wandlung der Selbstbehauptung zur Selbsthingabe (griech.: *agape*)<sup>82</sup>. »Es ist wahr, dass *ananda* aus *cit* und *sat* hervorgeht, aber es ist nicht weniger wahr, dass man nur durch *ananda sat* und *cit* erlangen kann.«<sup>83</sup>
- Der Mensch könne *ananda* nicht in Besitz nehmen, *ananda* aber ihn. *Ananda* sei die Kraft mit der Energie der weiblichen *shakti*<sup>84</sup>. Die *ananda* und jene Kraft erreicht hätten, seien deren Treuhänder im Interesse und zum Wohle aller. Das Heil sei nicht für einen Einzelnen alleine zu erhalten, sondern nur in der Kommunikation aller Menschen. *Ananda* diene daher wesentlich der Kommunion in ihrem wörtlichen Sinne, der Gemeinschaftlichkeit und Teilhabe<sup>85</sup>.

Die Verpflichtung des *ananda* zur Kommunion leitet schließlich von der theologischen Ebene über zu einer sozialen Ebene des Saccidananda. Ist es auf der Seite des Hinduismus die ›Erkenntnis‹ des *jnani*, auf der Seite des Christentums der ›Glaube‹, so mündet beides doch in die Praxis der ›Berufung‹<sup>86</sup> – in den Aufruf an den Menschen entsprechend seiner individuellen Prädispositionen zum Dienst (*diakonia*) und zur Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen. Solcher Aufruf richtet sich für beide Seiten in ihrer Tendenz gegen den (begrenzt tolerierten) »Akosmismus«<sup>87</sup> – der Indifferenz gegenüber der Welt, dem Solipsismus und der Menschenabgewandtheit. Die Welt solle materiell wie spirituell ein wenig bewohnbarer werden; der Ruf zur Weltarbeit verlange Bemühung und Sorge: »Auch dürfen wir die Millionen von Menschen nicht vergessen, deren Los es ist, noch

<sup>79</sup> Ebd., 152f.

<sup>80</sup> Ebd., 153.

<sup>81</sup> Ebd., 155.

<sup>82</sup> Ebd., 156.

<sup>83</sup> Ebd., 157.

<sup>84</sup> Ebd., 159.

<sup>85</sup> Ebd., 161.

<sup>86</sup> Ebd., 119.

<sup>87</sup> Ebd., 117.

immer unter dem materiellen Existenzminimum zu leben, und die ebenso an spirituellem Ausgehungertsein leiden.«<sup>88</sup>

Nicht zu Unrecht, gerade offenen Auges gegenüber der sozialen Realität Indiens, musste Henri Le Saux konstatieren, dass ein Minimalstandard materieller Versorgung eine notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung für den geistig-seelischen Fortschritt der einzelnen Menschen wie ganzer Gesellschaften darstelle<sup>89</sup>. Zu solchem Evolutionsdenken fiel Le Saux immer wieder in die fragwürdige Idee eines »göttlichen Weltplans« zurück, der von den Gläubigen, als »Agenten« des Göttlichen, voranzubringen und zu erfüllen sei<sup>90</sup>. Gottesdenken und Gottessuche ruhen auf den Füßen des Konkreten, der Sorgen und Leiden und Freuden der profanen Welt.<sup>91</sup>

### 5. Resümee

Henri Le Saux legte mit seinem Leben einen geistigen und seelischen Weg zurück, der sich anfangs noch an die vertrauten Namen der Dreifaltigkeit klammern wollte, der sich vorerst noch an die Begriffe und deren Bedeutungen seiner herkömmlichen Kultur anlehnte, um dieses Rätsel seines religiösen Fragens wenn nicht zu lösen, so doch wenigstens zu greifen. Doch mit seinem Gang nach Indien 1948, seiner sich seit erst einem Jahr von der Kolonialmacht des *British Empire* gelöst habenden Wahlheimat, der nicht ein vordergründiger Ortswechsel oder ein oberflächliches Kennenlernen eines fremden Landes blieb und gewiss nicht sein wollte, nahm das Rätsel des Göttlichen – dieses Unbestimmbare, Ungreifbare – gar noch weiter zu. Es ist wohl nicht vermessen, ihm eine rastlose Suche, wohl weiter ein verzweifelndes Fragen um jenes Mysterium zu attestieren, dem er sein ganzes Leben seit seinem Ordenseintritt 1929 bewusst geweiht hatte und für das allein er zu existieren beanspruchte.

Mit des Ramana Maharshis nachhaltiger Wegweisung und über dessen Tod hinaus wirkender Hilfe gelang ihm allmählich eine spirituelle und interreligiöse Zusammenschau des Absoluten, konnte er in der hinduistischen Abstraktion des Saccidananda eine brauchbare, besser: eine fruchtbare Entsprechung zu seinem christlichen Hintergrund und Fragehorizont finden. Er erarbeitete sich eine transzendente Symbiose, um die verschiedenen Religionen, die doch jede für sich ›wahr‹ sind und den Menschen einen je zusagenden Pfad zeigen können, jenseits des Widersprechenden doch noch zusammenbringen. So fügte er endlich die alterfragte ›Vater-Sohn-Geist‹-Dreiheit an die (neu)gefundene ›sat-cit-ananda‹-Trias und entwarf somit einen Lösungsversuch.

Und doch blieb (unauflösbar) seine mystische Einheitsschau präsent und bestimmend, blieb seine persönliche Erfahrung des *advaita* – der nichtdualistischen Wirklichkeit der

<sup>88</sup> Ebd., 117.

<sup>89</sup> Ebd., 126.

<sup>90</sup> Ebd., 120f.

<sup>91</sup> Ein Summarium seiner Thesen habe ich mit der Graphik im Anhang erstellt.

Welt – aufdringlich erhalten. Es war das Unbehagen und die Permanenz seines Fragens, das ihn aus seiner Unruhe nicht mehr ließ. So notierte er im November 1972 – während seines letzten Lebensjahres – in sein Tagebuch: »Die Trinität. Die Unendlichkeit des Schauenden, die Unendlichkeit des Geschauten, die Unendlichkeit selbst. Aber wenn sich im Schoß dieser Unendlichkeit jede Beziehung auflöst, wenn es keinen Schauenden mehr gibt, wo bleibt dann die Trinität?«<sup>92</sup>.

Letztlich aber mündete sein ›Glauben‹ in ›Erkenntnis‹ – was bei Vinoba *buddhi* heißen könnte und in der Bhagavadgita *jnana* –, der er am 30.02.1973 in seinem Tagebuch Raum gab: »Das ganze Gebäude der Trinität bricht zusammen. Es ist noch *nama-rupa*. Und alle Versuche, Brahman = Schweigen = *avyakta* (das Unoffenbare) = Vater in eins zu setzen, bleiben auf der Ebene des Mythos / Logos [...] Doch der Versuch, eine neue Trinitätstheologie zu entwickeln, führt nur in Sackgassen. [...] Es kommt der Gleichsetzung von *theos* mit *theo-logia* gleich und verwechselt den Begriff Gottes mit Gott. Mein ganzes Thema von ›Sagesse‹ bricht zusammen, und in diesem totalen Zusammenbruch – das Erwachen!«<sup>93</sup>.

Henri Le Saux ließ alles an *nama-rupa* los, empfing *moksha*, seine Befreiung von den weltlichen Bindungen, abseits seines (und unseres) okzidental Denkens und Einsehens mittels Terminologien und mittels der Sprachlichkeitssuche – des Mühens um das Aussagen und um das rechte Wort. In Indien wandelte er sich nicht nur äußerlich vom Benediktiner zum *vedantin*, vom monastischen Eremiten zum dialogerfüllten *jnani*, aber nicht vom Christen zum Hindu.

Mit Le Saux ist deutlich jene Schwierigkeit des terminologischen Übersetzens, der Transposition von bedeutungsgefüllten Begriffen und hintergründigen Worten in eine andere Kultur – d.h. in einen anderen Kontext anderen Bedeutungsgehalts –, bezeugt, welche der Würzburger Philosoph F.P. Burkard eine »fundamentale Verstehensgrenze«<sup>94</sup> nennt. Eine individuelle und kulturelle Differenz, eine individuelle Begrenzung des Verstehenshorizonts (laut Gadamer) bleibt trotz aller Annäherung, trotz allen Bemühens und guten Willens »gegenseitiger Sympathie«<sup>95</sup> vorhanden und letztendlich bestehen. Den Grund für diese je um- und eingegrenzte Verstehensmöglichkeit von Subjekten macht Burkard in der unendlichen Gesamtheit von Elementen und Beziehungen eines Deutungshorizontes aus, der niemals bei zwei Subjekten aufgrund ihrer unterschiedlichen Erfahrungen und lebensgeschichtlichen Variablen völlig gleich sein könne. Jedes Subjekt habe einen genuinen Deutungshorizont je für sich – und trotz der Differenz richte es die Verstehenspraxis schließlich dann doch so ein, dass es mit anderen Subjekten interagieren und kommunizieren könne<sup>96</sup>.

So braucht also die Hoffnung nicht aufgegeben werden, ein Verstehen zwischen den Kulturen, einen Dialog aufzubauen, für den Le Saux eine exemplarische Personifikation ist

<sup>92</sup> Zit. in B. BÄUMER, a.a.O., 1995, 15.

<sup>93</sup> Zit. in ebd., 15f.

<sup>94</sup> F.P. BURKARD, Malinowskis unartige Kinder. Hermeneutische Probleme in der Ethnologie, in: LÜDDECKENS (Hg.), *Begegnung von Religionen und Kulturen*, Dettelbach 1998, 35–58.

<sup>95</sup> Siehe H. LE SAUX, a.a.O., 1995, 20.

<sup>96</sup> F.P. BURKHARD, a.a.O., 1998, 45.

und als Vorstreiter nachwirkt. Dialog meint mit Martin Buber »Gegenseitigkeit«<sup>97</sup>, »Partizipation«<sup>98</sup> und »Vergegenwärtigung«<sup>99</sup> gleicherweise in der Annahme des Anderen, nicht die Übermacht oder den Triumph des Eigenen gegenüber der vielleicht herablassend, vielleicht paternalistisch zuvorkommend angeschauten Alterität. Die Vermittlung und Mitteilung der *religio* des Okzidents – laut dem Heidelberger Missionswissenschaftler T. Sundermeier i.w.S. eine »Bindung«<sup>100</sup> und Bestimmung für den Menschen – mit dem *moksha* des Hinduismus – demgegenüber ein Freiwerden von den Bindungen und Bestimmungen des welthaftigen Daseins<sup>101</sup> – kann dann in der Orientierung auf das ›Wirkliche‹ der Religionen, in der Perspektivität des »Einen mit den vielen Namen«<sup>102</sup> geschehen und gelingen.

»Unsere Zeit lässt es nicht mehr zu, eine Haltung einzunehmen, die alles Fremde als feindlich betrachtet und abwehrt, noch jene, die die radikale Assimilation fordert oder das Fremde im Assimilationsprozess selektiv inkorporiert, so dass es seine Eigenart und Identität verliert. [...] Die Religion lebt vom Hören, vom Empfangen. Das gilt für jede Religion. Das mag der Grund dafür sein, dass alle Religionen strikt auf die Einhaltung des Gastrechts drängen. Wer einen Fremden empfängt, signalisiert seine Bereitschaft zu empfangen. Den Fremden in seinem Haus aufzunehmen, heißt selbstlos werden, offen sein, heißt zu geben, ohne sich selbst aufzugeben.« (Theo Sundermeier)<sup>103</sup>.

*Zusammenfassung:* Gottessuche resultiert aus der menschlichen Selbstsuche, ist eine Fortsetzung des Fragens und Bangens des Menschen um sich selbst und verlässt nur zu oft ihren herkömmlichen Ort in eine je zugängliche Weite. Mit Henri Le Saux wird ein Protagonist jener ernstlichen Suche vorgestellt, der die eigenen Grenzen schmerzhaft erfährt und dennoch leibhaftig seinen Dialog zwischen den Religionen weiterführt, fortlebt, um schließlich Christentum und Hinduismus auf ihren Kern gemeinsam in eins gehen zu lassen. Er scheitert in seinen Versuchen, das zu beschreiben, weil die Begrifflichkeiten letztendlich verloren gehen.

*Summary:* The seeking for God results from human beings searching for themselves and follows their doubts and fears concerning their own existence. It often leaves its habitual venue to a reachable distance. With Henri Le Saux a protagonist of this serious quest is being introduced, who painfully meets his limits and nevertheless relentlessly continues his dialogue between religions, living it and finally bringing christianity and hinduism together upon their common core. His attempts to describe it all come to fail, since in the last analysis an appropriate terminology gets lost.

*Sumario:* La búsqueda de Dios se deriva de la búsqueda de uno mismo, es una consecuencia de las preguntas e inquietudes propias del hombre, y con frecuencia abandona el horizonte personal para convertirse en una búsqueda universal. El artículo presenta a Henri Le Saux como protagonista de

<sup>97</sup> M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Darmstadt 1994, 12.

<sup>98</sup> Ebd., 276.

<sup>99</sup> Ebd., 293.

<sup>100</sup> T. SUNDERMEIER, a.a.O., 1998, 22.

<sup>101</sup> Siehe H. ZIMMER, a.a.O., 1994, 50.

<sup>102</sup> R.A. MALL, *Der Hinduismus*. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997, 9f.

<sup>103</sup> T. SUNDERMEIER, a.a.O., 1998, 32.

una búsqueda sincera que experimenta dolorosamente los propios límites y continúa sin embargo un diálogo entre las religiones para conducir finalmente cristianismo e hinduismo a un núcleo común. Intentos de describir dicha experiencia fracasan, pues no existen los conceptos apropiados.

## Anhang

### 1. Bibliographie zu Henri Le Saux

- Liebe und Weisheit* (geschr. 1942)  
*Guhantara* (geschr. 1952/53)  
*Ermites du Saccidananda*, Paris 1956  
*Die Eremiten von Saccidananda*. Ein Versuch zur christlichen Integration der monastischen Überlieferung Indiens (mit Jules Monchanin), Salzburg 1962 [Übs. von *Ermites* 1956]  
*Sagesse hindoue – mystique chretienne, du vedanta à la trinite*, Paris 1965  
*La recontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris 1966  
*Une messe aux sources du Gange*, Paris 1967  
*Prayer*, 1967  
*Indische Weisheit – christliche Mystik*. Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit, Luzern / München 1968 [Übs. von *Sagesse* 1965]  
*The church in India*, Madras 1969  
*Gnanananda*. Un maitre spirituel du pays tamoul, Sisteron 1970  
*Eveil á soi – eveil á dieu*. Essai sur la priere, Paris 1971 [Übs. von *Prayer* 1967]  
*Saccidananda*. A Christian approach to Advaitic experience, Delhi 1974 [Revision zu *Sagesse* 1965]  
*Guru and Disciple: Gnanananda, a sage of the East and the mountain of the Lord*, London 1974 [Übs. von *Gnanananda* 1970]  
*The further shore, two essays: Samnyasa and the Upanishads*, Delhi 1975  
*Hindu-Christian-Meeting Point within the cave of the heart*, Delhi 1976 [Revision von *La recontre* 1966]  
*Souvernirs d'Arunachala*, Paris 1978  
*Das Feuer der Weisheit*. Ein Benediktiner verbindet den lebendigen christlichen Glauben mit dem reichen spirituellen Erbe Indiens, Bern / München 1979 [Übs. von *Gnanananda* 1970]  
*Les yeux de lumiere*. Ecrits spirituels, presentes par A. Gozier et J. Lemarie, Paris 1979  
*Initiation á la spiritualité des Upanishads »Vers l'autre rive«*, Sisteron 1979  
*Der Weg zum Anderen Ufer*. Die Spiritualität der Upanishaden, Düsseldorf 1980 [Übs. von *Initiation* 1979]  
*Die Gegenwart Gottes erfahren*. Erneuerung christlichen Betens in Begegnung mit dem Hinduismus, Mainz 1980 [Übs. von *Prayer* 1967]  
*Interiorité et revelation: essais theologiques*, Sisteron 1982  
*La Monteé au fond du cœur; le journal intime du moine chretien – sannyasi hindou 1948–1973*. Selections avec introduction et notes de R. Pannikar, Paris 1986  
*Das Geheimnis des heiligen Berges*. Als christlicher Mönch unter den Weisen Indiens, Freiburg/B. 1989 [Übs. von *Souvernirs* 1978]  
*Die Spiritualität der Upanishaden*, München <sup>2</sup>1994 [Zweitauflage von *Der Weg zum Anderen Ufer* 1980]  
*Wege der Glückseligkeit*. Begegnung indischer und christlicher Mystik, München 1995 [Revision zu *Sagesse* 1965, und zu *Saccidananda* 1974]

## 2. Graphisches Summarium

