

## Gott überall sehen

Man hört oft, dass man »Gott überall« oder »in allem sehen« soll; das ist für Menschen, die an Gott glauben, nicht schwer vorstellbar, und doch gibt es hier sehr viele Stufen, von der einfachen Träumerei bis hin zur intellektuellen Intuition. Wie kann man versuchen, Gott, der unsichtbar und unendlich ist, in sichtbaren und endlichen Dingen »zu sehen«, ohne Gefahr zu laufen, sich Illusionen hinzugeben oder dem Irrtum zu erliegen, oder ohne dem, worum es geht, einen derartig verschwommenen Sinn zu geben, dass die Worte jegliche Bedeutung verlieren? Dies ist es, was wir hier klären wollen, auch wenn uns das zwingt, auf gewisse Punkte zurückzukommen, die wir schon bei anderer Gelegenheit behandelt haben.

Zuallererst muss man in den uns umgebenden Dingen – und auch in unserer eigenen Seele, insofern sie ein Gegenstand unseres Erkenntnisvermögens ist – das in Betracht ziehen, was wir das »Wunder des Daseins« nennen könnten. Das Dasein grenzt nämlich an ein Wunder: Durch das Dasein lösen sich die Dinge gewissermaßen vom Nichts; der Abstand zwischen ihnen und dem Nichts ist unendlich, und so gesehen hat das kleinste Staubkörnchen etwas Absolutes an sich, somit etwas »Göttliches«. Zu sagen, man müsse Gott überall sehen, bedeutet vor allem, dass man ihn im Dasein der Lebewesen und der Dinge, einschließlich dem unseren, sehen muss.

Die Erscheinungen besitzen aber nicht nur das Dasein, sonst wären sie gar nicht unterschiedlich; sie haben auch Eigenschaften, die sich dem Dasein in gewisser Weise überlagern und dessen keimhaft vorhandene Möglichkeiten entfalten. Die Eigenschaft, welche etwas Gutes von etwas Schlechtem unterscheidet, ist auf einer geringeren Stufe dem Dasein ähnlich,

welches jedes Ding vom Nichts unterscheidet;<sup>1</sup> folglich stellen die positiven Eigenschaften Gott dar, so wie es das bloße Dasein tut. Lebewesen werden durch Eigenschaften angezogen, weil sie durch Gott angezogen werden; jede Eigenschaft oder Tugend, ob es sich nun um die geringste physikalische Beschaffenheit oder um die tiefste menschliche Tugend handelt, übermittelt uns etwas von der göttlichen Vollkommenheit, die deren unwandelbare Quelle ist, sodass wir, metaphysisch gesprochen, aus keinem anderen Beweggrund lieben können als aus dem dieser Vollkommenheit.

Der Mensch, der die Erinnerung an Gott in den Dingen sucht, hat aber noch eine andere »Dimension« in Betracht zu ziehen. Der Genuss, den uns die Eigenschaften verschaffen, zeigt uns, dass es diese nicht nur um uns herum gibt, sondern dass sie uns auch vorsehungsmäßig persönlich betreffen; denn eine Landschaft, die vorhanden ist, ohne dass wir sie sehen können, ist eines, und eine Landschaft, die wir sehen, etwas anderes. Es gibt somit eine »subjektiv-zeitliche« Dimension, die zur »objektiv-räumlichen« hinzukommt, wenn man sich so ausdrücken darf: Die Dinge erinnern uns an Gott nicht nur, insofern sie gut sind oder etwas Gutes an sich haben, sondern auch, insofern wir diese Güte wahrzunehmen oder uns ihrer unmittelbar zu erfreuen vermögen. In der Luft, die wir einatmen und die uns fehlen könnte, begegnen wir Gott in dem Sinne, dass der göttliche Geber in der Gabe ist. Diese Art, Gott in seinen Gaben zu sehen, entspricht der »Danksagung«, während die Wahrnehmung von Eigenschaften dem »Lobpreis«

1 Wir sprechen hier vom Nichts, als hätte es irgendeine Wirklichkeit, was in gewissen Fällen metaphysisch notwendig, wenn auch logisch sinnwidrig ist. Wenn es kein Nichts gibt, gibt es dennoch einen »Grundsatz des Nichts«; dieser bleibt aber – da das Nichts ja kein Dasein besitzt – immer auf halbem Wege stehen. Dieser Grundsatz ist wie der umgekehrte Schatten der Unendlichkeit des Über-Seins; er ist *Mâyâ*, die sich auf trügerische Weise von *Âtmâ* löst, ohne aus ihm her austreten oder es gar abschaffen zu können.

entspricht; was das »Sehen« Gottes im einfachen Dasein betrifft, so erzeugt es in der Seele ein allgemeines oder grundlegendes Bewusstsein für die göttliche Wirklichkeit.

So offenbart sich Gott gleichzeitig durch das Dasein und die Eigenschaften der Dinge, und durch die Gabe, die er uns damit gibt; er offenbart sich auch durch das Gegenteil, nämlich durch die Begrenztheit der Dinge und ihre Mängel,<sup>2</sup> und dann durch die Abwesenheit oder das Verschwinden dessen, was als Gutes für uns nützlich oder angenehm ist. Man wird bemerken, dass das konkrete Gegenteil des Daseins nicht das Nichts ist – dies ist nur eine Abstraktion –, sondern die Begrenztheit, die das Dasein daran hindert, sich bis zum reinen Sein auszudehnen und damit Gott zu werden... Die Dinge sind auf vielfache Weise begrenzt, vor allem aber durch ihre daseinsmäßigen Bestimmungen, welche auf der irdischen Ebene die Materie, die Form, die Zahl, der Raum, die Zeit sind. Man muss klar zwischen »Begrenztheit« und »Mangel« unterscheiden: Die Hässlichkeit eines Geschöpfes ist nämlich durchaus nicht von derselben Art wie die räumliche Begrenztheit eines vollkommenen Körpers, denn diese drückt eine Form aus, einen maßgebenden Grundsatz oder ein Sinnbild, wohingegen jene nur einem Mangel entspricht und nur die Klarheit der Sinnbildlichkeit trübt. Wie dem auch sei, was Gott durch die Begrenztheit der Dinge, dann durch ihre Mängel und auch, was das menschliche Subjekt betrifft, durch den Entzug von Dingen oder Eigenschaften offenbart, ist der Wesenszug des »Nicht-Göttlichen«, also des »Trügerischen« oder »Unwirklichen« all dessen, was nicht er ist.

2 In diesem Sinne hat Meister Eckhart sagen können: »Je mehr er schmäh, umso kräftiger lobt er Gott.«



Alle Dinge sind nur Akzidenzien einer einzigen und alles umfassenden Substanz, des urbildlichen Daseins, das im Hinblick auf seine Hervorbringungen immer unberührt bleibt; es gibt kund, wird aber nicht selbst kundgegeben; das heißt, es ist die göttliche Tat, die schöpferische Tat, die, ausgehend vom Sein, die Gesamtheit der Geschöpfe hervorbringt. Es ist also das Dasein, das wirklich ist, nicht die Dinge; die Substanz, nicht die Akzidenzien; das Unveränderliche, nicht die Veränderungen. Da dem so ist, wie könnten da die Dinge nicht begrenzt sein, und wie könnten sie nicht durch ihre vielfachen Begrenzungen die Einzigkeit des göttlichen Wortes und damit die Einzigkeit Gottes verkünden? Denn die alles umfassende Substanz ist nichts anderes als das schöpferische Wort, das Wort »Sei!«, aus dem alle Wesen hervorgehen.

»Da zu sein« heißt, »Eigenschaften zu haben«, aber auch »Grenzen zu haben«, ja sogar Mängel. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Dinge begrenzt sind, nicht nur in sich selbst, sondern auch in Bezug auf uns; sie sind begrenzt und vergänglich und entziehen sich uns gleichzeitig, sei es durch ihre räumliche Entfernung, sei es durch das Schicksal, das sie wegnimmt. Auch das ermöglicht es uns, »Gott in allem zu sehen«, denn wenn Gott seine Wirklichkeit, seine Fülle und seine Gegenwart im Geben bekundet, dann bekundet er unsere Bedingtheit, unsere Leere und unsere Abwesenheit – in Bezug auf ihn – im Nehmen, das heißt im Zurücknehmen dessen, was er gegeben hatte.

Genauso wie die Eigenschaften das Dasein auf dessen eigener Ebene ausdrücken, so drücken die Begrenzungen im umgekehrten Sinne die metaphysische Unwirklichkeit der Dinge aus. Und dies ist eine neue Weise, »Gott überall zu sehen«, denn jedes Ding ist in seinem Dasein und durch es

»unwirklich« in Bezug auf die unbedingte Wirklichkeit; man muss daher in jedem Ding nicht nur das Daseinsmäßige erkennen, sondern auch das »Nichts« vor Gott oder, anders gesagt, die metaphysische Unwirklichkeit der Welt. Und es ist das Dasein<sup>3</sup> selbst, das uns die »Substanz« dieses »Nichts« liefert: Die Dinge sind in ebendem Maße unwirklich oder trügerisch, wie sie im Dasein versinken und wie aufgrund dessen ihre Berührung mit dem göttlichen Geist immer mittelbarer wird.

Die Eigenschaft, haben wir gesagt, drückt das Dasein auf dessen eigener Ebene aus; und wir können in ähnlicher Weise sagen, dass der Mangel die Begrenztheit auf eine bloß verneinende und unwesentliche Weise ausdrückt. Denn die Begrenztheit steht gewissermaßen zwischen dem Dasein und dem Nichts: Sie ist bejahend, insofern sie eine Form als Sinnbild gestaltet, und verneinend, insofern sie diese Form verunstaltet, denn sie will sie in gewisser Weise, aber »von unten«, wieder zur Ununterschiedenheit des Wesens zurückbringen; dies ist die klassische Verwechslung des Über-Formhaften mit dem Formlosen, eine Verwechslung, die, nebenbei gesagt, der Schlüssel zur »abstrakten« und »surrealistischen« Kunst ist. Auch wenn die Form dank ihres Ausdrucksvermögens eine bejahende Aufgabe hat, begrenzt sie dennoch gleichzeitig das, was sie ausdrückt und was das Wesen ist: Der schönste Leib ist wie ein gefrorenes Bruchstück aus einem Meer unaussprechlicher Seligkeit.

3 Das urbildliche Dasein ist positiv und »göttlich« in Bezug auf da seiende Dinge und als deren Ursache, es ist aber begrenzend und »demiurgisch« in Bezug auf Gott, der sich im Erschaffen in einem gewissen trügerischen Sinne begrenzt, wenn es erlaubt ist, sich so auszudrücken; in einem trügerischen Sinne, haben wir gesagt, denn Gott ist unwandelbar, unbewegt, unveränderlich.



Zu all diesen daseinsmäßigen Kategorien, subjektiven sowohl als auch objektiven, können wir die der Sinnbildlichkeit hinzufügen. Auch wenn jede Erscheinung zwangsläufig ein Sinnbild ist, da das Dasein ja wesensmäßig Ausdruck oder Widerspiegelung ist, muss man gleichwohl Grade des Inhalts und der Verständlichkeit unterscheiden: Zum Beispiel gibt es einen bedeutenden – und nicht nur quantitativen – Unterschied zwischen einem unmittelbaren Sinnbild wie der Sonne, und einem mittelbaren und gleichsam unwesentlichen Sinnbild; darüber hinaus gibt es das verneinende Sinnbild, dessen Verständlichkeit vollkommen sein mag, dessen Gehalt aber dunkel ist, ohne den Doppelsinn vieler Sinnbilder zu vergessen, zu denen aber nicht die unmittelbarsten gehören. Die Wissenschaft der Sinnbilder – nicht das bloße Wissen um überlieferte Sinnbilder – geht aus von der qualitativen Bedeutung von Substanzen, von Formen, von Richtungen im Raum, von Zahlen, von Naturerscheinungen, von Lagen, von Beziehungen, von Bewegungen, von Farben und anderen Beschaffenheiten oder Zuständen der Dinge; es geht hier nicht um subjektive Einschätzungen, denn die kosmischen Eigenschaften sind auf das Sein ausgerichtet entsprechend einer Rangordnung, die wirklicher ist als das Individuum; sie sind somit unabhängig von unserem Geschmack, oder besser, sie bestimmen ihn in dem Maße, wie wir selbst dem Sein entsprechen; wir stimmen den Eigenschaften in dem Maße zu, wie wir »von den Eigenschaften bestimmt« sind.<sup>4</sup> Die Sinnbildlichkeit, ob sie nun der Natur

4 Man muss schon ziemlich verderbt sein, um keinen qualitativ-objektiven Unterschied zwischen dem zu sehen, was edel ist, und dem, was nichtswürdig ist, es sei denn, man stellt sich auf den transzendenten Standpunkt der Ununterschiedenheit von *Âtmâ*, was etwas völlig anderes ist als eine zersetzende und bilderstürmerische Gleichmacherei. Wie dem auch sei, diese Wissenschaft von den qualitativen Erscheinungen ermöglicht es, unerbittlich

innewohnt oder ob sie sich in der heiligen Kunst zeigt, entspricht ebenfalls einer Weise, »Gott überall zu sehen«, vorausgesetzt, dieses Sehen ist spontan dank einer tiefen Kenntnis der Grundsätze, auf denen die Wissenschaft von den Sinnbildern beruht; diese Wissenschaft deckt sich bis zu einem bestimmten Punkt mit der »Unterscheidung der Geister«, welche sie auf die Ebene der Formen oder der Erscheinungen überträgt, daher ihre enge Verbindung mit der Kunst überlieferungsmäßiger Kulturen.

»Wie« versinnbildlichen nun die Dinge Gott oder »göttliche Seiten«? Man kann nicht sagen, dass Gott dieser Baum ist, noch, dass dieser Baum Gott ist, man kann aber sagen, dass der Baum in gewisser Hinsicht nicht »anders als Gott« ist, oder dass er, da er nicht vorhanden ist, nicht in jeder Beziehung nicht Gott sein kann. Denn der Baum besitzt Dasein, dann das Leben, das ihn von den Mineralien unterscheidet, dann seine besonderen Eigenschaften, die ihn von anderen Pflanzen unterscheiden, und schließlich seine Sinnbildlichkeit, alles Weisen, wie der Baum nicht nur nicht »das Nichts ist«, sondern auch, wie er Gott in dieser oder jener Hinsicht geltend macht: im Leben, der Schöpfung, der Herrlichkeit, der Unwandelbarkeit seines Aufrecht-Stehens oder der Großherzigkeit.

In gewissem Sinne ist allein Gott das, »was nicht nichts ist«; er allein ist »Nicht-Nichtdasein« – zwei Verneinungen gleichzeitig, die aber ihren genauen Sinn haben. Wahrheiten dieser Art können mittelbar und als Abweichung zur Entstehung von Pantheismus und Götzendienst führen, was nicht verhindert, dass sie wahr sind und demzufolge ihre Berechtigung auf einer bestimmten Ebene haben, um es vorsichtig auszudrücken.

Sinnbildlichkeit hätte überhaupt keinen Sinn, wenn sie nicht eine bedingte, immer aber bewusste Weise der Wahrnehmung die Verirrungen der zeitgenössischen Kunst einzuordnen und den Schleier ihres falschen Mysteriums zu zerreißen.

der Einheit wäre; denn »Gott überall sehen« heißt vor allem, die Einheit – *Âtmâ*, das Selbst – in den Erscheinungen wahrzunehmen. Nach der *Bhagavad-Gîtâ* »geht die Erkenntnis, die in allen Wesen eine einzige, unvergängliche, unteilbare Wesenheit sieht, welche gleichwohl über getrennte Gegenstände verteilt ist, aus *Sattva* hervor« (der »leuchtenden«, »aufsteigenden«, »dem Sein, *Sat*, entsprechenden« Strebung); und derselbe Text fährt fort: »Die Erkenntnis aber, die, verwirrt durch die Vielzahl der Gegenstände, in allen Wesen verschiedene und unterschiedliche Gebilde sieht, geht aus *Rajas* hervor« (der »feurigen« und »sich ausdehnenden« Strebung). Was die beschränkte Erkenntnis betrifft, die, ohne auf die Ursachen zurückzugreifen, sich an einen bestimmten Gegenstand heftet, als wäre er alles, geht aus *Tamas* hervor« (der »dunklen« und »absteigenden« Strebung) (18, 20-22). Man muss hier den Zusammenhang berücksichtigen, in dem die Dinge betrachtet werden: Die kosmischen Strebungen (*Gunas*) befinden sich nicht nur im Geist des Menschen, sie gehen in seine Fähigkeit zu bedingter Erkenntnis und in die ihr entsprechenden Bereiche ein, sodass der Verstand der Verschiedenheit nicht weniger entgehen kann als das Auge: Zu sagen, dass eine bestimmte Erkenntnis »in allen Wesen eine einzige Wesenheit sieht«, läuft zudem auf die Behauptung hinaus, dass diese Wesen auf ihrer Ebene da sind. Es geht hier also nicht darum zu behaupten, es gebe außerhalb von uns keine objektiven Unterschiede, sondern darum, dass diese der Wahrnehmung der wesenhaften Einheit nicht im Wege stehen; die »leidenschaftliche« Sichtweise (*Rajas*) wird nicht missbilligt, weil sie Unterschiede wahrnimmt, sondern weil sie ihnen einen absoluten Charakter zumisst, als ob jedes Wesen eine getrennte Daseinsform wäre; das tut in gewisser Weise auch das Auge, eben deshalb, weil es daseinsmäßig einem »leidenschaftlichen« Sehen entspricht, insofern es zum Ego gehört, das »aus Leidenschaft besteht«. Der Intellekt, der die wesenhafte Einheit in

den Dingen wahrnimmt, erkennt gleichzeitig die Unterschiede der Weisen und der Stufen im Zusammenhang mit dieser Einheit, sonst wäre die Unterscheidung zwischen den *Gunas* ausgeschlossen.



Wir haben weiter oben auf die sinnhaften oder psychophysischen Daseinsbedingungen angespielt: Raum, Zeit, Form, Zahl, Substanz – Modi, die sich übrigens nicht alle auf unsere Daseinsebene beschränken lassen, da diese ja kein geschlossenes System sein kann, genauso wenig wie sie den Menschen ganz in sich einschließen, da sich der Mensch zum Unendlichen ausstreckt. Diese Bedingungen kennzeichnen lauter Grundsätze, die es erlauben, »Gott in den Dingen zu sehen«: Der Raum dehnt aus und bewahrt, auch wenn er durch die Form begrenzt; die Zeit begrenzt und verschlingt, auch wenn sie durch die Dauer ausdehnt; die Form drückt aus und begrenzt zugleich; die Zahl ist ein Grundsatz der Ausdehnung, aber ohne qualitative Macht oder ohne gestaltende Kraft, wenn man so will; die Substanz schließlich, die auf der physischen Ebene »Materie«<sup>5</sup> wird, kennzeichnet das Dasein auf einer bestimmten Stufe, somit die »Stufe des Daseins«.<sup>6</sup> Die Form, die an sich qualitativ ist, hat etwas Quantitatives an sich, wenn sie materiell ist; die Zahl, die an sich quantitativ ist, hat etwas Qualitatives an sich, wenn sie abstrakt ist. Die Materialität der Form fügt dieser eine Größe hinzu, somit eine Quantität; der sinnbildliche Charakter der

5 Man hat diese fünfte Bedingung manchmal »Leben« genannt, zweifellos um auszudrücken, dass Trägheit nicht absolut sein kann, oder dass Äther ein gewisses lebendiges Wirkungsvermögen besitzt, sonst würde das Leben – der »Atem« (oder *Prāna*) – kein Gefäß finden.

6 Das Sanskritwort für »Materie«, *Bhūta*, enthält auch den Sinn der Begriffe »Substanz« oder »Subsistenz«; die Materie geht auf die Substanz zurück, sie ist deren Widerspiegelung auf der Ebene der »grobstofflichen« Gerinnungen und bezieht sich durch die Substanz hindurch auf das Sein.

Zahl befreit diese von ihrer quantitativen Aufgabe und verleiht ihr einen grundsätzlichen Wert, somit eine Qualität.<sup>7</sup> Die Zeit, die gewissermaßen »senkrecht« ist im Vergleich zum Raum, der »waagerecht« ist – wenn man es wagen kann, eine geometrische Sinnbildlichkeit in eine Betrachtung einzuführen, die aus der räumlichen Daseinsbedingung heraustritt –, die Zeit also übersteigt das irdische Dasein und versetzt sich in gewisser Weise und innerhalb gewisser Grenzen ins »Jenseits«, was die Verbindung zwischen dem seelischen Leben und der Zeit im irdischen Leben schon vorausahnen lässt; diese Verbindung ist tiefer als die, welche die Seele mit dem uns umgebenden Raum verknüpft, wie es die Tatsache zeigt, dass es leichter ist, in der Sammlung von der räumlichen Ausdehnung abzusehen als von der Dauer; die Seele eines Blinden ist gleichsam abgeschnitten vom Raum, nicht aber von der Zeit. Was die Materie betrifft, so ist sie, noch unmittelbarer als die seelische oder feinstoffliche Substanz, die durch die kalte Nähe des »Nichts« »gefrorene«<sup>8</sup>

7 Dies ist die pythagoreische Zahl, deren allumfassende und nicht quantitative Bedeutung sich schon in den geometrischen Figuren erahnen lässt; das Dreieck und das Quadrat sind »Persönlichkeiten« und keine Quantitäten, sie sind wesentlich und nicht beiläufig. Während man die gewöhnliche Zahl durch Zusammenzählen erhält, ergibt sich demgegenüber die qualitative Zahl durch eine innere oder wesentliche Unterscheidung der Einheit; sie wird zu nichts hinzugefügt und verlässt die Einheit nicht. Die geometrischen Figuren sind verschiedene Bilder der Einheit, sie schließen sich gegenseitig aus, oder besser, sie kennzeichnen unterschiedliche Ureigenschaften: Das Dreieck ist die Harmonie, das Quadrat die Festigkeit; diese Zahlen sind um einen gemeinsamen Mittelpunkt angeordnet, nicht in einer Reihe.

8 Dieses »Gefrieren« wirkt sich nicht auf die Substanz selbst aus, genauso wenig wie sich in der Ordnung der fünf Elemente die »Verfestigung« – oder das Vielgestaltigwerden der Elemente im Allgemeinen – auf den Äther auswirkt, der in ihnen fortbesteht. Dieser Vergleich ist jedoch nicht ganz passend, da der Äther ja ein Element ist und sich damit nicht auf einer anderen Ebene befindet, ungeachtet seiner »zentralen« Stellung und seiner »Unberührt«heit«, wohingegen die allheitliche Substanz transzendent ist bezüglich ihrer Hervorbringungen.

oder »kristallisierte« allheitliche Substanz; dieses »Nichts« kann der Vorgang der Kundgabe niemals erreichen, aus dem einfachen Grunde, weil es das absolute »Nichts« nicht gibt, oder besser, weil es das Nichts im Schöpfungswerk nur als »Hinweis«, als »Richtung« oder »Strebung« gibt; wir sehen ein Bild dafür in der Tatsache, dass die Kälte nur ein Mangel ist, dass sie somit keine positive Wirklichkeit besitzt, obwohl sie das Wasser in Schnee und Eis umwandelt, als hätte sie die Macht, Körper hervorzubringen.

Der Raum »geht aus« vom Punkt oder von der Mitte, er ist »Ausdehnung«, und er »strebt« zur Unendlichkeit, ohne sie jemals erreichen zu können; die Zeit geht aus vom Augenblick oder von der Gegenwart,<sup>9</sup> sie ist Dauer, und sie strebt zur Ewigkeit; die Form geht aus von der Einfachheit, sie ist Ausdifferenzierung oder Komplexität, und sie strebt zur Vollkommenheit; die Zahl geht aus von der Einheit, sie ist Vielheit oder Quantität, und sie strebt zur Ganzheit;<sup>10</sup> die Materie schließlich geht aus vom Äther, sie ist Kristallisation oder Dichte, und sie strebt zur Unveränderlichkeit, die gleichzeitig

9 Die »Mitte« und die »Gegenwart« kennzeichnen, verglichen mit dem »Punkt« und dem »Augenblick«, eine zugleich qualitative und subjektive Sichtweise; eine qualitative Subjektivität, weil das Subjekt das Selbst ist. Die objektiven Ausdrücke – »Punkt« und »Augenblick« – beinhalten wohl dieselbe »Qualität«; der geistige Zusammenhang – nicht der metaphysische Zusammenhang – ist aber weniger unmittelbar und weniger offensichtlich, eben deshalb, weil die entsprechenden Begriffe vom Leben abgeschnitten sind.

10 Bei diesen beiden Daseinsbedingungen, der Form und der Zahl, haben die jeweiligen Ausgangspunkte – Einfachheit und Einheit – ein greifbares Dasein, ohne Zweifel deshalb, weil diese beiden Bedingungen »Inhalte« sind bezüglich Raum und Zeit, die ihrerseits »Behälter« sind; demgegenüber haben die Ausgangspunkte dieser beiden Letzteren – Punkt und Augenblick – jeweils weder Ausdehnung noch Dauer. Gleichwohl ist die Einfachheit der Kugel keine Form unter anderen, da sie unvergleichlich ist, genauso wenig wie die Einheit eine Quantität im eigentlichen Sinne ist, weil sie zu nichts hinzugefügt wird; gäbe es keine Einfachheit und keine Einheit, gäbe es weder Form noch Zahl.

Unzerstörbarkeit ist. In jedem dieser Fälle sucht der »mittlere Begriff« – der die jeweilige Daseinsbedingung »ist« – schließlich die Vollkommenheit oder Wirkkraft des »Ausgangspunktes«, er sucht sie aber auf seiner eigenen Ebene, oder besser, in seiner eigenen Bewegungsform, in der es für ihn unmöglich ist, sie zu erreichen: Wenn die Ausdehnung die Wirkkraft des Punktes hätte, wäre sie Unendlichkeit; wenn die Dauer die Wirkkraft des Augenblicks hätte, wäre sie Ewigkeit; wenn die Form die Wirkkraft der Einfachheit hätte, wäre sie Vollkommenheit; wenn die Zahl die Wirkkraft der Einheit hätte, wäre sie Ganzheit; und wenn die Materie die – unveränderliche, weil allgegenwärtige – Wirkkraft des Äthers hätte, wäre sie Unveränderlichkeit.

Wenn man einwendet, auf der Ebene der Form sei die Vollkommenheit durch die Kugel erreicht, antworten wir, dass die Vollkommenheit der Form sich nicht auf die einfachste Form beschränken kann, denn was eine schöne Form, die komplex ist – ein bestimmter menschlicher Körper zum Beispiel –, von der Kugel unterscheidet, ist keineswegs ein Mangel an Vollkommenheit, umso weniger, als der Grundsatz des Formhaften eben zur Komplexität strebt; nur in ihr kann er Schönheit verwirklichen. Das bedeutet aber nicht, dass Vollkommenheit auf dieser Ebene erreicht werden könnte; die komplexe Vollkommenheit würde nämlich verlangen, die strengste Notwendigkeit oder Verständlichkeit mit größter Mannigfaltigkeit zu verbinden, was unmöglich ist, weil die Möglichkeiten der Form in ebendem Maße unzählig sind, wie sie sich im Laufe der Ausdifferenzierung von der ursprünglichen Form der Kugel entfernen. Wenn man weit in die Komplexität vordringt, kann man gewiss zu einer »einseitigen« und »verhältnismäßig absoluten« Vollkommenheit einer bestimmten Schönheit gelangen, nicht aber zur vollständigen und absoluten Vollkommenheit der ganzen Schönheit; die Bedingung der reinen Notwendigkeit wird nur in der »nicht ausdifferenzierten« Urform der Kugel verwirklicht.

Was in den Raum eintritt, tritt auch in die Zeit ein; was in die Form eintritt, tritt auch in die Zahl ein; was in die Materie eintritt, tritt dadurch auch in die Form, die Zahl, den Raum, die Zeit ein. Der Raum, der »enthält« wie eine Gebärmutter<sup>11</sup> und der »bewahrt«, erinnert an die Güte oder Barmherzigkeit; er ist mit der Liebe verbunden. Die Zeit wirft uns ihrerseits unaufhörlich in eine »Vergangenheit« zurück, die es nicht mehr gibt und führt uns in eine »Zukunft«, die es noch nicht gibt, oder besser, die es nie geben wird, und von der wir nichts wissen außer dem Tod, der einzigen Gewissheit des Lebens – was bedeutet, dass die Zeit mit Strenge oder Gerechtigkeit verknüpft ist und dass sie mit Furcht verbunden ist. Was die Materie betrifft, so erinnert sie uns an die Wirklichkeit, denn sie ist jene Weise des »Nicht-Nichtdaseins«, die für uns überall sinnlich wahrnehmbar ist, in unserem Leib ebenso wie im Sehen der Milchstraße; die Form verhilft uns zur Erinnerung an das göttliche Gesetz oder an das allumfassende Richtmaß, denn sie ist wahrheitsgetreu oder fehlerhaft, richtig oder falsch, wesentlich oder unwesentlich; die Zahl schließlich entfaltet vor uns die Unbegrenztheit der All-Möglichkeit, die »unzählbar« ist wie der Sand der Wüste oder die Sterne am Himmel.

Der Raum mag seine Inhalte noch so sehr beschränken, er kann sie nicht daran hindern, da zu sein; und die Zeit mag ihre Inhalte noch so sehr ausdehnen, sie werden nichtsdestoweniger eines Tages aufhören, da zu sein. Die Dauer beseitigt keineswegs die Vergänglichkeit, genauso wenig wie die räumliche Ausdehnung die Begrenzung beseitigt. Im Raum geht nichts jemals ganz verloren; in der Zeit geht alles unwiderruflich verloren.

Das Dasein bekundet sich *a priori* durch die Substanz. Diese hat zwei Behältnisse, den Raum und die Zeit, von denen

11 Er ist für uns wie eine »Gebärmutter der Unsterblichkeit«, wobei der Tod die Geburt in das ewige Leben hinein ist.

das erste bejahend ist und das zweite verneinend; die Substanz hat auch zwei Erscheinungsweisen, die Form und die Zahl, von denen die erste begrenzend ist und die zweite erweiternd. Die Zahl spiegelt den Raum wider, denn sie erweitert, so wie die Form die Zeit widerspiegelt, denn sie beschränkt.

Wenn der Mensch tausend Jahre lang leben könnte, würde er sich am Ende ohne Zweifel erdrückt fühlen von den Grenzen der Dinge, somit auch von Raum, Zeit, Form, Zahl, Materie, und sähe zum Ausgleich in den Inhalten nur noch die Wesenheiten. Das Kind oder sogar der gewöhnliche Mensch sieht dagegen nur die Inhalte, ohne dabei gleichzeitig die Wesenheiten und die Grenzen zu sehen.



Die Bedingungen unseres irdischen Daseins haben jeweils zwei »Öffnungen« hin zu Gott: Der Raum umfasst einerseits den geometrischen Punkt oder die »Mitte« und andererseits die unbegrenzte Ausdehnung, das »Unendliche«; genauso umfasst die Zeit den Augenblick oder die »Gegenwart« und auch die unbeschränkte Dauer, die »Ewigkeit«; im Raum befinden wir uns gewissermaßen zwischen der Mitte und dem Unendlichen, und in der Zeit zwischen der Gegenwart und der Ewigkeit, und all dies sind Wohnsitze Gottes, die uns aus den beiden »Dimensionen des Daseins« herausziehen; wir können nicht umhin, daran zu denken, wenn wir uns dieser Bedingungen bewusst sind, in denen wir leben und die in uns leben, wenn man so sagen darf. Die Mitte und das Unendliche, die Gegenwart und die Ewigkeit sind jeweils Pole der räumlichen und zeitlichen Bedingungen, gleichzeitig entrinnen wir aber diesen Bedingungen durch diese Pole selbst: Die Mitte ist, streng genommen, nicht mehr im Raum, genauso wenig wie der geometrische Punkt ausgedehnt ist, und die absolute Gegenwart oder der reine Augenblick ist nicht mehr in der Dauer; was das

Unendliche betrifft, so ist es gewissermaßen »Nicht-Raum«, und die Ewigkeit ist »Nicht-Zeit«.

Betrachten wir nun die Bedingung der Form: Es gibt hier die geometrische Vollkommenheit und die körperliche Vollkommenheit, und beide offenbaren Gott; der Schöpfer bekundet sich in der »Absolutheit« des Kreises, des Quadrats, des Kreuzes sowie in der Schönheit – der »Unendlichkeit« – des Menschen oder einer Blume; die geometrische Schönheit ist »kalt«, die körperliche »warm«. Genau genommen aber ist die »Mitte« der formhaften Bedingung die Leere; die einfachen geometrischen Formen, angefangen bei der Kugel, sind nur das erste »Heraustreten« der Form aus der Leere, damit gleichzeitig deren erster »Ausdruck« und »Verneinung«. Die Kugel ist die Form, welche der Leere am nächsten bleibt, daher ihre Vollkommenheit der Einfachheit; der menschliche Leib in seiner maßgebenden Schönheit – und die verschiedenen Weisen, die sie umfasst – ist das, was der Fülle am nächsten kommt, was der entgegengesetzten Vollkommenheit entspricht, derjenigen der Komplexität. Fülle ist das, was ein Höchstmaß gleichartiger Aspekte in sich vereint, oder das, was die Ganzheit in die Form einführt; die Kugel und der Mensch entsprechen, in formhafter Weise, der Einheit und der Ganzheit; was die Zahl auf abstrakte, trennende und quantitative Weise ausdrückt, drückt die Form auf konkrete, einende und qualitative Weise aus. Die Null ist für die Einheit das, was die Leere für die Kugel ist; die Einheit kennzeichnet Gott, während die Ganzheit seiner Kundgabe entspricht, dem Kosmos.



»Gott überall sehen« heißt, sich selbst (*Âtmâ*) in allem zu sehen; es heißt, sich der Ähnlichkeitsbeziehungen – als »Weisen der Gleichheit« – zwischen den Grundsätzen oder Möglichkeiten bewusst zu sein, die sich, zunächst in der göttlichen Natur

eingeschlossen, »in die Richtung des Nichts« ergießen oder ausstrahlen und den Mikrokosmos wie auch den Makrokosmos bilden, deren Gefäße und Inhalte sie gleichzeitig schaffen. Raum und Zeit sind Gefäße; Form und Zahl erscheinen als Inhalte, auch wenn sie Behälter sind bezüglich der Substanzen, die sie gerinnen lassen oder die sie aufteilen. Die Materie ist, auf sichtbarere Weise, Behälter und Inhalt zugleich, sie »enthält« die Dinge und »füllt« den Raum; ihre Inhalte werden von der Zeit zernagt und verschlungen, sie selbst bleibt aber gleichsam zeitlos, sodass sie mit der gesamten Dauer übereinstimmt.

Das Problem der Zeit ist eng verbunden mit dem der Seele und kann zur folgenden Frage führen: Welchen Sinn soll man der dogmatischen Lehre von der Seele bei den Monotheisten geben, nach der die Seele ohne Ende wäre, obwohl sie einen Anfang gehabt hat? Die metaphysische Unsinnigkeit einer in der Zeit geschaffenen Ewigkeit oder einer nur »einseitigen« Endlosigkeit liegt auf der Hand. Da aber die theologische Orthodoxie eine eindeutige Unsinnigkeit ausschließt, muss man die Erklärung einer so widersprüchlichen Lehre jenseits von Worten und in der Sinnbildlichkeit suchen. Sagen wir vorweg, dass der Monotheismus nur das in seine Sichtweise aufnimmt, was den Menschen unmittelbar angeht, sodass er wie ein »geistiger Nationalismus« des Menschengeschlechts erscheint; da nun aber der unserer irdischen Geburt vorausgehende Zustand so wenig menschlich war wie der Zustand der Tiere und Engel, wird er für nicht vorhanden gehalten, genauso wie die Seele der Tiere und der Pflanzen; demzufolge werden wir erst vom Zeitpunkt unserer menschlichen Geburt an, oder eher dem unseres Eintritts in den Mutterschoß, »Seele« genannt. Es gibt aber etwas anderes, was noch viel wichtiger ist: Die Erschaffung der Seele in der Zeit – das heißt ihr Eintritt in den menschlichen Zustand – drückt unsere Bedingtheit aus; demgegenüber betrifft die himmlische Endlosigkeit der Seele oder ihre

Ewigkeit bei Gott ihre unbedingte Seite, das »Ungeschaffene« ihrer Wesenheit; wir sind bedingt und unbedingt zugleich, und dieses grundlegende Paradoxon unseres Seins erklärt, was die theologische Lehre von der Seele in ihrer Formulierung an Unlogik oder an »Mysteriösem« an sich haben kann. Andererseits darf man nicht vergessen, dass die *Creatio ex nihilo* vor allem die göttliche Ursächlichkeit behauptet gegenüber einem immer drohenden »Naturalismus«; und zu sagen, dass die Seele »ewig« ist, kann auf der Ebene der absoluten Wahrheit nur bedeuten, dass sie »in ihrem Wesen« das Selbst ist.



Die Fähigkeit, »Gott in allem zu sehen«, kann unabhängig von jeglicher intellektuellen Analyse sein, sie kann eine Gnade sein, die auf unwägbarer Weise erscheint und die aus einer tiefen Gottesliebe hervorquillt. Wenn wir von »intellektueller Analyse« sprechen, meinen wir keineswegs Spekulationen ins Blaue hinein; die »Kategorien«, von denen wir gesprochen haben, haben nichts »Abstraktes« an sich, ihre Wahrnehmung hängt aber offensichtlich von einem Unterscheidungsvermögen ab, das, vom Standpunkt der sinnlichen Wahrnehmungen aus, abstrakt zu sein scheint, und das, weit entfernt davon, sich in unfruchtbarem Sezieren zu ergehen, gleichwohl gezwungen ist, zu »trennen«, um zu »vereinen«. Trennung und Vereinigung liegen beide in der Natur der Dinge, jede auf ihrer Ebene, wenn man so sagen darf: Das Auge bedarf, um einen Berg besser zu sehen, eines gewissen Abstands; dieser Abstand bringt Unterschiede an den Tag; er ermöglicht visuelle Analysen, er »vereint« aber gleichzeitig oder fasst zu einer Synthese zusammen, indem er das angemessene und umfassende Bild des Berges erschließt.

Gott überall und in allem zu sehen heißt, die Unendlichkeit der Dinge zu sehen, wohingegen das tierische Wesen des

Menschen nur die Oberfläche und das Bedingte (als solches) wahrnimmt; es heißt, gleichzeitig die Bedingtheit der Kategorien zu sehen, in denen der Mensch sich bewegt und die er für unbedingt hält. Die Unendlichkeit im Endlichen zu betrachten heißt zu sehen, dass diese Blume vor uns ewig ist, weil sich durch ihr zartes Lächeln hindurch ein ewiger Frühling zeigt; die Bedingtheit zu sehen heißt zu begreifen, dass dieser Augenblick, den wir leben, nicht »jetzt« ist, dass er »Vergangenheit ist«, schon bevor er aufgetaucht ist, und dass, wenn man die Zeit anhalten könnte und alle Lebewesen wie in einem Fluss aus Eis erstarrten, das menschliche Theater in seiner finsternen Unwirklichkeit erscheinen würde; alles erschiene sinnlos außer dem »Gedenken Gottes«, das seinen Ort im Unwandelbaren hat.

Gott überall zu sehen heißt also im Wesentlichen zu sehen, dass wir nicht sind, dass er allein ist. Wenn Demut aus einem bestimmten Blickwinkel die größte Tugend genannt werden kann, dann deshalb, weil zu ihr letzten Endes das Aufhören der Ichheit gehört, und aus keinem anderen Grunde. Man könnte das – wenn man ein wenig den Standpunkt ändert – genauso von jeder grundlegenden Tugend sagen: Die vollkommene Nächstenliebe besteht darin, sich für Gott zu verlieren, denn man kann sich nicht in Gott verlieren, ohne sich darüber hinaus den Menschen zu geben. Wenn die Liebe zum Nächsten auf der rein menschlichen Ebene von entscheidender Bedeutung ist, dann nicht allein deshalb, weil der »Nächste« letzten Endes genauso das »Selbst« ist, wie wir es sind, sondern auch, weil diese menschliche Liebe – oder diese Übertragung auf den »anderen« – für die Mehrheit der Menschen das einzig mögliche Mittel ist, sich vom »Ich« zu lösen; es ist weniger schwer, das Ich auf »den anderen« zu übertragen, als es für Gott zu verlieren, auch wenn beides untrennbar miteinander verbunden ist.



Unsere Form ist das Ich: Es ist jene mysteriöse Unfähigkeit, anders als man selbst zu sein, und gleichzeitig die Unfähigkeit, gänzlich man selbst und nicht »anders als das Selbst« zu sein. Unsere Wirklichkeit lässt uns aber nicht die Wahl, und wir sind gezwungen, »das zu werden, was wir sind« oder das zu bleiben, was wir nicht sind. Das Ich wird erfahren als ein Traum, in dem wir uns selbst träumen; die Inhalte dieses unserer Umgebung entnommenen Traumes sind im Grunde nur Vorwände, denn das Ich will nur sein eigenes Leben: Was wir auch träumen mögen, unser Traum ist letztlich nur ein Sinnbild für das Ich, das sich behaupten will, ein Spiegel, den wir vor das »Ich« halten und der das Leben in vielfacher Weise zurückstrahlt. Dieser Traum ist uns zur zweiten Natur geworden; er ist gewoben aus Bildern und Neigungen, aus statischen und dynamischen Elementen in zahllosen Verbindungen: Die Bilder kommen von außen und fügen sich in unsere Substanz ein, wohingegen die Neigungen unsere Antworten auf die Welt sind, die uns umgibt; und insofern wir uns veräußerlichen, schaffen wir eine Welt nach dem Bild unseres Traumes, und der derart vergegenständlichte Traum fällt auf uns zurück und so weiter bis dahin, dass wir uns einschließen in einem zuweilen unentwirrbaren Gewebe aus nach außen verlagerten oder verkörperten Träumen und nach innen verlagerten Verkörperungen. Das Ich ist wie eine Wassermühle, deren Rad sich unter dem Druck einer Strömung – der Welt und des Lebens – dreht und sich unermüdlich wiederholt, in einer Folge von immer verschiedenen und immer gleichen Bildern.

Die Welt ist so, als wäre jene »bewusste Substanz«, die das Selbst ist, in einen Zustand gefallen, der sie auf vielfache Weise aufspalten und ihr eine Unendlichkeit an Zufälligkeiten und Unsicherheiten zufügen würde; und das Ich ist tatsächlich eine

Unwissenheit, die sich mit objektiven Formen der Unwissenheit herumschlägt, wie denen der Zeit und des Raumes. Was ist die Zeit, wenn nicht Unwissenheit dessen, was »danach« sein wird, und was ist der Raum, wenn nicht Unwissenheit dessen, was unseren Sinnen entgeht? Wenn wir »reines Bewusstsein« wären wie das Selbst, wären wir »immer« und »überall«; das heißt, dass wir dann nicht »ich« wären, denn dieses ist in seinem erfahrungshaften Wirklichsein lediglich eine Schöpfung von Raum und Zeit. Das Ich ist Unwissenheit dessen, was der »andere« ist; unser ganzes Dasein ist ein Gewebe aus Unwissenheiten; wir sind gleichsam das Selbst, das gefroren, dann »auf die Erde« geschleudert und in tausend Bruchstücke zerschlagen ist; wir stellen die Grenzen fest, die uns umgeben, und wir bemerken, dass wir Bruchstücke des Bewusstseins und des Seins sind. Die Materie erdrückt uns wie eine Art Lähmung, sie bürdet uns die Schwere des Minerals auf und setzt uns dem Elend der Unreinheit und der Sterblichkeit aus; die Form schneidet uns nach einem bestimmten Muster zu, sie zwingt uns eine bestimmte Maske auf und schneidet uns von einem Ganzen ab, mit dem wir trotzdem verbunden sind, das uns aber beim Tode fallen lässt wie der Baum, der seine Frucht loslässt; die Zahl ist schließlich das, was uns wiederholt – in uns und um uns herum – und was uns dabei vielgestaltig macht, denn zwei Dinge können nie absolut gleich sein; die Zahl wiederholt die Form wie durch einen Zauber, und die Form macht die Zahl vielgestaltig und muss sich so immer wieder aufs Neue erschaffen, denn die All-Möglichkeit ist unendlich und muss ihre Unendlichkeit bekunden. Nun ist das Ich aber nicht nur nach außen hin vielfältig, in der Verschiedenartigkeit der Seelen, sondern auch in sich selbst gespalten, in der Verschiedenartigkeit der Neigungen und Gedanken, was nicht unser geringstes Elend ist; denn »eng ist die Pforte«, und »ein Reicher wird schwer in das Himmelreich hineingelangen.«

Und da »wir nichts anderes sind« als das Selbst, sind wir zur Ewigkeit verdammt. Die Ewigkeit wartet auf uns, und deshalb müssen wir die Mitte wiederfinden, jenen Ort, wo Ewigkeit Seligkeit ist. Die Hölle ist die Antwort auf die Peripherie, die sich zur Mitte macht, oder auf die Vielheit, welche die Herrlichkeit der Einheit an sich reißt; die Hölle ist die Antwort der Wirklichkeit auf das Ich, das absolut sein will und das verdammt ist, es zu sein, ohne es sein zu können... Die Mitte ist das »befreite« Selbst, oder besser das, was niemals aufgehört hat, frei zu sein – ewig frei.