

Der Sinn für das Heilige

Eines der unmittelbar verständlichsten und überzeugendsten äußeren Zeichen des Islam ist der Ruf zum Gebet von der Zinne der Minarette; ein Ruf, der sich vom Morgengrauen bis zur Nacht wie eine Decke des inneren Friedens über die Seelen der Gläubigen ausbreitet. Wir sind hier weit entfernt von scholastischen Beweisgründen, es gibt aber dennoch einen Beweisgrund: ein »Zeichen« nämlich, das heißt, ein Beweisgrund, der nicht die begriffliche Intelligenz anspricht, sondern die ästhetische Intuition und, tiefer noch, den Sinn für das Heilige.

Wie die intellektuelle Unterscheidungsfähigkeit ist auch der Sinn für das Heilige eine Angleichung an das Wirkliche, mit dem Unterschied jedoch, dass das erkennende Subjekt dann die ganze Seele ist und nicht nur die unterscheidende Intelligenz. Was die Intelligenz gleichsam mathematisch erkennt, ahnt die Seele auf gewissermaßen musikalische, zugleich sittliche und ästhetische Weise; sie ist durch die Botschaft der beseligenden Ewigkeit, die das Heilige übermittelt, gleichzeitig zur Ruhe gebracht und belebt.

Das Heilige ist die Ausstrahlung der himmlischen Mitte in das kosmische Randgebiet, oder die des »unbewegten Bewegers« in den Fluss der Dinge. Dies konkret zu empfinden heißt, den Sinn für das Heilige und dadurch den Instinkt für die Anbetung, die Frömmigkeit, die Ergebenheit zu besitzen; es ist das Bewusstsein – in der Welt dessen, was sein oder nicht sein kann – dessen, was nicht nicht sein kann und dessen unermessliche Entferntheit und wunderbare Nähe wir gleichzeitig empfinden. Wenn wir dieses Bewusstsein haben können, dann deshalb, weil das notwendige Sein uns in der Tiefe unseres Herzens erreicht, durch ein Mysterium des Innewohnens, das

uns dazu befähigt, alles Erkennbare zu erkennen, und das uns ebendadurch unsterblich macht.

Der Sinn für das Heilige besteht auch in dem uns angeborenen Bewusstsein für die Gegenwart Gottes:¹ Er besteht darin, diese Gegenwart sakramental in Sinnbildern und ontologisch in allen Dingen zu empfinden.² Außerdem bringt der Sinn für das Heilige eine Art allheitlicher Ehrerbietung mit sich, der Zurückhaltung gegenüber dem Mysterium der beseelten und nicht beseelten Geschöpfe; und all das ohne jedes begünstigende Vorurteil oder ohne jede Schwäche im Hinblick auf Erscheinungen, die Irrtümer oder Laster bekunden und die somit keinerlei Mysterium darstellen, es sei denn das des Widersinnigen. Derartige Erscheinungen sind metaphysisch notwendig, zweifellos, aber sie bedeuten gerade die Abwesenheit des Heiligen, und sie fügen sich so auf verneinende Weise und als Gegensatz in unsere Hochachtung dem Dasein gegenüber ein; aber abgesehen davon bringt die fromme und beschauliche Seele den Dingen, mit denen uns die Natur umgibt, eine natürliche Ehrerbietung entgegen.

Es gibt im Heiligen eine Seite der Strenge, der Unbezwingbarkeit und der Unantastbarkeit, und eine Seite der Sanftheit, der Befriedung und des Erbarmens; eine Weise der reglos machenden Faszination und eine Weise der befreienden Anziehung. Der andächtige Geist muss beiden Wesenszügen

1 Auf dieses Bewusstsein der göttlichen Gegenwart bezieht sich das berühmte *Hadīth* über den *Ihsân*: »Vollkommene Frömmigkeit (*Ihsân* = »rechtes Tun«) besteht darin, dass du Gott anbetest, als ob du ihn sähest, und wenn du ihn nicht siehst, sieht er doch dich.«

2 Man nennt die sich daraus ergebende Gesinnung der verehrenden Anbetung gerne »Pantheismus« und vergisst dabei einerseits, dass dieses Wort nur die Beschränkung des Göttlichen auf die sichtbare Welt bezeichnet, und andererseits, dass Gott der Welt wirklich innewohnt – sonst könnte diese nicht bestehen –, und zwar in verschiedenen Abstufungen und unbeschadet seiner strengen Jenseitigkeit.

Rechnung tragen; er darf nicht bei der Furcht stehen bleiben, was im Übrigen mit der Natur der Beschaulichkeit unvereinbar wäre. Das Erhabene kann nur dann Gegenstand der Beschauung sein, wenn es in ihr ein Element der befriedenden Schönheit oder der Gelassenheit gibt, welches insbesondere von der dem Absoluten eigenen Dimension der Unendlichkeit ausgeht.

Das Heilige ist die Ausstrahlung des Unwandelbaren ins Wandelbare; daraus ergibt sich, dass der Sinn für das Heilige nicht nur darin besteht, diese Ausstrahlung wahrzunehmen, sondern auch darin, in den Dingen die Spur des Unwandelbaren zu entdecken, derart, dass man sich nicht vom Wandelbaren täuschen und versklaven lässt. So muss man die Erfahrung der Schönheit in solcher Weise leben, dass man daraus ein dauerhaftes, nicht vergängliches Element gewinnt, dass man in sich eine Öffnung gegenüber der unwandelbaren Schönheit verwirklicht, dass man nicht im Lauf der Dinge versinkt; es geht darum, die Welt auf heilige und nicht weltliche Weise zu betrachten und so in ihr zu leben; heiligend und nicht entweihend. Was uns auf das Mysterium der zweigesichtigen *Mâyâ* zurückbringt, jener, die verknechtet, und jener, die befreit.³



Betrachten wir nun unseren Gegenstand in seinen untergeordneten und praktischen Punkten. Zum Sinn für das Heilige gehört, da er sich mit der Frömmigkeit deckt, wesentlich die Würde: zunächst die sittliche Würde, die Tugenden, und dann die Würde der Haltung, der Gebärden; das äußere Verhalten, das zum sich bewegenden Randgebiet gehört, muss Zeugnis

3 Dabei ist die erste gleichzeitig auch jene, die zerstreut, und die zweite jene, die vereint.

ablegen von der »unbewegten Mitte«. ⁴ Auch denkt man beim Sinn für das Heilige zu Recht oder zu Unrecht an das Bild der Feierlichkeit, gemessener und langsamer Gebärden, aber auch komplizierter und nicht enden wollender Rituale; zu Recht, insofern das Heilige das Unwandelbare oder das Ewige in die Bewegung oder das Zeitliche überträgt; zu Unrecht, insofern das Heilige nicht an Formen gebunden ist und diejenigen ausschließt, die unvereinbar sind mit seiner Natur.

Es ist eine Tatsache, dass die Vorliebe für Zeremonien so wie die für Rituale auf dem Sinn für das Heilige beruht, sei es unmittelbar und mit Recht, sei es mittelbar und als Zerrbild. Man kann von der Vorliebe für Rituale einer Religion als solcher sprechen, denn die Zeremonien kommen von Menschen, mit gutem Recht oder missbräuchlich: mit gutem Recht, da die Zeremonien, die einen Fürsten umgeben, auf das heilige Gepräge seiner Person zurückgehen, denn er ist Fürst »von Gottes Gnaden«, was durch seine Salbung bewiesen wird; missbräuchlich, da beispielsweise die republikanischen Zeremonien nur Nachahmungen ohne Rechtskraft und ohne Wirklichkeit sind. ⁵

Rechtmäßige Zeremonien gehen meistens auf geschichtliche Vorfälle zurück, die »Präzedenzfälle« schaffen; sie beruhen auf einer Eingebung, die wir als »ethnisch« kennzeichnen können, hat doch die Seele der Rasse oder der Kultur das Recht, nicht, Riten zu schaffen, wohlgemerkt, wohl aber ihr Gefühl für Heiliges in Form von Zeremonien und anderen derartigen Elementen zu äußern. Dieses Recht dehnt sich sogar auf den

4 Nach einem *Hadith* »kommt die Langsamkeit von Gott und die Hast vom Teufel«. Nun geht aber Erstere aus dem Sinn für das Heilige hervor und Letztere aus dem Geist der Weltlichkeit, *grosso modo*, und ohne umgekehrte Weisen auszuschließen; kommt es doch vor, dass der Heilige Geist zur Schnelligkeit anregt und der Teufel zur Langsamkeit verleitet.

5 Die uneingestandene Absicht besteht in derartigen Fällen darin, weltlichen Dingen ein heiliges Gepräge zu verleihen, was umso missbräuchlicher ist, als die Urheber der Weltlichkeit das Heilige an sich leugnen.

religiösen Bereich aus, in dem Sinne, dass Zeremonien oft den Rahmen für Riten bilden; selbst im religiösen Bereich behält die Volksseele ihr Recht, allerdings nur auf der Ebene, die ihr entspricht und nicht darüber hinaus. Dies ist gut erkennbar im Hinduismus, wo es manchmal schwierig ist, das Zeremonielle und das Rituelle auseinander zu halten; sogar im Christentum, das doch weniger üppig ist, scheinen sich die beiden Elemente zuweilen in der Liturgie miteinander zu vermischen; zweifellos gibt es keine Vermischung, aber der Ritus scheint unabweislich und wie eine *Conditio sine qua non* eine bestimmte zeremonielle Ergänzung zu verlangen.

Die Wirksamkeit von Riten ist objektiv; die von Zeremonien ist subjektiv; Riten übermitteln Gnaden, die es außerhalb von uns schon gibt, wohingegen Zeremonien dazu beitragen, unsere Empfänglichkeit zu beleben, sei es, dass sie schlicht und einfach das fromme Vorstellungsvermögen anregen, sei es, dass sie sich, tiefer, an die »platonische Wiedererinnerung« wenden. Wenn der heilige Basilius beim Sprechen über rituelle Worte erklärt, dass »wir ihnen vorher und nachher andere hinzufügen, wie um den Mysterien eine größere Kraft zu verleihen«, hat er nur die menschliche Empfänglichkeit im Blick, nicht die göttliche Wirksamkeit, also die subjektive Tragweite des Zeremoniellen, nicht die objektive Tragweite des Ritus.⁶



Ganz offensichtlich unterscheiden sich die untergeordneten Quellen der sakralen Geistesart in den einzelnen Religionen. Im Christentum geht das Heilige aus dem Sakrament hervor,

6 Dies gilt *a fortiori*, wenn es sich um äußere Zeichen wie das Kniebeugen, das Schwingen von Weihrauchgefäßen, den Klang von Schellen handelt, die wir nicht allein deswegen ablehnen können, weil dies Zeremonien und nicht Riten im eigentlichen Sinne sind. Oft verhält sich die Zeremonie zum Ritus wie die Kleidung zum Leib.

welches dem Sinn für das Heilige des Volkes sein bezeichnendes Gepräge verleiht, namentlich die Vorliebe für Feierlichkeit, ohne die Pracht der liturgischen Kunst zu vergessen, wie die Ikonostasen, die vergoldeten Altaraufsätze, die priesterlichen Gewänder. Im Islam, in dem es keine Sakramente im eigentlichen Sinne gibt, ist die Volksfrömmigkeit besonders stark vom Gehorsam geprägt: Fromm zu sein bedeutet vor allem – mit gesenktem Haupt und ohne sich um das Warum der Dinge zu kümmern – den Befehlen des Korans und des Propheten zu gehorchen; es beinhaltet auch die Neigung zu endlosen Gebeten, zu mystischen Litaneien auf den Propheten, was uns sinngemäß an die heilige Schwere der christlichen Liturgie erinnert. An Gemeinschaften angepasst, führt der Sinn für das Heilige zu Aufbauschungen, die wir als »unvermeidlichen Missbrauch« kennzeichnen könnten: Die gemeinschaftliche Frömmigkeit scheint eine Abtötung durch eine feierliche Weitschweifigkeit zu verlangen, die so weit wie möglich von den geschäftigen Belanglosigkeiten des gewöhnlichen Lebens, aber genauso weit von weisheitlicher Gelassenheit entfernt ist; daher hat es die reine Weisheit, die weder knechtisch noch unehrerbietig ist, in einem derartigen Umfeld nicht leicht, und man merkt es dem esoterischen Schrifttum an, im Islam vielleicht mehr als anderswo.

Doch kehren wir zum Heiligen und zur sakralen Gesinnungsart an sich zurück: Im Hinduismus zeigt sich das eine wie das andere am bezeichnendsten durch die rituellen Gebärden der Hände, die *Mudrâs*, welche sich übrigens im Mahâyâna-Buddhismus wiederfinden; bei den Hindus gibt es einen verwesentlichenden Zusammenhang zwischen dem Heiligen und der Nacktheit, den der Buddhismus nicht beibehalten hat außer in Bildern himmlischer Wesen. Im Buddhismus fußt das sinnenhafte Heilige vor allem auf den Bildern – besonders den Standbildern – des Buddha und darüber hinaus

der *Bodhisattvas*, der *Târâs* und anderer gleichsam göttlicher Wirklichkeiten; diese Kunst hat bei den Tibetern und Mongolen einerseits und bei den Japanern andererseits einen Gipfel an Vollkommenheit und verinnerlichender Ausdruckskraft erreicht. Das Erlöschen der Form im Urgehalt erfordert als Ausgleich die Kundgabe des Urgehalts in der Form: sei es durch das Bild wie im Buddhismus, sei es durch den gottförmigen menschlichen Leib wie im Hinduismus, sei es schließlich durch die eucharistische Liturgie – einschließlich der Ikone – im Christentum. Erwähnt sei auch jene sprachliche Theophanie, welche das Psalmodier offenbarter Texte ist, deren sichtbare Erscheinungsform die Kalligraphie ist; oder schließlich das kanonische Gebet im Islam, dessen würdevolle Bewegung das Heilige auf eine Weise zum Ausdruck bringt, die vom hier eingenommenen Standpunkt durchaus eine Verwandtschaft mit den *Mudrâs* Indiens aufweist.

Wir haben weiter oben auf das angespielt, was wir den »unvermeidlichen Missbrauch« der Sakralität angesichts Denkweisen von Völkern genannt haben. Bevor man irgendein fragwürdiges und auf den ersten Blick vernunftwidriges Phänomen in einer Religion tadelt, muss man sich die folgende allgemeine Frage stellen: Wie gelingt es einer Religion, in einer großen menschlichen Gemeinschaft wirksam und dauerhaft den Sinn für das Heilige zu wecken? Und man muss sich darüber klar sein, dass die Religion, will man zu diesem Ergebnis gelangen, gewisse praktisch unvermeidliche und ihrem Stil entsprechende Übertreibungen dulden oder sogar fördern muss; manche Dinge, die uns in den Religionen übertrieben, ja sogar sinnwidrig zu sein scheinen, haben im Grunde das Verdienst, die Untugenden des weltlich gesonnenen Geistes zu ersetzen und auf ihre Weise zum Sinn für das Heilige beizutragen, was man allzu leicht aus dem Blick verliert und was in jedem

Fall einen nicht zu unterschätzenden »mildernder Umstand« ausmacht.



Das soll nicht heißen, dass das Heilige in absoluter Weise mit dem Überlieferungsmäßigen im engeren Sinn des Wortes übereinstimmt: »Überlieferungsmäßig« ist das, was, ausgehend von einer göttlichen Quelle, weitergegeben wird; diese Quelle kann sich zwar nicht außerhalb eines überlieferungsmäßigen Rahmens bekunden, sie kann es aber unabhängig von überkommenen Ausdrucksformen tun, sonst gäbe es weder Eingebungen noch verschiedene Denkschulen. Das heißt, es gibt im Heiligen eine »senkrechte« und unterbrochene Kundgebung ebenso wie eine »waagerechte« und ununterbrochene Kundgebung; und dies gilt umso mehr, wenn es um Intellektualität und damit um Wesentlichkeit und Allgültigkeit geht.

Im Rahmen einer überlieferungsmäßigen Kultur haben die Intellektualität ebenso wie die Kunst die Möglichkeit und folglich das Recht, eigenständig zu sein, unter der ausdrücklichen Bedingung, dass die Eigenständigkeit Frucht einer Eingebung und nicht eines Wunsches ist; die Voreingenommenheit zugunsten der »Kreativität« schließt *a priori* jegliche Mitwirkung des Heiligen Geistes aus. Die Eingebung ist definitionsgemäß etwas, das sich aufdrängt, ohne dass wir es erwarten würden, wofür unsere Natur uns allerdings empfänglich machen muss; David war der Letzte, der König sein wollte, er ist es aber, der auserwählt wurde.



Es ist nichts Widersinniges an der Vorstellung, der Mensch könne nicht voll und ganz Metaphysiker sein, ohne den Sinn für das Heilige zu besitzen; Plotin ist kaum der Einzige, der darauf hingewiesen hat. Der Grund dafür ist nicht, dass die

Intelligenz nicht *a priori* das Wahre erkennen kann ohne die Mitwirkung sittlicher Eigenschaften, sondern dass sie von sich allein aus unfähig ist, jegliche Möglichkeit eines Irrtums auszuschließen, haben doch Irrtümer ihren Ursprung oft in der Unvollkommenheit der Seele, denn der Mensch ist ein Ganzes; ebenfalls wahr ist es, dass die Intelligenz von einer bestimmten Verständnisebene an bestimmter Gnaden bedarf, die weitgehend von der sittlichen Befähigung im weitesten Sinne des Wortes abhängen. Niemand kann bestreiten, dass die Empfänglichkeit für das Gute und das Schöne – die nicht überflüssig ist, da sie ja in das menschliche Richtmaß eingeht – in bestimmtem Maße die Formulierung transzendenter Wahrheiten und vor allem das geistige Vorstellungsvermögen beeinflusst, und ebenso den damit zusammenhängenden Sinn für Größenverhältnisse. Ganz allgemein würden wir sagen, dass man in das Heiligtum der Wahrheit nur auf heiligmäßige Weise eintreten kann, und zu dieser Bedingung gehört die Schönheit des Charakters, welche untrennbar ist vom Sinn für das Heilige.

Die beiden Pole des Heiligen sind Wahrheit und Heiligkeit: Wahrheit und Heiligkeit von Personen und Dingen. Ein Ding ist wahr durch seine Sinnbildlichkeit und heilig durch die Tiefe seiner Schönheit; jede Schönheit ist eine kosmische Erscheinungsform der Heiligkeit. In der geistigen Ordnung ist der Mensch in der Wahrheit durch seine Erkenntnis, und er ist heilig durch seine persönliche Übereinstimmung mit der Wahrheit und durch die Tiefe dieser Übereinstimmung.

Grundsätzlich können die Wahrheit und die Heiligkeit einander nicht widersprechen; dennoch sind in der Ordnung der überlieferungsmäßigen Rechtgläubigkeit Spannungen zwischen dem Sinn für das Heilige und dem Sinn für Kritik, oder zwischen Frömmigkeit und Intelligenz immer möglich, sei es, dass das erste der beiden Elemente sich durch intellektuell tiefer stehende Weisen äußert, sei es, dass beim zweiten Element das

Gleiche stattfindet; Gefühlsbetonung ist keine mystische Liebe, genauso wenig wie bloßer Intellektualismus Intellektualität ist. Man könnte tagelang die Frage der Intelligenz erörtern, zumindest so lange, wie man nicht einsieht, dass sie im Wesentlichen durch ihre Fähigkeit bestimmt wird, das Objekt zu erfassen und nur in zweiter Linie durch ihre subjektiven Eigenschaften, jene des Ausdrucks, der Logik, der Verbindung von Gedanken und so fort, was selbstverständlich sein sollte. Wenn wir die Subjektivität in ihrer positiven Wirklichkeit betrachten, können wir sagen, dass die subjektive Intelligenz die Weisen der geistigen Erfassung des Objekts betont, während sich die objektive Intelligenz auf das Objekt als solches richtet; es gibt auch eine Intelligenz, die konkret ist, und eine andere, die abstrakt ist, und andere wechselseitige Ergänzungen wie Tätigkeit und Duldsigkeit, Unterscheidung und Beschauung; immer aber ist es die Angemessenheit und damit die Wahrheit, die den Vorrang vor zweitrangigen Erkenntnisweisen hat.

Es ist nur allzu offensichtlich, dass sich grundlegende Intelligenz nicht zwangsläufig im Geltenlassen erhabener Gedanken äußert, sondern in der Fähigkeit, sie wirklich zu verstehen, selbst wenn man sie zufälligerweise ablehnt, sei es aus Mangel an Information, sei es, weil es dem Informationsmittel *de facto* an Verständlichkeit fehlt. Es gibt Leute, die, seien sie intelligent oder nicht, transzendente Vorstellungen aus Ehrgeiz übernehmen; andererseits ist es eine Tatsache, dass bescheidene Intelligenzen derartige Vorstellungen eher gelten lassen als blendende Intelligenzen, oder dass sie unbekümmerter sind, sie gelten zu lassen, sei es aufgrund eines beschaulichen Instinkts oder einfach aufgrund der Abwesenheit von intellektuellen Bedenken oder aus beiden Gründen zugleich. Unabhängig vom Grad der Intelligenz kommt aber das Unverständnis nicht zwangsläufig von einer grundlegenden Begrenztheit des Geistes her, es kann seine Ursache auch in einer moralischen Strebung

der Seele haben; die Frage ist dann noch, in welchem Maße diese Strebung persönlich oder aber von der Umgebung auferlegt ist. Wenn wir einen frommen Gläubigen, der sich aufgrund seines Glaubens vor einer bestimmten esoterischen Vorstellung verschließt, mit einem anderen Menschen vergleichen, der sich, ohne intelligenter als der erste zu sein – er kann sogar viel weniger intelligent sein –, dieselbe Vorstellung aus lauter Eitelkeit zu Eigen macht, dann stellt sich die Frage, ob die Kenntnisaufnahme einer erhabenen Vorstellung aus unaufrichtigen Beweggründen wirklich einer Erkenntnis gleichkommt. Es gibt hier zweifellos einen Anflug gedanklicher Erkenntnis, er ist aber von vornherein ebendeshalb zur Unfruchtbarkeit verdammt, weil er ohne Zusammenhang mit dem Sinn für das Heilige ist; für das Heilige, das Furcht ebenso wie Liebe verlangt. Denn die äußersten Gegensätze berühren sich, und der Kreis, der sich in der Wahrheit öffnet, schließt sich in der Schönheit.



Vielleicht ist es in diesem allgemeinen Zusammenhang der Mühe wert, über das Wunder zu sprechen, das im Wesentlichen eine Kundgabe und auch ein Beweis für das Heilige ist, daher seine reinigende und belebende Macht über die Seelen. Wie im Fall des Heiligen im Allgemeinen stützt sich das Hauptargument auch hier auf die Wirklichkeit des Übernatürlichen und infolgedessen auf die Notwendigkeit des Einbruchs des Übernatürlichen in den Bereich des Natürlichen. Man muss sich zunächst über die Bedeutung des Wortes »übernatürlich« verständigen: Das Übernatürliche kann das sein, was den Naturgesetzen widerspricht, es kann aber nicht das sein, was den Grundsätzen des Alls zuwiderläuft; wenn wir uneingeschränkt all das »natürlich« nennen, was der Logik der Dinge gehorcht, dann ist auch das Übernatürliche natürlich, es ist dies aber auf einer viel umfassenderen Ebene als die physische

Ursächlichkeit, jene der irdischen Welt. Das Übernatürliche ist das »göttlich Natürliche«, das in eine Ebene in hohem Maße zufallsbedingter und begrenzter Naturhaftigkeit einbricht und den Gesetzen dieser Ebene nicht etwa aufgrund der dieser Ebene eigenen Ursächlichkeit widerspricht, sondern aufgrund einer eben viel weniger zufallsbedingten und begrenzten Ursächlichkeit. Wenn »Gott ist« – wirklich und völlig, und nicht nur als unbewusste und duldlige »Macht«, wie es die Naturalisten und die Deisten meinen –, dann kann das Wunder nicht nicht sein; die Transzendenz ebenso wie die Immanenz erfordert, dass dieser Modus der Theophanie seinen Platz hat im Haushalt des Möglichen.

Das Problem des Wunders ist im Wesentlichen mit der Lehre von der Möglichkeit verbunden; je nachdem, ob der Mensch unwissend oder wissend, undurchlässig oder intuitiv ist, wird er sich entweder fragen, ob das Wunder möglich ist oder wie dessen Möglichkeit zu erklären ist; auf jeden Fall kann es dem Metaphysiker nicht verborgen bleiben, dass die Allmöglichkeit das scheinbare Paradoxon des Wunders – dieses himmlischen Eingriffs – nach sich zieht und daher erfordert. Das Wunder ist wie der Aufgang der Sonne: Es ist in der göttlichen Ordnung bereits vorhanden und bekundet sich nur aufgrund einer Öffnung des Menschen; so geht die Sonne auf, weil sich die Erde ihr zuwendet, wohingegen die Sonne in Wirklichkeit der Erde gegenüber unveränderlich bleibt. Die Natur ist wie ein sich bewegender Schleier vor einer unwandelbaren Übernatur.

Im Bereich der Kosmogonie ist das Wunder vorgeformt durch den Einfall des Lebens in die Materie und erst recht durch den Einfall der Intelligenz in die Materie sowie ins Leben; die menschliche Art wäre das Wunder schlechthin, wenn der Begriff des Wunderbaren in einem derartigen Fall anwendbar wäre. Auf der Ebene des »Wunders des Menschen« ist

der Einbruch der Offenbarung ein weiteres Wunder; dasselbe gilt für die intellektuelle Erkenntnis und für jedes andere gelegentliche Einschreiten des Heiligen Geistes. Denn was für den Makrokosmos zutrifft, trifft auch für den Mikrokosmos zu: Wenn es Wunderbares gibt, das äußerlich ist, dann gibt es das auch innerlich. Das mikrokosmische oder innerliche Wunder ist das, welches in der Seele die göttliche Gegenwart bekundet: Die Gnosis, die Ekstase, das Sakrament, die Heiligkeit liefern – jedes auf seine Weise – Beweise für die Möglichkeit und gleichzeitig die Notwendigkeit eines außerordentlichen Einbruchs des Göttlichen; und was in uns möglich ist, ist es auch außerhalb von uns.



Wenn man vom Wunder an sich spricht, muss man vielleicht nicht all seine Weisen und Formen berücksichtigen, was kaum möglich ist, wohl aber die Ursachen seiner Häufigkeit oder im Gegenteil die seiner Seltenheit; denn nicht jedes Wunder ist in jedem Zeitalter oder unter allen Umständen möglich. Es liegt in der Natur der Dinge, dass die Entfaltung einer Religion ein Hervorquellen von Wundern im Gefolge hat, das etwa ein Jahrtausend andauert, um immer mehr zu versiegen, bis es am Ende des religiösen Kreislaufs nahezu verschwindet, ohne dass man innerhalb dieses Vorgangs klare Grenzlinien ziehen könnte; die Wunder werden immer seltener, nicht nur wegen der fortschreitenden Verhärtung der psychischen und physischen Substanz der Welt, sondern auch wegen der Verhärtung der Herzen, wobei die beiden Ursachen nicht voneinander zu trennen sind und sich gegenseitig und im Wechsel bestimmen. Zwischen dem Grobstofflichen und dem Feinstofflichen bildet sich eine »Eisschicht«, die das Grobstoffliche immer mehr absondert, indem sie es von der feinstofflichen Welt abzieht, welche es umschließt und durchdringt;

der Skeptizismus ruft das Schweigen des Himmels hervor, und dieses Schweigen begünstigt seinerseits den Skeptizismus. Und im Inneren des menschlichen Mikrokosmos trennt sich die Seele vom Geist und dieser verschließt sich der Seele.

Es sind die zahllosen und über viele Jahrtausende hinweg gemachten Erfahrungen von Wundern – die sich allerdings mehr und mehr verringert haben –, durch die sich jener Charakterzug erklären lässt, den man »Leichtgläubigkeit« oder »Durst nach dem Wunderbaren« nennt; jene Erfahrungen haben zwangsläufig in der Seele der Gemeinschaft die Sehnsucht nach einem Paradies hinterlassen, das immer weiter in die Ferne rückt und dessen Verlust man sich nicht eingestehen will, zumal es eben nicht völlig verloren ist und es manchmal wider alles Erwarten erneut zum Vorschein kommt. Neben dem Strom der großen und kleinen Wunder – deren Erscheinungsform übrigens in den Religionen verschieden ist – lässt sich, vor allem beim Lesen von morgenländischen Heiligenleben, eine Empfänglichkeit der Gemeinschaft feststellen, die in unserer Zeit unbekannt und schwer vorstellbar ist;⁷ selbstverständlich gibt es auch aus schöpferischer Phantasie hervorgegangene Legenden, aber diese Erscheinung vermag das, was wir gerade gesagt haben, nicht zu entkräften, aus dem einfachen Grund, dass zwar viele Erzählungen nicht wörtlich zu nehmen sind, dass es aber viele andere gibt, die es mit Sicherheit sind und die den Legenden vorausgehen und sie bestimmen, angefangen mit geschichtlichen Texten wie den Evangelien und der Apostelgeschichte. Und das unabhängig davon, dass manche Wunder in den heiligen Schriften lediglich einen sinnbildlichen Charakter haben, zumindest, wenn es sich um mehr oder weniger »vor-

7 Menschen stoßen Schreie aus, fallen in Ohnmacht, geraten in Ekstase, manchmal sterben sie unter der Einwirkung irgendeiner Bekundung von *Barakah*, zuweilen sogar infolge eines besonders erleuchtenden oder eindringlichen Wortes.

geschichtliche« Ereignisse handelt, deren sinnbildlicher Charakter im Übrigen leicht zu erkennen ist.⁸



Der Unterschied zwischen einer Predigt über Gott und dem Wunder, das ihn bekundet, ist im Grunde derjenige zwischen dem Wort und der Sache oder zwischen der abstrakten Lehre und ihrem konkreten Inhalt. Durch das Wunder sagt Gott: »Ich bin hier«, während sich die Predigt darauf beschränkt zu behaupten, dass Gott ist. Es ist nämlich unmöglich, dass ein Gott, der einerseits abwesend ist und der andererseits erkannt werden will und muss, sich niemals gegenwärtig macht, zumindest auf eine Weise, welche seine Natur zulässt und welche die Welt erträgt; und dasselbe gilt für die Seele: Es ist unmöglich, dass eine Wirklichkeit, die mittelbar durch Denken wahrgenommen wird und die sich dennoch dem Geist nach Art eines »kategorischen Imperativs« aufdrängt, niemals unmittelbar durch das Herz wahrgenommen wird und dadurch gewissermaßen ihre Wahrheit durch ihre Gegenwart und ihr Vorhandensein, also durch Erfahrung beweist.

Diese Wahrnehmung durch das Herz verwirklicht sich nicht nur durch die Gnosis, die definitionsgemäß einend ist, sie verwirklicht sich auch durch den Glauben, der *a priori* von seinem Gegenstand getrennt bleibt; das Mysterium des Glaubens besteht nämlich in der Möglichkeit einer vorweggenommenen Wahrnehmung in Abwesenheit ihres Inhalts, das heißt, der Glaube macht seinen Inhalt gegenwärtig, indem er ihn bereits vor der Wahrnehmung im eigentlichen Sinne

⁸ Dies ist namentlich der Fall bei biblischen Erzählungen bis einschließlich der vom Turmbau zu Babel, Erzählungen, die man ohne die geringste herabsetzende Absicht als »Mythen« kennzeichnen kann. Das Besondere am Mythos ist einerseits, dass die Bedeutung Vorrang vor den Tatsachen hat, und andererseits, dass er auch Anwendung auf das Leben der Seele findet, auf der einweihungsmäßigen Ebene oder auf derjenigen der bloßen Moral.

annimmt. Und wenn der Glaube ein Mysterium ist, dann deshalb, weil seine Natur in dem Maße unbeschreiblich ist, wie er tief ist, denn es ist nicht möglich, mit Worten jenem Sehen vollständig Rechnung zu tragen, das noch blind ist, und jener Blindheit, die bereits sieht.