

GNOSIS
GÖTTLICHE WEISHEIT



FRITHJOF SCHUON

Deutschsprachige Bücher von Frithjof Schuon

Philosophische Werke

Leitgedanken zur Urbesinnung. Zürich 1935; Freiburg 1989, 2009

Das Ewige im Vergänglichen. Weilheim 1970; München 1984

Von der inneren Einheit der Religionen. Interlaken 1981; Freiburg 2007

Den Islam verstehen. München 1988, 1991, 2002. Freiburg 1993

Schätze des Buddhismus. Norderstedt 2007

Esoterik als Grundsatz und als Weg. Hamburg 2012

Metaphysik und Esoterik im Überblick. Hamburg 2012

Logik und Transzendenz. Hamburg 2013

Geistige Sichtweisen und menschliche Tatsachen. Hamburg 2013 Wurzeln des Menschseins.

Hamburg 2014

Gedichte

Sulamith. Bern 1947

Tage- und Nächtebuch. Bern 1947

Glück. Freiburg 1997

Leben. Freiburg 1997

Liebe. Freiburg 1997

Sinn. Freiburg 1997

Perlen des Pilgers. Düsseldorf 2000

Sinngedichte. Bd. 1 – 10. Sottens 2001 – 2005

Frithjof Schuon

Gnosis – Göttliche Weisheit

Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Glossar versehen von

Wolf Burbat

WEISHEIT DER WELT

© World Wisdom Books

Titel des französischen Originals: *Sentiers de gnose*
Place royale, Paris 1996

Aus dem Französischen übersetzt, mit Anmerkungen und einem Glossar
versehen von Wolf Burbat

Umschlagbild: Fliesenmuster aus der Alhambra in Granada.

WEISHEIT DER WELT ist das deutschsprachige Imprint von

World Wisdom, Inc.,
P.O. Box 2682, Bloomington, Indiana 47402-2682
www.worldwisdom.com

Verlag: tredition GmbH

ISBN 978-3-7323-3471-1 (Paperback)

978-3-7323-3472-8 (e-Book)

www.tredition.de

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und des Autors unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

Vorbemerkung des Übersetzers

KONTROVERSEN

Das Gefühl für das Absolute in den Religionen
Die Verschiedenartigkeit der Offenbarung
Gibt es eine natürliche Mystik?
Das Wechselspiel geistiger Veranlagungen
Über die Lehre von der Täuschung

GNOSIS

Gnosis, Sprache des Selbst
Der dreifache Anblick des menschlichen Mikrokosmos
Liebe Gottes, Bewusstsein des Wirklichen
Gott überall sehen

CHRISTENTUM

Einige Einblicke
Mysterien Christi und der Heiligen Jungfrau
Vom Kreuz

ANHANG

Anmerkungen des Übersetzers
Glossar
Index
Frithjof Schuon

Vorbemerkung des Übersetzers

Wir freuen uns, mit diesem Buch die sechste einer Reihe von geplanten Übersetzungen von Werken Frithjof Schuons in deutscher Sprache vorlegen zu können. Der in Deutschland noch wenig bekannte Schuon (1907-1998) wird in weiten Teilen der Welt als einer der bedeutendsten religionsphilosophischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts angesehen. Er besaß einen außerordentlichen Überblick über die religiösen Überlieferungen der Menschheit, konnte die Vielfalt der Erscheinungen bis in ihre Tiefe durchdringen und seine Erkenntnisse in meisterhafter, oft dichterischer Sprache ausdrücken. Er gilt als führender Vertreter jener Denkrichtung, die *Sophia perennis*, *Philosophia perennis* oder *Religio perennis* – also immerwährende Weisheit, immerwährende Philosophie oder immerwährende Religion – genannt wird, welche die zeitlosen und überall gültigen Grundsätze enthält, die den verschiedenen Lehren, den Sinnbildern, der heiligen Kunst und den geistigen Übungen der Weltreligionen zugrundeliegen.

Das vorliegende Buch ist Schuons viertes Hauptwerk; die französische Originalausgabe erschien zuerst 1957 unter dem Titel *Sentiers de gnose*; zwei weitere Auflagen folgten 1987 und 1996; auf der Letzteren basiert diese Übersetzung.

Schuon benutzt wichtige Schlüsselbegriffe oft in ihrem ursprünglichen Sinn und nicht so, wie sie sich im Laufe der Zeit verändert haben. So will er beispielsweise den im Buchtitel vorkommenden Begriff *Gnosis* im Wortsinn verstanden wissen, also als »Erkenntnis«; in diesem Sinne kommt das griechische Wort γνῶσις 29-mal im Neuen Testament vor. Auch die frühen Kirchenväter des Christentums benutzten dieses Wort in diesem Sinne. Aber schon Paulus warnt vor »sogenannter Erkenntnis« (1Tim 6,20). Apologeten wie Irenäus und Tertullian setzten sich in ihren Schriften von »Gnostikern« ab, die fürsich eine besondere Form der Erkenntnis beanspruchten, deren

Lehren aber nicht mit der des Christentums übereinstimmen. Diese häretischen Lehren wurden später – trotz ihrer Uneinheitlichkeit – unter dem Begriff »Gnosis« oder »Gnostizismus« zusammengefasst.

Der Mensch kann Schuon zufolge zur Erkenntnis gelangen durch den Intellekt, den »reinen Geist«, der zur unmittelbaren Schau, zur »Einsicht« fähig ist. Der Intellekt enthält in seiner Spitze das Göttliche im Menschen, mit den von Schuon immer wieder angeführten Worten Meister Eckharts: *Aliquid quod est increatum et increabile ... et hoc est intellectus* (»etwas, was unerschaffen und unerschaffbar ist ... und das ist der Intellekt«). Bedeutsam ist hier, dass der Intellekt als göttlich angesehen wird, er ist überpersönlich und überrational; er darf nicht mit dem Verstand verwechselt werden; er gehört nicht dem einzelnen Menschen, vielmehr hat dieser grundsätzlich Zugang zu ihm.

Der Mensch ist aber nicht nur umfassendes Erkenntnisvermögen, sondern auch freier Wille und selbstlose Seele. Sinn des menschlichen Daseins ist es demzufolge, das Wahre zu erkennen, das Gute zu wollen, das Schöne zu lieben.

Obwohl Deutsch seine erste Muttersprache war, hat Schuon seine metaphysischen Werke auf Französisch verfasst, einer Sprache, die sich aufgrund ihres lateinischen Ursprungs und ihres unzweideutigen Wortschatzes hierfür besonders gut eignet. Schuon liebte die deutsche Sprache sehr und bestand darauf, sie weitgehend von Fremdwörtern freizuhalten. Dem haben wir in der vorliegenden Übersetzung Rechnung zu tragen versucht; so wird der Leser einige mittlerweile selten gewordene Wörter wie »Geistigkeit« statt »Spiritualität«, »Anblick« oder »Gesichtspunkt« statt »Aspekt«, »Sammlung« statt »Konzentration« und dergleichen mehr finden. Als Muster hat uns hierbei Schuons eigene Übertragung seines ersten Hauptwerkes *De l'unité transcendante des religions* (1948) ins Deutsche gedient.¹

Andererseits war es unumgänglich, eine Reihe von Fremdwörtern zu benutzen, seien es philosophische Fachausdrücke oder Begriffe aus einer Vielzahl von Überlieferungen; diese Begriffe aus dem Sanskrit, dem Griechischen, dem Lateinischen und dem Arabischen wurden in einem Glossar im Anhang des Buches zusammengestellt, übersetzt und erklärt.

Weiterhin haben wir im Anhang nach Seitenzahl geordnete »Anmerkungen des Übersetzers« zusammengestellt, in denen Textstellen erläutert werden, die auf überlieferte theologische Lehren, wichtige Philosophen oder geistige Meister sowie heilige Schriften der Weltreligionen anspielen.

¹ Deutsch: Von der inneren Einheit der Religionen. Freiburg i. Br. 2007.

[1] ERSTER TEIL

KONTROVERSEN

[2][3] **Das Gefühl für das Absolute**

in den Religionen

Einer der Hauptgründe für das gegenseitige Unverständnis, das sich wie eine unüberwindliche Schranke zwischen die Religionen stellt, scheint uns darin zu bestehen, dass das Gefühl für das Absolute jeweils auf einer anderen Ebene liegt, sodass sich Vergleichspunkte meistens als trügerisch erweisen. Formal ähnliche Elemente fügen sich in dermaßen verschiedenartige Zusammenhänge ein, dass sich ihre Funktion – und in der Folge auch ihre Natur, zumindest in einem gewissen Maße – von einem zum anderen Fall ändert; das ist so, weil die Unendlichkeit des Möglichen jede genaue Wiederholung ausschließt. Der zureichende Grund für eine »neue« Erscheinung ist, vom Standpunkt der Kundgabe von Möglichkeiten, letztlich ihre Unterschiedlichkeit in Bezug auf »vorhergehende« Erscheinungen; anders gesagt: Welten sind nicht füreinander gemacht, und die Ursache für ihre Besonderheiten ist auch diejenige für ihre Verschiedenheiten und somit für ihren wechselseitigen Ausschluss. Wir könnten dieser Lage Rechnung tragen, indem wir jeder Welt ihre eigene Sprache ließen, und wir nicht versuchen zu zeigen, dass diese Sprache nur eine Sprache unter anderen ist; wir leben aber in einer Zeit, in der die gegenseitige Durchdringung der Kulturen zu vielen – zwar nicht neuen, aber ungemein »aktuellen« und »drängenden« – Problemen führt, und in der die Verschiedenartigkeit der überlieferten Sichtweisen denen einen billigen Vorwand liefert, die jegliche Vorstellung des Absoluten und alle damit zusammenhängenden Werte zunichtemachen wollen. Angesichts eines immer mehr überhandnehmenden Relativismus muss der Intelligenz der Sinn für das Absolute zurückgegeben werden, selbst auf die^[4] Gefahr hin, dabei die

Relativität hervorheben zu müssen, in welche die unwandelbaren Dinge gekleidet sind.



Es scheint für den Menschen ganz natürlich zu sein, die »Struktur« seiner religiösen Überzeugung zu verallgemeinern: So ergibt sich die Überzeugung des Christen aus der Göttlichkeit Christi und folglich aus den Zeichen, die diese Göttlichkeit bekunden, dann aus deren erlösender Kraft und schließlich aus der Geschichtlichkeit all dieser Faktoren; da sich der Christ ausschließlich auf diese Maßstäbe stützt und da er nirgendwo das ihnen genau Entsprechende findet, wird er außerhalb seines geistigen Kosmos nur Ungereimtheit sehen. Der Muslim hat dasselbe Gefühl, allerdings zugunsten des Islam und aus einem gleichsam umgekehrten Grund: Während im Christentum das »fleischgewordene Wort« den Mittelpunkt der Religion bildet, sodass die Kirche nur dessen »mystischer Leib« ist, ist es im muslimischen Umfeld der Islam als solcher – das göttliche Gesetz, das den Menschen und die gesamte Gesellschaft umfasst –, der an erster Stelle von Bedeutung ist; es geht hier also um eine »Gesamtheit« und nicht um einen »Mittelpunkt«, der Prophet ist nämlich nicht der bestimmende Mittelpunkt, von dem sich alles ableiten lässt, sondern die Verkörperung dieser Gesamtheit; die Betonung liegt auf dieser und nicht auf dem Wortführer, und es ist die göttliche Qualität dieser Gesamtheit – dieser irdischen Kristallisation des himmlischen Willens¹ – und dann die sich aus der Ausübung der Religion ergebende innere Erfahrung, die dem Muslim seine tiefe Überzeugung zuteil werden lässt; fügen wir noch hinzu, dass der Koran, auch wenn er der »Mittelpunkt« oder das »christliche« Element der Religion ist, zu deren unwiderstehlichem Element nur durch^[5] seine Entfaltung – den Islam eben – wird, welche wie ein System von Kanälen erscheint, die von Gott dafür bereitet sind, den Fluss des menschlichen Willens aufzunehmen und zu lenken. Während für den Christen das Glück darin besteht, sich an die erlösende Göttlichkeit Christi zu klammern, selbst wenn das bedeutet, an seinem Kreuz teilzuhaben, wird demgegenüber für den Muslim das Glück darin bestehen, sich in einer Gesamtheit zu entfalten, Gott seinen Willen »hinzugeben« (*aslama*, daher das Wort *Islâm*), ihn in die

Form eines göttlichen Wollens zu »übergeben«, das die ganze menschliche Person umfasst, vom Leib bis zum Geist, und von der Geburt bis zur Begegnung mit Gott. Wenn das Christentum »Gott in den Menschen versetzt« durch das Mysterium der Fleischwerdung, versetzt das Judentum seinerseits »den Menschen in Gott« durch das Mysterium des »ausgewählten Volkes«; unmöglich ist es, den jüdischen Gott von seinem Volk zu trennen: Wer Jahwe sagt, sagt Israel, und umgekehrt. Die große Offenbarung des Monotheismus – oder die große persönliche Kundgabe Gottes – kommt aus Israel, und diese »Tatsache«, das Mysterium vom Sinai, verleiht, in Verbindung mit der Erwählung dieses Volkes, dem gläubigen Juden seine unerschütterliche Überzeugung und bildet für ihn jenes »Element des Absoluten«, ohne das kein religiöser Glaube möglich ist.

Für den Christen ist das überwältigende Argument die Göttlichkeit Christi und, im Zusammenhang damit, die Tatsache, dass es einen Mittler zwischen Gott und Mensch gibt, in der Gestalt des menschengewordenen Gottes, ganz abgesehen von einer anderen Vermittlerin, der Gottesmutter; wenn das Argument der Göttlichkeit aber voraussetzt, dass man von ihr den Wert der Botschaft abhängig macht, dann setzt das Argument der Nähe voraus, dass Gott entfernt ist, was offensichtlich zutrifft, aber nicht in jeder Hinsicht; der Islam geht ja davon aus, dass Gott unendlich transzendent und gleichzeitig unendlich^[6] nahe ist – »näher als eure Halsschlagader« –, sodass er uns in der religiösen Erfahrung umgibt und uns durchdringt, wie eine Art leuchtenden Äthers, wenn es erlaubt ist, sich einer so bildhaften Ausdrucksweise zu bedienen; der einzig notwendige Mittler ist unsere rechte Haltung, *al-islâm*, deren wichtigstes Element das Gebet in all seinen Formen ist. Der jüdische Gott war »fern«, aber er wohnte inmitten seines Volkes, und er sprach zuweilen zu ihm; der christliche Gott – der Gottmensch – ist der »Mittler« zwischen diesem fernen Gott und dem Menschen, diesem von nun an schweigenden und barmherzigen Gott; und was den Gott des Islam betrifft, so ist er seinerseits »nahe« (*al-Qarîb*), ohne »menschlich« zu sein. Es gibt natürlich keine verschiedenen Götter; es geht lediglich um verschiedene Sichtweisen und die ihnen jeweils entsprechenden »göttlichen Haltungen«. Gott ist immer und überall Gott, und deshalb findet sich jede dieser Haltungen auf ihre Weise im Schoß der

beiden anderen wieder; es gibt immer, auf die eine oder andere Weise, »Ferne« und »Nähe«, so wie es immer ein »vermittelndes« Element gibt.

Die Tatsache, dass das »Gefühl für das Absolute« von einer zur anderen Religion nicht auf genau dasselbe organische Element übertragen wird – daher auch die Unmöglichkeit von außen vorgenommener Vergleiche religiöser Elemente –, ergibt sich aus dem jeweiligen Charakter des Übertritts zum Christentum oder zum Islam: Während der Übertritt zum Christentum sich in gewisser Hinsicht wie der Beginn einer großen Liebe darstellt, die das ganze vergangene Leben unnütz und banal erscheinen lässt – es ist eine »Wiedergeburt« nach einem »Tod« –, ist der Übertritt zum Islam demgegenüber wie das Erwachen aus einer unglücklichen Liebe oder wie die Nüchternheit nach einem Rausch oder auch wie die Morgenfrische nach einer qualvollen Nacht; im Christentum ist die Seele in ihrer angeborenen Ichbezogenheit »zu Tode erkaltet«, und Christus ist^[7] das zentrale Feuer, das sie wieder erwärmt und zum Leben erweckt; im Islam dagegen »erstickt« die Seele in der Enge derselben Ichbezogenheit, und der Islam erscheint wie die kühle Unermesslichkeit des Raums, die ihr ermöglicht, »wieder zu atmen« und sich zum Unbegrenzten hin »zu entfalten«. Das »zentrale Feuer« wird durch das Kreuz dargestellt; die »Unermesslichkeit des Raumes« durch die Kaaba, den Gebetsteppich, das abstrakte Flechtwerk der Kunst.

Mit einem Wort, der Glaube des Christen ist eine »Sammlung« und der des Muslims eine »Weitung« (*bast, inshirâh*), wie es übrigens der Koran zum Ausdruck bringt;² jede dieser »Weisen« findet sich zwangsläufig wieder im Bereich der »entgegengesetzten« Sichtweise. Die »Sammlung« oder die »Wärme« kehrt in der sufischen Liebe (*mahabbah*) wieder, während die »Weitung« oder die »Frische« in der christlichen Gnosis zum Vorschein kommt und, allgemeiner, im »Frieden« Christi als Grundlage der »Reinheit des Herzens« und der Beschauung.

Der Übergang von einer asiatischen Überlieferung – Hinduismus, Buddhismus oder Taoismus – zu einer anderen ist möglicherweise eine Kleinigkeit in Anbetracht dessen, dass der metaphysische Gehalt überall offen zutage liegt und sogar die Verhältnismäßigkeit der »mythologischen« Verschiedenartigkeiten hervorhebt; diese Religionen nehmen sogar –

aufgrund ihrer geistigen Durchsichtigkeit – bereitwillig Elemente aus fremden Überlieferungen auf; die Gottheit des Shintoismus wird ein *Bodhisattva*, ohne dabei ihr Wesen zu verändern, da die Namen nur allgemeingültige Wirklichkeiten verdecken.^[8] Im Rahmen der drei semitischen Überlieferungen aber ist der Wechsel der Religion gleichsam ein Wechsel des Planeten, denn hier müssen sich die unterschiedlichen »alchemischen Standpunkte« auf den gleichen prophetischen und messianischen Monotheismus stützen, sodass die jeweilige Form den ganzen Menschen mit Beschlag belegt; die geistigen »Schlüssel« stellen sich gerne als ausschließlich der eigenen Überlieferung vorbehaltene »Tatsachen« dar, die sonst unwirksam würden: Allein die Gnosis hat das Recht zu erkennen, dass ein Schlüssel ein Schlüssel ist.³ Metaphysische Offenkundigkeit hat Vorrang^[9] vor »physischer« oder auf »Erscheinungen« beruhender Gewissheit, dort, wo sich die Frage stellen mag; dagegen vermag diese Gewissheit nie die Offenkundigkeit der Grundsätze, den ewigen »Gedanken« Gottes, zu entkräften oder aufzuheben



Die religiösen Unterschiede spiegeln sich ganz deutlich in den unterschiedlichen Arten heiliger Kunst wider. Verglichen mit gotischer Kunst, vor allem dem Flamboyantstil, ist die muslimische Kunst eher beschaulich als willensmäßig: Sie ist »intellektuell« und nicht »dramatisch«, und sie setzt dem mystischen Heroismus der Kathedralen die kühle Schönheit der Geometrie entgegen. Der Islam ist die Sichtweise der »Allgegenwart« (»Gott ist überall«), welche mit jener der »Gleichzeitigkeit« (»die Wahrheit ist immer schon dagewesen«) übereinstimmt; er möchte jegliche »Sonderung« oder »Verdichtung« vermeiden, jegliche »einzigartige Tatsache« in Zeit und Raum, auch wenn er als Religion zwangsläufig etwas von einer »einzigartigen Tatsache« enthält, sonst wäre er unwirksam oder gar sinnwidrig. Anders gesagt, zielt der Islam auf das ab, was »überall Mitte« ist, und deshalb ersetzt er, sinnbildlich gesprochen, das Kreuz durch den Würfel oder durch das Gewebe: Er »dezentralisiert« und »universalisiert« so weit wie möglich, im Bereich der Kunst ebenso wie in dem der Lehre; er

stellt sich jeglichem individualistischen Knoten entgegen und somit jeglicher »personalistischen« Mystik.

Um uns in der Sprache der Geometrie auszudrücken, würden wir sagen, dass ein Punkt, der einzigartig sein möchte und der so ein absoluter Mittelpunkt wird, dem Islam – in der Kunst so wie in der Theologie – wie eine widerrechtliche Aneignung der göttlichen Absolutheit und damit wie eine »Beigesellung« (*Shirk*) erscheint; es gibt nur einen Mittelpunkt, Gott, daher das Verbot von »zentralisierenden« Bildnissen, vor^[10] allem von Statuen; sogar der Prophet, der menschliche Mittelpunkt der Überlieferung, hat kein Recht auf eine »christusartige Einzigkeit« und wird »dezentralisiert« durch die Reihe der anderen Propheten; dasselbe gilt für den Islam – oder den Koran –, der ebenfalls Teil eines allheitlichen »Gewebes« und eines kosmischen »Rhythmus« ist, da ihm ja andere Religionen – oder andere »Bücher« – vorausgegangen sind, die er lediglich erneuert. Die Kaaba, der Mittelpunkt der muslimischen Welt, wird zum Raum, sobald man sich im Inneren des Gebäudes befindet: Die rituelle Gebetsrichtung richtet sich dann auf die vier Kardinalpunkte. Wenn das Christentum wie ein zentrales Feuer ist, stellt sich der Islam demgegenüber wie eine zugleich einende und einebnende Schneedecke dar, deren Mittelpunkt überall ist.



Es gibt in jeder Religion nicht nur eine willensmäßige Wahl zwischen dem Jenseits und dem Diesseits, sondern auch eine intellektuelle Wahl zwischen der Wahrheit und dem Irrtum; es gibt jedoch Unterschiede des wechselseitigen Bezugs in dem Sinne, dass Christus wahr ist, weil er der Erlöser ist – daher die Bedeutung, die hier dem Element des Phänomens eingeräumt wird –, wohingegen der Islam zu erlösen beabsichtigt, indem er von einer letzten Endes metaphysischen Unterscheidung (*lâ ilaha illâh 'llâh*) ausgeht, welche die rettende Wahrheit ist; ob es sich um das Christentum oder um den Islam oder um jede andere überlieferungsmäßige Form handelt, es ist jedenfalls die metaphysische Wahrheit, die, dank ihrer Allgemeingültigkeit, den Wert der Dinge bestimmt. Und so wie diese Wahrheit alles umfasst und durchdringt, gibt es in ihr weder »diesseits«

noch »jenseits« und auch keine willensmäßige Wahl; allein die allheitlichen Wesenheiten zählen, und diese sind »überall und nirgends«; es ist auf dieser Ebene keine willensmäßige^[11] Wahl zu treffen, denn »die Seele ist alles, was sie erkennt«, wie Aristoteles gesagt hat. Diese beschauliche Seelenruhe scheint auf in der abstrakten Frische von Moscheen und auch in vielen romanischen Kirchen und in gewissen Elementen der besten gotischen Kirchen, namentlich in den Rosetten, die in diesen Heiligtümern der Liebe wie der »Spiegel der Gnosis« sind.

Auf die Gefahr hin, uns zu wiederholen, kehren wir noch zu einigen Parallelen zurück: Wenn das Christentum sich zumindest teilweise mithilfe der Worte »Wunder«, »Liebe«, »Leiden« kennzeichnen lässt, entspricht der Islam seinerseits der Dreiheit »Wahrheit«, »Kraft«, »Armut«; die muslimische Frömmigkeit lässt weniger an einen von süßer und belebender Wärme erfüllten »Mittelpunkt« denken – das ist die christliche *Barakah* –, als an ein in weißem und frischem Licht erscheinendes »Geschenk«; die geistigen Mittel sind eher dynamisch als gefühlsmäßig, auch wenn die Unterschiede in diesem Bereich zweifellos nichts Absolutes an sich haben. Die muslimische Askese hat etwas Trockenes an sich, etwas von der Wüste, sie kennt nicht das dramatische Gebaren der Askese des Abendlandes; es gibt aber in ihrer Atmosphäre der patriarchalischen Armut ein musikalisches und lyrisches Element, das auf einer anderen Grundlage die christliche Atmosphäre neu erschafft.

Wir haben weiter oben gesagt, dass der Islam sich auf das Element »Wahrheit« gründet – das heißt, er legt die Betonung dorthin entsprechend seinem eigenen Standpunkt und seiner Absicht –, und dass es das »Unpersönliche« dieses Elements ist, das die islamische »Mythologie« »dezentralisiert«. Im Christentum denkt man zweifellos, dass die – durch Christus kundgegebene – »göttliche Wirklichkeit« den Vorrang habe vor der »Wahrheit«, da die »Wirklichkeit« »konkret« und die »Wahrheit« »abstrakt« sei, und dies ist genau dann der Fall, wenn man die »Wahrheit« auf das Denken beschränkt; man sollte jedoch nicht aus den Augen verlieren, dass wir *a*^[12] *priori* keinerlei Erkenntnis des Wirklichen haben ohne metaphysische Wahrheit, unabhängig von dem Grad unseres Verständnisses; andererseits wird das Wort »Wahrheit« oftmals als Synonym

für die »Wirklichkeit« genommen – »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« –, und so versteht es der Islam. Gerade deshalb, weil wir zunächst keine Erkenntnis über die »Wahrheit« hinaus haben, nennen wir zu Recht das »wahr«, was »wirklich« ist, eine Terminologie, die in keiner Weise die – möglicherweise »konkrete« – Wirksamkeit unserer, wie es scheint, »abstrakten« Erkenntnis beeinträchtigt. In jedem Fall ist die »subjektive« Kundgabe des Absoluten nicht weniger wirklich als seine »objektive« Kundgabe; die Gewissheit ist nicht weniger als das Wunder.



Eine Frage, die hier unbedingt zur Sprache gebracht werden muss, ist die nach der Geschichtlichkeit der großen religiösen Phänomene: Muss man nicht in diejenige Überlieferung sein Vertrauen setzen, welche die größtmögliche Geschichtlichkeit bietet? Hierauf ist zu antworten, dass es keinen metaphysischen oder geistigen Unterschied gibt zwischen einer durch zeitliche Tatsachen bekundeten Wahrheit und einer durch andere Sinnbilder ausgedrückten Wahrheit, in mythologischer Form beispielsweise; die Art und Weise der Bekundung entspricht jeweils den geistigen Erfordernissen der menschlichen Gruppierungen. Wenn gewisse Mentalitäten das Wunderbare bevorzugen, das für die geschichtliche »Wirklichkeit« erfahrungsmäßig »unwahrscheinlich« ist, dann gerade deshalb, weil das Wunderbare – ohne das im Übrigen keine Religion auskommen kann – auf die Transzendenz in Bezug auf irdische Tatsachen hinweist; wir sind beinahe versucht zu sagen, dass das Unwahrscheinliche der zureichende Grund für das Wunderbare ist, und es ist dieses unbewusste Bedürfnis,^[13] das Wesen der Dinge zu spüren, das die Neigung zur Übertreibung bei manchen Völkern erklärt; es ist wie eine Spur der Sehnsucht nach dem Unendlichen. Die Wunder sind ein Zeichen für einen Eingriff des Wunderbaren in den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren; wer Wunder gelten lässt, muss auch den Grundsatz des Wunderbaren als solchen gelten lassen und sogar, auf einer bestimmten Ebene, fromme Übertreibung zulassen. Die Zweckdienlichkeit des »mythologischen« Wunderbaren einerseits und das Vorhandensein von Widersprüchen zwischen den Religionen andererseits – die nicht auf eine echte

Sinnwidrigkeit innerhalb einer bestimmten Religion schließen lassen, genauso wenig wie die in jeder Religion vorhandenen inneren Widersprüche sinnwidrig sind –, diese Faktoren, sagen wir, zeigen auf ihre Weise, dass für Gott die Wahrheit vor allem in der erleuchtenden Wirksamkeit des Sinnbildes besteht und nicht in dessen buchstäblicher Bedeutung; und dies gilt umso mehr, als Gott, dessen Weisheit über Worte hinausgeht, vielfache Bedeutungen in einen einzigen Ausdruck legt.⁴ Eine – elliptische oder antinomische – Dunkelheit im Ausdruck weist auf einen Reichtum oder eine Tiefe der Bedeutung hin, und das erklärt die scheinbaren Zusammenhanglosigkeiten, denen wir in heiligen Schriften begegnen. Gott offenbart auf diese Weise seine Transzendenz bezüglich der Grenzen der menschlichen Logik. Die menschliche Sprache kann nur auf mittelbare Weise göttlich sein, sodass sich weder unsere Worte noch unsere Logik auf der Höhe der göttlichen Absicht befinden. Das ungeschaffene göttliche Wort zerbricht die geschaffene Rede und lenkt sie gleichzeitig auf die konkrete und erlösende Wahrheit.

Muss man – unter dem Vorwand, Grundsätze hätten Vorrang vor Erscheinungen – aus all dem schließen, dass aus^[14] geistiger Sicht eine geschichtliche Grundlage in sich weniger annehmbar ist als eine mythologische oder rein metaphysische Grundlage? Sicher nicht, sofern es um Sinnbildlichkeit geht; weniger annehmbar ist es, dieser geschichtlichen Grundlage eine Tragweite beizumessen, die sie nicht haben kann, sie an die Stelle der sinnbildlichen Wahrheit und der metaphysischen Wirklichkeit zu setzen, welche sie ausdrückt; die Bedeutung der geschichtlichen Tatsache bleibt unberührt hinsichtlich heiliger Einrichtungen. Von einem anderen Standpunkt aus sollte man festhalten, dass eine überlieferte Erzählung immer wahr ist: Die mehr oder weniger mythischen Züge, die das geschichtliche Leben des Buddha überlagern, sind alles Weisen, geistige Wirklichkeiten auszudrücken, die schwerlich anders zu vermitteln wären.⁵ Da, wo die Offenbarung ganz ausdrücklich auf der Geschichte gründet, und in dem Maße, wie sie das tut, ist diese geschichtliche Weise zweifellos notwendig: In einer Welt, die Erbe des jüdischen »Historismus« und des aristotelischen Empirismus war, konnte die Offenbarung nicht umhin, die Form eines irdischen Ereignisses anzunehmen, dem keinerlei nicht-