

VI

VON DEN GEISTIGEN TUGENDEN

1

Sieht man von rein formellen Faktoren des beschaulichen Lebens ab, die nicht unmittelbar den intellektuellen und sittlichen Wert des Menschen in Anspruch nehmen, können wir sagen, dass die Geistigkeit des Menschen gewissermaßen zwischen der metaphysischen Wahrheit und der menschlichen Tugend liegt, oder eher, dass sie unbedingt aller beider bedarf, jedoch ohne dass sie auf das Eine oder das Andere beschränkt würde. Das Vorhandensein der metaphysischen Wahrheit in unseren Gedanken ist, für sich gesehen, hinsichtlich unseres letzten Ziels unwirksam; genauso haben von der Wahrheit abgetrennte Tugenden nicht die Kraft, uns über uns selbst zu erheben – wenn sie überhaupt in uns fortbestehen können –, denn allein die Wahrheit kann die Stufe unserer Natur übersteigen.

Die Wahrheiten lassen uns die Tugenden verstehen und verleihen ihnen ihre ganze kosmische Tragweite und ihre geistige Wirksamkeit; die Tugenden ihrerseits führen uns in die Wahrheiten ein und wandeln diese für uns in greifbare, gesehene und gelebte Wirklichkeiten um.



Alles spielt sich zwischen der Wahrheit und dem Willen ab; eins muss das andere durchdringen. Die Wahrheit erleuchtet den Willen, der, einmal erleuchtet, die Wahrheit belebt. Vom Standpunkt des gefallen Menschen aus ist die Wahrheit tot, und der Wille ist blind. Die Wahrheit ist Leben, im menschlichen Bewusstsein erscheint sie aber *a priori* als toter Buchstabe.

Das Erkenntnisvermögen ist nichts ohne die Wahrheit; es kann diese andererseits nicht auf wirklich angemessene und

absolut dauerhafte Weise enthalten ohne die Tugend. Der Wille ist seinerseits nichts ohne die Tugend; er kann diese nicht auf eine tiefgreifende und umfassende Weise verwirklichen ohne die Wahrheit.

Die Wahrheit ist das, was wir erkennen müssen: das Unbedingte und das Verhältnismäßige, und an ihren Berührungspunkten, wenn man so sagen darf, den göttlichen Willen in all seiner Vielschichtigkeit. Die Tugend ist ihrerseits Demut¹ und Nächstenliebe. Die Wahrheit hat in ihrer Bekundung etwas von der Demut und der Nächstenliebe an sich; die Demut ist falsch, wenn es ihr an Wahrheit und an Nächstenliebe fehlt; und die Nächstenliebe ist falsch, wenn es ihr an Wahrheit und an Demut fehlt. Die Tugenden überprüfen sich gegenseitig.

Wenn die Wahrheit auf der Ebene unseres Willens erscheint, wird sie zur Tugend: Sie ist dann Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit.



Die drei Grundtugenden – Wahrhaftigkeit, Nächstenliebe, Demut – müssen unser ganzes Denken durchdringen, denn dieses ist ein Handeln. Es gibt keine Ebene des Handelns, auf der die Tugenden keine Rolle spielen. Wenn die reine Wahrheit offenbar wird, kann dies nicht ohne die Tugenden geschehen, denn das Offenbarwerden ist eine Handlung.

Die Demut besteht darin, auf sich selbst im einschränkenden Zustand des Einzelwesens zu blicken; das heißt, seinen Blick auf das Ich, die Begrenztheit, das Nichts zu werfen.

¹ Wir meinen dieses Wort im etymologischen Sinn [das lateinische Wort für Demut, *humilitas*, stammt von *humus* (Erde) ab], der frei ist vom sentimental Beigeschmack, den er tatsächlich hat. An sich drückt das Wort »Demut« eine grundlegende Haltung aus, die frei ist von jeglicher besonderen Sentimentalität, was darauf hinausläuft, dass die gefühlsmäßigen Begleiterscheinungen dieser Haltung je nach Standpunkt unterschiedlich ausfallen können.

Die Nächstenliebe besteht darin, um sich herum zu blicken: das heißt, Gott im Nächsten zu sehen und sich selbst dort zu sehen, diesmal aber nicht als reine Begrenzung, sondern als Geschöpf Gottes, geschaffen nach seinem Bilde. Die Wahrhaftigkeit besteht darin, auf die Wahrheit zu blicken, sich ihr zu unterwerfen, an ihr festzuhalten, und sich von ihrem unerbittlichen Licht durchdringen zu lassen. Jede der drei Tugenden muss sich in jeder anderen Tugend wiederfinden lassen; sie sind Prüfsteine füreinander.



Die mit Nächstenliebe verbundene Demut wird es vermeiden, Ärger zu erregen und so dem Nächsten zu schaden; sie darf nicht im Widerspruch zur Auslöschung stehen, die deren hinreichender Grund ist.

Die mit Wahrhaftigkeit verbundene Demut wird das Übertreiben vermeiden: Die Tugend darf nicht der Wahrheit zuwiderlaufen. Sie kann aber »wahrer« sein als eine bestimmte äußerliche und unfruchtbare Wahrheit; in diesem Fall ist die Tugend Wahrheit, und der Widerspruch besteht nur zum Schein.

Die mit Demut verbundene Nächstenliebe wird vermeiden, sich ohne Grund zur Schau zu stellen; der Mensch darf sich auf seine Großzügigkeit nichts einbilden: »Lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut.« Die Selbsthingabe muss vor allem innerlich sein; ohne diese Selbsthingabe fehlt es der nach außen gerichteten Wohltätigkeit an geistigem Wert und Segen.

Die mit Wahrhaftigkeit verbundene Nächstenliebe ist sich der Natur der Dinge bewusst: Ich bin nicht geringer als der Nächste, da ich ja auch bin und ich wie er eine unsterbliche Seele habe. Andererseits ist es möglich, dass ein übergeordnetes Anliegen Vorrang hat vor einem bestimmten Anliegen des Nächsten; aufs Ganze gesehen hat das geistige

Anliegen Vorrang vor dem zeitlichen, gleich ob es sich um den »Nächsten« handelt oder um »mich selbst«.

Die mit Demut verbundene Wahrhaftigkeit wird nicht unsere Unwissenheit verbergen; ein Wissen vorzutäuschen, das wir überhaupt nicht besitzen, ist abträglich für das Wissen, das wir besitzen.

Die mit Nächstenliebe verbundene Wahrhaftigkeit wird nichts ungenutzt lassen, was zum Verständnis der Wahrheit dient; wenn die Wahrheit ein Gut ist, dann muss sie auch eine Gabe sein.

Auslöschung des Ich; Hingabe des Selbst; Verwirklichung der Wahrheit. Diese Haltungen, wenn man so sagen darf, entsprechen jeweils den Stufen – oder den Zuständen – der Reinigung, der Entfaltung und der Einung. Sie sind die drei »Dimensionen« der vollkommenen *Gnosis*.



Eine geistige Tugend ist nichts anderes als das Bewusstsein einer Wirklichkeit; es ist natürlich – aber ohne Bedeutung –, wenn zu ihr ein Gefühl hinzukommt. Wenn die Tugend nur gefühlsmäßig ist, in dem Sinne, dass sie von der Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, nichts wissen will, mag sie von verhältnismäßigem Nutzen sein, sie ist nichtsdestoweniger ein geistiges Hindernis und eine Quelle von Irrtümern.



Wenn die Metaphysik etwas Heiliges ist, bedeutet das, dass sie nicht dargestellt werden kann, als wäre sie lediglich eine profane Philosophie, die sich selbst genügt, das heißt, die den Rahmen eines Gedankenspiels nicht überstiege. Es ist unlogisch und gefährlich, über Metaphysik zu sprechen, ohne sich um die sittlichen Begleitumstände zu kümmern, die sie erfordert, und

deren Maßstäbe für den Menschen in dem Verhalten Gott und dem Nächsten gegenüber liegen.



Der Schlüssel zum Verständnis der geistigen Notwendigkeit der Tugenden liegt darin, dass sich die metaphysischen Wahrheiten auch im Willen widerspiegeln und nicht nur im Intellekt und im Verstand. Einer bestimmten Grundwahrheit entspricht eine bestimmte willensmäßige Einstellung; dies ist ein notwendiger Gesichtspunkt – oder eine Folge – des Grundsatzes »erkennen ist sein«.



Über die göttlichen Eigenschaften nachzudenken, bedeutet gleichzeitig, über die Tugenden – und folglich auch über die Laster – des menschlichen Wesens nachzudenken. Zum geistigen Leben gehören konzentrische Kreise und Strahlen, Weisen der Ähnlichkeit und Weisen der Gleichheit: Tugenden und geistige Einsichten. Wenn Letztere durch verstandesmäßige Vorgänge ersetzt werden, dann erscheinen die Tugenden ihrerseits als Weisen der Gleichheit, als »verhältnismäßig unmittelbares« Teilhaben am göttlichen Sein.



Man muss unmissverständlich zwischen natürlichen guten Eigenschaften und geistigen Tugenden unterscheiden, auch wenn sie gleich erscheinen mögen und Erstere grundsätzlich die Befähigung für Letztere sind; wir sagen »grundsätzlich«, weil die natürlichen guten Eigenschaften in Wirklichkeit zu einer abgöttischen Verehrung der Moral führen können, die den Übergang zu einer höheren Ebene verhindert und die sogar geistige Abstürze hervorrufen kann. Das heißt, dass die natürlichen guten Eigenschaften ihre Wirksamkeit auf der geistigen

Ebene nicht zwangsläufig behalten; dasselbe gilt auch für die rein gedankliche, wenn man so will, »weltliche« Intelligenz, nicht aber für die metaphysische Intuition, wenn sie überwiegt, denn diese gehört naturgemäß zum Bereich des Geistes, somit zu dem des Unwandelbaren.

Es gibt Laster, die bei gewissen Menschen nur auf der geistigen oder sogenannten geistigen Ebene erscheinen, und daraus ergibt sich das Paradox von Menschen, die auf natürliche Weise intelligent und geistig dumm sind, oder bescheiden auf der Oberfläche und hochmütig in der Tiefe. Sobald der Mensch versucht, sich selbst zu übersteigen, werden die streng an seine irdische Natur gebundenen – und nicht in seinem geistigen Wesen verankerten – guten Eigenschaften mehr oder weniger unwirksam.

In manchen Fällen ist die gedankliche Intelligenz der normale Ausdruck des Intellekts, in anderen aber kommt der Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher Intelligenz zum Vorschein.



Wenn es möglich ist, dass gute Eigenschaften nur dem Anschein nach und nicht wirklich vorhanden sind, muss dies auch für gewisse Fehler gelten.

Unechte gute Eigenschaften sind immer oberflächlich und bruchstückhaft, somit unwirksam jenseits gewisser Grenzen; sie sind nicht unecht auf der Ebene ihrer Bekundung, sondern im Zusammenhang der Charakterzüge, die das Individuum ausmachen. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* für oberflächliche Fehler: Sie befinden sich auf der Oberfläche der Seele und können sich gegenteiligen – und grundlegenden – Bestrebungen nicht beliebig lange widersetzen, was bedeutet, dass bestimmte Fehler – so wie die guten Eigenschaften, über die

wir gerade gesprochen haben – immer innerhalb bestimmter Grenzen verbleiben.

Es ist die Gesamtnatur des Menschen, die über seinen eigentlichen Wert entscheidet: Wenn es eine Unvereinbarkeit zwischen einer guten Eigenschaft und einem Fehler gibt, dann deshalb, weil sie sich nicht auf der gleichen Ebene befinden und weil der eine der beiden Charakterzüge nur oberflächlich ist; der Maßstab liegt somit in der Tragweite eines jeden der beiden, dergestalt, dass ein bestimmter wesentlicher – und durch seine Natur ausschlaggebender – Zug der Seele der Schlüssel für die Bewertung aller anderen Züge sein wird. Es versteht sich von selbst, dass es gute Eigenschaften und Fehler gibt, die zu wichtig sind, als dass sie nur Nebensächlichkeiten wären; andererseits ist es offenkundig, dass ein großes Gut ein großes Übel von gleicher Ordnung ausschließt und umgekehrt; sie können daher nicht in ein und derselben Person zusammentreffen.



Die im strengen Sinne gesellschaftliche Moral lässt keine psychologischen oder geistigen Kompliziertheiten zu, und das mit Recht, angesichts ihrer praktischen Tragweite; im Gegenzug ist es ungerechtfertigt, diesem Standpunkt einen absoluten Wert beizumessen und ihn auf die innere Natur des Menschen anzuwenden. Die kleinkarierten Moralisten mögen Kompliziertheiten nicht, wegen ihrer »Rechtschaffenheit«, glauben sie, was sie vom Nachdenken entbindet; gleichwohl findet sich die Vielschichtigkeit überall auf der Welt: Es gibt Säugetiere, die wie Fische leben, und andere, die wie Vögel leben, so wie es Geflügel gibt, das an Wasser, und anderes, das an die Erde angepasst ist, und so weiter. Es gibt Menschen, deren gute Eigenschaften nur auf der Ebene des profanen Lebens wirklich sind, und andere, deren Fehler lediglich vorübergehenden Bedingungen der gleichen Ebene zuzuschreiben sind.

Normalerweise sollten die offen zutage liegenden guten Eigenschaften des Menschen seinen grundlegenden Wert bekunden, doch kommt es vor, dass bestimmte gute Eigenschaften lediglich verborgene Mängel auszugleichen suchen, die ihrerseits grundlegend sind; wo Ähnlichkeit ist, kann es auch Gegensätzlichkeit geben. Jeder menschliche Wert kann eine göttliche Vollkommenheit ausdrücken oder ihr widersprechen: Er drückt sie aus dank seiner Ähnlichkeit mit dieser Vollkommenheit, und er widerspricht ihr aufgrund der ihm eigenen Verhältnismäßigkeit, die ihn dann – ungeachtet seines positiven Gehalts – dem himmlischen Urbild entgegenstellt. Wer von Ausdrücken spricht, spricht gleichzeitig von Ähnlichkeit, Verhältnismäßigkeit, Gegensatz.

Eine gute Eigenschaft hat einen endgültigen Wert nur durch ihre innere Demut – durch ihre Lage vor Gott. Falsch sind solche Tugenden, an denen sich nur der Mensch erfreut, ohne dass Gott sich an ihnen erfreuen könnte.



Die Welt ist mit Ähnlichkeiten und Gegensätzen in Bezug auf Gott durchwirkt; die einen wie die anderen sind entweder wirklich oder nur scheinbar. Deswegen ist die Welt voller Paradoxe, im Guten wie im Schlechten.



Das Missverhältnis zwischen den natürlichen Tugenden und denen von übernatürlichem Wesen, oder zwischen denen, die mit verborgener Eitelkeit behaftet sind und denen, die rein und tief sind, hat zur Folge, dass die Tugenden der zweiten Art zuweilen weniger sichtbar sind als die der ersten, und dass sie sogar von einem bestimmten geistigen Feingefühl verborgen gehalten werden; es ist auch möglich, dass eine gewisse innere

Wirklichkeit, die von außen missverstanden wird, ihnen zu widersprechen scheint.

In ähnlicher Weise bringt die Gnosis manchmal paradoxe Ausdrucksweisen mit sich, die in Wirklichkeit auf die qualitative Trennung zwischen der profanen und der geistigen Ebene hinweisen; diese Unterbrochenheit ist aber nur ein Anblick neben einem anderen, viel wichtigeren, jenem der Ähnlichkeit und des grundlegenden Zusammenhangs.



Eine Tugend ist nur dann ein Unterpfand der Unsterblichkeit, wenn sie in Gott gegründet ist, was ihr einen zugleich unpersönlichen und großzügigen Charakter verleiht. Eine rein natürliche gute Eigenschaft – die nicht durch eine geistige Haltung, welche ihr göttliches Leben einhaucht, zur Geltung gebracht wird – bedeutet für Gott nicht mehr als »tönendes Erz«.



Es gibt Menschen, die auf konventionelle Weise tugendhaft sind, auf der Oberfläche ihres Seins und aus dem einzigen Grunde, dass die ihnen vertraute Umgebung von ihnen gewisse Handlungsweisen verlangt, was überhaupt nicht bedeutet, dass diese Tugenden auf einer bestimmten Ebene ohne Verdienst wären, wie klein dieses auch immer sein mag. Es gibt andere Menschen, die nicht durch Konventionen und nicht ohne tiefes Verständnis der Natur der Dinge tugendhaft sein können, deren Tugend aber im Gegenteil unerschütterlich sein wird entsprechend diesem Verständnis.

Eine rein natürliche Tugend, das heißt eine solche, die unabhängig ist von jeglicher Annahme der Wahrheit und jeglicher Bewegung auf Gott zu, ist wie ein Kristall, mit dem man versuchen würde, einen dunklen Ort zu beleuchten; der Kristall

leuchtet von Natur aus, aber seine Eigenschaften der Reinheit, der Lichtdurchlässigkeit und der Bündelung der Lichtstrahlen sind unwirksam ohne die Anwesenheit von Licht, das in unserem Beispiel nichts anderes als die Demut ist oder, anders gesagt, die vollkommene Objektivität dem Ich und seinen Schwächen gegenüber. Oder auch: Weiß ist sicherlich lichthaft neben Schwarz, und doch kann es einen dunklen Platz nicht erleuchten; genauso ist eine gute Eigenschaft sicherlich gut neben einem Laster, ohne die Mitwirkung echter innerer Auslöschung angesichts Gottes und angesichts des Wertes des Nächsten aber verliert sie sich in der Schwärze der verborgenen Eitelkeit, so wie die Farbe Weiß sich in der Dunkelheit verliert. Ein weiteres Beispiel: Ein Pferd stellt ganz offensichtlich in sich eine Kraft dar; wenn man aber am anderen Ende des Wagens zwei Elefanten anschirrt, die in die entgegengesetzte Richtung ziehen, wird die Kraft des Pferdes unwirksam, auch wenn sie in keinem Augenblick aufhört, da zu sein. Genauso ist es mit der Kraft oder dem Verdienst, welche eine rein menschliche Tugend besitzt, das heißt eine solche, die nicht durch eine geistige »Aufwertung« erleuchtet oder verwandelt ist, durch einen echten Sieg über unsere Natur, durch die Hingabe unseres Seins an Gott.

Die Tugend in sich ist notwendig, denn das Licht dringt nicht durch einen undurchsichtigen Stein hindurch und erleuchtet kaum eine ganz schwarze Wand; der Mensch muss daher wie der Kristall sein oder wie der Schnee, ohne jedoch vorzugeben, der Schnee sei das Licht.

Andererseits verliert sogar das Feuer seine Leuchtkraft angesichts der Sonne; so verlieren die Tugenden in der Erkenntnis – oder in der vollkommenen Liebe – ihr abgetrenntes Dasein und ihre menschlichen Bedingtheiten.



Gott lässt manchmal Schwächen zu, um hernach – mithilfe des Kontrastes zwischen diesen nebensächlichen Schwächen und dem wesentlichen Sein – umso tiefere Tugenden hervorgerufen zu können. Gute Eigenschaften, die auf dem Dünger irgendeines Gebrechens gewachsen sind, sind wie mit Bewusstsein begabt: Sie wissen ganz konkret um jegliche Eitelkeit des Irrtums.

Manchmal verstärkt Gott den äußeren Anschein des Natürlichen, um das Übernatürliche besser herausstellen zu können, oder er lässt die Schwäche zu, um die Ausstrahlung und die Transzendenz oder den ungeschuldeten Charakter der Gnade besser zur Geltung zu bringen, und das unbeschadet der Tatsache, dass Gott im Allgemeinen das Behältnis in Übereinstimmung mit der übernatürlichen Gabe bringt, denn die beiden Möglichkeiten verbinden sich miteinander entsprechend verschiedener Zusammenhänge.

Eine zu große Nachsicht gegenüber anderen wird oft nicht durch eine angeborene Charakterschwäche verursacht, sondern durch eine momentane Unfähigkeit, sich die Anfälligkeit der Menschen und die Böswilligkeit des Teufels vorzustellen. Das menschliche Wesen neigt dazu, nur an das wirklich zu glauben, was es sieht; nun gibt es aber Menschen, die *a priori* eher Gott sehen als das verborgene Böse der Geschöpfe.



Üble Nachrede ist eine Bosheit, weil der Abwesende sich nicht verteidigen kann und weil die Verbreitung von etwas Abträglichem ihm schaden kann, und auch, weil der Mensch von Natur aus dazu neigt, seine eigene Urteilsfähigkeit zu überschätzen. Vom Standpunkt der einfachen Logik aus ist es normal, dass der Mensch Tatsachen berichtet, die ihn überraschen oder

peinigen, da er grundsätzlich immer das Recht hat, um Rat zu fragen und sich der Triftigkeit seines eigenen Gefühls zu versichern; dies erfordert aber die Genauigkeit der Tatsachen und die Unparteilichkeit des Zeugen und auch die sittliche Würde des Gesprächspartners, ohne den Schutz von Abwesenden zu vergessen. Nun gibt es aber praktisch keine Möglichkeit, sicherzustellen, dass diese Bedingungen immer vollständig erfüllt sind, und die Chancen stehen neun zu zehn, dass sie es nicht sind; folglich muss das sittliche Gesetz, insoweit es die Gemeinschaft betrifft, die Ausnahme der Regel und die besondere Wahrheit der allgemeinen Zweckdienlichkeit opfern.

Die Verleumdung besteht darin, mit unrichtigen und abträglichen Tatsachen hausieren zu gehen, und darin, Dinge, die eine günstige Bedeutung zulassen, auf abträgliche Weise auszulegen ohne irgendeine Unterscheidung zwischen dem Sicherem, dem Wahrscheinlichen, dem Möglichen, dem Zweifelhaften, dem Unwahrscheinlichen und dem Unmöglichen; die Verleumdung besteht nicht aus zufälligen Irrtümern, sondern aus systematischer Leidenschaft.

In der Psychologie wie auch sonst muss man zwischen dem zufällig Wesenhaften und dem eigentlich Wesenhaften unterscheiden. So ist die Tatsache, dass ein Mensch jung ist oder eine Frau ist, für diesen Menschen wesentlich – kann doch der Wille dies in keiner Weise ändern –, die Natur dieser Tatsachen ist aber zufällig, da ja das Alter vorübergeht, und das Geschlecht dem Menschen weder einen grundlegenden Wert hinzufügt noch wegnimmt. Dagegen gibt es auch wesentliche Zufälligkeiten, das heißt solche, die etwas Wesenhaftes bekunden: Zum Beispiel ein ganz besonderes Schicksal, das nicht zu einer anderen Wesenhaftigkeit passen würde, die Todsünde eines Verdammten oder die plötzliche Bekehrung eines Sterbenden oder auch das entscheidende Ereignis, welches für das Leben eines Heiligen bestimmend ist.

Die Erfahrung kann uns lehren, dass ein offenbar sehr unvollkommener Mensch mit der Zeit dauerhafte Tugenden erkennen lässt, und umgekehrt. Allein das Übernatürliche bürgt für die Beständigkeit der menschlichen Werte.



Ein Denken, das in sich leidenschaftlich und eigennützig und in seiner äußeren Wirkungsweise »juristisch« statt »gerecht« ist – dessen Logik es am Sinn für Ausgewogenheit mangelt und folglich an dem, was man die »ästhetische Dimension« der Intelligenz nennen könnte –, ein solches Denken kann nicht allen Seiten der Wahrheit gerecht werden; es ist ein Denken, das »diskutiert« und das nicht »hört«.

Die reine Intellektualität beruht auf einem Denken, das in sich beschaulich ist, somit ebenso vollkommen unvoreingenommen wie der Akt des Sehens, und das in seiner äußeren Wirkungsweise nicht von einer künstlichen und gewissermaßen mechanischen Logik Gebrauch macht, sondern von einer, die der wirklichen Natur der Dinge entspricht.

Man könnte beinahe von einer »sittlichen Dimension« der Intelligenz sprechen: Die sittliche Größe, die nichts mit äußeren Rechtsvorschriften zu tun hat und die auf der Schönheit der Seele beruht, schließt ein willkürliches Arbeiten des Denkens aus; wenn »Schönheit der Glanz des Wahren« ist, ist sie auch gewissermaßen dessen Maßstab und Gewähr, allerdings auf subtile Weise, die man nicht mithilfe einer rein theoretischen Erkenntnis verstehen kann, sonst würde der Begriff des Schönen allein schon der Seele die Schönheit verleihen. Es trifft zu, dass jeder Mensch dazu neigt, das für sich in Anspruch zu nehmen, was er sich lediglich vorstellen kann: Es gibt keinen Hochmütigen, der sich nicht für demütig hält, sofern er nur anerkennt, dass die Demut eine Tugend ist.

Wenn die Wahrheit ein wesentlicher Bestandteil der Schönheit ist, dann ist die Schönheit ihrerseits ein notwendiger Faktor der Bekundung des Intellekts. Es gibt keinen Irrtum ohne eine gewisse Hässlichkeit: Wie jede Form besteht das Denken aus Übereinstimmungen und richtigen Verhältnissen.



Es gibt Menschen, die sich für leidenschaftslos halten, weil sie ihr gesamtes leidenschaftsbestimmtes Leben auf die gedankliche Ebene übertragen haben, die dann »ichbezogen« wird.

Die »Weisheit nach dem Fleisch« besteht unter anderem in gedanklicher Leidenschaft mit ihrer ausgleichenden Ergänzung, der Versteinerung; dies ist das Denken des »verhärteten Herzens«.

Da der Weise das Gedankliche übersteigt, vergisst er seine Begriffe in der Betrachtung; er erwacht immer wieder zu neuem Leben. Die Nächstenliebe besteht darin, sich selbst zu verlieren.



Den gefallen Menschen für den normalen Menschen zu halten, führt dazu, nicht den Menschen, sondern das menschliche Tier, das denkende Tier zu idealisieren.

Menschen, die, geistig gesprochen, »Toren« sind, sind oftmals schlauer als weise Menschen, daher ihre durch eine gewisse praktische Erfahrung gestützte Überzeugung, intelligenter als diese zu sein; diese Erfahrung ist aber gerade durch ihre Unwissenheit begrenzt und erbringt folglich nur ein ganz trügerisches Argument.

Es gibt Formen der Intelligenz, die sich hinsichtlich ihrer Entwicklung mehr oder weniger ausschließen; dies wird besonders gut sichtbar im Vergleich des Mittelalters mit der Moderne oder dem des überlieferungstreuen Morgenlandes mit dem fortschrittsgläubigen Abendland.



Im normalen Zustand der Welt besitzt der Intelligente die Intelligenz, und der Tor ist ohne sie; in unserer Zeit der »Verwirklichung des Unmöglichen« aber, wenn man diese elliptische Definition wagen darf, sieht man allorts Toren, die zufälligerweise intelligent sind, und Intelligente, die zufälligerweise Toren sind.

Bei unseren Vorfahren wies die Intelligenz eine Art Einfachheit auf, weil sie sich aufgrund ihrer zugleich beschaulichen und praktischen Natur nicht in ihrer Gänze auf die Ebene des schlussfolgernden Denkens versetzte und sie kaum ein Bedürfnis nach äußeren Verwicklungen verspürte. Heutzutage ist es umgekehrt: Was unsere Zeit kennzeichnet, ist nicht so sehr die Torheit an sich als vielmehr die intelligente Torheit.

Früher war es für den Teufel von großem Vorteil, sich in dem für ihn bezeichnenden Aussehen zu zeigen, denn er schlug die Schwachen und die Perversen in seinen Bann und schüchterte sie ein; er war sogar gezwungen, sich auf diese Weise zu zeigen, weil der Glaube an Gott überall vorhanden war. Heute aber ist er es, der überall ist; es ist daher von keinem Vorteil mehr für ihn, sich so zu zeigen, wie er ist, und erst recht ist er nicht dazu gezwungen; ganz im Gegenteil ist es von großem Vorteil für ihn, wenn er die Menschen dazu bringt, ihn zu leugnen: Um sie dazu bringen zu können, Gott zu vergessen, muss der Teufel sie dazu bringen, ihn selbst zu vergessen.



»Seid klug wie die Schlangen«, sagt das Evangelium und nicht: »Seid schlau wie die Füchse.« Die Klugheit dient der Verteidigung, sie beruht auf Großzügigkeit; die Schlaueheit dagegen dient dem Angriff; sie beruht auf eiskalter Ichsucht.

Echte Intelligenz bedarf keiner Schlaueit, denn sie besitzt den Sinn für das rechte Maß. Mit Schlaueit verfällt man »auf intelligente Weise« dem Irrtum; mit dem Sinn für das rechte Maß ruht man »einfältig« in der Wahrheit.

Jeder Mensch muss sich damit abfinden, dass er zwangsläufig ein wenig töricht ist; Demut ist kein Luxus.

Die meisten unserer Zeitgenossen erscheinen lieber schlecht als einfältig; dennoch hat Gott Nachsicht mit aufrichtiger Einfalt, er empfindet sogar Zuneigung zu ihr, immer aber hasst er dünkelfhafte Raffiniertheit und Boshaftigkeit: den Hochmut.



Genauso wie die Schlaueit ist der Hang zum Argwohn – der die Schlaueit übrigens nährt – keine normale Form der Intelligenz.² Ist der Argwohn berechtigt, wenn er beiläufig – und ausnahmsweise – aus einem richtigen Eindruck hervorgeht, dann ist er unberechtigt, sobald er zu einem Hang und zu einer Art Grundsatz wird, denn dann zieht er eine krankhafte Angewohnheit der Seele nach sich, die unvereinbar ist mit der Tugend und folglich mit der Heiligkeit.

Der Argwohn nährt sich aber nicht nur durch subjektive Täuschungen: Er lebt auch vom objektiven äußeren Anschein, der ebenfalls trügerisch, trotzdem aber in Tatsachen verankert ist. Der Argwohn, der wesensgemäß von den Gesetzen des Zufalls und des Paradoxes nichts wissen will, wird nämlich oft durch den äußeren Anschein verstärkt, den die Umgebung beliebig herzustellen scheint, was durchaus nicht der geringste

2 Ein *Hadith* sagt: »Hütet euch vor dem Argwohn, denn der Argwohn ist das Irreführendste, was die Seele dem Menschen vorgaukelt.« Ein anderes sagt: »Führt keine Ermittlungen durch und bespitzelt niemanden.« Die Polizeimentalität ist nämlich eng verbunden mit einem argwöhnischen und ätzenden Moralismus, ja sogar mit einer gewissen Verfolgungsmasnie.

Teil der kosmischen Täuschung ist; diese Möglichkeiten – Anhäufung von Zufällen, äußerer Anschein, der einer Wirklichkeit widerspricht, die er verschleiert – sind notwendige Anwendungen des Grundsatzes vom Widerspruch, der in der Allmöglichkeit enthalten ist. Manchmal ist das Paradox vom Menschen gewollt, wie es das klassische Beispiel eines Omar Khayyâm zeigt, dessen in Leichtfertigkeit verkleidete Weisheit sich dem in Frömmigkeit verkleideten Pharisäertum entgegenstellt; wenn religiöse Heuchelei möglich ist, muss das gegenteilige Paradox es ebenfalls sein.

Es ist notwendig, dass das Gute von Zeit zu Zeit unter dem äußeren Anschein des Bösen erscheint und umgekehrt – eine oberflächliche Täuschung, die immer aufzudecken wäre, wenn der Eigennutz nicht verhindern würde, dass der Mensch die Wahrheit erkennt.



In gewisser Hinsicht ist jede menschliche Äußerung, jedes Denken ein »Übel« angesichts Gottes, da ja jede Äußerung des Menschen eine Selbstbehauptung »neben« Gott und »im Gegensatz« zu ihm ist; in anderer Hinsicht ist jegliches Denken unweigerlich dadurch eine Form der Ichsucht, dass es kein Segen für den Nächsten ist; schließlich stellt jegliches Denken eine Art Täuschung dar, insofern es nicht die Wirklichkeit vermittelt. Unsere Natur lebt vom Vergessen.

Sich auslöschen, dem Nächsten ein Segen sein, die Wahrheit betrachten: drei Weisen des Erinnerns.

Es gibt Übel, die unvermeidlich sind, die dem Dasein und der Individuation innewohnen und die folglich ein Gut vermitteln können, sodass sie, wenn schon nicht ihren begrenzenden Charakter, dann doch zumindest ihr Gift verlieren; doch sobald sie etwas Schlechtes vermitteln, kommt ihr Elend

254 GEISTIGE SICHTWEISEN UND MENSCHLICHE TATSACHEN

wieder zum Vorschein angesichts Gottes; sie werden wieder Übel.

2

Die geistige Notwendigkeit der Tugenden beruht nicht nur auf der Ähnlichkeit zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, sondern auch auf der sich ergänzenden Beziehung – im Mikrokosmos – zwischen Mitte und Gesamtheit, insofern es dem Menschen nicht möglich ist, in seinem Herz-Intellekt das, was er sich gedanklich vorstellt, zu verwirklichen, ohne an dieser Verwirklichung die Gesamtheit seines Wesens teilhaben zu lassen. Man erreicht die erkenntnismäßige Mitte des Wesens nicht, ohne dessen willensmäßigen Umkreis mit einzubeziehen: Wer die Mitte will, muss die Gesamtheit verwirklichen, oder, anders gesagt, wer mit dem Herz-Intellekt erkennen will, muss mit der gesamten Seele »erkennen«, was ihre Reinigung, somit die Tugenden mit einschließt. Wenn das Gedankliche durch die lehrmäßige Wahrheit gereinigt ist und das ganze Wesen durch die Tugend gereinigt ist, kann die Wahrheit mit der Hilfe Gottes im Herzen offenbar werden.

Die Tugend ist die »sittliche« und somit willensmäßige »Wahrheit«; sie betrifft nicht nur das Handeln, sondern das ganze Leben. Die Mitte des Menschen kann nicht »sehen«, solange sein Rand blind ist.

Die Tugend ist die Abschaffung der Ichsucht. Warum? Weil das Ich der Irrtum ist: Es ist eine Quelle der Täuschung, die das richtige Verhältnis der Dinge zueinander verfälscht, in Bezug auf Gott wie in Bezug auf den Nächsten.



Die geistige Bedeutung der Tugenden tritt darin in Erscheinung, dass es innere Hindernisse gibt, die ihren Ursprung nur in der Falschheit – oder in der Hässlichkeit, was

auf dasselbe hinausläuft – gewisser menschlicher Einstellungen haben. In dem Augenblick, wo der Mensch sich Gott nähern möchte, kehrt sich die Hässlichkeit seiner Einstellung anderen gegenüber gegen ihn selbst.

Gott erkennen mit allem, was wir sind: Die Unendlichkeit des Erkenntnisgegenstands erfordert die Ganzheit des Erkenntnisaktes, und diese Ganzheit erfordert die wesentlichen Tugenden.

Es sind immer diese Tugenden, die wir im Blick haben, und nicht solche Eigenschaften, die für zweitrangige menschliche Zwecke erforderlich sind, wie zum Beispiel Mut oder Fleiß; derartige Eigenschaften fügen sich in die Haupttugenden ein, von denen sie im Grunde abhängen. Das interessiert aber den Moralismus überhaupt nicht, der in der unwesentlichsten Eigenschaft einen Selbstzweck sieht.



Es liegt ganz klar auf der Hand, dass die Tugend im allgemeinen und gewöhnlichen Sinne des Wortes keineswegs eine Gewähr für geistige Erkenntnis bietet, denn das Denken des Menschen von »normaler« Tugend kann – abgesehen von schlichter Unwissenheit – von gedanklicher Leidenschaft und unbewusster Anmaßung erfüllt sein. Um die geistige Schau zu erwecken, muss die Tugend das Denken durchdringen, so wie umgekehrt die Erkenntnis, will sie vollständig sein, die inneren und äußeren Handlungen durchdringen muss.

Wenn die Tugend in die innersten Bereiche der Seele vordringt, führt sie zur Erleuchtung; wenn die Wand eines dunklen Zimmers aufgebrochen ist, kann das Licht nicht umhin, als hereinzukommen. Die vollständige Tugend besteht in der Beseitigung all dessen, was ein Hindernis für die Erkenntnis und die Liebe ist.

Handlungen sind nicht nur oberflächlicher Ausdruck des Individuums, sondern auch Prüfsteine für sein Herz, somit für sein Wesen und seine Erkenntnis oder Unwissenheit; demzufolge ist das Überwachen der Handlungen nicht nur ein Sich-Kümmern um persönliche Dinge, sondern auch, je nach Fall, ein Trachten nach Reinheit des Herzens im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes.

Dies verleiht der Lehre von der Sünde, der Gewissensforschung und der Buße eine Tragweite, die über jeglichen religiösen Individualismus hinausgeht und die diese Elemente mit der reinsten Geistigkeit vereinbar macht: In der muslimischen Esoterik wie in der christlichen Mystik ist diese echt alchemistische Betrachtungsweise von – guten oder schlechten – Taten nicht von der selbstlosen Betrachtung Gottes zu trennen.



Auf der Ebene der Tätigkeit ist alles eine Frage des richtigen Maßes und der Ausgewogenheit: Individualistische oder gefühlsbetonte Verirrungen sind immer möglich, können aber die Tat als solche nicht in Misskredit bringen. Wenn die Tat unmittelbar oder mittelbar ausdrückt, was das Herz enthält und was der Mensch von Gott »weiß« – oder nicht weiß –, dann kann sie auch umgekehrt auf das Herz einwirken: Sie reinigt es um der Erkenntnis willen, oder sie verhärtet und verdunkelt es; sie ist tugendhaft oder sündhaft.

In diesem Sinne gibt es einen notwendigen Zusammenhang von Tat und Tugend.



Wenn »die Schönheit der Glanz des Wahren« ist, dann kann man sagen, dass der Moralismus darin besteht, die Schönheit von der Wahrheit abzutrennen. Ohne die Wahrheit kann die

Schönheit nicht bestehen, und das erklärt die Hässlichkeit des Moralismus. Er ersetzt die Erkenntnis des Wahren durch die Vergötterung eines oftmals willkürlichen und kleinkarierten »Guten«.

Der Moralismus will zwangsläufig weder etwas von der Wahrheit noch von der Schönheit wissen: Er kann nicht anders, als heuchlerisch in Bezug auf Erstere und lächerlich in Bezug auf Letztere zu sein.

Eines der hervorstechendsten Merkmale des Moralismus ist die Verleumdung des Objekts aufgrund der Bestechlichkeit des Subjekts.

Der umgekehrte Irrtum, der Intellektualismus, besteht darin, die Wahrheit von der Schönheit abzutrennen – nicht die Wahrheit an sich, die sich selbst genügt, sondern die Wahrheit, insofern sie sich in uns widerspiegelt und insofern wir ihre Träger sind. Die Frage der Schönheit stellt sich nicht für die reine Wahrheit; sie stellt sich aber für das menschliche Behältnis, für die Substanz, die es dem Aufblitzen des Geistes verleiht.



Die Geistigkeit zielt nicht auf den Menschen, sondern auf Gott; das scheint ein gewisser moralischer Absolutismus zu vergessen.

Die Geistigkeit hat eine verneinende Bedingung: die Abwesenheit von Irrtum und Laster, und ein bejahendes Ziel: die Betrachtung des Göttlichen. Das Laster – die Leidenschaft – trübt das Organ, das Gott betrachten soll, und dieses Organ ist der Mensch in seiner Ganzheit.



In esoterischen Lehren kommt es immer wieder vor, dass Dinge, die auf einer Ebene »verehrt« werden, auf einer anderen »verbrannt« werden; daher die vermeintliche Ablehnung der

Tugenden, zum Beispiel bei dem Sufi Ibn al-Arif oder bei den Buddhisten.

»Niemand ist gut als Gott allein«: Alles, was nicht Gott ist, kann grundsätzlich in irgendeiner Hinsicht abgelehnt werden. Der Sonnenuntergang besteht nur dem Anschein nach, einem Anschein aber, der sich allen Menschen aufdrängt und der mit- hin nichts Zufälliges an sich hat: Die Sonne muss untergehen, weil sie nicht Gott ist, oder auch, wie es der Prophet gesagt hat: »Sie muss sich jeden Abend vor dem Thron *Allâhs* niederwerfen.«



Wenn es zutrifft, dass die Tugend die Abwesenheit des Lasters ist, dann trifft es erst recht zu, dass das Laster die Abwesenheit der Tugend ist. Die Tugend ist vor dem Laster da, weil Gott vor der Welt da ist; das Laster ist das Fehlen der Tugend, da die Welt in gewissem Sinne das Fehlen von Gott ist. Geht man von der gefallenen Natur des Menschen aus, dann ist es gerechtfertigt zu sagen, dass die Tugend praktisch die Abwesenheit eines Lasters ist, auch wenn das Verhältnis in Wirklichkeit umgekehrt ist; die Verwirklichung Gottes ist aber nur insoweit die Verneinung der Welt, als die Welt die Verneinung Gottes ist. Es ist offenkundig, dass die Tugend, wenn man sie unabhängig von der menschlichen Unvollkommenheit betrachtet, durch ihre innere Beschaffenheit eine göttliche Vollkommenheit widerspiegelt.



Die – im Übrigen innerhalb bestimmter Grenzen unvermeidliche – Popularisierung der Geistigkeit bringt ein Überwiegen moralischer Weisungen gegenüber Betrachtungen geistiger Alchemie mit sich: Man predigt gerne willensmäßigen Eifer, und man vernachlässigt das Gute, das in der Natur der

Dinge liegt; man legt den Nachdruck auf die »Pflicht, zu tun«, und man vergisst das »Sein«.

Die erkenntnismäßige Betrachtung greift auf die daseinsmäßigen Wurzeln der Tugenden zurück; sie findet die Tugenden jenseits moralischer Bemühung in der Natur der Dinge wieder.¹

Doch da der Mensch keine reine Betrachtung ist, muss er sich auch bemühen.



Geistige Schau und Tugend: Alles ist da.

Die geistige Schau bezieht sich auf das göttliche »Ich«, auf das reine und unbedingte Subjekt, auf das Bewusstsein, das in keiner Weise objektiviert ist, auf den Gott-Intellekt. Göttliche Erkenntnis.

Die Tugend bezieht sich auf das göttliche »Sein«, auf die reine und unendliche Objektivität, auf die Wirklichkeit, die von jeglicher Individualisierung frei ist, auf das Gott-Sein. Göttliche Eigenschaften.

Weg der geistigen Schau, Weg der Tugend; einer geht nicht ohne den anderen, es gibt aber eine Vorherrschaft des einen über den anderen, gemäß der menschlichen Anlagen.

Wenn die »Seele alles ist, was sie erkennt«, kann man auch, in anderer Hinsicht, sagen, dass »die Seele alles erkennt, was sie ist«.

1 »Wenn sich die weise Seele in dem Zustand befindet, der für sie natürlich ist«, sagt die *Philokalie*, »ist die Tugend dort notwendigerweise zu finden. Die Seele befindet sich in ihrem natürlichen Zustand, wenn sie so bleibt, wie sie geschaffen ist... Die Seele ist gerecht, wenn ihre Erkenntnis in dem Zustand verbleibt, der für sie natürlich ist... Deshalb ist die Tugend nichts Schwieriges; wenn wir so bleiben, wie wir geschaffen wurden, sind wir im Zustand der Tugend... Wenn wir außerhalb unserer selbst nach der Tugend suchen müssten, wäre das sicherlich schwierig; da sie aber in uns ist, genügt es, schlechte Gedanken zu meiden und unsere Seele (wie es *a priori* der Fall ist) auf den Herrn ausgerichtet zu lassen.«

3

In der Sittlichkeit der Hindus (*Yama* und *Niyama*) erscheint die Demut als »Bescheidenheit« (*Hrî*); die geistige oder, wenn man so will, esoterische Demut ist die »Kindhaftigkeit« (*Bâlya*) und, auf ihrer höchsten Stufe, die »Auslöschung« (*Nirvâna*). Eine gewissermaßen (zwischen *Hrî* und *Bâlya*) dazwischenliegende Haltung ist die Verehrung des Meisters (*Guru*).

Bei den Asiaten fehlt es sicherlich nicht an Gefühlsbetontheit, sie befindet sich aber in einem weniger tiefen Bereich als bei der Mehrzahl der Europäer.

Die göttliche Offenbarung passt sich immer dem menschlichen Gefäß an. So sagt man, dass die Engel zu jedem in der jeweils passenden Sprache sprechen.



Die Hinnahme einer Ungerechtigkeit kann eine geistige Bedeutung haben: Die Demut besteht dann in der Zuflucht zur alleinigen göttlichen Gerechtigkeit, ohne Rücksicht auf das irdische Recht; die menschliche Gerechtigkeit kann nämlich zum Vorwand für die Ichbezogenheit werden, oder, in der Sprache des *Vedânta*, für die Überlagerung des »Selbst« durch ein »Ich«.



Der Mensch ist »geschaffen nach dem Bilde Gottes«; dieses Bild zu erniedrigen kann eine Entwürdigung sein. Genauso kann sich die Intelligenz nicht in ihrem unpersönlichen Wesen, in ihrem transzendenten Urgrund erniedrigen; man darf nicht, zusammen mit dem Menschen, den Heiligen Geist erniedrigen wollen.

Eins bleibt bei unserem Niedergang unbeschädigt, und das ist der Intellekt. Moralische Erfordernisse erklären nicht den ganzen Menschen; wenn der Unterschied zwischen dem ursprünglichen Menschen und dem gefallenem Menschen absolut wäre, wären sie nicht das gleiche Wesen; nur eins von beiden wäre menschlich. Es gibt aber etwas Unveränderliches im Menschen, und das kann ein geistiger Ausgangspunkt sein, ebenso wie der Abgrund des Sündenfalls.

Was sich im Menschen bewusst wird, dass er verachtenswert ist, kann nicht das sein, was verachtenswert ist; was beurteilt, kann nicht das sein, was beurteilt wird.



Wenn Râmakrishna über eine gewisse Zurschaustellung der Demut spricht – eine unausgewogene Demut, könnte man sagen –, weist er ganz zu Recht darauf hin, dass Menschen, die sich unaufhörlich mit den niedrigsten Tieren vergleichen, damit enden, so geistesschwach zu werden wie diese. Demut, die lediglich moralisiert, ahmt blindlings eine in sich helllichtige Tugend nach und legt nicht nur die Erkenntnis, sondern sogar die Gottesliebe lahm; falsche Demut ist nie in der Wahrheit verwurzelt. Tugend kann eine Abgötterei sein wie alles andere.

Der Mensch bedarf der Demut in dem Maße, wie er nicht an Gott denkt – in dem Maße, wie er sich selbst nicht vergisst, wenn er an Gott denkt.



Es ist möglich, dass der Mensch nicht weiß, dass er nichts ist, und dass er dennoch das Gefühl der Demut pflegt. Es ist möglich, dass er sich für viel mehr hält, als er in Wirklichkeit ist und dass er eine gefühlsbestimmte Demut pflegt.¹

¹ Ein gewisser Argwohn vonseiten mancher Theologen hinsichtlich einer heiligen Bernadette oder einer heiligen Thérèse vom Kinde Jesus zeigt, zu

Es ist möglich, dass man nicht weiß, dass »der Nächste« »ich selbst« ist, und dass man dennoch das Gefühl der Nächstenliebe pflegt. Es ist möglich, dass man selbstüchtig ist und dass man eine gefühlsbetonte Nächstenliebe pflegt.

Zu wissen, dass »ich nichts bin«, darin besteht die vollkommene Demut; zu wissen, dass »der Nächste ich selbst ist«, darin besteht die vollkommene Nächstenliebe. Das ist vollkommen, was im Dasein verankert ist, nicht das, was von der Tat abhängt.



Wenn die Demut insofern einen nahezu einzigartigen Charakter annimmt, als sie den Menschen zwingt, sich buchstäblich und individuell für den schlimmsten aller Sünder zu halten, ähnelt sie in gewisser Weise dem, was dieselbe individualistische Sichtweise »Hochmut« nennt; das Gegenteil dieses »Hochmuts« besteht nämlich nicht darin, sich aus irgendeinem Grunde für ein einzigartiges Lebewesen zu halten, sondern darin, zu wissen, dass man ein unwichtiger Zufall in einer Vielzahl von unwichtigen Zufällen ist. Das göttliche Wort demütigte sich nicht, indem es Jesus wurde, sondern indem es Mensch wurde.

Nirvâna, Auslöschung; Auslöschung der »Sünde« des Daseins. Wer sich buchstäblich für den schlimmsten aller Sünder hält, ist nicht auf dem Wege zu erlöschen.



Wenn es unlogisch ist, sich für den »schlechtesten aller Menschen« zu halten, dann nicht nur, weil der schlechteste Mensch sich nicht dafür halten wird – sonst wäre er nicht der schlechteste –, sondern auch, weil er nicht als einzigartiges welches Verwirrungen der lediglich moralistische Demutsbegriff führen kann.

Individuum existiert, genauso wenig wie die »schönste aller Frauen«; denn wenn die Schönheit naturgemäß in unendlich vielen gleichwertigen und untereinander unvergleichbaren Formen erscheint, dann gilt das Gleiche für jede andere gute Eigenschaft und auch für jedes Laster.

Der vollkommenste – oder der am wenigsten unvollkommene – Asket kann die Demut nur in bestimmter Hinsicht verwirklichen, sonst würde er es schaffen, aus Demut zu sündigen.² Das beweist, dass die Demut – im ausschließlich asketischen Sinne des Wortes – nur in bedingter Weise von Wert ist, dass sie, wie jegliche Buße, nur verhältnismäßig ist. Auf der asketischen Ebene kann die Demut nicht umfassend sein.

Statt das Absolute oberhalb seiner selbst zu suchen, überträgt der ausschließliche Moralist eine Art Absolutes in seine eigene Verhältnismäßigkeit, indem er sich endlos mit der – im Übrigen metaphysisch unmöglichen – Vervollkommnung dessen beschäftigt, was nur ein Werkzeug oder eine Unterstützung ist, nämlich des Individuellen, des Menschlichen. Es ist so, als ob man, statt eine Arbeit mit einem geeigneten Werkzeug auszuführen, sich sein ganzes Leben lang damit abgäbe, dieses Werkzeug zu verbessern.

All unsere offensichtlich guten Eigenschaften kommen von Gott, nicht von uns selbst, wird man sagen. Das ist vollkommen wahr, es nimmt aber gleichzeitig unserem Nächsten jegliches Verdienst und uns selbst die Möglichkeit, schlechter als er zu sein; das heißt, es nimmt uns die Möglichkeit, uns für den schlechtesten aller Menschen zu halten, oder zumindest, an dieser Überzeugung zu leiden.

2 Den Begriff der »Sünde aus Demut« oder der Vollendung der Demut durch die Sünde hat es bei gewissen russischen Häretikern tatsächlich gegeben; losgelöst von seinem Daseinsgrund wird der Begriff der Demut dann zu einer Sinnwidrigkeit.



Die Überzeugung, der schlechteste Mensch zu sein, kann eine Bewegung auf Gott hin bewirken; sie kann einen Spalt in unserer Finsternis öffnen und so das Einfließen der Gnade ermöglichen.

Von einem tiefer gehenden Standpunkt aus ist aber die Frage, ob der Mensch »hoch« oder »niedrig« ist, völlig belanglos. Wichtig zu wissen ist, dass jedes Lebewesen, jede Verhältnismäßigkeit eine Begrenzung ist, somit ein »Nichts«.

Die Nichtigkeit des »Geschöpf« ist sogar auf der irdischen Ebene auf unmittelbare Weise spürbar: Im Raum so wie in der Zeit sind wir nichts; die beiden »Unendlichkeiten« zermalmen uns von allen Seiten. Wenn die Erde ein Staubkorn im unermesslichen Schlund des Raumes ist, und wenn das Leben ein Augenblick zwischen den beiden unberechenbaren Abgründen der Zeit ist, was bleibt dann vom Menschen? Der Mensch kann seiner Körpergröße nicht einen Zentimeter und seinem Leben nicht einen Augenblick hinzufügen; er kann sich nur an einem Ort zu gleicher Zeit aufhalten; er kann nur in dem Augenblick leben, den das Schicksal ihm zumisst, unfähig zurückzukehren oder vorauszufliegen; und mit all seinem eitlen Ruhm ist der Mensch körperlich doch nur ein Tier, das mit Mühe und Not sein Elend verbirgt.



Man darf nie vergessen, dass eine gute Eigenschaft entweder das Gegenteil eines Fehlers auf der gleichen Ebene wie dieser sein kann oder die Abwesenheit eines Fehlers durch die Beseitigung dieser Ebene; nicht der Hochmut ist die tiefste Wurzel des Bösen, sondern die Ichbezogenheit – gleich ob »hochmütig« oder »demütig« –, die ihrerseits die Ursache allen Hochmuts ist. Allerdings nennt man in der Sprache

des Christentums diese Ichbezogenheit »Hochmut«, und die geistige Beseitigung dieser Täuschung »Demut«.

Die gezierte und irgendwie nach außen getragene Demut ist nicht dasselbe wie die Abwesenheit des Hochmuts. Bei dieser Demut, die von der Intelligenz absieht, weiß man nie, ob man dumm oder tugendhaft sein soll; anders gesagt, weiß man nie, ob Dummheit eine Tugend oder ob Tugend eine Dummheit ist.



Individualistische, gefühlsbetonte, bußfertige Demut steht dem Hochmut so gegenüber, wie die Farbe Grün der Farbe Rot gegenübersteht; sie ist immer eine Geziertheit, sei sie nun nützlich oder schädlich; sie ist unvereinbar mit einem Weg, der keine Ansichten duldet, die der objektiven Wahrheit entgegenstehen.

Die Demut als spontaner Ausdruck der Tugend unterscheidet sich vom Hochmut wie sich Weiß von Rot unterscheidet; sie ist keine Geziertheit, sondern ein natürlicher oder, genauer gesagt, ursprünglicher Zustand. Sie bildet durchaus keinen Gegensatz zu einer gesunden Selbstbehauptung, einer objektiven Erkenntnis, die ein Mensch von seinem eigenen Wert haben kann;³ andererseits bildet sie keinen Weg, sondern sie findet sich in jedem guten Menschen.

Die Demut als Erkenntnis unterscheidet sich vom Hochmut, wie sich das reine Licht von jeder Farbe unterscheidet; sie ist typisch für Wege, die individualistischen Gefühlsüberschwang ausschließen, oder für Zustände, in denen diese Ebene überschritten ist.

3 Dante wusste, dass er der größte Dichter nach Vergil und sogar der letzte große Dichter in dieser Linie war; kein moralisches Argument zwang ihn, sich über sich selbst zu täuschen, und die Geschichte hat sein Urteil bestätigt.



Die Menschen glauben gerne, sie seien von der Pflicht zur Demut befreit, weil sie um ihre guten Eigenschaften wissen; sie bilden sich eine Meinung über sich gemäß dem Bewusstsein, das sie von einem bestimmten persönlichen Wert haben, und nicht gemäß dem Überblick über ihre ganze Natur. Was sie vergessen, ist, dass dieser Wert durch einen Fehler, dessen sie sich nicht bewusst sind oder dem sie keine Bedeutung beimessen, vermindert oder sogar auf nichts herabgesetzt werden kann.

Eine Erkenntnis ist nie in sich ungerechtfertigt; was ungerechtfertigt ist, sind die Fehlschlüsse, welche die menschliche Ichbezogenheit aus ihr zieht, und aus diesem Grunde bieten die guten Eigenschaften, deren sich der Mensch bewusst ist, für sich gesehen und für ihn kaum eine Gewähr für einen umfassenden Wert. Das Gute liegt in unseren guten Eigenschaften, und das Schlechte kommt aus dem Bewusstsein, das wir von ihnen haben: Dieses Bewusstsein ist aber nur dann schlecht, wenn das Gute darin ertrinkt.



Die Möglichkeit, uns ungestraft über unseren persönlichen Wert klar zu werden, hängt mit unserer tatsächlichen Fähigkeit zusammen, unsere Grenzen und unser Elend zu erkennen, denn der Mensch muss gegen sich selbst immun werden: Er kann sich nicht wirklich selbst erkennen, ohne von Einsichten durchdrungen zu sein, die ihn verletzen, und deren Preis folglich hoch ist. Auch wenn unsere Natur uns zwingt, die Gefahr der Täuschung immer zu berücksichtigen, können wir gleichwohl keine Gesetze über die Erkenntnis erlassen, deren Rechte naturgemäß unantastbar bleiben.



Der Mensch sieht in sich selbst Entscheidungen und Bemühungen, Abgründe und Zwiespalte von Möglichkeiten, die andere nicht sehen und die er selbst nicht in anderen sieht; der Wille, der für einen außenstehenden Zeugen etwas Abgeschlossenes und Verständliches ist, ist in sich ein beständiger Gärungsprozess, selbst wenn sich der handelnde Mensch in hohem Maße auf den Standpunkt des Zuschauers stellen kann.

Deshalb kann subjektiv niemand gut sein; oder auch: Selbst wenn wir wissen, dass wir in einer bestimmten Hinsicht und vergleichsweise nicht schlecht sind, sind wir uns in einer anderen Hinsicht nicht dessen bewusst, was wir sind, zumindest insoweit »wir sind«, das heißt, insoweit die Individualität in der Handlung in Erscheinung tritt.

Sich selbst zu erkennen bedeutet geistig gesprochen, sich seiner Grenzen bewusst zu sein und jede gute Eigenschaft Gott zuzusprechen.



Die gewohnheitsmäßige Bereitschaft, andere zu kritisieren, setzt beim Menschen eine gewisse Blindheit dem eigenen Zustand gegenüber voraus, sie ruft aber gleichzeitig auch diese Blindheit hervor durch eine unvermeidliche entsprechende Reaktion.

Wer unter dem Zwang der Verhältnisse, das heißt, um der Wahrheit willen, genötigt ist zu kritisieren, sollte sich als umso demütiger und barmherziger erweisen und in der Lage sein, das verborgene Gute der Geschöpfe zu ergründen.



Demut den Menschen gegenüber kann eine Seite der Demut Gott gegenüber sein; sie kann aber auch deren Gegenteil

sein, insofern es eine Antinomie zwischen der menschlichen Ordnung und der göttlichen Ordnung gibt: Man wird dann sagen, dass man sich vor Gott demütigen muss, nicht vor den Menschen, und dabei frei von jedem Hochmut sein muss. Im Übrigen muss man zwischen Demut und Demütigung unterscheiden.⁴

Wenn der, der »sich selbst erhöht, erniedrigt werden soll« und umgekehrt, kann damit keine gefühlsbestimmte Haltung gemeint sein, die dazu neigt, gelassener und tiefere Anwendungen auszuschließen. Wenn Demut eine wesentliche Haltung ist, kann sie sich nicht auf eine Sentimentalität beschränken, sei sie asketisch oder nicht. Demut ist in dem Maße tief, wie sie scharfsichtig ist; sie ist umso freier von Formen, je intelligenter sie ist.

Sich demütigen, um erhaben zu sein, mit Inbrunst und ohne Intelligenz, ist das wirklich Demut?



Vom psychologischen Standpunkt aus drängt sich die Demut logisch auf, weil es unmöglich ist, gleichzeitig und in gleicher Hinsicht eine Möglichkeit und die Verwirklichung dieser Möglichkeit zu sein, oder zugleich Subjekt und Objekt und damit Richter in eigener Sache zu sein. Der Mensch kann nicht gleichzeitig gut »sein« und sich als gut »definieren«; er kann nicht gleichzeitig seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Inhalt seiner Erkenntnis und auf den Akt der Erkenntnis selbst richten; das Auge kann sich nicht selbst sehen. »Lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut.«

Zur Tugend gehört eine Art unablässiger Bewegung, da sie unseren Willen einsetzt; es gibt kein Leben – und folglich keine Tugend – ohne beständige Erneuerung. Wenn man sich

4 Ibn 'Arabi sagt irgendwo, dass die erhabenste der Tugenden, die Demut, zu edel ist, um sich als Demütigung vor den Menschen zu äußern.

eine bestimmte Eigenschaft zuschreibt, bedeutet das so viel wie eine Festlegung – oder eine Kristallisation – des inneren Flusses, der sie lebendig macht; sie wird dadurch unfruchtbar. In ähnlicher Weise ist Lob ungesund für den, dem es zuteil wird und der nicht darüber steht, denn dann tötet es das Gute – das nie erreicht wird, da es weiter leben und sich erneuern muss – durch eine Art von Vorwegnahme, die dazu geeignet ist, seine Möglichkeiten zu entkräften, genauso wie zu viele Worte vor einer Tat deren Verwirklichung auf beinahe magische Weise schaden.

Wenn wir gleichwohl sagen, dass die Erkenntnis immer unantastbar bleibt, dann bedeutet dies, dass Gott uns das erkennen lassen kann, was wir sind, sei es durch den Intellekt oder durch die Gnade. Gott weiß um die guten Eigenschaften – die »Talente« aus dem Gleichnis –, die er uns anvertraut hat, und wir können in dem Maße, wie wir verstehen, dass »niemand gut ist außer Gott allein«, an diesem Wissen teilhaben, dessen wirkliches Subjekt nur er sein kann. Dies ist ein Beispiel für die Wechselbeziehung von Gott und Mensch: Was der Mensch als logisches »Subjekt« nicht über sich selbst wissen kann, kann er durch Gott erkennen, für den der Mensch »Objekt« ist – unter der Bedingung, dass der Mensch darauf verzichtet, sich auf der menschlichen Ebene zu Gott zu machen.



Man versteht ohne Schwierigkeiten die Bedeutung der Demut vor Gott; was aber ist der objektive Wert der Demut in Bezug auf den Nächsten? Er besteht darin, dass der Nächste uns immer etwas lehren kann, und sei es auf ganz mittelbare Weise; in dieser Hinsicht übernimmt er eine gleichsam göttliche Aufgabe.

Da jeder Mensch Begrenzungen aufweist, seien sie tief liegend oder eher oberflächlich, und da die Menschen sich

naturgemäß voneinander unterscheiden, besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür, dass der Nächste nicht auf genau die gleiche Weise begrenzt ist wie wir selbst, und dass er folglich an einer Stelle frei von Begrenzungen ist, wo wir begrenzt sind; in dieser Hinsicht ist er unser Lehrmeister.

In gewissem Sinn ist der Nächste der Prüfstein für unsere Aufrichtigkeit Gott gegenüber.



Hochmut besteht darin, sich für das zu halten, was man nicht ist, und andere herabzusetzen; Stolz besteht darin zu wissen, was man ist, und sich nicht erniedrigen zu lassen. Der Stolz hindert den Menschen nicht daran, sich vor dem zu erniedrigen, was ihn übersteigt; er ist weit davon entfernt, im Widerspruch zur echten Demut zu stehen, was auch immer die oberflächlichsten Moralisten sagen mögen.⁵

Bescheidenheit kann eine gute Eigenschaft oder ein Fehler sein, je nachdem, ob sie der Wahrhaftigkeit oder der Schwäche entspringt; aber selbst im letzteren Fall ist sie der Tugend näher als dem Laster, denn Schwäche ist besser als Anmaßung.



Nach dem heiligen Augustinus »heften sich die anderen Laster an das Böse, damit es geschehe; allein der Hochmut heftet sich an das Gute, damit es zugrunde gehe«.

Nach Boethius »fliehen alle anderen Laster vor Gott; allein der Hochmut lehnt sich gegen ihn auf«.⁶

5 Auf die Frage: »Glaubt Ihr an Gott?« antwortete Jeanne d'Arc: »Ernsthafter als Ihr!« – Ein anderes Beispiel demütigen Stolzes ist die folgende Antwort eines hinduistischen *Gurus* an einen weltgewandten Reisenden: »Ich bin nicht würdig, Ihr Meister zu sein, und Ihr seid nicht würdig, mein Schüler zu sein.«

6 Die chassidischen Kabbalisten berichten von ihrem Meister Baal Shem



Hochmut besteht, geistig gesprochen, darin, sich selbst zuzuschreiben, was Gott zu verdanken ist; er vergiftet und tötet alles Wertvolle, denn sobald das Gute in seiner Ursache und seinem Wesen vom Menschen beansprucht wird, verwandelt es sich ins Böse: Es nimmt die Begrenzungen des Geschöpfes an und zieht seinerseits Begrenzungen nach sich; der Hochmut bemächtigt sich der göttlichen Gabe und erstickt sie dann. Das Gute belebt, insofern es von Gott kommt, nicht insofern es durch den Menschen weitergegeben wird, und vor allem auch insofern nicht, als dieser es für sich in Anspruch nimmt.

Der Mensch betrachtet sich als gut sogar vor Gott, der doch die Vollkommenheit ist, und wenn er sich befließigt, sein Elend einzugestehen, betrachtet er sich noch als gut aufgrund dieser Bemühung.



Das Drama des Daseins weist gewissermaßen drei Bewegungen auf: die Anbetung Gottes, die Anbetung der Welt und die Anbetung des Ich; diese letztere ist der »Hochmut«, wohingegen alle anderen Laster zur zweiten Gruppe gehören.

Die Anbetung der Welt bringt zwangsläufig in einem gewissen Maße die des Ich mit sich, sodass es gerechtfertigt ist, den »Hochmut« jedem Menschen zuzuschreiben – und sei es nur der Anlage nach. Die »Demut« im umfassenden Sinne des Wortes ist somit eine *Conditio sine qua non* jeglicher Geistigkeit, und das umso mehr, als sich der Mensch, sobald er sich

das folgende Wort: »Hochmut ist schlimmer als jede andere Sünde. Denn in Hinblick auf die Sünder bezeichnet sich Gott (in der *Thora*) als »derjenige, der inmitten ihrer Unreinheiten wohnt«. Wie aber unsere Weisen (im *Talmud*) lehren, spricht Gott über den Hochmütigen: »Ich und er können nicht zusammen in der Welt wohnen.«

von der Anbetung der Welt losreißt, einen Weg durch die Versuchungen des »Hochmuts« bahnen muss, um sich Gott zu nähern; denn dieser Bewegung der Annäherung möchte sich das »Ich« bemächtigen und sich ihrer rühmen, zum Nachteil dessen, was ihr zureichender Grund ist.

Wenn der Hochmütige begreift, dass Demut eine Tugend ist, möchte er sich ihrer bemächtigen, weil er es nicht aushält, niedriger zu stehen als andere. Wenn Demut darin besteht, Tugenden zu verbergen, die man besitzt, besteht Heuchelei darin, Tugenden vorzutäuschen, die man nicht besitzt.

Im Allgemeinen glauben die Menschen gerne, Tugenden zu besitzen, weil sie sich diese vorstellen können.



Es gibt in allem Kundgegebenen ein Element, das imstande ist, dem Urgrund zu entfremden, und auf dieses Element pflöpft sich der »Hochmut« auf, das heißt der Irrtum, der subjektiv jene Entfremdung herbeiführt.

Dieses »demiurgische« – und keimhaft »luziferische« – Element geht in die eigentliche Definition des Geschaffenen ein.

Hochmut: Jenes »Etwas«, das den Menschen daran hindert, »sein Leben zu verlieren« für Gott.



Der geistige Mensch freut sich nicht über seinen Fortschritt, sondern über das Verschwinden des alten Menschen; die menschliche Vollkommenheit ist die Regel, kein Gipfel.

Nachdem man sich von seinen Fehlern gereinigt hat, muss man sich von seinen Tugenden reinigen, sagen die Buddhisten. Man muss alles zur göttlichen Ursache zurückbringen; das ist die Vollkommenheit der Demut.

Zu denken, dass »ich« eine bestimmte Tugend habe, ist fast genauso falsch wie zu denken, dass »ich« Gott bin.



In gewisser Hinsicht hat die Erkenntnis keine unmittelbare Beziehung zu den rein menschlichen Haltungen und kann sie auch nicht haben, in anderer Hinsicht aber – jener der Kundgabe – ist sie davon untrennbar: Im ersten Fall führt sie dadurch ihre absolute Transzendenz vor Augen, dass sie als eine »ungeschuldete« Gabe, als eine »Gnade« erscheint; im zweiten Fall dagegen wird sie in Abhängigkeit der Empfänglichkeit – also der »Einfachheit« oder »Demut« – des Individuums erscheinen. Diese beiden Gesichtspunkte sind immer in dem einen oder anderen Maße miteinander verbunden.



Die erhabenste Gnosis und die vollkommenste Demut stimmen überein: Die eine ist die Erkenntnis des Göttlichen, und die andere die des Menschlichen.⁷ Hochmut besteht darin, das Menschliche wie das Göttliche zu behandeln und umgekehrt – somit darin, von dem einen wie von dem anderen nichts zu verstehen.

Was der Hochmütige gerne vergisst, ist, dass die menschliche Tugend niemals die Einzigkeit noch die Macht des Schöpfers einholen kann.

⁷ Diadochus von Photice unterscheidet zweierlei Arten der Demut: Die erste rührt vom irdischen Elend her und »besteht meistens aus Kummer und Verzweiflung«; die zweite rührt von der Erleuchtung des Intellekts her, in der »die Seele die Demut von Natur aus besitzt« und » sich als niedriger als alles ansieht, weil sie an der göttlichen Gerechtigkeit teilhat«; diese Demut umfasst »Freude mit weiser Zurückhaltung«.



Die Demut ist ein Zustand der Leere, in dem uns unsere Gedanken und unsere Taten fremd erscheinen, sodass wir sie so beurteilen wie die Gedanken und Taten anderer.

Der Hochmut ist eine blinde Fülle, die alles mit Beschlag belegt.



Die Geistigkeit des heiligen Basilius umfasst vier grundlegende Elemente: die Trennung von der Welt, die Reinigung, die Meditation der Heiligen Schrift und das andauernde Gebet. Das erste Element zieht den Menschen vom weltlichen Leben ab; das zweite leert die Seele von trügerischen Inhalten; das dritte Element flößt der schlussfolgernden Intelligenz das göttliche Licht ein; das vierte bewirkt wesenhaft die Vergöttlichung. Wir könnten dies auch in folgender Weise ausdrücken: In der Entsagung verlässt die Seele die Welt; in der Reinigung verlässt die Welt die Seele; in der Meditation geht Gott in die Seele ein; im andauernden Gebet geht die Seele in Gott ein.

Die Demut wird hier nicht als »Leiter« verstanden; sie macht nicht den Weg als solchen aus, sondern sie ist gewissermaßen gleichzeitig dessen Bedingung und Wirkung. Die Demut ist das *Vacare Deo* mit all seinen Seiten; deshalb ist sie die vollkommene Einfachheit, die ursprüngliche Reinheit der Seele angesichts des göttlichen Einflusses; einesteils bedingt sie das andauernde Gebet, und anderenteils ist sie durch es bedingt. Wer nicht demütig ist, das heißt einfach und rein – wir würden gerne von »unpersönlich« und »objektiv« sprechen –, kann nicht in diesem Gebet verharren, und wer im Gebet verharrt, kann nicht in den Unvollkommenheiten verbleiben, die der Einfachheit, der Reinheit, der Demut entgegenstehen.



Der heilige Bernhard bestimmt die Demut als »eine Tugend, durch die der Mensch, der eine echte Selbsterkenntnis hat, in seinen eigenen Augen verachtenswert wird.«⁸ Und er fügt hinzu, dass »der Herr, der sanftmütig und gerecht ist, den Menschen das Gesetz der Demut gibt, damit sie hierdurch zur Erkenntnis der Wahrheit zurückkehren«. Das heißt, dass die Selbsterkenntnis unverzichtbar ist für die Gotteserkenntnis. Dies drückt auch diese Lehre des Propheten aus: »Wer seine Seele erkennt, erkennt seinen Herrn.«

Der heilige Bernhard bringt die Demut in Verbindung mit der Wahrheit; er versteht sie in einem Sinn, der nichts ausschließlich Moralisches an sich hat, und dies zeigt sich umso klarer, wenn er über die dritte Stufe der Wahrheit spricht, die darin besteht, »das Auge des Herzens zu reinigen, um das Himmlische und Göttliche zu betrachten«.



Meister Eckhart sagt, dass Demut⁹ darin besteht, »unten zu sein«, sonst ist es für Gott unmöglich zu geben; somit tut der Mangel an Demut, Ichsucht zum Beispiel, der Natur Gottes, die im Geben besteht, Gewalt an.

8 Für Ibn 'Arabî ist die Demut gleichermaßen die aufrichtige Überzeugung, in den Augen Gottes etwas Nichtswürdiges zu sein; vollkommene Demut kommt nur dem Sufi zu. »Jeder«, sagt der Prophet, »der in seinem Herzen auch nur ein Reiskorn voll Hochmut hat, kann nicht ins Paradies eingehen.« – Shri Shankarâchârya bezeichnet sich zu Beginn einer seiner Abhandlungen als »ich, der ich ohne Wert bin«; genauso wünscht Shri Chaitanya, dass der *Bhakta* »sich immer als niedriger als ein Strohalm ansehe«, dass er »demütig wie Gras« sei. – Es wäre leicht, die Beispiele zu vervielfachen, um zu zeigen, dass die Demut alles andere als eine christliche Besonderheit ist.

9 Etymologisch stammt das lateinische Wort für Demut, *Humilitas*, von *Humus* (Erde); somit ist Demut die Tugend, wie die Erde zu sein.



Christus sprach in einer Vision zur heiligen Katharina von Siena: »Ich bin Der, der ist, du bist die, die nicht ist.« Dies ist – aufs Klarste ausgedrückt – die metaphysische Grundlage jeder Demut.¹⁰

Für den Thomismus ist die Demut das Maß unserer Nichtigkeit angesichts Gottes.



»Demut«, sagt die heilige Teresa von Ávila, »besteht darin, sich der Wahrheit entsprechend zu bewegen«. Auch für den heiligen Ignatius von Loyola ist Demut zunächst die Einfachheit der Seele, die dazu führt, dass sich der Mensch auf ganz natürliche Weise dem göttlichen Gesetz¹¹ unterwirft, dann die Gleichgültigkeit im Hinblick auf weltliche Dinge,¹² und schließlich der asketische Wille, ein – materiell und sittlich – entbehrungsvolles Leben angesichts Gottes zu führen.¹³

10 Man wird bemerken, dass dies die vedantische Ausdrucksweise ist; das heißt, dass sie esoterisch ist.

11 Al-Qushairî: »Dies bedeutet, sich der Führung Gottes zu unterwerfen.« Derselbe legt auch die folgende Begriffsbestimmung vor: »Es ist das Schmelzen und das Zusammenziehen des Herzens, wenn es von der Wahrheit beherrscht ist.«

12 Nach At-Tirmidhî »ist der Mensch demütig, wenn das lodernde Feuer der Begierden erloschen ist (*Faná*, »Auslöschung«).

13 Man hat Al-Ghazzâlî dafür getadelt, dass er das aristotelische »Maß« in seine Demutslehre eingeführt hat, statt das gleichsam Unendliche der Tugend zu verstehen; dieses »Maß« zeigt nicht, dass die islamische Anschauung auf halbem Wege stehen bleibt, sondern dass Al-Ghazzâlîs Darstellung dessen rein gesellschaftliche Anwendung (*Adab*) beinhaltet.

4

Es gibt eine innere Würde und eine äußere Würde, genauso wie es eine innere Demut und eine äußere Demut gibt.

Die Würde ist das seinsmäßige Bewusstsein, das das Individuum von seiner überindividuellen Wirklichkeit hat.

Der Maßstab für echte Demut ist ihre Wahrheit und ihre Würde.¹

Der Maßstab für echte Würde ist ihre Wahrheit und ihre Demut.



Es gibt keinerlei berechtigten Zusammenhang zwischen der Demut und einer Anpassung nach unten, denn diese ist eine Form des Hochmuts, weil sie die natürliche Rangordnung der Werte und der Menschen leugnet; durch diese Verneinung stellt sie sich auch gegen die Würde. Demut – oder Einfachheit – ist nie gleichbedeutend mit gleichmacherischer Mittelmäßigkeit, übrigens auch nicht mit Schwachheit.



Der geistige Gehalt der Würde ist, anders als der der Demut, nicht jedem Menschen zugänglich, auch wenn grundsätzlich jeder Mensch die gleiche Würde besitzt, nach dem Bilde Gottes erschaffen zu sein, Stellvertreter Gottes auf der Erde zu sein und Zugang zum Göttlichen zu haben.

1 Oder, nach dem heiligen Franz von Sales, ihre Kraft. – Man hat vom Pfarrer von Ars gesagt, dass die Demut bei ihm »einen gewissen Charakter der Salbung und der Würde« hatte. Derselbe Heilige sagte über die Demut, dass sie »für die Tugenden das ist, was der Faden für den Rosenkranz ist: Entferne den Faden, und alle Perlen verschwinden; nimm die Demut hinweg, und alle Tugenden verschwinden«.

Die Würde ist unvereinbar mit Gewöhnlichkeit oder mit Leichtfertigkeit oder mit Neugier, so wie Beschaulichkeit unvereinbar ist mit Unrast, oder so wie das »Sein« das »Tun« übersteigt. Sie ist der »unbewegte Beweger«, der sich in der Bewegung verkörpert, das »Sein«, das im »Tun« sichtbar wird, die Betrachtung, die in der Tat erkennbar wird; sie ist die Eingliederung des Umkreises in den Mittelpunkt und auch die Offenbarung des Mittelpunktes im Umkreis.²

Die Würde ist eine allumfassende Möglichkeit, weil sie sich auf das göttliche Sein, die göttliche Ursache, den göttlichen Urgrund bezieht. Sie offenbart sich in allen Bereichen: Ein bestimmtes Tier oder eine bestimmte Pflanze, der Schwan oder die Seerose zum Beispiel, bringen die Einfaltung des Geschaffenen in seinen unwandelbaren Ursatz zum Ausdruck.

Priesterliche Ämter bringen in gewissem Sinne einen Weg der Würde mit sich. An der Stelle Gottes zu handeln, wie es der die Messe lesende Priester tut, heißt würdevoll, göttlich zu handeln; es heißt, der Mittelpunkt im Umkreis zu sein, oder unwandelbar in der Bewegung.



Die Würde ist eine Weise, sich leiblich der göttlichen Gegenwart zu erinnern; sie bedarf der Zurückhaltung, so wie der Stolz der Demut bedarf. Oder genauer: Die Zurückhaltung ist in der Würde bereits enthalten, und die Demut im Stolz. Wenn es demütigen Hochmut geben könnte, wäre es Stolz.

Die Würde ist das Bewusstsein einer allumfassenden Qualität. Die Zurückhaltung ist dagegen das Bewusstsein unserer Nichtigkeit.

² Man wird sich hier an das »Nicht-Tun« (*Wu-wei*) der fernöstlichen Überlieferung erinnern; diese beiden Silben waren über den Thron des Kaisers geschrieben, des »Himmelssohnes« und der Verkörperung dieses »Nicht-Tuns«.

Die gefühlsbestimmte Demut bezieht diese Nichtigkeit auf das Individuum, und darin liegt ihr Widerspruch. Dasselbe gilt für die gezierte Würde: Sie bezieht den Theomorphismus Adams auf das Individuum, was genauso widersprüchlich ist, denn nicht das Individuum ist Gott ähnlich, sondern der Mensch als solcher, die menschliche Form, die alle Individuen umfasst.

Die Würde ist Ruhe, kein Tätigsein wie die Geziertheit; sie ist keine Bekräftigung des Einzelwesens, sondern im Gegenteil ein Rückzug zur unpersönlichen Mitte.

Die Würde spiegelt das Heilige am Menschen wider.

5

Der Begriff der Sünde setzt die Tatsache des »Sündenfalls« voraus, das heißt – wie Maimonides sagt – den Übergang von »notwendiger Erkenntnis« zu »auf Wahrscheinlichkeiten beruhenden Meinungen«: Vor dem Sündenfall unterschied Adam Wahr und Falsch; nach dem Sündenfall Gut und Böse. Ursprünglich war der Wille untrennbar vom Erkenntnisvermögen; der Sündenfall ist die Spaltung von beiden. Die Unterscheidung von »Gut« und »Böse« wird von dem Willen vollzogen, der ins Leere gestürzt ist, nicht von dem Intellekt, der im Unwandelbaren verankert ist.

Das Gute ist eine Möglichkeit zu handeln; das Wahre ist nicht eine Möglichkeit zu erkennen, es ist die Erkenntnis selbst. Das Böse ist ein »Wollen«; der Irrtum ist nicht ein »Erkennen«, er ist ein »Nicht-Wissen«; mit anderen Worten: Das Böse ist ein Willensakt, aber der Irrtum ist kein Akt des Erkenntnisvermögens. Anders als der Wille ist das Erkenntnisvermögen nicht frei durch den ihm möglichen Akt; es ist frei durch seine Substanz, also durch die Notwendigkeit seiner Vollkommenheit.



Die Sünde betrifft jeden Menschen, insofern die Freiheit des Individuums sich außerhalb der göttlichen Freiheit zeigt; das bedeutet aber durchaus nicht, dass jede geistige Sichtweise vom Akt der Sünde ausgehen müsste; den Menschen mit der sündhaften Tat gleichzusetzen bedeutet, die Gefahr des Individualismus heraufzubeschwören.

Die Hindus glauben an die Hölle; man kann folglich nicht leugnen, dass sie den Begriff der Sünde haben; da aber ihre

Übungen die Unwissenheit – und nicht die Sünde – als negativen Ausgangspunkt haben, kennen sie keinen Schuldkomplex. Die Sünde erscheint ihnen als Unklugheit oder Torheit, jedenfalls als Unwissenheit; sie zeichnet sich weniger durch ihre Form als vielmehr durch ihren inneren Vorgang aus.



Es gibt ein Wort des heiligen Jakobus, das zeigt, wie der Beschauliche die Sünde betrachten sollte und in welchem Sinne er verpflichtet ist, sich als großen Sünder anzusehen: »Wer nun weiß, Gutes zu tun, und tut's nicht, dem ist's Sünde.« Diese Definition der Sünde geht weit über die gesellschaftliche Ebene hinaus; sie betrifft die innere Sittlichkeit, die untrennbar von der Geistigkeit ist; ihre Tragweite ist somit allgemein menschlich und nicht eigentümlich für das Judentum oder das Christentum.

Weit entfernt davon, nur eine Sentimentalität zu sein, ist die Stimme des Gewissens der innere Maßstab unserer Berufung, jedoch unter der Bedingung, dass wir in der Wahrheit stehen, was Gott, die Welt und uns selbst betrifft.



Im Denken eines heiligen Benedikt oder eines heiligen Bernhard kommt der Begriff des »größten Sünders« einer Definition der Sünde gleich: Die geringste Inkonsequenz unseres Willens ist »die Sünde« als solche, ohne Beiwort, denn in der Sünde gibt es immer etwas Unverhältnismäßiges kraft dessen, was sie leugnet, nämlich die ursprüngliche Übereinstimmung unseres Willens mit Gott. Während die Erkenntnis durch den Intellekt die umfassende Wahrheit zum Gegenstand hat, hat der freie Wille das höchste Gut als Ziel; Erkenntnis macht frei, wohingegen der Wille im Hinblick auf die Freiheit bindet. Wie die Erkenntnis ist der Wille »vollkommen er

selbst« durch seinen ursprünglichen Gegenstand, da es die absolute Freiheit nur in Gott gibt.

Wenn nach dem Wort des heiligen Jakobus jede Unterlassung eines Guten – somit einer Bewegung des Willens auf Gott hin – eine Sünde ist, oder »die Sünde«, dann deshalb, weil jede Willensregung, die nicht mit dem Sinn oder dem Ziel unseres Daseins übereinstimmt, unmittelbar oder mittelbar – und in jedem Fall logisch, wenn nicht sogar tatsächlich – im Gegensatz zum höchsten Gut steht. Diese Weise, die Dinge im Lichte einer individuellen Wahlmöglichkeit zu betrachten, lässt indessen auf eine Sichtweise schließen, die das menschliche Problem auf die Ebene des Willens verlegt, und für die folglich der Mensch Wille ist; die Vorstellung der Erlösung macht nämlich die des Sündenfalls erforderlich; wenn die Erlösung alles ist, muss auch der Sündenfall alles sein.



Der »schlimmste aller Sünder«: Dies ist eine subjektive Wirklichkeit, ausgedrückt mit objektiven Worten. Ich bin zwangsläufig »der Schlimmste«, »der Schlechteste«, weil ich allein »Ich« bin.

Metaphysisch ist das Hindernis, das den Menschen vom Unendlichen fernhält, das Ich, das heißt das Prinzip der Individuation, oder die »Leidenschaft«, die »Unwissenheit« hervorbringt, wie es die Hindus sagen würden. Für den individualistischen Mystiker ist das Hindernis nicht das Ich, sondern eine Erscheinungsweise dieses Ich, nämlich der äußerste – und zersetzende – Punkt der Individuation: der Hochmut, der sich auflehnt gegen Gott und die Menschen, gegen die Wahrheit und das Schicksal.

Eine Lehre, die – wie das Christentum – alle Ebenen des Verständnisses und alle Möglichkeiten des Menschen zu geistiger Verwirklichung berücksichtigen muss, wird den

höheren Ausdruck mit dem niedrigeren bezeichnen, wobei der niedrigere den höheren versinnbildlichen kann, und nicht umgekehrt: So wird aus dem Ich praktisch und methodisch der »Hochmut«.



Die übliche Auffassung von der »Sünde« gründet auf der Tat; andere Auffassungen, namentlich die der »Unwissenheit«, legen die Betonung auf die Wurzel des Bösen und lassen der Tat als solcher ihre innere Unbestimmtheit. Die Tat kann nämlich verschiedene Bedeutungen haben; allein die Absicht kann sie eindeutig in die Rangordnung der Werte einordnen. Wenn die Tat auch vom gesellschaftlichen Standpunkt, wo die Zweckdienlichkeit für die Gemeinschaft der Maßstab ist, alles sein kann, kann sie in sich mehrdeutig und rätselhaft sein, wohingegen die Wurzel des Bösen, die Unwissenheit – und die sich daraus ergebende Leidenschaft – keinen Zweifel und keine irrtümliche Deutung aufkommen lässt.



Gewissen muslimischen Theologen zufolge gibt es praktisch keine geringfügigen Sünden, denn die vom Menschen als geringfügig beurteilte Übertretung wird von Gott als groß beurteilt werden, während der kleine Fehler, den der Mensch als groß beurteilt, als geringfügig angerechnet werden wird; genauso wie der Christ sich für den »schlimmsten aller Sünder« hält, sieht der Muslim nach einem Ausspruch des Propheten, wie sich »die kleinste Sünde vor ihm wie ein Berg erhebt«. In der muslimischen Esoterik besteht die Sünde im Wesentlichen im Vergessen Gottes, und dieses Vergessen hat etwas sinnbildlich Absolutes an sich aufgrund der Unendlichkeit dessen, der vergessen wird; von diesem Standpunkt aus kann es keine geringfügigen Sünden geben. Genauso bedeutet der »größte aller

Sünder« geistig gesprochen, dass es keinen größeren Sünder geben kann als den, der die »größte Sünde« begeht, die nichts anderes ist als der Hochmut, die Sünde Luzifers, der sein wollte wie Gott.



Der Hochmut ist, wie der »Götzendienst« oder die polytheistische »Beigesellung« oder auch wie die »Unwissenheit« (*Avidyâ*), eine kosmische Neigung – »demiurgisch« in einem gewissen Sinne, »satanisch« in einem anderen –, die in jede Kundgabe eindringt; dies erklärt, warum der, der sich selbst erkennt, weiß, dass er der »schlimmste aller Sünder« ist – das heißt: »restlos Sünder«, denn die Verneinung Gottes ist in gewisser Weise »verhältnismäßig absolut« –, und es erklärt auch, in welchem Sinne es nach einem Wort des Propheten »keine größere Schuld als das Dasein gibt«.

Diese Sichtweise ermöglicht es zu verstehen, warum die Demut im Islam weniger auf dem Bewusstsein der Sünde gründet als auf dem der Ohnmacht vor Gott. Sehr aufschlussreich ist in dieser Hinsicht folgender Satz aus dem Koran: »Wandle nicht hochmütig auf Erden, denn in Wahrheit kannst du weder die Erde spalten, noch kannst du die Berge an Höhe erreichen« (Sure *Die Nachtreise* [17],37). Die Quelle der Demut ist hier die tägliche Erfahrung unserer körperlichen Beschränkungen, etwas, was auch im Ritus der Waschung aufscheint, dessen Zweck nur gelegentlich die Unreinheit des Leibes ist, und was sogar in dem Wort *Bashar*, »Mensch«, enthalten ist: Dieser Ausdruck bezeichnet den Menschen nicht von seiner mehr oder weniger theomorphen Seite her (denn dann wird er *Insân* genannt), sondern von seiner sterblichen, ohnmächtigen und unreinen Seite her.

Sieht man einmal davon ab, dass die Demut überall die gleichen grundlegenden Ursachen hat, dann kann man in

verhältnismäßigem Sinne sagen, dass der Christ demütig ist, weil er sich als Sünder weiß, und der Muslim, weil er weder den Mond verrücken noch den Tod abschaffen kann.



Wenn der gefühlsbestimmte geistige Mensch sich als der größte Sünder ansehen kann, dann könnte sich der intellektbestimmte – mit der gleichen Logik und der gleichen Unlogik – als den größten Unwissenden ansehen. Mit der gleichen Logik: Wenn unser Sündenfall ein Zustand der Auflehnung ist, dann ist er auch erst recht ein Zustand der Unwissenheit. Mit der gleichen Unlogik: Wenn es folgewidrig ist anzunehmen, dass der größte Sünder der ist, der sich dafür hält – da ja die Sünde schlechthin der Hochmut ist und dieser eben die Anerkennung seiner eigenen niedrigen Gesinnung ausschließt –, dann ist es genauso folgewidrig, sich selbst für den unweisesten Menschen zu halten, denn der Mensch, der weiß, dass er unwissend ist, kann nicht unwissender sein als der, der es nicht weiß.



Vom jüdisch-christlichen Standpunkt aus ist es der Tod, der den Zorn Gottes beweist; die Unsterblichkeit im Garten Eden zeigt, dass der Mensch dem Zorn noch nicht unterworfen war. Für den Hindu gibt es da nur einen stufenweisen Unterschied; der Sündenfall lag in der Möglichkeit des Menschen, und Gott »wusste« das.

Der Mensch konnte nicht nicht fallen, da Gott »nicht nicht schaffen konnte«.

Gott »hat geschaffen« aufgrund seiner Unendlichkeit: Das Unendliche verlangt seine Selbstoffenbarung, das göttliche Sein; das göttliche Sein verlangt die Schöpfung; die Schöpfung verlangt Begrenzung und Verschiedenartigkeit; diese verlangen Verneinung und Widerspruch, somit das Übel.

Wer sich eine vollkommene Welt der Tugend und des Glücks wünscht, wünscht sich als logische Folge eine unvollkommene Welt voller Sünde und Unglück. Es gibt nur die Wahl zwischen der Welt und Gott; es gibt keine Wahl zwischen einer unvollkommenen Welt und einer vollkommenen Welt. Entsprechend gibt es keine Wahl zwischen einem gefallenem Adam und einem unbestechlichen Adam; es gibt nur die Wahl zwischen Mensch und Gott. Daher die Haltung des Heiligen, der sich für »den größten Sünder« hält, und, als geistiges Gegenstück dieser Sichtweise, die Vorstellung der Nicht-Zweiheit, der Gleichheit im absoluten Subjekt.



Der moderne Mensch geht immer von dem Gedanken seiner axiomatischen Unschuld aus: Er ist nicht Ursache seines Daseins, er hat die Welt nicht gewollt, er hat sich selbst nicht geschaffen, er ist weder für seine Veranlagungen verantwortlich noch für die Umstände, die sie in der Gegenwart verwirklichen; er kann nicht schuldig sein; das heißt, dass er überall im Recht ist. Die Auswirkungen einer derartigen Haltung sind offensichtlich: Sie öffnet die Tür für alle Laster der menschlichen Natur, sie entfesselt dabei die Macht des Sündenfalls; das genügt als Beweis dafür, dass sie falsch ist.

Jeder in seinen grundlegenden Rechten beeinträchtigte Mensch macht geltend, dass es Verantwortung und Schuldhaftigkeit bei anderen gibt; er muss demnach die Möglichkeit bei sich selbst einräumen; er muss auch Schuldhaftigkeit an sich anerkennen, somit Gott gegenüber. Und es gibt zweifellos Schuldhaftigkeit, denn jeder Mensch tut Dinge aus freien Stücken, für die er die Verantwortung auf den Himmel abwälzt; jeder Mensch tut im Rahmen seiner Freiheit das, was er Gott vorwirft, im All getan zu haben. Die gegensätzliche Haltung besteht darin, Gott um Vergebung zu bitten; die Antwort ist, wenn

man so sagen darf, dass Gott den Menschen um Vergebung bittet: Das ist das Heil.

Die geistige Zerknirschung – die sittliche Form der Leere – hat ihre volle Daseinsberechtigung, nicht in der moralischen und vergleichsweise oberflächlichen Vorstellung des Schuldgefühls, sondern in der tiefen Natur der Dinge, in unserer metaphysischen Erkenntnis des Alls und in dem auf Erfahrung gründenden Bewusstsein unseres Elends. Gott allein besitzt Sein; er allein ist Fülle; wenn der Mensch Gott um Vergebung bittet, dann letzten Endes, um sich nach einer maßgebenden Wirklichkeit zu richten, ganz einfach nach der Wahrheit; weil er, der Mensch, existiert, ohne die Sonne verrücken zu können oder ein Staubkorn schaffen zu können; weil er sich die Existenz anmaßt, die dem gehört, der die Sterne erschafft und über sie gebietet; weil er diese Anmaßung im Rahmen seiner Freiheit und auf der Ebene seines Lebens will und vollzieht.



Die Furcht Gottes ist ebenso wie die Liebe keineswegs eine Gefühlssache; wie die Liebe, welche die Neigung unseres ganzen Seins hin zum allübersteigenden Wirklichen ist, ist die Furcht eine Haltung des Erkenntnisvermögens und des Willens: Sie besteht darin, in jedem Augenblick einer Wirklichkeit Rechnung zu tragen, die uns unendlich übersteigt, gegen die wir nichts vermögen, im Gegensatz zu der wir nicht leben könnten und deren Stichen wir nicht entgehen können.

6

Keinerlei »Ichsucht« ist möglich in der Haltung des rein Beschaulichen, denn sein »Ich« ist die Welt, der »Nächste«. Was im Mikrokosmos verwirklicht wird, strahlt aus in den Makrokosmos, aufgrund der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen allen kosmischen Bereichen; die geistige Verwirklichung ist eine Art »Magie«, die sich notwendigerweise der Umgebung mitteilt. Das Gleichgewicht der Welt bedarf der Beschaulichen.¹

Sich für Gott zu verlieren, heißt, sich immer den Menschen zu geben. Alle Geistigkeit auf gesellschaftliche Mildtätigkeit zu beschränken, heißt nicht nur, das Menschliche über das Göttliche zu stellen, sondern auch, sich selbst für unverzichtbar zu halten und dem einen absoluten Wert beizumessen, was man zu geben in der Lage ist.

Warum ist gesellschaftliche Wohltätigkeit in sich keine Tugend, und warum bringt sie keine Erkenntnis Gottes mit sich? Weil sie vollkommen Hand in Hand gehen kann mit Selbstgefälligkeit, die ihre geistige Qualität zunichte macht. Ohne die inneren Tugenden, wie die der Demut und der Großzügigkeit, gibt es keine Verbindung von guten Werken und Heiligkeit; sie können sogar den Menschen mittelbar von Gott entfernen.

Je nach den Umständen ist Tugend möglich ohne Wohltätigkeit, diese aber ist – vom Standpunkt der Gottesliebe – nichts ohne innere Tugend, genauso wie, in anderem Zusammenhang, Loslösung möglich ist ohne Entsagung, wohingegen diese nur im Hinblick auf jene sinnvoll ist.

¹ Es handelt sich um ein verhältnismäßiges Gleichgewicht, gemäß bestimmten zyklischen Bedingungen. – Der heilige Johannes vom Kreuz sagt, dass »ein Funke reiner Liebe wertvoller vor Gott, nützlicher für die Seele und reicher an Segen für die Kirche ist als alle anderen Werke zusammen genommen, selbst wenn man allem Anschein nach nichts tut«.



Gewisse Hindus aus alter Zeit haben unsere Zeit glücklich gepriesen, nicht weil sie gut ist, sondern weil sie zum Ausgleich für ihre Schlechtigkeit geistige Gnaden enthält, die, sofern der Mensch aufrichtig, rein, demütig und ausdauernd ist, das erleichtern, was an sich schwierig ist. In alten Zeiten war der Geist gleichsam überall, er war aber schwerer zu erreichen und zu verwirklichen, eben deshalb, weil er überall war: Seine Allgegenwart schloss die Leichtigkeit, ihn zu erreichen, aus. Er war da, neigte aber dazu, sich zu entziehen; heutzutage ist er verborgen, neigt aber dazu, sich zu geben.

Es gibt einen Haushalt der Barmherzigkeit, auch wenn die Barmherzigkeit ihrem Wesen nach über alles Haushalten hinausgeht, denn sie geht der Gerechtigkeit voraus. Die Barmherzigkeit wird nur in ihrer Äußerlichkeit gemessen; die Gerechtigkeit, die weder Gottes erstes noch sein letztes Wort ist, begrenzt sie nur zufällig und in Bezug auf eine bestimmte Daseinsebene.

Abgesehen von ausgleichenden Gnaden, die in sich unabhängig vom Übel unserer Zeit sind, gibt es Vorteile in diesem Übel selbst: Die Welt ist so leer an Substanz geworden, dass es für den geistigen Menschen schwer ist, sich zu sehr an sie zu binden; der Mensch unserer Zeit ist deshalb, falls er beschaulich ist, bereits halb gebrochen. Früher war die Weltlichkeit umso verführerischer, als sie etwas Intelligentes, etwas Edles, etwas Erfülltes an sich hatte; sie war alles andere als völlig verachtenswert, wie sie es heute ist; bei den Seelen der Elite ermöglichte sie ohne Zweifel eine Art naiver und umfassender Anhaftung, die eine entsprechende Entsagung erforderlich machte; das Übel der Welt zeigte sich noch nicht im Erscheinungsbild der Welt.



Warum kann der Mensch sich nicht in Betrachtung versenken, solange sein Herz von Zorn auf seinen Nächsten erfüllt ist? Deshalb, weil der Mensch sein »Ich« – die Individualität – nur unter der Bedingung übersteigen kann, dass er es für die Individualität als solche hält, ohne irgendeine Unterscheidung von Personen.

Bevor er opfert, sagt das Evangelium, soll sich der Mensch mit seinem Bruder versöhnen; wir können uns nicht mehr erinnern, welcher Heilige gesagt hat, dass es ebenso sinnwidrig ist, Gott mit einem Herzen voll von Bitterkeit gegenüber seinem Nächsten betrachten zu wollen, wie sich das Auge herauszureißen, um besser zu sehen.

Die sittliche Unvollkommenheit ist hier nur der menschliche Ausdruck für die Unvereinbarkeit von Standpunkten. Der Hass auf einen bestimmten Menschen – oder eine Gemeinschaft, was qualitativ auf dasselbe hinausläuft – steht im Gegensatz zur Liebe der Gesamtheit; und die Gesamtheit muss man lieben, um Gott lieben zu können. Die Vollkommenheit verlangt es, den Menschen als solchen, nicht einen bestimmten Menschen zu lieben.



Die geistige Verwirklichung ist theoretisch das Leichteste und praktisch das Schwerste, was es gibt. Das Leichteste: weil es genügt, an Gott zu denken; das Schwerste: weil die menschliche Natur das Vergessen Gottes ist.

Die Heiligkeit ist ein Baum, der zwischen der Unmöglichkeit und dem Wunder wächst.



Die Liebe ist im Innersten des Menschen, so wie das Wasser im Innersten der Erde ist, und der Mensch leidet darunter, dass er sich nicht jener Unendlichkeit erfreuen kann, die er in sich selbst trägt und für die er geschaffen ist.

Man muss tief in den Grund der Seele graben, durch Schichten von Trockenheit und Bitternis hindurch, um die Liebe zu finden und in ihr zu leben.

Die Tiefen der Liebe sind unzugänglich für den Menschen in seinem Zustand der Verhärtung, sie treten aber nach außen zutage durch die Sprache der Kunst und auch durch die der Natur. In der heiligen Kunst und in der unberührten Natur kann die Seele durch analoge Vorwegnahme etwas von der Liebe kosten, die in ihr schlummert und nach der sie sich nur sehnt, ohne sie erfahren zu haben.



Es gibt in dieser niederen Welt das ungeheure Problem der Trennung; wie kann man die Menschen dazu bringen zu verstehen, dass sie in Gott von nichts getrennt sind?

Für die Engel stellt sich unsere formhafte – oder trennende – Welt als ein Scherbenhaufen dar: Was in Wirklichkeit vereint ist, ist in der Form und durch sie getrennt. Die formhafte Welt besteht aus erstarrten Wesenheiten.

Der Mensch entkommt der Form – und der Getrenntheit – in seiner eigenen übernatürlichen Mitte, am Gestade der ewigen und seligen Wesenheiten.



Die Seele ist ein Baum, dessen Wurzeln tief in der »Welt« vergraben sind, in Dingen, die in uns selbst wie auch um uns herum gespürt, geschmeckt, gelebt werden können; die »Welt«

besteht aus Verschiedenartigkeit, dann aus leidenschaftlichen Bewegungen, die auf sie antworten, sei es im Fleisch, im Gefühl oder im Denken.

Das »Eine Notwendige« ist die Verlegung unserer Wurzeln in das, was als Nichts, als Leere, als Einheit erscheint. Da die Seele ihre Wurzeln nicht in die Leere verpflanzen kann, »verkörpert« sich diese Leere im Sinnbild; es ist in allem, was uns näher zu Gott bringt.



Es gibt im Leben eine große Gewissheit, die des Todes; wer diese Gewissheit wirklich versteht, ist schon in diesem Leben tot. Der Mensch macht sich nicht gerne Gedanken über sein vergangenes Leiden, wenn er gegenwärtig glücklich ist; was im Leben vorüber ist, gleich welches Gewicht es hatte, ist nicht mehr. Nun wird aber alles einmal vorüber sein; das ist es, was der Mensch im Augenblick des Todes versteht; so gehört die Zukunft bereits zur Vergangenheit. Das zu wissen, heißt tot zu sein; es heißt, im Frieden zu ruhen.

Es gibt aber noch eine andere Gewissheit in unserem Leben – ob wir diese Gewissheit haben können, hängt nur von uns selbst ab –, und das ist die Gewissheit, im göttlichen Willen zu leben; diese Gewissheit wiegt die des Todes auf und siegt über sie. Mit anderen Worten: Sobald wir die Gewissheit haben, dem göttlichen Willen zu entsprechen, ist die Gewissheit des Todes voller Süße. So lässt sich der Sinn unseres irdischen Lebens auf zwei Gewissheiten beschränken: die der Unabwendbarkeit unseres Schicksals und die der Bedeutung oder des Wertes unseres Willens. Wir können dem Sinn unseres Lebens nicht aus dem Wege gehen, genauso wenig wie wir dem Tod aus dem Wege gehen können; dieser große Abschied, der für uns nicht den Schatten eines Zweifels haben kann, beweist uns, dass wir nicht frei sind zu handeln, wie wir wollen, dass wir schon jetzt

einem Willen entsprechen müssen, der stärker als der unsere ist.



Der Mensch ist in seinem erfahrungsmäßigen Dasein verbunden mit Gott, der Welt, der Seele, dem Nächsten. Auf jeder dieser Ebenen spricht Gott, wenn man so sagen darf, eine verschiedene Sprache: In der Welt berührt er uns durch das Schicksal, das in der Zeit ist, und durch Sinnbilder, die uns umgeben und die im Raum sind; in der Seele ist er die Wahrheit, die objektiv ist, und die Stimme des Gewissens, die subjektiv ist; im Nächsten erscheint er als das Bedürfnis, das wir befriedigen müssen, und auch als die Lehre, die wir annehmen müssen; das göttliche Wirken im Nächsten ist zugleich duldig und tätig.

Man kann Gott nicht dienen, ohne ihn auch im Schicksal, in der Wahrheit, im Nächsten zu sehen.



Worin besteht das große Elend der Seele? In einem falschen Leben, einem falschen Tod, einem falschen Tun, einer falschen Ruhe.

Falsches Leben: Leidenschaft, die Leiden nach sich zieht; falscher Tod: Ichsucht, die das Herz verhärtet und es von Gott und seiner Barmherzigkeit trennt; falsches Tun: Zerstreuung, welche die Seele in einen unersättlichen Strudel wirft und sie Gott vergessen lässt, ihn, welcher der Friede ist; falsche Ruhe oder falsches Nichtstun: Schwachheit und Trägheit, welche die widerstandslose Seele den zahllosen Verlockungen der Welt ausliefern.



Diesem falschen Leben stellt sich ein wahrer Tod entgegen: der Tod der Leidenschaft; es ist der geistige Tod, die kalte und

kristalline Reinheit der sich ihrer Unsterblichkeit bewussten Seele. Dem falschen Tod stellt sich ein wahres Leben entgegen: jenes des Gott zugewandten und für die Wärme seiner Liebe offenen Herzens. Dem falschen Tun stellt sich eine wahre Ruhe, ein wahrer Frieden entgegen: jener der einfachen und großmütigen Seele, die sich mit Gott zufriedengibt, die sich von Erregtheit, von Neugierde, von Ehrgeiz abwendet, um in der göttlichen Schönheit zu ruhen. Der falschen Ruhe stellt sich ein wahres Tun entgegen: der Kampf des Geistes gegen vielfältige Trägheit, welche die Seele – und dieses kostbare Leben – vergeudet wie in einem Spiel oder einem Traum.

Der falschen Erkenntnis, dem fruchtlosen Denken stellt sich eine Weise zu sein entgegen: jene des mit seiner göttlichen Quelle vereinten Geistes, jenseits des Gedanklichen, das Spaltung, unbegrenzte Verzettelung, Bewegung ohne Ende ist. Dem falschen Dasein, der nackten und blinden Tatsache stellt sich eine wahre Erkenntnis, eine wahre Unterscheidung entgegen: zu wissen, dass Gott allein die absolute Wirklichkeit ist, dass die Welt nur durch ihn und in ihm ist, dass ich außerhalb von ihm nicht bin.



Denken an Gott: Im Gedanklichen ist die göttliche Gegenwart wie Schnee; im Herzen – als daseinsmäßigem Urgehalt – ist sie wie Feuer. Frische, Reinheit, Frieden; Wärme, Liebe, Glückseligkeit. Lilie und Rose.

Die göttliche Gegenwart durchdringt die Seele – das daseinsmäßige Ich, nicht das Denken an sich – wie sanfte Wärme; oder sie durchbohrt das Herz – als geistige Mitte – wie ein Pfeil aus Licht.



Das Gebet – im weitesten Sinne des Wortes – überwindet vier Zufälligkeiten unseres Daseins: die Welt, das Leben, den Leib, die Seele; wir könnten auch sagen: den Raum, die Zeit, die Materie, das Begehren. Es hat seinen Platz im Dasein wie eine Schutzhütte, wie eine Insel. Nur in ihm sind wir ganz wir selbst, weil es uns in die Gegenwart Gottes versetzt. Es ist wie ein Diamant, dessen Glanz nichts trüben und dem nichts widerstehen kann.



Der Mensch betet, und das Gebet prägt den Menschen. Der Heilige ist selbst Gebet geworden, Ort der Begegnung von Himmel und Erde; er enthält dadurch das All, und das All betet mit ihm. Er ist überall, wo die Natur betet, er betet mit ihr und in ihr: in den Gipfeln, welche die Leere und die Ewigkeit berühren, in einer Blume, welche ihren Duft verströmt, oder im einsamen Gesang eines Vogels.

Wer im Gebet lebt, hat nicht vergebens gelebt.