

Das Spiel der Hypostasen

Wer Absolut sagt, sagt Unendlich; die Unendlichkeit ist eine innere Seite des Absoluten; aus dieser »Dimension« der Unendlichkeit geht notwendigerweise die Welt hervor; es gibt die Welt, weil das Absolute, eben weil es absolut ist, die Unendlichkeit mit enthält.

Dieses Absolute-Unendliche ist das Höchste Gut, das *Ἀγαθόν* von Platon. Nun gehört es – nach der augustinischen Formel – zum Wesen des Guten, sich selbst mitzuteilen; da es das Höchste Gut ist, kann das Absolute-Unendliche die Welt nicht nicht ausstrahlen; das heißt, dass das Absolute, da es das Höchste Gut ist, ebendadurch die Unendlichkeit und die Ausstrahlung umfasst.

Wenn man uns fragen würde, was das Absolute sei, würden wir zunächst antworten, dass es die notwendige, nicht nur mögliche Wirklichkeit ist; absolute und damit unendliche und vollkommene Wirklichkeit; und wir würden – entsprechend dem Niveau der gestellten Frage – hinzufügen, dass das Absolute das ist, was sich in der Welt als das Dasein der Dinge widerspiegelt. Ohne Absolutes kein Dasein; das Absolute an einem Ding ist das, was es von dem Nichtvorhandensein unterscheidet, wenn man sich so ausdrücken darf. Verglichen mit dem leeren Raum ist jedes Sandkorn ein Wunder.

Wenn man uns weiter fragen würde, was das Unendliche sei, würden wir mit der nahezu empiristischen Logik, welche die Frage selbst fordert, antworten, dass das Unendliche das ist, was in der Welt als die Weisen der Ausdehnung oder Erweiterung erscheint, wie der Raum, die Zeit, die Form oder die Verschiedenheit, die Zahl oder die Vielfalt, die Materie oder die Substanz. Anders und genauer gesagt: Es gibt eine bewahrende Weise, und das ist der Raum; eine umgestaltende Weise, und das

ist die Zeit; eine Weise der Beschaffenheit, und das ist die Form, nicht insofern sie begrenzt, sondern insofern sie unendliche Verschiedenheit mit sich bringt; eine mengenmäßige Weise, und das ist die Zahl, nicht insofern sie eine bestimmte Menge festlegt, sondern insofern sie selbst ebenfalls unbeschränkt ist; eine substanzhafte Weise, und das ist die Materie, auch sie unbegrenzt, wie es der Sternenhimmel bezeugt. Jede dieser Weisen hat ihre Verlängerung – oder genauer ihren Ausgangspunkt – im feinstofflichen Zustand und jenseits davon, denn sie sind die Säulen des allheitlichen Daseins.

Wenn man uns schließlich fragen würde, was Vollkommenheit oder das Höchste Gut sei – denn wer Gott sagt, sagt Gutheit, worauf der Ausdruck »guter Gott« hinweist –, würden wir sagen, dass es das ist, was sich in der Welt als Werte und greifbarer als wertvolle Erscheinungen bekundet, Vollkommenheiten und vollkommene Dinge. Wir sagen »was sich bekundet« und nicht »was ist«: Das Absolute, das Unendliche, das Gute sind nicht jeweils das Dasein, die Daseinskategorien, das Gute der Dinge, sondern all dies bekundet das, was die göttlichen Hypostasen – wenn man so sagen darf – in sich und jenseits der Welt sind.



Unendlichkeit und Vollkommenheit sind innere Dimensionen des Absoluten; sie werden aber auch »im absteigenden Sinne« und im Hinblick auf die kosmogonische Kundgabe erkennbar, und dann könnte man sagen, dass die Vollkommenheit oder das Gute das durch die Ausstrahlung, also kraft des Unendlichen geschaffene »Bild« des Absoluten ist. An dieser Stelle greift die göttliche *Mâyâ* ein, die Verhältnismäßigkeit *in divinis*: Während einerseits das Absolute definitionsgemäß die Unendlichkeit und die Vollkommenheit besitzt, führt andererseits das Absolute – kraft der Verhältnismäßigkeit,

welche das Unendliche notwendigerweise mit enthält – zu einer wirkenden Unendlichkeit und einem kundgegebenen Guten, und damit zu einer »im absteigenden Sinne« und letztendlich »schöpferischen« hypostatischen Rangordnung.

Das Absolute ist unendlich; also strahlt es aus, und indem es ausstrahlt, bildet es sich ab; der Inhalt dieser Abbildung ist das Gute. Das Absolute könnte weder ausstrahlen noch dadurch das Bild des Guten hervorbringen, wenn es nicht selbst in seiner Unwandelbarkeit sowohl das Gute als auch die Ausstrahlung wäre oder, anders gesagt, wenn es diese inneren Dimensionen nicht besäße, die aber noch ununterschieden sind, da sie oberhalb der Verhältnismäßigkeit liegen. Dies ist die Grundlage dessen, was die christliche Lehre Hypostasen nennt.

Wer Abbildung sagt, sagt Polarisation: Das Unendliche bildet – auf der Stufe von *Mâyâ* oder genauer auf dem Gipfel der Verhältnismäßigkeit – das Absolute ab und bringt so das Bild hervor, und sobald es ein Bild gibt – dies ist der Logos –, gibt es Polarisation, das heißt eine Brechung des in sich ungeschiedenen Lichtes. Das gebrochene Gute, oder der Logos, enthält alle möglichen Vollkommenheiten, es überträgt das Wirkvermögen der göttlichen Wesenheit in eine unerschöpfliche Entfaltung von Möglichkeiten, und es ist also der göttliche »Ort« der Urbilder.

Geometrisch gesprochen könnten wir sagen, dass der Punkt durch seine Natur sowohl den Kreis als auch die Radien enthält; da das so ist, bildet er sie ab. Der Punkt steht hier für das Absolute; das Bündel der Radien für die wirkende Unendlichkeit; der Kreis für das abgebildete Gute und damit für die Gesamtheit der Vollkommenheiten. Das heißt, die göttliche Ordnung umfasst einerseits »Stufen« und andererseits »Weisen«: Stufen, indem sie sich abbildet, und Weisen, indem sie polarisiert wird.

Gott ist auch Vollkommenheit, haben wir gesagt; jedoch kann das Übel nicht vorhanden sein, sein Vorhandensein

ist aber immer begrenzt, sowohl in Bezug auf seine räumliche als auch in Bezug auf seine zeitliche Ausdehnung, wohingegen das Höchste Gut keinerlei Grenze hat. Dennoch vermag der Mensch als solcher nicht, das Vorhandensein des Übels ganz zu verstehen; es bleibt immer ein Punkt, wo der Mensch, statt auf konkrete Art zu verstehen, sich in das fügen muss, was sein Empfindungsvermögen und seine Vorstellungskraft und sogar sein Denkvermögen anscheinend nicht fassen kann. Und das ist nicht ohne Beziehung dazu, dass der Mensch als solcher die göttliche Natur nicht erschöpfend zu verstehen vermag, auch wenn der Intellekt grundsätzlich alles versteht, denn es ist Gott, der sich in ihm versteht; dieses äußerste Verständnis, zu dem der Mensch grundsätzlich Zugang hat, stimmt aber mit dem Unausprechlichen überein; nun ist der Mensch aber Sprache, und die unendliche Erkenntnis kann sich demnach nicht auf das beziehen, was in der menschlichen Natur mit der Sprache, dem Denken und dem Wünschen verbunden ist. Anders gesagt, gibt es im Übel immer etwas Unverstehbares oder Sinnwidriges, was intellektuell auflösbar ist, nicht aber vorstellungshaft oder gefühlsmäßig und damit menschlich; was kein Tadel ist, sondern die Feststellung einer natürlichen Tatsache. Die Logik des Metaphysikers mag unschwer zufrieden gestellt werden; das menschliche Gefühl hat aber, wiederholen wir es, keine andere Wahl, als sich zu fügen, was darauf hinausläuft, dass die menschliche Natur ihre Grenzen hat. Menschlich entgeht niemand der Verpflichtung, »zu glauben, um zu verstehen« (*credo ut intelligam*).

Doch wenn das konkrete Übel für den Menschen teilweise unverständlich ist, gilt das für das praktisch abstrakte Gute – das geistig Gute – ebenso sehr: Der Mensch mag wohl wissen, dass das Gebet ihn vor Gott stellt und ihn mit dem göttlichen Erbarmen in Berührung bringt; wenn er das aber ganz und auf konkrete Weise verstehen könnte, würde er sich

manche Verwirrung und manche Sorgen ersparen; und er würde, eschatologisch gesprochen, besser verstehen, dass das Übel den freien, verantwortungsbewussten und unsterblichen Menschen, der sich Gott hingibt, nur zu streifen, nicht aber zu besiegen vermag.

Doch kehren wir zur Frage der Möglichkeit des Mangels an sich zurück: Letzten Endes muss man nicht allzu lange nach den Gründen für die Ratlosigkeit des Menschen angesichts des konkreten Übels suchen; wenn eine bestimmte Erscheinung des Übels uns unverständlich erscheint, dann nicht so sehr, weil unser Begriffsvermögen begrenzt ist, sondern aus dem einfachen Grunde, dass es nichts zu verstehen gibt, es sei denn auf abstrakte Weise; das heißt, dass wir sehr gut verstehen, dass das Übel entweder ein Mangel oder ein Übermaß ist und dass es aus bestimmten metaphysischen Gründen notwendig ist; wir verstehen das Übel an sich, aber wir verstehen nicht ein bestimmtes Übel. Das konkrete Verständnis des Sinnwidrigen ist ein Widerspruch in sich, ist doch das Sinnwidrige gerade das, was unserem Verständnis nichts darbietet außer seiner schlichten Möglichkeit und seiner offensichtlichen Falschheit. Wenn unsere letzte Zuflucht intellektuell und auch sittlich Gott ist, dann deshalb, weil er allein absolut verständlich ist, ob wir das nun *a priori* verstehen oder nicht; denn er allein ist das, was ist, und die völlige Verstehbarkeit stimmt mit dem reinen Sein überein.



Dem Absoluten an sich entspricht, in der Theologie der Dreifaltigkeit, das Sein und die Macht;¹ dem Unendlichen der

1 Das spiegelt sich in der physikalischen Welt als das Verhältnis »Masse-Energie« wider. Was den Begriff »Sein« betrifft, so darf man ihn hier nicht im engen ontologischen und bestimmenden Sinn verstehen, sondern einfach als gleichbedeutend mit Wirklichkeit.

Wille oder die Liebe, also die Rolle der Abbildung oder der Ausstrahlung; und dem Guten die Intelligenz oder die Erkenntnis, also die Polarisierung der Möglichkeiten der göttlichen Wesenheit.

Das Absolute, das Gute, das Unendliche: *Sat, Chit, Ânanda*. Wenn man diese Analogie zwischen der Dreifaltigkeit, über die wir gerade gesprochen haben, und der vedantischen Dreiheit – »Sein, Bewusstsein, Glückseligkeit« – betrachtet, könnte man sich die Frage stellen, welche Beziehung es zwischen dem Guten und dem Bewusstsein (*Chit*) gibt; nun stimmt aber das Gute, sobald es als solches aus dem Absoluten – das es auf ungeschiedene oder unbestimmte Weise enthält – hervorgeht, mit dem unterscheidenden Bewusstsein überein, welches das Absolute von sich selbst hat; das göttliche Wort, das die »Erkenntnis« ist, die Gott von sich selbst hat, kann nur das Gute sein, vermag sich doch Gott nur als das Gute zu erkennen.

Dem Prinzip der Ausstrahlung oder der Abbildung – das dem Absoluten, dem »Vater« innewohnt – entspricht der »Heilige Geist«, und dem Prinzip der Polarisierung oder der Brechung der »Sohn«.² Der »Sohn« ist für den »Vater« das, was der Kreis für den Mittelpunkt ist; und der »Heilige Geist« ist für den »Vater« das, was der Radius für den Mittelpunkt ist. Und so wie der Radius, der vom Mittelpunkt »ausgeht«, nicht beim Kreis Halt macht, sondern über ihn hinausgeht, könnte man sagen, dass er, ausgehend vom Kreis, von diesem »gesandt« ist, so wie der »Geist« aus dem »Vater« hervorgeht und vom »Sohn« gesandt ist; das zugleich zu Rechtfertigende und Problematische am *Filioque* klärt sich mithilfe dieses Bildes auf.

Zu sagen, der »Vater« sei nichts ohne den »Sohn« – wir sind irgendwo auf diese ungebührliche Ausdrucksweise gestoßen

2 Diese wechselseitige Entsprechung wird auch durch »Maria« und »Jesus« dargestellt, daher die Verweiblichung – was erstere betrifft – des *Pneuma* seitens gewisser Gnostiker.

–, kann, wenn man darin einen überzeugenden Sinn finden möchte, nur dies bedeuten: dass das Absolute nicht das Absolute wäre ohne seine Potenzialität der zugleich hypostatischen und kosmogonischen »Veräußerlichung«, also auch der »Wiederholung«. Zwischen dem Absoluten und seiner – entsprechend der ontologischen Stufe – zugleich inneren und äußeren Abbildung³ gibt es gleichzeitig Ungleichheit und Gleichheit, was die katholische Theologie mit dem elliptischen Begriff der »subsistierenden Relationen« ausdrückt; die »Relation« bezieht sich logisch auf die Ungleichheit, und die »Subsistenz« auf die Gleichheit, welche für die Theologen ihr Gegenstück praktisch aufhebt.⁴ Man kann daran sehen, dass das dogmatistische Denken gewissermaßen statisch und ausschließend ist, dass es nichts vom Spiel der *Mâyâ* weiß; anders gesagt, lässt es keine Bewegung zu, keine Verschiedenheit von Standpunkten und Gesichtspunkten, keine Stufen in der Wirklichkeit. Es bietet Schlüssel an, aber auch Schleier; beruhigende und schützende Schleier, gewiss, Schleier aber, die es nicht selbst lüften wird.



Der »Vater« ist immer größer als der »Sohn« und der »Heilige Geist«: größer als der Sohn, weil er eben der Vater ist – sonst würden die Worte nichts bedeuten –, und größer als der Heilige Geist, weil dieser von ihm ausgeht und nicht umgekehrt.

3 Der Ausdruck »innere Abbildung« erscheint widersprüchlich, er enthält aber – wie der Ausdruck »verhältnismäßig absolut« – eine metaphysische Feinheit, die man nicht anders ausdrücken kann und die, ungeachtet des Paradoxons, sehr gut verständlich ist.

4 »Der Vater ist größer als ich« (Joh 14,28), aber »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10, 30). Die Theologie zieht aus dem ersten Satz nicht alle Konsequenzen, die sie enthält; und sie zieht zu viele aus dem zweiten Satz.

Der Sohn ist somit immer »geringer« als der Vater – abgesehen von der Beziehung der Gleichheit, welche die des Wesens ist und an dieser Stelle keine Rolle spielt –, wohingegen er in Bezug auf den Heiligen Geist sowohl größer als auch geringer ist: Er ist größer, insofern er den Heiligen Geist »sendet«, und geringer, insofern er durch ihn bei der Fleischwerdung und auch als »Kind« der Heiligen Jungfrau »kündgegeben« wird; sie ist selbst die Verkörperung des Heiligen Geistes, worauf die Ausdrücke *gratia plena* und *Mater Dei* klar hindeuten.

Der Heilige Geist ist immer geringer als der Vater, in dem Sinne, dass er dessen Ausstrahlung ist, während er größer oder geringer ist als der Sohn: Er ist größer, insofern er ihn übermittelt oder überträgt, aber geringer, insofern er von ihm gesandt ist. So kommt es, dass die Strahlen, die von einem Punkt ausgehen, »größer« sind als der Kreis, den sie gewissermaßen übertragen, dieser Kreis ist aber »größer« als sie, sobald er sich im Inneren der Strahlung befindet und aufgrund dessen praktisch die zentrale Lage des Punktes einnimmt.

Die Hypostasen sind nicht »verhältnismäßig«, das heißt, »nicht-absolut« oder »weniger absolut«, insofern sie in der Wesenheit »enthalten« sind – welche nach einer gewissen frühen Sichtweise mit dem »Vater« übereinstimmt –, sie sind »verhältnismäßig«, insofern sie von ihr »ausgehen«; wenn sie nicht »enthalten« wären, könnten sie nicht »ausgehen«. Die Hypostasen sind verhältnismäßig bezüglich der Wesenheit, und absolut bezüglich der Welt, was darauf hinausläuft, dass sie – paradoxerweise, aber notwendig – »verhältnismäßig absolut« sind; dass sie dies sind auf der ontologischen Stufe des »Ausgehens« und nicht in der Wesenhaftigkeit, in der sie mit dem reinen Absoluten übereinstimmen.

Wir befinden uns hier an der Grenze des Ausdrückbaren; es ist niemandes Schuld, wenn in jeder derartigen Darlegung

unbeantwortete Fragen übrig bleiben, zumindest hinsichtlich eines bestimmten Ursächlichkeitsbedürfnisses und auf der Ebene des Argumentierens; denn über die Wissenschaft des Herzens lässt sich nicht streiten. Jedenfalls ist es ganz offensichtlich, dass Weisheit nicht von der Absicht ausgehen kann, das Unsagbare auszudrücken; sie will aber Bezugspunkte bereitstellen, die es ermöglichen, uns dem Unsagbaren zu öffnen, soweit es möglich ist, und soweit es der Wille Gottes vorsieht.



Für Christen bedeutet die Aussage, Gott sei einer, nichts, wenn man nicht hinzufügt, dass er drei ist; für Muslime läuft die Aussage, er sei drei, darauf hinaus zu leugnen, dass er einer ist. Für Erstere liegt die Einheit gewissermaßen unter der Dreifaltigkeit verborgen, oder sie wird zumindest nur im Zusammenhang mit dieser ausgesprochen; für Letztere ist die Dreifaltigkeit – oder die Zweiheit oder die Vierheit – in der Einheit enthalten, geht aber nicht in ihre Begriffsbestimmung ein. Da Gott einer ist, ist er dadurch auch – einschlussweise und verhältnismäßig – zwei oder drei und auch tausend.

Wenn wir von jeglicher konfessionellen Überbetonung absehen, sagen wir, dass beide Auffassungen – die der Einheit und die der Dreifaltigkeit – in ihrem Urbild zusammentreffen und sich in ihm auflösen, ihrem Urbild, welches nichts anderes ist als das zugleich unwandelbare und ausstrahlende Absolute; da es ist, was es ist, vermag das Absolute nicht, nicht unwandelbar zu sein, und es vermag nicht, nicht auszustrahlen. Unwandelbarkeit oder Treue zu sich selbst; und Ausstrahlung oder Hingabe seiner selbst; dies ist der Wesenskern all dessen, was ist.

Das Problem der Möglichkeit

Der Begriff der Möglichkeit gibt *a priori* Gelegenheit zu zwei Auslegungen, von denen, analog gesprochen, die eine »waagrecht« und die andere »senkrecht« ist: Einesteils sagt man: »Das ist möglich, also kann es geschehen«; andernteils sagt man: »Das ist geschehen oder das ist vorhanden, also war es möglich«. Im ersten Fall ist das Mögliche das, was sein kann oder was nicht sein kann, es steht also dem Notwendigen, das sein muss, gegenüber; im zweiten Fall ist das Mögliche das, was sein kann und sein muss, es ist also ursächlich, und es bringt etwas hervor, das notwendig ist, da es vorhanden ist. In diesem letzteren Sinn entspricht der Begriff des Möglichen einer rückblickenden Feststellung, wo die Möglichkeit dann eine zugrundeliegende und auf eine Notwendigkeit der Kundgabe gerichtete Potenz¹ ist; in dem anderen Sinn ist der Begriff vorwärtsblickend und öffnet sich dem Ungewissen. Einesteils ist es möglich, Obst zu pflücken, ich vermag es also grundsätzlich zu tun, es kann aber sein, dass ich es tatsächlich nicht vermag; andernteils habe ich Obst gepflückt, also war es mir möglich; oder auch: Eine bestimmte Frucht ist vorhanden, sie entspricht damit einer Möglichkeit im irdischen Dasein.

Wenn wir von der mehr oder weniger erfahrungsmäßigen Unterscheidung zwischen dem »Möglichen« und dem »Wirklichen« ausgehen, sagen wir diesbezüglich, dass das, was in Erscheinung tritt, »wirklich« ist, und dass das, was in Erscheinung treten kann oder nicht, nur »möglich« ist; in anderer Hinsicht, welche die betreffende Unterscheidung aufhebt, ist es aber das Mögliche, welches das Wirkliche ist, und das in Erscheinung

1 »Potenz« kommt vom lateinischen *posse*, können, daher kommt *possibilis*: Der ist »potent«, der viel kann, also der, der reich an Möglichkeiten ist. Die »Potenzialität« ist gleichartig.

Tretende ist das Unwesentliche oder Trügerische; in diesem Fall wird das Mögliche mit dem platonischen Urbild gleichgesetzt, also mit einem konkreten Element in der göttlichen Ordnung und nicht mit einer menschlichen Ungewissheit. Mit anderen Worten: Statt sich darauf zu beschränken, zwischen dem »Möglichen« und dem »Wirklichen« zu unterscheiden, was zwar nicht falsch ist, aber in jedem Fall unzureichend, sollte man zwischen dem zufällig Möglichen und dem Notwendigen auf der einen Seite und zwischen dem grundsätzlich Möglichen und dem tatsächlich Vorhandenen auf der anderen Seite unterscheiden: Das Notwendige ist mehr als das Mögliche, wenn wir mit diesem letzteren Ausdruck den unbestimmten Raum der die Art und Weise betreffenden oder zeitlichen Kontingenzen meinen; das Mögliche als grundsätzliche Potenz ist aber im höchsten Grade wirklicher als das tatsächlich Vorhandene oder das in Erscheinung Getretene. Es versteht sich von selbst, dass die kosmischen, also in Erscheinung getretenen und nicht ursächlichen Notwendigkeiten definitionsgemäß in gewissem Grade kontingent sind, und umgekehrt, dass die verwirklichten Kontingenzen verhältnismäßig notwendig sind.

Der Prüfstein für die richtige Bedeutung des Wortes »möglich« liegt in seiner unmittelbaren Bedeutung: Das ist möglich, was sein kann oder nicht, zum Beispiel eine Reise oder aber, was seine Möglichkeit durch sein Vorhandensein beweist, zum Beispiel eine Tierart; streng genommen wäre es möglich, dass die Dinge nicht sind, da notwendiges Sein ja allein dem göttlichen Urgrund zukommt; die Dinge sind aber, da das Dasein verhältnismäßig notwendig ist dank der ausstrahlenden Kraft des göttlichen Seins, und da die Kontingenz, und damit die Verschiedenheit, ihrerseits notwendig ist dank des Prinzips der Zergliederung, das dem Dasein eigen ist. Gott ist gleichzeitig absolute Notwendigkeit und unendliche Möglichkeit; in Bezug auf Ersteres geht er über alles hinaus, was nur möglich ist,

während er in Bezug auf Letzteres selbstverständlich nicht eine bestimmte Möglichkeit verkörpert, da er ja absolut notwendig ist, sondern die Möglichkeit schlechthin; das heißt, er ist die Quelle all dessen, was sein kann oder was sein muss aufgrund verhältnismäßiger Notwendigkeit, also aufgrund einer Teilhabe an der absoluten Notwendigkeit. Möglichkeit ist Potenz an ihrer Wurzel und Unbestimmtheit in ihren zunehmend weiter entfernten Wirkungen; Gott ist der »Allmächtige«.²



Welches sind unter den zahllosen Möglichkeiten einer Welt diejenigen, die tatsächlich in Erscheinung treten? Es sind die, welche durch ihre Natur am meisten oder als einzige der Verwirklichung eines festgelegten göttlichen Plans entsprechen. Wenn wir uns in ein bestimmtes Land begeben können, dies aber niemals tun, dann deshalb, weil wir, wenn wir es täten, dem göttlichen Plan eine Veränderung zufügen würden – und sei es nur eine winzig kleine –, die dieser Plan nicht vorsieht; wir würden ein Gleichgewicht durcheinander bringen, eine im Übrigen sinnwidrige Annahme, da es ja unmöglich ist, dass irgendein Wille dem göttlichen Willen zuwiderläuft; alles, was geschieht, ist von Gott gewollt – in einer bestimmten Dimension des göttlichen Willens –, und wenn etwas Bestimmtes nicht geschieht, dann eben deshalb, weil es sich nicht in die Verwirklichung dessen einfügt, was in einem bestimmten Fall möglich ist.

Bei der Bildung eines Kosmos gibt es, so wie bei der eines unberührten Waldes, einen innewohnenden unterscheidenden Willen, welcher im Falle des Dschungels das Gesetz des Stärkeren und im Kosmos die göttliche Wahl sein wird; diese verleiht den Dingen ihre Fähigkeit, in Erscheinung zu treten,

² »Bei den Menschen ist es unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich« (Mt 19,26).

und ihren Drang zum Dasein. Wenn im Wald oder in irgendeiner biologischen Welt die Schwachen die Oberhand hätten, würde der Wald sein Aussehen verändern, er wäre damit etwas anderes als das, was der Schöpfer vorgesehen hatte; nun ist die Kraft bestimmter Pflanzen das Ergebnis der himmlischen Wahl; das Gegenteil zu beteuern liefe auf die Behauptung hinaus, es geschähen Dinge, die Gott nicht gewollt hat, und dass es ein Zufall sei, dass ein Tannenwald kein Brennesselfeld ist. Es gibt dabei aber seitens Gottes verschiedene Willensebenen, die sich kreuzen und die sich dem Anschein nach widersprechen;³ eine Welt ist nicht ein einfacher und lebloser Block, sie ist ein unendlich vielgestaltiges Spiel von Widersprüchen und Verbindungen; sie geht dennoch aus einer bestimmten göttlichen Idee hervor, daher ihre Homogenität. Irgendeine Welt ist nicht irgendeine andere Welt, jede ist das, was sie sein soll.

Vom Standpunkt der göttlichen Subjektivität ist der göttliche Wille, der das Übel will, nicht derselbe wie der, welcher das Gute will; vom Standpunkt des kosmischen Objekts will Gott das Übel nicht als Übel, er will es als Bestandteil eines Guten, also als Gutes. Andererseits ist das Übel nie ein solches in seinem Wesenskern, der definitionsgemäß von Gott gewollt ist; es ist das nur durch das kosmische Akzidens eines Mangels an Gutem, das von Gott gewollt ist als mittelbares Element eines größeren Gutes. Wenn man uns vorwirft, eine Zweiheit in Gott einzuführen, räumen wir das ohne Zögern ein – aber nicht als Vorwurf –, genauso wie wir alle Unterscheidungen innerhalb der Gottheit einräumen, seien es die hypostatischen Stufen oder die Eigenschaften oder die Energien; das bloße Vorhandensein des Polytheismus gibt uns das Recht dazu, abgesehen von

3 Hiervon zeugt die Mehrdeutigkeit der halbgöttlichen Demiurgen in den meisten Mythologien; der Polytheismus kann – bildlich gesprochen – auch durch den Wunsch erklärt werden, dem Fallstrick eines in sich widersprüchlichen Gottes zu entgehen.

der Frage der Abirrung und der Einführung heidnischen Gedankenguts.⁴ Es ist auf jeden Fall wichtig, den göttlichen Willen hinsichtlich des Daseins und den göttlichen Willen hinsichtlich des Menschen zu unterscheiden, der Intelligenz und Willen ist: In der ersten Hinsicht ist alles, was da ist oder was geschieht, von Gott gewollt; in der zweiten Hinsicht sind allein die Wahrheit und das Gute von Gott gewollt.

Anders gesagt darf man nie aus dem Blick verlieren, nicht einmal mittelbar, dass die göttliche Allmacht nicht das umfassen kann, was im Widerspruch zur göttlichen Natur steht und was das Sinnwidrige ist: Es ist folglich ausgeschlossen, dass Gott etwas anderes sein kann als er ist, oder dass er überhaupt nicht erschaffen kann, auch wenn es möglich ist, dass er eine bestimmte Welt oder ein bestimmtes Ding nicht erschafft; oder auch, dass er, auch wenn er ein bestimmtes Übel abschaffen kann, das Übel an sich abschaffen kann, welches sich eben durch die Schöpfung als solche ergibt und somit durch die Ausstrahlung aufgrund der Natur des Höchsten Gutes verlangt wird.



Was wir gerade dargelegt haben, lässt an die wesentliche Unterscheidung zwischen Gott als Wesenheit oder Über-Sein und Gott als Schöpfer oder Sein denken:⁵ Das Über-Sein ist die

4 Der ursprüngliche Polytheismus betrachtet die Gottheit gleichzeitig als *Ātmā* und im Zusammenhang mit *Māyā*; heidnisch ist er nur von dem Augenblick an, wo er *Ātmā* vergisst und der Verschiedenheit, also der Verhältnismäßigkeit, Absolutheit zuschreibt.

5 Der Ausdruck »Sein« hat nicht zwangsläufig diese einschränkende Bedeutung, denn er kann beide infrage stehenden Seiten umfassen und die Bedeutung oder die Tragweite je nach dem verwendeten Beiwort oder je nach dem Zusammenhang ändern. Zudem drücken die Ausdrücke *esse* und *posse* in ihrer Gegenüberstellung und ihrer wechselseitigen Beziehung das Verhältnis von »Über-Sein« – oder »Nicht-Sein« – und »Sein« klar aus.

absolute Notwendigkeit an sich, während das Sein die absolute Notwendigkeit in Bezug auf die Welt ist, nicht aber in Bezug auf das Über-Sein. Das Über-Sein oder das Selbst besitzt das Mögliche als innere Dimension und kraft seiner Unendlichkeit; das Notwendige ist auf dieser Stufe das Sein oder die Verhältnismäßigkeit, *Mâyâ*. Wir würden folglich sagen, dass das Sein ganz einfach die Möglichkeit ist, die notwendige Möglichkeit an sich, aber kontingent in ihren zunehmend verhältnismäßigen Inhalten, und definitionsgemäß nicht-absolut, im paradoxen Sinne einer »geringeren Absolutheit« (*Apara-Brahma*).⁶

Wie wir schon weiter oben gezeigt haben, ist die Unterscheidung von All-Möglichkeit und Möglichkeiten grundlegend: Das Sein ist die All-Möglichkeit, aber die Eigenschaften des Seins – welche im Über-Sein ununterschieden sind und alle mit der Wesenheit übereinstimmen – gehören schon zum Bereich der Möglichkeiten; in Bezug auf die Wesenheit oder als Elemente einer Brechung oder Unterscheidung können diese Eigenschaften »nicht sein«, auch wenn sie in sich und hinsichtlich ihrer Inhalte an der absoluten Notwendigkeit der Wesenheit teilhaben. Hieraus ergibt sich, dass man in der Ordnung der Möglichkeiten selbst zwischen Möglichem unterscheiden muss, welches die Notwendigkeit des Urgrundes widerspiegelt, und anderem Möglichem, welches die Kontingenz als solche kundgibt; Ersteres erzeugt die Dinge, die sein müssen; Letzteres erzeugt die Weisen, die nicht sein müssen.

Es gibt zwei Begriffe, die wir noch betrachten müssen, und zwar den der verneinenden oder entziehenden Möglichkeit und den der Unmöglichkeit.

Die Kundgabe des Möglichen birgt in dem Maße einen verneinenden Gegensatz in sich, wie sie in den Bereich des Kontingenten fällt: Während das Sein, die Möglichkeit als

6 Wörtlich: »Das nicht-Höchste«.

solche, nichts hat, was im Gegensatz zu ihr stünde – ist doch das Nichts nichts und kann es folglich nicht Objekt irgendeiner Erfahrung sein –, rufen die kontingentesten Kundgaben des Seins, die irdischen Dinge zum Beispiel, einen Gegensatz hervor, nämlich ihre Abwesenheit, die Objekt einer Erfahrung sein kann. Einen Ton, ein Wort, ein Geräusch kann man hören, man kann aber nicht auf gleiche Weise die Erfahrung der Stille machen, auch wenn diese ihrerseits eine Möglichkeit ist; doch sie ist eine entziehende Möglichkeit, die somit auf ihre Weise ein Nichts versinnbildlicht, das in Wirklichkeit unmöglich ist oder möglich eben nur auf sinnbildliche Weise, um die es sich hier handelt. Indessen bekundet die entziehende Möglichkeit nicht nur einen bestimmten Entzug oder eine bestimmte Abwesenheit, sondern auch das übersinnliche oder nicht-formhafte Urbild der abwesenden Erscheinung, somit den Urgrund, der all seine möglichen Kundgaben umfasst, der aber, da er sich mit keiner von ihnen gleichsetzt, ein Schweigen der Tiefe, der Vollständigkeit und der Unendlichkeit bewahrt; deshalb ist die entziehende Möglichkeit gleichzeitig eine Möglichkeit der Bezugnahme auf das Transzendente.

Zum Thema jener entziehenden Möglichkeit, welche die Leere ist, möchten wir auf das Folgende hinweisen: Es ist wahr und sogar offensichtlich, dass die Leere das Nichts nicht erreichen kann, genauso wenig wie irgendeine andere entziehende Möglichkeit; die Allgegenwart des Äthers, also eine subtile Art der Fülle, zeigt das auf ihre Weise. Indessen stellt diese Fülle dennoch erfahrungshaft die vollkommene Leere dar, somit eine – offensichtlich verhältnismäßige – Erfahrung des Nichts; die Anwesenheit des Äthers berechtigt also nicht, die Erscheinung des leeren Raumes zu leugnen; was dagegen nicht auftreten kann, ist die absolute Leere, welche entweder das reine Nichts wäre – was nur als Begriff und als Zielrichtung möglich ist – oder das Absolute als solches und damit die

nicht-kundgebare Wirklichkeit. Dieses Beiwort darf hingegen nicht dazu führen, aus dem Blick zu verlieren, dass sogar das höchste Über-Sein mittelbar kundgegeben wird, denn niemand kann bestreiten, dass die erfahrungshafte Leere eine Art Spur der metakosmischen Ur-Leere ist, auch wenn diese streng genommen an sich nicht-kundgebbar ist; wenn wir vorübergehend und mit allem Vorbehalt, der sich auferlegt, einer Wirklichkeit ein Wort zuordnen können, dann deshalb, weil diese für uns nicht völlig unerkennbar ist; streng genommen ist alles, was wirklich ist, grundsätzlich erkennbar.⁷

Man muss sich – nebenbei gesagt – davor hüten, eine metaphysische Unmöglichkeit und eine unbestreitbare physikalische Erfahrung in ein und dieselbe Verneinung hineinzuziehen: Dass der Raum nicht in absolutem Sinn die Leere ist, also die Unterbrochenheit und das Anhalten der räumlichen Ausdehnung, verhindert nicht, dass er sinnbildlich und erfahrungshaft die Leere ist, wie wir gerade festgestellt haben. Ein ähnlicher Vorbehalt kann hinsichtlich der Ursächlichkeit gemacht werden, denn auch hier muss man sich davor hüten, Redeweisen Absolutheit zuzuschreiben, die sich auf das Verhältnismäßige beziehen: Dass gleiche Ursachen immer gleiche Wirkungen hervorbringen, bedeutet nicht, dass die Umstände – die nicht in die Ursächlichkeit eingehen – immer gleich wären, was unmöglich ist, sondern dass der wesentliche Zusammenhang – der einzige, den die Ursächlichkeit im Blick hat – in allen ähnlichen Fällen derselbe ist. Entsprechend bedeutet zu sagen, dass die Geschichte sich wiederholt, nicht, dass sich die

7 Zu sagen, Gott sei »unerkennbar«, ist nur eine Redeweise, die dazu bestimmt ist, die grundsätzliche Begrenztheit des Verstandes einerseits, und die tatsächliche Begrenztheit des zufälligerweise verdunkelten Intellekts andererseits festzustellen. Umfassende Erkenntnis zu besitzen heißt, von ihr besessen zu sein, es heißt, ein »durch Gott Erkennender« (*‘Ārif bi-Llâh*) zu sein, in dem Sinne, dass Gott sich in dem Maße offenbart, wie er in uns sowohl Subjekt als auch Objekt der Erkenntnis ist.

gleichen Tatsachen immer auf die gleiche Weise wiederholen, sondern dass auch in der Geschichte gleiche Ursachen gleiche Wirkungen nach sich ziehen, wobei das Wort »gleich« hier nur auf das abzielt, was die ursächliche Verkettung betrifft, nicht auf das, was mit ihr nichts zu tun hat. Wenn es Tag und Nacht gibt, dann deshalb, weil die Erde sich dreht, und nicht weil sie sich heute auf eine bestimmte Weise dreht und sich morgen in Anbetracht einer veränderten Lage auf eine andere Weise drehen wird; der Grund liegt ganz offensichtlich in der Drehung und nicht darin, »wie« sie sich dreht; die nicht wahrnehmbaren Abweichungen berühren die gleich bleibende Tatsache der Drehbewegung in keiner Weise.

Doch kehren wir zum höchsten Über-Sein⁸ zurück: Um es vom Sein⁹ zu unterscheiden, könnten wir sagen, dass Ersteres »absolut unendlich« ist, während Letzteres »verhältnismäßig unendlich« ist, was zwar tautologisch und sogar widersprüchlich, aber gleichwohl eine nützliche Redeweise in einer notwendigerweise elliptischen Sprache ist; der Abstand zwischen der Logik und den transzendenten Wahrheiten führt dazu, dass diese manchmal jene verletzen können, wohingegen das Umgekehrte offensichtlich ausgeschlossen ist. Wenn wir das Über-Sein unberücksichtigt lassen, sind wir berechtigt, dem Sein die Unendlichkeit zuzuschreiben; ziehen wir hingegen das Über-Sein in Betracht, werden wir sagen, dass dies das Unendliche ist und dass das Sein diese Unendlichkeit auf verhältnismäßige Weise verwirklicht, indem es so das Tor zum Ausströmen unendlich verschiedenartiger und somit unerschöpflicher Möglichkeiten öffnet.

8 Oder »Nicht-Sein«; das *Wu You* des Lao-Tse.

9 Der Begriff *Esse* schließt beim heiligen Thomas den des Über-Seins ein, genauso wie der Name *Allāh* sich auf beide »göttlichen Dimensionen« bezieht, die »Eigenschaften« und das »Wesen«.



Das Nichts ist einerseits ein intellektueller Begriff und andererseits eine kosmische Zielrichtung; dieser Begriff verschmilzt mit dem der Unmöglichkeit, das heißt, das Nichts ist die völlige Unmöglichkeit, wohingegen es verhältnismäßige Unmöglichkeiten gibt, nämlich solche, die durch grundsätzlich beeinflussbare Umstände bedingt sind.

Die Unmöglichkeit zeigt sich unserem Geist auf zweierlei Weise: als Unmöglichkeit an sich oder als Nichts, und als Unmöglichkeit, die als Folge sinnwidrigen Denkens in Erscheinung tritt. Es ist zum Beispiel sinnwidrig anzunehmen, etwas weise gleichzeitig und in gleicher Hinsicht Eigenschaften auf, die sich gegenseitig ausschließen; da aber die Unmöglichkeit in ebendem Maße, wie sie sich in die Daseinskategorien eingliedert, nicht absolut sein kann, gibt es immer Möglichkeiten, die darauf gerichtet sind, den Widerspruch aufzulösen. So kann man sagen, dass Grau »im Rahmen des Möglichen« die Aufgabe hat, die Unmöglichkeit aufzuheben, dass Weiß schwarz sei; und es gibt eine Unmenge von sich am Rande des Sinnwidrigen bewegenden dazwischenliegenden Möglichkeiten, die auf der Ebene der Ereignisse und der der Formen nicht anders zu erklären sind. Das Unmögliche oder das Nichts gibt es nicht, die Unendlichkeit der All-Möglichkeit verleiht ihnen aber ein zumindest scheinbares und trügerisches Dasein, und dieser Grundsatz entfernt, in *Mâyâ*, vom Urgrund und dehnt die Welt in einen Schleier zahlloser Begrenzungen und in Richtung auf ein ganz offensichtlich nie erreichtes Nichts hin aus. Das Wirkliche ist aber eines, und daraus ergibt sich, dass jegliche Begrenzung gleichzeitig in irgendeiner Hinsicht ein Spiegel des alleinigen Möglichen und der alleinigen Wesenheit ist.



Wir haben weiter oben darauf hingewiesen, dass es auf Seiten Gottes verschiedene Ebenen des Willens gibt, die einander anscheinend widersprechen. Die Ashariten bleiben bei diesem Anschein stehen: Für sie ist der göttliche Wille der Wunsch eines Einzelnen, der sich widerspricht, weil er »macht, was er will«; das heißt, dass Gott das Recht hat, sich zu widersprechen, weil keiner die Macht hat, ihn daran zu hindern. Auf dieses Unverständnis spielt Ibn 'Arabî in seinen *Fusûs al-Hikam* (im Kapitel über Seth) an: »Gewisse intellektuell schwache Theoretiker haben, ausgehend vom Axiom, dass Gott macht, was er will, die Behauptung für zulässig erklärt, Gott handle im Gegensatz zu Grundsätzen und im Gegensatz zu dem, was die Wirklichkeit in sich ist; und aufgrund dessen sind sie so weit gegangen, die Möglichkeit (*Imkân*) zu leugnen und nur die Notwendigkeit (*Wujûb*) gelten zu lassen, sei sie absolut (>durch das Wesen<) oder verhältnismäßig (>durch anderes<)... Und aufgrund wessen unterscheidet sich die All-Möglichkeit (= *Mâyâ*) von der All-Notwendigkeit (= *Âtmâ*), verlangt letztere doch diesen Unterschied? Keiner erkennt diesen Unterschied,¹⁰ es sei denn die Wissenden durch *Allâh*.«

Und desgleichen: Indem er sich auf die koranische Wendung »wenn Er gewollt hätte, hätte Er die Menschen alleamt rechtgeleitet« bezieht, weist Ibn 'Arabî darauf hin, dass das göttliche Nicht-Wollen sich nicht aus einer willkürlichen Entscheidung seitens Gottes ergibt, sondern aus der Natur bestimmter menschlicher Möglichkeiten, die ihrem von Gott

10 Dies ist zweifellos eine Weise zu sagen, dass das absolut Notwendige die Unendlichkeit umfasst, die ihrerseits die All-Möglichkeit umfasst, welche definitionsgemäß die möglichen Dinge hervorbringt. Die absolute Notwendigkeit erfordert die Verhältnismäßigkeit und damit die Auseinanderentwicklung.

verliehenen Ins-Dasein-Treten gewissermaßen vorausgeht; und Ibn 'Arabî schließt daraus, dass der Mensch allein sich richtet, denn das Jüngste Gericht ist nichts anderes als eine Seite der durch einen bestimmten Menschen dargestellten Möglichkeit. Eine Möglichkeit will definitionsgemäß das sein, was sie ist, ihre Natur besteht in ihrem Willen zu sein; Gott erschafft nur, indem er dem »das Dasein verleiht«, welches dieses oder jenes sein will. Möglichkeiten sind voneinander unterschiedene Offenbarungen des Seins, sie gehen aus diesem hervor und nicht aus einem willkürlichen Willen, der sie *ex nihilo* erschaffen hätte; und es ist die verschiedenartig gestaltende und Gegensätze bildende Brechung, welche die gegenläufigen und mangelhaften Seinsweisen der Möglichkeiten hervorbringt, die in ihrem Ursprung oder in ihren Wurzeln notwendigerweise gut sind. Diese widersetzende und gegenläufige Auseinanderentwicklung ist dem dunklen Pol der Verhältnismäßigkeit, der *Mâyâ*, zuzuschreiben; dies ist die metaphysische Grundlage des »Engelsturzes«. *Mâyâ* bringt die Welt durch »Ausstrahlung der Liebe« und kraft der göttlichen Unendlichkeit hervor, aber auch – entsprechend ihrer anderen Dimension – aus Leidenschaft, welche die Mitte flieht und gleichzeitig zerstreut und zusammenpresst; so gibt es an der Wurzel der Welt den lichthaften Logos einerseits und den finsternen Demiurgen andererseits; und die letzte Ursache dieses zweiten Pols, wiederholen wir es noch einmal, besteht darin, dass das Unendliche das nicht ausschließen kann, was ihm entgegenzustehen scheint, was aber in Wirklichkeit zu seiner Ausstrahlung beiträgt.



Um den doppelten Sinn des Begriffs des Möglichen noch deutlicher zu machen, möchten wir sagen, dass man zwischen einer abstrakten Möglichkeit und einer konkreten Möglichkeit unterscheiden sollte. Eine abstrakte Möglichkeit ist das, was

von unserem menschlichen Standpunkt aus sein oder nicht sein kann; eine konkrete Möglichkeit ist das, was für Gott, und demzufolge tatsächlich, sein muss. Ibn 'Arabî zufolge – immer in den *Fusus* – »ist eine Möglichkeit das, was verwirklicht oder nicht verwirklicht werden kann; in Wirklichkeit aber ist die tatsächliche Lösung dieser Alternative bereits in dem enthalten, was diese Möglichkeit in ihrem Zustand der ursprünglichen Unwandelbarkeit ist«. Man wird sagen, dass ein bestimmter Mensch grundsätzlich eine bestimmte Reise durchführen kann, dass er aber tatsächlich keinen Beweggrund hat, sie zu unternehmen, oder dass er nicht über die Mittel verfügt, sie zu machen; diese Reise ist demzufolge *de facto* eine Unmöglichkeit; tiefer gesehen ist sie in Anbetracht der Natur und des Schicksals dieses Menschen auch eine Unmöglichkeit schlechthin. Die grundsätzliche Möglichkeit ist demnach hier nur eine verstandesmäßige Vermutung oder eine Wahrscheinlichkeitsrechnung; sie läuft darauf hinaus zu sagen: Wenn dieser Mensch nicht er selbst wäre, wenn er ein anderer wäre, würde ihm sein Schicksal erlauben, eine derartige Reise zu machen; und so fort.

Was den Unterschied zwischen einer theoretischen und einer praktischen Möglichkeit betrifft, so ist er ganz zufällig: Praktisch ist eine Möglichkeit – sei sie wirksam oder nicht –, die in die normalen Bedingungen einer Sache eintritt; theoretisch ist eine Möglichkeit, die nicht-normale Bedingungen erfordert, die somit gemäß der alltäglichen Erfahrung schwer oder sogar überhaupt nicht zu verwirklichen sind.

Doch wo bleibt die kennzeichnende Natur der Möglichkeit, wenn alles vorherbestimmt ist, wenn die Dinge nicht anders sein können als sie sind? Das Sein – die All-Möglichkeit – besteht aus Freiheit und Notwendigkeit; es ist frei, weil es unendlich ist, und notwendig, weil es absolut ist, eine Polarität, die auf ihre Weise die ungeschiedene Natur des Über-Seins wiedergibt. Nun sind in den Dingen die beiden Pole immer gegenwärtig,

aber der eine oder der andere überwiegt; in den nur möglichen Dingen ist es die Freiheit, welche die Notwendigkeit verhüllt, während es in den tatsächlich vorhandenen Dingen die Notwendigkeit ist, die vorherrscht, zumindest hinsichtlich ihres tatsächlichen Vorhandenseins, nicht zwangsläufig in ihrem Inhalt, der eine Bekundung der Freiheit sein kann; der Flug eines Vogels ist frei, er ist aber vorherbestimmt und somit notwendig, weil er tatsächlich und nicht nur grundsätzlich vorhanden ist. Es mag für den menschlichen Verstand schwierig sein, diese beiden Pole in Einklang zu bringen, und die Versuchung ist groß, sie zu leugnen; die Schwierigkeit ist indes nicht größer als im Falle der Unbegrenztheit von Raum oder Zeit, die wir anzuerkennen gezwungen sind, selbst wenn es für uns unmöglich ist, sie uns vorzustellen.

»Bei Gott ist alles möglich«: Dieses Wort aus dem Evangelium bezieht sich auf das Eindringen der göttlichen Allmacht in den Bereich des irdischen Daseins angesichts eines körperlichen oder geistigen Wunders. Allein das Eindringen des göttlichen Seins in ein bestimmtes Stückchen des Daseins, nämlich in den menschlichen Mikrokosmos, kann den Übergang des Menschen über die Zwänge des »kosmischen Rades« hinaus in den Zustand der göttlichen Unwandelbarkeit erklären.



Die Möglichkeiten sind die Schleier, die einerseits das absolut Wirkliche beschränken und es andererseits kundgeben; die All-Möglichkeit schlechthin, im Singular und im absoluten Sinne, ist der höchste Schleier, jener, der das Mysterium der Einzigkeit verhüllt und es gleichzeitig entfaltet und dabei unwandelbar bleibt und keinen Mangel leidet; die All-Möglichkeit ist nichts anderes als die Unendlichkeit des Wirklichen. Wer Unendlichkeit sagt, sagt Potenzialität: Und die Behauptung, die

All-Möglichkeit schlechthin oder die Potenzialität verhülle und enthülle zugleich das Absolute, ist nur eine Weise, die – in sich ungeschiedene – Zweidimensionalität auszudrücken, die wir analytisch im absolut Wirklichen erkennen können. Ebenso können wir hier eine Dreidimensionalität erkennen, auch sie in sich ungeschieden, aber Vorbote einer möglichen Entfaltung: Diese Dimensionen sind das »Sein«, das »Bewusstsein«, die »Glückseligkeit«. Kraft dieses dritten – in sich unwandelbaren – Elementes überströmt die göttliche All-Möglichkeit und führt »aus Liebe« zu jenem Mysterium des Nach-außen-Tretens, das der allweltliche Schleier ist, dessen Kette aus den Welten und dessen Schuss aus den Lebewesen besteht.