

Die Frage der Theodizeen

»Gott tut, was er will«: Diese Behauptung des Korans führt leicht zu dem unglücklichen Bild eines mehr oder weniger beliebigen göttlichen Willens, während das angeführte Wort einfach nur bedeutet, dass der Mensch im Allgemeinen von den Beweggründen des göttlichen Willens nichts weiß, besonders was die vielfachen Widersprüche betrifft, von denen die Welt ein Bild abgibt. Den Theologen zufolge »will« Gott die Sünde nicht, weil er sie verbietet, er »will« sie aber, da die Sünde möglich ist und da nichts geschieht, ohne dass Gott es »wollte« oder es sogar »schuf«, sonst müsste man einräumen, so scheint es, dass Gott unfähig sei, das zu verhindern, was er nicht will, *quod absit*. Der Kern des Problems besteht hier in der Verwechslung von Sein und Über-Sein, oder von ontologischem und Dasein verleihendem Urgrund und der über-ontologischen Wesenheit,¹ eine Verwechslung, die deshalb vorkommt, weil die Theologie einerseits Gott anthropomorphistisch versteht, also so, als ob er ein menschliches Subjekt wäre, und weil sie andererseits der ganzen göttlichen Natur Rechnung tragen möchte, was mit dem vorherigen Gesichtspunkt unvereinbar ist.

Was die göttliche Wesenheit kraft ihrer Unendlichkeit »will« – und weil nach der augustinischen Formel »das Gute wesensgemäß danach strebt, sich zu verbreiten« –, ist ihre eigene Ausstrahlung und demzufolge die Welt als solche und die Welt in ihrer Gesamtheit; nun bringt diese Kundgabe aber naturgemäß

1 Dem »Ungrund« von Böhme oder dem *Brahma nirguna* (»ohne Eigenschaften«) des *Vedânta*, während das Sein im eigentlichen Sinne, also das Dasein verleihende, *Brahma saguna* (»mit Eigenschaften«) ist. Die scholastische Unterscheidung zwischen einem *Infinitum absolutum* und einem *Infinitum secundum quid* kann auf diesen ersten metaphysischen Unterschied angewandt werden, wobei das schöpferische Prinzip dem zweiten Ausdruck von beiden entspricht.

eine Entfernung von ihrer Quelle mit sich, sodass die göttliche Wesenheit, indem sie die Kundgabe »will«, einschlussweise und mittelbar auch jenen zu zahlenden Preis will, welchen wir das Übel nennen, ansonsten könnte sie nicht ausstrahlen oder »sich verbreiten«. Der göttliche Wille aber, der das sittlich Gute will und der aufgrund dessen die Sünde verbietet, ist nicht derselbe wie der, der die Welt will; der Wille des Über-Seins oder der göttlichen Wesenheit will die Welt als solche, wohingegen der – bereits verhältnismäßigere, wenn auch den vorherigen fortsetzende – Wille des Seins die Welt voraussetzt und nur innerhalb der Welt ausgeübt wird. Anders gesagt will das Über-Sein das Gute als Ausstrahlung, Kundgabe oder Welt, während das Sein das Gute als Teilhabe der Dinge am göttlichen Guten will; in der ersten Beziehung ist die Welt ein Gut, weil sie das Höchste Gut kundgibt, wohingegen in der zweiten Beziehung der Gehorsam dem göttlichen Gesetz – oder irgendeinem Richtmaß oder natürlichem Wert – gegenüber ein Gut ist, weil er die Teilhabe am Höchsten Gut ermöglicht. Im ersten Fall zeigt sich der göttliche Wille durch die ontologische Ausstrahlung oder durch *Mâyâ*, und im zweiten Fall zeigt er sich durch das Richtmaß, das Gesetz oder die Offenbarung; wir befinden uns somit in der Gegenwart zweier göttlicher Subjektivitäten, einer dem Absoluten gehörenden und einer anderen, die bereits durch Verhältnismäßigkeit bestimmt ist; im Kern einander gleichend, beziehen sie sich nach außen hin auf unterschiedliche Ebenen, daher der mögliche Anschein des Widerspruchs. Da dies so ist, besteht absolut kein Grund, sich zu fragen, warum Gott dies oder jenes »will« und warum er insbesondere die Sünde »will« und sie gleichzeitig verbietet.

Die Welt ist in ihrer Gesamtheit gut, insofern sie Gott kundgibt, sie hat aber in mancher Hinsicht eine ihren Wesenskern nicht berührende schlechte Seite, insofern sie, die nicht Gott und doch vorhanden ist, sich Gott entgegenstellt oder danach

strebt, wie Gott zu sein; da dies unmöglich ist, sind alle Erscheinungen – und letztlich die Welt selbst – von Unbeständigkeit befallen: Sie fallen immer gleichsam ins Nichts zurück, wie Pfeile, die man auf die Sonne abschießt in der törichtesten Hoffnung, sie je zu erreichen.



Nach Epikur und denen, die ihm gefolgt sind, ist keine Theodizee möglich, und zwar aus folgenden Gründen: Entweder will Gott das Übel beseitigen, kann es aber nicht, und dann ist er nicht mächtig, aber gut; oder Gott kann das Übel beseitigen, will es aber nicht, und dann ist er nicht gut, aber mächtig; oder er kann und will das Übel nicht beseitigen, und dann ist er weder mächtig noch gut; oder er kann und will es, und dann gibt es das Übel nicht; nun gibt es aber das Übel.

Die Beweisführung Epikurs gründet auf mangelnder Klarheit hinsichtlich der Begriffe »Übel«, »Wollen« und »Können«. Zunächst: Wollen und Können wohnen der göttlichen Natur inne, und diese ist Unbedingtheit und Unendlichkeit; das heißt, Gott kann und will das nicht, was im Gegensatz zu seiner Natur stünde, sonst träte ein Widerspruch und somit Sinnwidrigkeit auf. Es ist unmöglich, weil sinnwidrig, dass Gott die Macht hätte, anders als Gott zu sein, weder unbedingt noch unendlich zu sein, noch überhaupt nicht zu sein; und er kann nicht wollen, was außerhalb seiner Macht steht, weil es dem Sein widerspricht. Gott ist allmächtig bezüglich der Welt, seiner Schöpfung oder seiner Kundgabe; die Allmacht kann aber nicht ausgeübt werden im Hinblick auf das göttliche Sein selbst, ist doch dieses Sein die Quelle der Allmacht und nicht umgekehrt.

Nun bringt die Unendlichkeit, die ein Anblick der göttlichen Natur ist, die unbegrenzte Möglichkeit und folglich die Verhältnismäßigkeit, die Kundgabe, die Welt mit sich. Wer Welt sagt, sagt Trennung vom göttlichen Urgrund, und wer

Trennung sagt, sagt Möglichkeit – und Notwendigkeit – des Übels; aus diesem Blickwinkel gesehen ist das, was wir das Übel nennen, mittelbar ein Ergebnis der Unendlichkeit, also der göttlichen Natur, und in dieser Hinsicht kann Gott es nicht beseitigen wollen; genauso hört in dieser Hinsicht – und nur in dieser Hinsicht – das Übel auf, Übel zu sein, es ist nur eine mittelbare und entfernte Kundgabe eines geheimnisvollen Anblicks der göttlichen Natur, desjenigen eben der Unendlichkeit oder der All-Möglichkeit.

Man könnte gleichermaßen sagen, dass die Unendlichkeit die Möglichkeit erzeugt, und dass diese die Verhältnismäßigkeit erzeugt; nun enthält die Verhältnismäßigkeit aber definitionsgemäß das, was wir das Prinzip des Gegensatzes nennen könnten. In dem Maße, wie eine Eigenschaft verhältnismäßig ist – oder sich in der Verhältnismäßigkeit widerspiegelt –, bedarf sie ontologisch eines Gegensatzes, nicht aus sich heraus oder durch ihren Inhalt, sondern nach außen hin und durch ihre Erscheinungsweise, also aufgrund ihrer Bedingtheit. Das Verhältnismäßige oder Bedingte an einer Eigenschaft erfordert nämlich die entsprechende entziehende Kundgabe oder bringt diese mit sich, mit all ihren möglichen Abstufungen; die Folge ist der Mangel, der Fehler, das Übel. Das Übel ist die Möglichkeit des Unmöglichen, da das verhältnismäßige Gute das sich der Unmöglichkeit annähernde Mögliche ist; denn aus dieser paradoxen Verbindung der Möglichkeit und der Unmöglichkeit – wobei diese nur wirklich wird in der Möglichkeit und durch sie – geht die Bedingtheit oder die Verhältnismäßigkeit hervor, wenn es erlaubt ist, sich mithilfe einer verwickelten und kühnen, an dieser Stelle aber schwer zu vermeidenden Ellipse auszudrücken.

Wenn Gott das Übel als Möglichkeit nicht beseitigen kann, dann deshalb, weil das Übel in dieser Hinsicht von seiner Natur abhängt und weil es aufgrund dessen überdies aufhört, das

Übel zu sein; und was Gott nicht kann, weil es zu Widerspruch oder Sinnwidrigkeit führen würde, kann er nicht wollen. Der göttliche Wille stellt sich aber dem Übel entgegen, insofern es im Widerspruch zur göttlichen Natur steht, die Gutheit oder Vollkommenheit ist; in dieser Hinsicht des Entgegenstehens – und nur in dieser Hinsicht – ist das Übel wirklich das Übel. Gott bekämpft dieses Übel vollkommen, denn auf allen Ebenen ist es das Gute, das am Ende den Sieg davonträgt; das Übel ist immer nur ein Bruchstück und ein Durchgang, ganz gleich, ob wir imstande sind, dessen innezuwerden oder nicht.

Was jeder Theodizee zugrunde liegen müsste, ist also im Wesentlichen: *primo*, dass sich die göttliche Allmacht nicht auf die göttliche Natur erstreckt, dass diese nicht das Objekt jener sein kann; *secundo*, dass der göttliche Wille mit der Macht verbunden ist und dass er sich folglich nicht der göttlichen Natur entgegenstellen kann, die ihrerseits die Quelle der ihr eigenen Fähigkeiten oder Aufgaben ist; *tertio*, dass das Übel nur insofern Übel ist, als es sich der göttlichen Natur entgegenstellt, nicht aber, insofern es sich mittelbar aus ihr als Werkzeug der Getrenntheit oder der Verschiedenheit ergibt, die beide aus der göttlichen All-Möglichkeit hervorgehen, also letzten Endes aus der Unendlichkeit selbst.

Die Beweisführung Epikurs ist bereitwillig von all denen übernommen worden, die meinen, ein Interesse daran zu haben, nicht an Gott zu glauben, aber auch von denen, die der Hypnose einer »wirklich« und »konkret« genannten Welt erlegen sind; vom Standpunkt der metaphysischen intellektuellen Schau aus weist die Welt viel weniger Offensichtlichkeit und Verstehbarkeit auf als das transzendente Unsichtbare. Die epikureische Beweisführung ist gewissermaßen das klassische Beispiel für ein logisch einwandfreies Vorgehen in der Abwesenheit von Gegebenheiten, die für ihren Inhalt notwendig wären: Man spricht vom »Übel«, beachtet aber nicht, dass das Übel

definitionsgemäß nur in bestimmter Hinsicht ein solches ist und nicht in anderer, was von vornherein dadurch bewiesen wird, dass es kein absolutes Übel gibt und dass das Übel nie eine Substanz ist; man spricht von »Gott«, beachtet aber nicht, dass Gott, aufgrund seiner Unendlichkeit, in seiner Natur die Ursache für eine Entfaltung trägt, die aufgrund der Unendlichkeit zwangsläufig ein Element des Widerspruchs enthält; und man spricht von »können« und »wollen«, beachtet aber nicht, dass die göttliche Natur deren Subjekt ist und nicht deren Objekt, was darauf hinausläuft, dass diese beiden Fähigkeiten, auch wenn sie kraft der göttlichen Unbegrenztheit und in Richtung auf die Bedingtheit unbegrenzt sind, »auf dem Gipfel« begrenzt sind durch die göttliche Unbedingtheit, auf die kein Wille und keine Macht ausgeübt werden kann.

Jeder Theologe erkennt an, dass Gott frei ist, die Welt zu erschaffen; kein Theologe wird anerkennen, dass Gott frei ist, keine Freiheit zu besitzen oder nicht Gott zu sein oder überhaupt nicht zu sein. Das ganze Problem der Theodizee, das Epikur so unbedacht und nur in groben Zügen aufgegriffen hat, beschränkt sich also auf die Frage der göttlichen Natur, das heißt auf die Unbedingtheit und die Unendlichkeit der göttlichen Substanz.



Für die Stoiker ist das Übel eine notwendige Begleiterscheinung des Guten; dasselbe gilt für Leibniz: Die Welt ist in ihrer Gesamtheit vollkommen, die einzelnen Dinge aber sind unvollkommen; Gott hat das sittliche Übel zugelassen, weil es ohne dieses keine Tugend gäbe.² Hier haben wir übrigens die

² Was die »beste aller möglichen Welten« von Leibniz betrifft, so ist das »Prinzip des Besten« nicht einmal vorstellbar, weil es sich ins Unbestimmte verflüchtigt. Die ganze vorhandene Welt ist »die beste« aufgrund ihres bloßen Vorhandenseins, und allein dadurch; im Grunde hat diese Bewertung keinen

übliche Meinung der Theologen vor uns: Das Übel hat die Aufgabe, etwas zum erschaffenen Guten beizutragen, es ist folglich nur eine mittelbare Bedingung dieses Guten. Diese Argumentation fußt auf dem Prinzip des Gegensatzes, auf das wir weiter oben angespielt haben: Das Gute bedarf, um sich verwirklichen zu können, eines gegenteiligen Elementes in ebendem Maße, wie die Verwirklichung verhältnismäßig ist; es geht hier also um ein inneres Gesetz der Verhältnismäßigkeit.

Für Platon ist der Punkt des kosmogonischen Falls die Materie, welche den Grundsatz der die Mitte fliehenden Gerinnung vergegenständlicht; diese »Materie« wird für die Christen zum »Fleisch« und mit ihm zum Vergnügen,³ wohingegen im Islam so wie im Judentum das Übel der Polytheismus ist, der Götzendienst und der Ungehorsam, letzten Endes also die Zweiheit, welche in ihrer ontologischen Wurzel in keinem Zusammenhang – um es vorsichtig auszudrücken – mit dem steht, was wir Sünde nennen können. Dasselbe gilt für die platonische »Materie« und das christliche »Fleisch«, wenn man diese Begriffe auf ihre jeweiligen Wurzeln zurückführt, nämlich auf Substanz und Glückseligkeit.

Für Plotin ist das absolute Sein die Quelle dessen, was wir *a posteriori* das Übel nennen in dem Sinne, dass das ausgeströmte Sein, das die Welt erschaffen wird, sich durch ebendieses Ausströmen – oder durch dieses Herausgehen – mit der

Sinn, oder sie beschränkt sich auf die axiomatische Feststellung, dass das Sein das Gute ist.

3 Entgegen einer weit verbreiteten Meinung ist die Moral von Aristoteles, welche die goldene Mitte befürwortet, insofern sich diese zwischen zwei Übertreibungen befindet, keine Einladung zur Mittelmäßigkeit, und sie ist nicht für die laizistische Verbürgerlichung verantwortlich, zu der sie geführt haben mag. Sie unterscheidet sich gleichwohl von der christlichen Moral, da diese in der Moral ein geistiges Hilfsmittel sieht – daher ihr Opfercharakter –, wohingegen für die Griechen, so wie für die Mehrzahl der Morgenländer, das moralische Gleichgewicht geistig eine Grundlage und kein Hilfsmittel ist.

Möglichkeit vermischt und so die Voraussetzung für alle Niedergänge schafft, welche die absteigende Verschiedenheit der Welt bilden; das ausgeströmte Sein – das schöpferische oder demiurgische Prinzip – bringt mittelbar den Mangel hervor, nicht insofern es Sein ist, sondern im Gegenteil, insofern es, aus dem absoluten Sein oder dem Über-Sein ausgegangen, sich begrenzt und so einen Anblick geringerer Wirklichkeit annimmt.

Origenes betrachtet vor allem das sittliche Übel, dessen Folgen im Übrigen die natürlichen Übel in allen Bereichen sind; denn der Mensch hat in seinem Sündenfall alle Bereiche der Natur mit sich fortgerissen. Außerdem sieht Origenes die Quelle des Übels im schlechten Gebrauch des freien Willens; dieser ist dem Menschen gegeben worden, weil er ohne Freiheit unwandelbar wie Gott gewesen wäre. Man kann einwenden, dass Gott die Freiheit vor dem Menschen besitzt und besser als der Mensch, er aber keinen schlechten Gebrauch davon macht; wenn der Mensch diese Gabe missbraucht, dann deshalb, weil seine Natur ihr nicht voll und ganz entspricht, und daher ist die Ursache des Übels nicht die Freiheit, sondern die Verdorbenheit. Das Argument von Origenes hat gleichwohl das Verdienst zu zeigen – auch wenn dies auf Umwegen geschieht –, dass die Schöpfung aus metaphysischer Notwendigkeit die Unvollkommenheit mit sich bringt; die Möglichkeit einer Wahl zwischen Substanz und Akzidens oder zwischen dem Wirklichen und dem Trügerischen übernimmt hier die Aufgabe der treibenden Kraft des kosmogonischen Abstiegs.

Dem heiligen Thomas zufolge ergibt sich das Übel aus der Verschiedenheit der Geschöpfe und aus der Abstufung ihrer Eigenschaften, wobei der Ausgleich für das Übel die göttliche Gesamtordnung ist, im Hinblick auf die es geduldet wird; das körperliche Übel ist der Mangel an Sein in Bezug auf die Substanz der Geschöpfe; das sittliche Übel ist derselbe Mangel in Bezug auf deren Tätigkeit. Um dem manichäischen Dualismus zu

entgehen, der den Begriff des Höchsten Gutes zunichtemacht, kommt der heilige Thomas zum Schluss, dass das Übel seine Ursache nicht im Sein hat – tatsächlich hat das Übel dort nicht seine unmittelbare Ursache –, und dass es sich einfach an das Gute anheftet, indem es ihm eine bestimmte Eigenschaft entzieht; das Übel »ist« nicht, sondern es »existiert« oder, anders gesagt, es ist ein Übel, während seine Existenz ein Gut ist bezüglich – und in Abhängigkeit von – der allumfassenden Gesamtheit. Indem wir uns auf eine bereits erwähnte augustinische Formel beziehen, könnten wir hinzufügen, dass die Ursache des Übels – nicht aber insofern es Übel ist – das angeborene Verlangen des Guten ist, sich mitzuteilen, denn dieses Verlangen ist es, das die Welt hervorbringt, und es ist dieses Hervorbringen – oder diese Entfaltung des Seins –, welches die sowohl senkrechte als auch waagerechte Auseinanderentwicklung erforderlich macht; nun hat die Auseinanderentwicklung aber Weisen des Entzugs an Sein im Gefolge und somit dessen, was wir mit Recht das Übel nennen.

Ob wir von »Materie«, von »Fleisch« oder von missbrauchter »Freiheit« sprechen, worum es vom Standpunkt der letzten Ursache aus immer geht, ist die Möglichkeit, welche die *Shakti* oder die Macht von *Ātmā* ist und die mit der Verhältnismäßigkeit und ebendadurch mit dem zugleich kosmogonischen und individualisierenden Vorgang übereinstimmt. »Die Sünde ist das Ich«, predigen gewisse hinduisierende Idealisten, was sie im Übrigen von jeglicher objektiven Unterscheidung und jeder unbequemen Entscheidung entbindet; nun geht das Ich als solches auf das göttliche Selbst zurück, und es geht darauf nicht nur unmittelbar und durch Teilhabe und Ähnlichkeit zurück, sondern auch mittelbar und durch Trennung und Umkehrung; in dieser letzten Beziehung zeugt es von der Sünde oder dem Übel oder dem Luziferismus, wenn man so will. Abgesehen davon ist das Ich ebenso unschuldig wie die Materie oder das

Fleisch oder das Vergnügen in ihrer daseinsmäßigen und keimhaft geistigen Reinheit, wie es die Tatsache beweist, dass Heiligkeit diese Elemente nicht zwangsläufig ausschließt.

Wenn der Mensch das Werk eines Urgrundes von überragender Güte ist, warum, so hat sich mehr als ein Philosoph gefragt, ist er dann dem Übel ausgesetzt? Er ist aber eben das Werk, nicht der Urgrund; da er nicht der Urgrund ist, der allein gut ist, kann er das alleinige Gute weder sein noch es erfahren; er ist ein Gutes, wenn er den Urgrund bekundet, er ist aber kein Gutes, wenn er sich von ihm trennt. Eva ist ein Anblick von Adam; der von Eva verursachte Sündenfall ist es gleichermaßen. In gewissem Sinne besteht die Aufgabe des Übels in der Welt darin, daran zu erinnern, dass »Gott allein gut ist« (Mk 10,18); sonst wäre die Welt Gott, was darauf hinauslief, dass sie nicht wäre; nun widerspricht das der Natur des Urgrundes, der bestrebt ist, sich in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit kundzugeben, oder der, als das Gute, bestrebt ist, sich einem »anderen als sich Selbst« mitzuteilen. Es ist im Übrigen naiv zu glauben, alles wäre vollkommen, wenn der Mensch nicht mehr leiden würde und wenn er keine Verbrechen mehr begehen würde, denn der Durchschnittsmensch des »finsternen Zeitalters« ist, selbst bei einwandfreiem sittlichen Verhalten, weit davon entfernt, ein reines Gutes darzustellen, und seine Art und Weise, das Gute und das Übel zu betrachten, befindet sich auf dem Stand seines Niedergangs, das heißt, all das hat keinen Bezug zu den letztendlichen Belangen des Menschen.

Ein Punkt, der in der Mehrzahl der Theodizeen vernachlässigt worden zu sein scheint, ist die äußerste räumliche und zeitliche Beschränkung des Übels im eigentlichen Sinne, wenn man Raum und Zeit in ihrer ganzen Ausdehnung und erst recht im gesamten Dasein betrachtet; zwar fragen die Verfasser dieser Lehren nicht, ob das Übel groß oder klein ist, sie stellen einfach fest, dass es vorhanden ist, aber eben aus

diesem Grunde vermitteln sie allzu oft den Eindruck, eine Art Symmetrie zwischen dem Guten und dem Übel herstellen zu wollen, wo es doch in Wirklichkeit keinerlei gemeinsames Maß zwischen ihnen gibt, in den kosmischen Kreisläufen nicht mehr als im All insgesamt. Man muss zugeben, dass die Eschatologien, die arischen ebenso wie die semitischen, einen Teil der Verantwortung für diesen Eindruck der Symmetrie tragen, dies ist aber so, weil sie im Hinblick auf den gegenwärtigen Zustand des irdischen Menschen eingerichtet sind und nicht, weil sie den umfassenden Größenverhältnissen der Dinge Rechnung tragen würden.

Man hat in der Theodizee einen »Optimismus« sehen wollen, was ihren Standpunkt völlig zu verkennen heißt, der im Wesentlichen objektiv ist. Denn Optimismus im üblichen Sinne des Wortes ist eine Sache der Subjektivität und nicht der Objektivität; sein Irrtum besteht darin, ein tatsächlich vorhandenes Übel zu leugnen, so wie sich umgekehrt der Pessimismus nicht täuscht, wenn er ein Übel feststellt, sondern wenn er ein wirkliches Gut leugnet.



Die kosmogonische Antriebskraft führt bei der Berührung mit gewissen kosmischen Ebenen, die sie selbst zur Entfaltung bringt, zu jenem entziehenden und zersetzenden Prinzip, das wir das Übel nennen; es ist dieses Ergebnis, das im Denken der Gnostizisten auf die schöpferische Macht selbst zurückgefallen ist und das sie dazu gebracht hat, dem Demiurgen von Platon eine negative und gleichsam unheilvolle Bedeutung beizumessen, ähnlich der, die Ahriman im Zoroastrismus zukommt. Wenn das Christentum seinerseits in Luzifer einen gefallenen Engel sieht, dann deshalb, weil er sich auf die Antriebskraft bezieht, die bei ihrem Eintritt in den seelischen Zustand finster wird; und wenn der Islam dagegen angibt, dass der Teufel, Iblis,

ein Dschinn ist und kein Engel, also ein aus Feuer und nicht aus Licht geschaffenes Wesen – der Koran betont das –, dann deshalb, weil die Antriebskraft erst von seinem Eintritt in die seelische oder feinstoffliche Materie an verneinend und zersetzend wird, sodass es keinen Anlass gibt, in der Definition des *Princeps mundi hujus* die höhere kosmische Vorgeschichte zu berücksichtigen.

Wenn die göttliche Anziehungskraft bei der Berührung mit dem Menschen personifiziert wird, geschieht dies ebenso mit der verdorbenen Antriebskraft; dass sie *a priori* unpersönlich ist, verhindert durchaus nicht, dass sie in ihren Beziehungen mit der Welt des Menschen persönlich wird. Diese Personifizierung der Macht des Bösen hat manche, im Islam ebenso wie im Christentum, nicht nur dazu gebracht, im Teufel beinahe ein menschliches Individuum zu sehen, sondern sogar seine schlussendliche Wiedereingliederung in die göttliche Gnade in Betracht zu ziehen; wenn diese Auffassung in einer derart anthropomorphistischen Form auch unzulässig ist, so hat sie nichtsdestoweniger in dem Sinne eine metaphysische Tragweite, dass sie sich letzten Endes auf die Apokatastasis bezieht: Das Übel wird in seine ursprüngliche und neutrale Substanz aufgesogen werden, Feuer und Finsternis werden in Licht verwandelt werden.

Fassen wir zusammen: Die göttliche Freiheit bedeutet, dass Gott frei ist, eine bestimmte Welt nicht zu erschaffen; sie kann nicht bedeuten, dass er frei ist, überhaupt nicht zu erschaffen. Das heißt, die göttliche Freiheit – die des Seins (*Brahma saguna*, »mit Eigenschaften«) – richtet sich auf die Weisen und die Formen der Allkundgabe und nicht auf deren unwandelbare Ursätze; Gott ist frei – und er hat die Macht –, ein bestimmtes

Übel zu beseitigen, nicht aber das Übel als solches,⁴ ist doch das Übel an sich ein notwendiger Preis für die gänzlich entfaltete Kundgabe, und ergibt sich doch diese Entfaltung – wie die Kundgabe selbst – notwendigerweise aus der Unendlichkeit der göttlichen Wesenheit. Nun kann sich für die göttliche Wesenheit die Frage der Kundgabe und erst recht die des Übels nicht stellen; vom Standpunkt des ewigen Wachzustandes des Absoluten hat es den allheitlichen Traum nie gegeben,⁵ weil das Akzidens, unabhängig von seiner Beschaffenheit, nie etwas zur Substanz hinzufügen kann. Man kann aber auch geltend machen, dass das Akzidens nichts anderes als die Substanz ist, oder dass es an deren Wirklichkeit teilhat; oder auch, dass es die ganze Wirklichkeit besitzt, die seiner Natur oder seiner Möglichkeit entspricht.



Es versteht sich von selbst, dass uns auch die bestmögliche metaphysische Argumentation nicht überzeugen könnte, wenn es nicht in uns eine Spur dessen gäbe, was sie uns mitteilen soll, oder wenn die Gewissheit, die sie in uns zu erwecken beabsichtigt, nicht bereits im Wesenskern unseres Geistes enthalten wäre; diese Gewissheit ist keimhaft vorhanden bei den einen, und einfach nur möglich, aber unwirksam bei den anderen. Es ist jedenfalls unmöglich, dass eine Argumentation, die das Unsichtbare und das Transzendente betrifft, jedermann zu überzeugen vermöchte, wie bei einem Beweis, dessen

4 Christus hat Kranke geheilt, er hat aber nicht die Krankheit abgeschafft, und er hat so die Lehre vor Augen geführt oder veranschaulicht, die wir gerade dargelegt haben.

5 Und deshalb entfaltet sich der Traum nicht nur, er wird auch wieder aufgenommen; seine Entfaltung zeugt von seiner Teilhabe an der göttlichen Wesenheit, während seine Wiederaufnahme dagegen von seinem trägerischen Wesenszug im Hinblick auf das Absolute zeugt.

gesamtes Ausgangsmaterial sinnlich oder mathematisch nachprüfbar ist.

Der klassische Irrtum der Rationalisten im Hinblick auf metaphysische Beweisführungen besteht darin zu glauben, dass der Metaphysiker seine These gelten lässt als Ergebnis von Argumenten, die er vorbringt, dass diese These folglich eine einfache Schlussfolgerung ist und dass sie zusammenbricht, sobald man die schwachen Punkte anprangert, die aufzudecken man sich bemüht, was immer leicht ist, weil sich das Ausgangsmaterial für den Beweis der alltäglichen Erfahrung entzieht; in Wirklichkeit – wir haben das immer wieder gesagt – sind metaphysische Argumente nicht Ursachen der Gewissheit, sie sind deren Wirkungen; das heißt, die betreffende Gewissheit besteht, auch wenn sie eine subjektive Erscheinung ist, aus Objektivität, da sie ganz auf einer Wirklichkeit beruht, die unabhängig von unserem Geist ist.

Was die Theodizee betrifft, ist es wichtig zu wissen, dass der Intellekt *a priori* das allheitliche oder göttliche Gute erfasst, das heißt, er erfasst es möglicherweise, bevor er die Natur des Übels versteht oder verstehen will; und wenn der beschauliche Metaphysiker unter Umständen die Lehre vom Übel vernachlässigen mag, dann deshalb, weil er von vornherein, und auf eine bedingungslose und gewissermaßen ursprüngliche Art und Weise, der unendlichen Vorrangstellung des Guten unter dem dreifachen Anblick des »reinen Seins«, des »reinen Geistes« und der »reinen Glückseligkeit« sicher ist.⁶ Für ihn mag die Theodizee die zweitrangige Aufgabe einer »Besänftigung des Herzens« haben, wie die Sufis sagen würden; sie kann für ihn nicht die Rolle eines Beweises *sine qua non* spielen.

6 Wer »Sein« sagt, sagt »Geist« und »Glückseligkeit«; und erinnern wir daran, dass diese Letztere mit der »Gutheit«, der »Schönheit« und dem »Erbarmen« übereinstimmt.

Das *Credo ut intelligam* des heiligen Anselm bedeutet, dass der Glaube eine Vorwegnahme – durch unser ganzes Sein und nicht nur durch den Verstand – der wesentlichen Gewissheit ist, über die wir gerade gesprochen haben; indem der Glaube diese intellektuelle Einsicht vorwegnimmt, hat er bereits an ihr teil, ohne dass es immer möglich wäre festzulegen, wo der Glaube im einfachen Sinne des Wortes aufhört, und wo die unmittelbare Erkenntnis anfängt. Dies ist auch eine der Bedeutungen der Seligpreisung derer, »die nicht sehen und doch glauben«; dieses Wort gilt aber aufgrund seiner Heiligkeit auf allen Ebenen und umfasst folglich die Ebene der Gnosis, denn »glauben« heißt nämlich nicht nur, etwas willentlich und gefühlsmäßig gelten zu lassen, es heißt auf der Ebene der vollen und intellektuellen Gewissheit auch, die Folgerungen aus dem zu ziehen, was man weiß, es heißt deshalb zu wissen, »als ob man sähe«, mit dem Bewusstsein, von dem gesehen zu werden, den wir nicht sehen;⁷ in diesem Sinne ist der Glaube mehr als Verständnis, oder er ist, wenn man das vorzieht, dessen Dimension der Fülle oder der Entfaltung, die ein *a priori* einfach nur spekulatives – wenn auch auf der Ebene der Begrifflichkeiten zweifellos hinreichendes – Bewusstsein wirksam werden lässt, zusammen mit den Begleiterscheinungen der Loslösung und der Großherzigkeit. Und dies ermöglicht uns zu bemerken, dass viele lehrhafte Erklärungen – im Bereich der Theodizeen – praktisch und subjektiv viel von ihrer Bedeutung verlieren im Hinblick auf die Intuition der göttlichen Wesenheit, die uns in die Lage versetzt, Fragen einzuklammern, auf die man nur ansatzweise eine Antwort besitzt, das heißt, man besitzt die Lösung nicht im Einzelnen, sondern

7 Die verstümmelte, ihrer willensmäßigen oder sittlichen Ergänzung beraubte Intelligenz ist eine Folge des Sündenfalls; objektiv genügt sich die intellektuelle Erkenntnis selbst; wir sind aber Subjekte oder Mikrokosmen und müssen uns folglich vollständig an unsere objektive Erkenntnis anpassen, um die Verdammnis zu vermeiden, denn »kein Haus, das in sich selbst entzweit ist, kann Bestand haben«.

nur grundsätzlich; denn diejenigen, welche wissen, dass Gott in höchstem Maße gut ist – ohne offensichtlich das Vorhandensein des Übels leugnen zu können –, wissen ebendadurch, dass das Übel nicht das letzte Wort haben kann und dass es eine Ursache hat, die zwangsläufig mit der göttlichen Gutheit⁸ vereinbar ist, selbst wenn sie nicht wissen, worin diese Ursache besteht. Wie auch immer unsere lehrmäßigen Erkenntnisse oder Unwissenheiten beschaffen sein mögen, das beste Mittel, die metaphysischen Grenzen des Übels zu begreifen, besteht darin, dieses in uns selbst zu überwinden, was eben nur auf der Grundlage der Intuition der göttlichen Wesenheit möglich ist, welche mit dem unendlich Guten übereinstimmt.



Wer die Intuition des Absoluten hat, welche das Problem des Übels nicht argumentativ auflöst, sondern es einklammert, indem er ihm sein ganzes Gift nimmt, wer diese Intuition hat, der ist *ipso facto* mit dem Sinn für den Zusammenhang zwischen Substanz und Akzidenzien versehen, sodass er diese nicht außerhalb von jener sehen kann. Ein Akzidens, das heißt eine Erscheinung oder ein Lebewesen beliebiger Art, ist gut in dem Maße, wie es die Substanz bekundet oder, was auf das Gleiche hinausläuft: in dem Maße, wie es die Wiederaufnahme des Akzidentellen in die Substanz bekundet. Und eine Erscheinung ist im Gegenteil schlecht – in welcher Art auch immer – in dem Maße, wie sie die Trennung des Akzidentellen

8 Im Sinne des Sanskritwortes *Ānanda*, »aus Glückseligkeit bestehend«; diese wirkt sich auf der Ebene der Geschöpfe durch das aus, was wir als Menschen Gutheit nennen. Wenn die Buddhisten sagen, dass es in der Mitte eines jeden Sandkorns einen *Buddha* gibt, wollen sie damit sagen, dass die Welt, das *Samsāra*, in gewisser Weise aus Glückseligkeit, aus *Nirvāna*, gewoben ist, was ihnen gleichermaßen die Behauptung ermöglicht, *Samsāra* sei nichts anderes als *Nirvāna*; dieses erscheint dann als die Substanz der *Dharmas*, der Akzidenzien.

von der Substanz bekundet, was darauf hinausläuft, dass sie dazu neigt, die Abwesenheit Letzterer zu bekunden, ohne das aber ganz erreichen zu können, denn das Vorhandensein bezeugt die Substanz.

Gott und die Welt: Substanz und Akzidenzien; oder Wesen und Formen. Das Akzidens oder die Form bekundet die Substanz oder das Wesen⁹ und verkündet deren Ruhm; das Übel ist der Preis für die Akzidentalität, insofern diese trennend und entziehend ist, nicht insofern sie teilhabend und mitteilend ist. Die Erkenntnis der innewohnenden Substanz ist der Sieg über die Akzidenzien der Seele – und damit über die entziehende Akzidentalität an sich, da es ja eine Ähnlichkeit zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos gibt –, und sie ist ebendadurch die beste Theodizee.

9 Im Verhältnis von »Akzidens« und »Substanz« kann man eine Art Verbundenheit erkennen, wohingegen das Verhältnis von »Form« und »Wesen« eher als unverbunden verstanden wird; das erste Verhältnis bezieht sich insbesondere, aber ohne Ausschließlichkeit, auf das Unendliche und auf das Weibliche, wohingegen das zweite an das Absolute und das Männliche denken lässt. Gemäß dem ersten Verhältnis gibt es eine Wiederaufnahme, und gemäß dem zweiten Auslöschung; oder auch: Gemäß dem ersten Verhältnis begegnet die Seele der Substanz, indem sie sich – allerdings ohne Begehrlichkeit – einen Weg durch das Akzidens als Sinnbild bahnt, wohingegen sie gemäß dem zweiten Verhältnis – allerdings ohne Bitterkeit – auf das Akzidens als Trug verzichtet. All dies ist eine Frage der Betonung, denn tatsächlich sind die Begriffe »Wesen« und »Substanz« beziehungsweise »Form« und »Akzidens« weitgehend untereinander austauschbar.