

Über das göttliche Wollen

Das Rätsel des Ausdrucks »Gott tut, was er will« klärt sich mithilfe des folgenden Arguments: Das Buch Exodus lehrt uns, dass »das Herz Pharaos verhärtet wurde« oder dass »Pharao sein Herz verhärtete«; es lehrt uns aber gleichermaßen zu wiederholten Malen, dass »der Herr das Herz des Pharao verhärtete«, und es legt das folgende Wort in den Mund Gottes: »Ich habe sein Herz und das Herz seiner Diener verhärtet«; was zeigt, dass die beiden scheinbar widersprüchlichen Ausdrücke in Wirklichkeit gleichbedeutend sind. Genauso der Koran: »Gott führt in die Irre, wen er will«; die Kommentatoren führen genauer aus, dass »Gott in die Irre führt«, indem er sich von denen abwendet, die in die Irre gehen wollen, und sie so den Einflüssen ihrer eigenen Finsternis ausliefert. Der Ausdruck »Gott führt in die Irre« – oder »Der Herr verhärtete« – erklärt sich durch das Bedachtsein darauf, uns daran zu erinnern, dass die Ursache für unser Licht Gott ist und dass folglich die Ursache für unsere Finsternis nur die Abwesenheit Gottes sein kann;¹ eine Abwesenheit, die durch den luziferischen Wunsch ausgelöst wurde, abwesend von ihm zu sein, oder tiefer: – wie Pharao – Weisheit und Macht außerhalb der Weisheit und Macht Gottes zu sein.

Was sich in der Auseinandersetzung zwischen Moses und Pharao gegenübersteht, ist der Standpunkt der sittlichen Wahlmöglichkeit und – zumindest grundsätzlich – der der geistigen und daseinsmäßigen Teilhabe; während aber der Standpunkt der Wahlmöglichkeit bei Moses auf seinem Höhepunkt ist, ist der der Teilhabe bei Pharao völlig abgeirrt und verdorben, wie

1 »Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt. Denn Gott lässt sich nicht zum Bösen versuchen, er führt aber auch selbst niemanden in Versuchung (Jak 1,13).

bei allen Mittelmeervölkern des Altertums mit Ausnahme der esoterischen Lehren; er ist so weit abgeirrt, dass er das Gegenteil der ursprünglichen Absicht ist, denn der *Avatâra* hat nichts Luziferisches an sich. Statt an den göttlichen Eigenschaften – von denen der Sonnenheld eine Vergegenständlichung ist – teilzuhaben, beansprucht Pharaos sie für sich selbst und beraubt sich so seines »göttlichen Anrechts«.

»Gott führt in die Irre«, sagt der Koran mit einer typisch semitischen Verwendung einer Ellipse; beim In-die-Irre-Gehen – und wir haben gesehen, dass Gott hier nur auf eine ganz mittelbare und nicht-tätige Weise Ursache ist – kommt der Anstoß aber vom Menschen, das heißt, er bekundet die grundlegende und umfassende Möglichkeit, die der Betreffende verkörpert; es sei denn, das In-die-Irre-Gehen ist nur von vorübergehender Dauer, in welchem Falle die Möglichkeit nur eine zweitrangige Erscheinungsweise ist. Die grundlegende und kennzeichnende Möglichkeit des Individuums, jene, die sein Endziel bestimmt, untersteht letzten Endes der All-Möglichkeit und nicht einer Verfügung des schöpferischen Urgrundes; dieser – der persönliche und gesetzgebende Gott – beschränkt sich im Hinblick auf individuelle Möglichkeiten darauf, sie mit dem konkreten und kosmischen Dasein zu versehen, wie es Ibn ‘Arabî besonders gut erklärt hat; sie sind, was sie »sein wollen«, wie es die Koranstelle nahelegt, wo die Seelen vor ihrem Eintritt in den Kosmos bezeugen, dass Gott ihr Herr ist. Mit anderen Worten: Die verschiedenen Möglichkeiten, die negativen wie die positiven, ergeben sich mittelbar aus der Unendlichkeit und der Ausstrahlung des göttlichen Selbst; sie sind positiv durch ihre Teilhabe und negativ durch ihr Fernsein.



Ghazzâlî, immer voller Eifer für den Gehorsam, ist mit anderen der Ansicht, dass einerseits Gott keinerlei

Ungerechtigkeit zugeschrieben werden kann, dass andererseits aber Gott niemandem gegenüber verpflichtet ist; ein offenkundiger Widerspruch, der sich durch die Absicht erklären lässt, in ein und demselben Atemzug die Vollkommenheit Gottes und die Unvergleichbarkeit zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten zu bezeugen. Was auch immer die Absicht sein mag, es ist an dieser Schlussfolgerung etwas metaphysisch Falsches: Denn sobald Gott den Menschen »nach seinem Bilde« schafft, »verlässt« er in gewisser Weise die reine Absolutheit und »tritt ein« in eine bereits verhältnismäßige, das heißt mit *Mâyâ* verbundene Absolutheit.² Die Erschaffung des Menschen bringt eine gewisse frei und logisch gewährte Verpflichtung seitens Gottes mit sich, ohne die der Mensch nicht Mensch und Gott nicht Gott wäre.

Grosso modo ist es unvorstellbar, dass Gott ein Tier oder eine Pflanze erschafft, ohne gleichzeitig deren Fortbestehen zu erschaffen, und diese Beziehung zwischen dem Geschöpf und seinem Lebensumfeld zeigt eine Verpflichtung seitens des Schöpfers an, wenn man Wert darauf legt, sich in der Sprache der Moral auszudrücken. Gott hat ein intelligentes Lebewesen nicht dafür geschaffen, dass es vor dem Unverständlichen kriechen; er hat es geschaffen, um von der Bedingtheit her erkannt zu werden, und genau deshalb hat er es intelligent erschaffen. Wenn Gott dem Menschen nichts schuldig sein wollte, hätte er ihn nicht erschaffen.

Ganz allgemein besteht der Irrtum der Anhänger einer umfassenden Gehorsamkeitsideologie darin, – aus Übereifer – die ontologische »Knechtschaft« (*‘Ubûdiyyah*) des Menschen auf die moralische Ebene zu übertragen, indem man die ontologische Absolutheit dieser Unterordnung des Geschöpfes als solchem

² Deutsche Mystiker und Theosophen haben mehr als einmal diese Wechselbeziehung ausgedrückt, ohne – ob zu Recht oder nicht – anstößige Formulierungen zu fürchten.

missbräuchlicherweise auf den Menschen anwendet, insofern er intelligent und frei ist. Nun ist die daseinsmäßige Bestimmtheit des Menschen, die er mit jedem Kieselstein teilt, eine Sache, und seine Freiheit, die er seiner gottförmigen Persönlichkeit schuldet und die ihn an der göttlichen Natur teilhaben lässt, eine andere.³

»Wahrlich, Gott bricht nicht sein Versprechen«, sagt der Koran (Sure »Das Haus ʿImrân [3],9); dies ist die Formel der bindenden Zusage, die sich im Übrigen aus der göttlichen Vollkommenheit ergibt, die bei Gott eben jede Ungerechtigkeit ausschließt. Allein das reine Absolute, das Über-Sein, ist jenseits jeglicher bindenden Zusage und jeglicher Wechselbeziehung; es schuldet dem Menschen nichts, verlangt es doch nichts vom Menschen und kann es nichts von ihm verlangen.



All das bringt uns zur Frage der göttlichen Subjektivität, über die wir bei anderen Gelegenheiten gesprochen haben und die man nur beantworten kann, wenn man die Sackgassen einer anthropomorphistischen und moralisierenden Ontologie weit hinter sich lässt. Nun heißt über die göttliche Subjektivität zu sprechen aber, über das zu sprechen, was wir die »Abstufung des göttlichen Selbst« nennen könnten.

Erstens und grundlegend »will« die Gottheit sich selbst; es gibt keinen Unterschied zwischen ihrem »Wollen« und ihrem

3 Die Tatsache, dass sich im muslimischen Gebet aufrechte Stellungen mit Niederwerfungen abwechseln, drückt auf ihre Weise die beiden Seiten des Menschen aus, den des »Sklaven« (*ʿAbd*), und den des »Stellvertreters« (*Khalifah*); dies sind zwei Seiten und auch zwei Beziehungen, die dort, wo es notwendig ist, sie zu unterscheiden, nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Ganz offensichtlich weiß der Islam das, weil er die Begriffe der Intelligenz, der Verantwortlichkeit und des Verdienstes hat, aber die Frömmigkeit versucht gleichwohl, das zweite Element auf das erste herabzusetzen, was nur möglich ist in Bezug auf die ontologische Ursächlichkeit, in welcher der Begriff des »Stellvertretertums« keine Rolle spielen kann.

Sein; das Wort »Wollen« hat an dieser Stelle keine äußerliche Bedeutung, es stimmt einfach mit der Unendlichkeit des Absoluten überein, was darauf hinausläuft, dass es das Wesen dessen ausdrückt, was im Bereich der *Mâyâ* die dynamische und kosmogonische Dimension oder Funktion des Urgrundes sein wird: nämlich die Ausstrahlung des Höchsten Gutes (des sokratischen oder platonischen *Agathón*).

Zweitens und verhältnismäßiger hat der göttliche Wille auf der Stufe dieser Ausstrahlung nur ein Ziel: ins Dasein zu setzen, das heißt, die All-Möglichkeit des Unendlichen im Bereich der Bedingtheit, der Verhältnismäßigkeit, eben des Daseins, zu vergegenständlichen und sie dadurch aufzugliedern; dies ist die zweite Seite des göttlichen Wollens.

Drittens schließlich will die – nun mit dem Spiel der *Mâyâ* verbundene – Gottheit auf dieser Grundlage oder in diesem Rahmen ihre eigene Natur bekunden, die das Gute ist; folglich regelt der persönliche, gesetzgebende und erlösende Gott das menschliche Verhalten: Er gebietet die Tugend und verbietet das Laster; er belohnt das Gute und bestraft das Böse. Sein Wille kann sich aber nicht, gewissermaßen nachträglich, auf seine eigene Wurzel oder Wesenheit erstrecken; er »muss« und »will« die grundlegenden und allgemeinen kosmischen Folgen der daseinsverleihenden Ausstrahlung anerkennen, denn um das Gute in einer Welt kundgeben zu können, bedarf es zunächst einer Welt. Der Wille zur Ausstrahlung, der dieser Kundgabe vorangeht und sie prägt, bewirkt unweigerlich eine Entfernung von der göttlichen Quelle, und diese Entfernung führt, zusammen mit der vielgestaltig machenden, abstuftenden und Gegensätze schaffenden Entfaltung der Möglichkeiten zu jener begrenzten und vorübergehenden Erscheinung, die wir das »Übel« nennen.

Wenn wir die scheinbaren Widersprüche des göttlichen Willens erklären wollen, müssen wir auf die Sichtweise

zurückgreifen, welche wir gerade angedeutet haben und welche die drei Stufen des göttlichen Willens und somit der »Subjektivität« des Urgrundes erkennen lässt. Es ist widersinnig anzunehmen, dass ein und dieselbe Subjektivität oder ein und derselbe Wille einerseits die Sünde nicht will und andererseits eine bestimmte Sünde will; dass ein und dasselbe Subjekt Gehorsam gebietet und gleichzeitig einen bestimmten Ungehorsam erschafft, oder dass es das wünscht, was es aber doch hasst. In diesem Zusammenhang ist die christliche Unterscheidung zwischen dem, was Gott »will« und dem, was er »zulässt«, voller Bedeutung: Gott lässt das Übel zu, weil er weiß, dass das Übel der ontologisch unvermeidliche Schatten eines umfassenden Gutes ist und dass jedes Übel letzten Endes zum Guten beiträgt; indem Gott das Übel zulässt, hat er mittelbar das Gute im Auge, von dem das Übel gleichsam ein winziges, vorübergehendes und notwendiges Bruchstück ist, denn die Bedingtheit erfordert und verursacht durch seine Natur Gegensätze, Brüche oder Missklänge. Und nur in diesem Sinne kann man behaupten, alles sei gut, weil Gott es will, und keine Möglichkeit könne sich außerhalb des göttlichen Willens befinden.



Zusammenfassend möchten wir sagen, dass Gott erstens und grundlegend sich selbst will, denn sein Wille stimmt mit seinem Sein überein und umgekehrt; dass Gott zweitens das Dasein will, mit allem, was es erfordert und mit sich bringt, und dass er es will, um die Schätze seiner Natur kundzugeben und mitzuteilen; und dass Gott drittens, nachdem das Dasein gebildet worden ist, das Gute in ihm kundgeben will, also das Richtmaß und das Gesetz. Mit anderen Worten: Das erste Gut ist der Urgrund selbst; dann gibt es ein zweites Gut, das Dasein mit allem, was es im Gefolge hat; und schließlich ein drittes Gut, das die Gesamtheit des Wiederhalls des Höchsten Gutes

im Dasein ist. Die Erscheinung des Widerhalls erfordert aber Gegensätze, daher jene zu Mängeln und Zerstörungen führende Begleiterscheinung, die das Übel ist: Nun ist das Übel aber das, was es ist, nur in Bezug auf die Eigenart, die es kennzeichnet, nicht aber in Bezug auf sein Dasein; ebenso sind im Übel alle positiven Möglichkeiten, wie die der Intelligenz, der Schönheit, der Kraft, des Empfindungsvermögens und der Tat gut; es gibt kein Übel, das nicht daseinsmäßig aus Gutem gewoben wäre, und das hat es manchen Menschen ermöglicht, mit Entschiedenheit zu behaupten, dass es in der Welt nur Gutes gebe und dass das Übel eine Sache des Standpunktes sei.

Auf einer ontologisch höheren Ebene könnte man denken, dass die Ausstrahlung, da sie ja das Wirkliche in Richtung auf das Nichts wirft und sich so von der Wesenheit entfernt, eine Art Übel enthält; auch hier und mehr als sonst müssen wir geltend machen, dass diese Entfernung »aus einem Gut gemacht« ist, nämlich aus der Ausstrahlung, die Ursprung und erster Bewegung des Daseins und damit der daseinsmäßigen Entfaltung der göttlichen Eigenschaften ist, somit auch aller Güter, die wir kennen und die wir uns außerhalb von uns und in uns vorstellen können. Was wir das Übel nennen – und was es in seiner Bruchstückhaftigkeit und auf der ihm eigenen Ebene ist –, ist letztlich der Preis der Verhältnismäßigkeit; und die Verhältnismäßigkeit, die mit der Bedingtheit übereinstimmt, kann nicht nicht sein, da der höchste Urgrund unendlich ist und da die Unendlichkeit die All-Möglichkeit mit enthält. Der Kreis der *Mâyâ* schließt sich wieder mit der vedantischen Offenkundigkeit, dass »alles *Âtmâ* ist; oder mit der *Shahâdah*, wenn man sie in dem Sinne versteht, dass »es keine Wirklichkeit gibt außer der einen Wirklichkeit«.

Wenn die Ashariten sich auf die Behauptung beschränken würden, der Wille Gottes sei einer, da Gott einer ist, hätten wir ihnen nicht zu widersprechen, aus dem einfachen Grunde,

dass die hypostatischen Erscheinungsweisen des göttlichen Willens seine wesensgemäße Einheit nicht verhindern. Das göttliche Wollen, welches das Gute in der Welt wünscht, ist nämlich nur die Umsetzung des göttlichen Wollens, welches die daseinsverleihende Ausstrahlung wünscht oder welches das Gute als Ausstrahlung wünscht; und dieses anfängliche Wollen ist seinerseits nur Weiterführung des der Wesenheit innewohnenden Wollens, das sein eigenes Sein im Blick hat. Das »äußerlichste« göttliche Wollen enthält in seiner Natur stets die hypostatischen Erscheinungsweisen, die ihm ontologisch vorausgehen, wenn es erlaubt ist, an dieser Stelle das »Erscheinungsweise« zu nennen, was zumindest auf seinem Gipfel im Gegenteil reine Wesenheit ist; anders gesagt: Dass der göttliche Wille notwendigerweise einer ist, kann nicht verhindern, dass er kraft seiner Umsetzungen auf verschiedenen allheitlichen Stufen nach außen hin vielgestaltig wird.

Die kosmische *Mâyâ* – und erst recht das Übel – ist letztlich die Möglichkeit des Seins, nicht zu sein. Die All-Möglichkeit muss definitionsgemäß und um einen Widerspruch zu vermeiden ihre eigene Unmöglichkeit einschließen; das Unendliche muss das Endliche verwirklichen, sonst wäre es nicht das Unendliche. Was das »Ausschöpfen« einer Möglichkeit – durch die Kundgabe – betrifft, sagen wir, dass es in der Welt keine absolute Unmöglichkeit gibt, und wir geben die folgenden Beispiele: Es ist unmöglich, dass Schwarz Weiß ist oder dass der Kreis ein Quadrat ist: Da diese Unmöglichkeiten aber nur verhältnismäßig sein können, gibt es die Möglichkeit des Graus und die des Quadrats mit nach außen gewölbten Seiten; oder auch: Da Zwei und Zwei weder Drei noch Fünf ist, gibt es die Möglichkeit verdoppelter oder geteilter Einheiten und so weiter. Die unbegrenzte Vielzahl paradoxer oder sinnwidriger Erscheinungen kann – vom Standpunkt aus, um den es hier geht – durch die Erfordernisse der All-Möglichkeit erklärt

werden; Ausnahmen und Sinnwidrigkeiten kommen vor, weil sie nicht unmöglich sein können.

Der Daseinsgrund der Bedingtheit ist die Kundgabe des Guten in der und durch die Verhältnismäßigkeit, also durch Zusammenstellungen, Abstufungen und Gegensätze, was die mangelhafte und dennoch zum Dasein gehörige Erscheinung des Übels im Gefolge hat oder erfordert; dieses wäre aber nicht möglich, wenn diese Ebene des verhältnismäßig Guten nicht vom Urgrund entfernt und getrennt wäre, und zwar durch ihre Verhältnismäßigkeit. Das Gute will sich in die Verhältnismäßigkeit hinein ausdehnen oder sich in ihr widerspiegeln, um all seine Möglichkeiten zu entfalten und sie dadurch auszuschöpfen, aber auf unerschöpfliche Weise, da es ohne Grenzen ist.