

Von Eigenschaften Gottes

Wie sollte ein Mensch überhaupt sich erdreisten, etwas über die Eigenschaften Gottes mitteilen zu wollen — wie etwa auch der SPIEGEL sich gelegentlich schon über ein theologisches Dissertations-Thema „Der Vorhang vor dem Throne Gottes“ mokierte, nicht ahnend, daß es sich dabei lediglich um einen Topos handelt, der innerhalb einer neutestamentlichen Schrift eine besondere Bedeutsamkeit hat. Aber wie könnte auch eine materialistisch und naturwissenschaftlich orientierte Welt schließlich etwas Anderes denken, als daß nach den christlichen Religiösen, mit Haeckel zu reden, Gott ein „gasförmiges Wirbeltier“ jenseits der Stratosphäre sein müsse, und nun würden also geistig Zurückgebliebene über die Eigenschaften dieses besonderen „Wirbeltiers“ zu spekulieren beginnen und sich damit unsterblich blamieren.

Auf der entgegengesetzten Seite haben wir es mit der mystischen Anschauung zu tun, nach welcher „Gott“ überhaupt namen- und entsprechend eigenschaftslos ist. Allenfalls lasse sich negativ über „Gott“ etwas sagen, aber der Rest und die Hauptsache habe Schweigen zu sein.

Unter den „positiv“ Denkenden geht nun die Rede, Gott habe sich selber „bekanntgemacht“, „offenbart“, etwa dem Mose und auch sonst den Propheten, evtl. bis zu Mohammed hin — oder in Jesus oder in einem noch näher zu qualifizierenden Christus-Geschehen. Oder es sei etwa auch „Gott“ längst offenbar, nämlich in der Natur, in der Seele — durch den Geist, die Vernunft. Oder durch etwas noch Ursprünglicheres, Geheimnisvolles: durch die Sprache? Mit Eduard von Bauernfeld: „Und wie ich's überdenke,/ 's bleibt eine wunderliche Sache:/ Die Sprache ist Gottes Geschenke,/ und Gott ein Geschenk der Sprache.“

Wir sagen, wir reden von „Gott“ — Worte gebrauchend und „Sätze“: Wir „setzen“, Worte und Sätze gebrauchend bzw. ihnen nun folgend, schon längst dergleichen wie „Gott“. Aber in diesem unserem Setzen setzen wir ja auch „Gott“ bereits immer voraus. Oder noch wieder anders: Wir bemerken, daß uns „Gott“ lange schon vorausgesetzt ist. Und insofern lassen wir jetzt auch die Anführungszeichen beiseite und sprechen von Gott als einer für uns unumgänglichen Gegebenheit. Dann bleibt aber für uns allein noch die Frage, in welcher Klarheit wir uns hinsichtlich dieser Gegebenheit bewegen bzw. sie setzen. Hierzu aber müssen wir sagen, daß sowohl die Menschheit insgesamt als auch der einzelne Mensch in weitestgehender geschweige denn restloser Klarheit nicht unmittelbar und wie mit einem einzigen Schlage zu stehen vermögen, sondern auf den Weg einer durchaus langwierigen Erfahrung gesetzt sind. Mit der Möglichkeit auch eines Irrtums und Scheiterns. Eine Weile befördern einander die Erfahrenheiten der Einzelnen und des Gesamt, aber es muß durchaus nicht mit Notwendigkeit dazu kommen, daß das Gesamt den Einzelnen hell macht wie auch umgekehrt der Einzelne das Gesamt. Wie unter solchen Umständen allerdings die Menschheitsgeschichte — und die Geschichte des Einzelnen — verläuft und dann möglicherweise irgendwann endet, bleibt eine Frage für sich, und diese wollen wir hier auch nicht weiter erörtern. Sondern wir machen uns lediglich einmal die Erfahrung der Geschichte zunutze und fragen, welche Eigenschaften wir Gott, den wir also überhaupt oder in einer vorbegrifflichen Vorstellung unterstellen, des Näheren zuordnen können bzw. auch zuordnen müssen, wollen wir nicht seinen uns immer schon vorschwebenden Begriff alterieren. Oder nun so auch gewendet: Was haben schon Menschen je und je unterstellt, nahmen sie das Wort „Gott“ in den Mund? Heben wir also eine Reihe dieser „Eigenschaften“ Gottes nunmehr ans Licht!

A s e i t ä t . — „Aseität“ meint, daß die von uns „Gott“ genannte Entität nicht von woanders her ist, in ihrem Sein nicht in etwas Anderem gründet, sondern „immer schon“ ist oder „ewig“ — „von Ewigkeit zu Ewigkeit“. Gewiß ließe sich einwerfen: Gott — als Gott — „ist“ erst in der Sprache bzw. durch den, welcher spricht, aber der dieses Wort Sprechende unterstellt eben dergleichen wie eine unabsehbare Vorgängigkeit dessen, von dem er da spricht, bzw. er unterstellt, daß die Welt eine von Gott allein bewohnte sein könnte — wenn sie es auch, dem Anscheine nach — tatsächlich nicht ist, sondern gesagt werden muß, daß das Ur-Eine, „Gott“ in einer Art Ueberschwänglichkeit seine

Identität hat: auch außerhalb seiner bzw. durch ein Außerhalb-Seiner hindurch es selbst ist. Und dies auch in irgendeiner Weise schon immer. In irgendeiner Weise! Und wäre diese Weise nicht die der Ueberschwänglichkeit nun, so würde es die einer Vor-Enthaltenheit sein (auch den Ur-Begriff des „Enthaltens“ wollen wir hier indessen nicht weiter erklären). So oder so ist das, was wir die „Welt“ nennen oder auch sprechend das „Uni-Versum“, das Eine in sich Gewendete, das Sein des Seienden Gott. Wir könnten hier dabei bleiben, von „Gott“ gar nicht, sondern lediglich von dem „Einen“ zu sprechen. Tatsächlich sprechen wir aber von „Gott“, da wir noch von anderen, oder sollen wir sagen: von vielen anderen Ueberlegungen her darauf geführt werden, diese „Eine“ so zu bezeichnen, und das Wort „Gott“ mehr an Geheimnis und Fülle enthält als „das Eine“, aber auch als alle Begriffe, welche wir an dieser Stelle vielleicht sonst noch beibringen könnten — wie „Geist“, „Schöpfer“, „Allmächtiger“ usw.

Der Begriff der Aseität, des „Von sich selbst her Seins“ hält jedenfalls fest die Abgründigkeit oder Herkunftslosigkeit Gottes. Und sofern wir darauf geführt werden müssen, daß wir als Menschen die Bestimmung besitzen, Bilder Gottes zu sein, werden wir auch an uns eine Art Herkunftslosigkeit und Abgründigkeit zu bemerken noch haben.

Allmächtigkeit. — Wir haben es zunächst einmal mit spezifischen Eigenschaften Gottes zu tun, d.h. nicht mit solchen, welche wir auch dem Menschen oder uns selbst zusprechen dürften bzw. wenn, dann lediglich in gebrochener Weise. Wir haben soeben von Herkunftslosigkeit oder Abgründigkeit Gottes gesprochen. Wollten wir dergleichen auch auf uns selber beziehen, so könnten wir etwa bemerken, jedes neugeborene Kind ist uns ein unerklärliches „Wunder“ — allerdings auch schließlich nicht jedes Menschenkind nur, sondern jedes Lebewesen in der Natur, am Ende sogar jedes Ding. Dies aber deshalb, weil uns das Ding — wie es auch mit anderen Dingen verkettet sein mag — allemal dem All-Einen und dem Nichts und letztlich all diesem gleichzeitig entspringt. Was denn auch seine Zeitlichkeit wiederum ausmacht. (Und hier allerdings würden wir von Zeitlichkeit Gottes nicht gut zu sprechen vermögen, sondern wir pflegen von der Ewigkeit Gottes zu sprechen.) Und machen wir vielleicht immer auch notwendige Gründe seines, des Dinges, Seins aus, so können wir doch niemals alle hier vorauszusetzenden zureichenden Gründe benennen. Jedes Ding — wie auch wir selbst — hat insofern an einer letzten Abgründigkeit teil, wobei wir allerdings nicht in jedem Falle von einer Herkunftslosigkeit zu sprechen geneigt sind.

So haben wir nun aber auch an der Macht Gottes teil, ohne darum an seiner Allmächtigkeit jemals teilhaben zu können. Dabei verstehen wir unter der Allmächtigkeit nicht dergleichen wie eine Alleskönnerschaft, sondern eine Allwirksamkeit. Gott als der Urseiende ist nicht lediglich der in allem wirken Könnende („sofern er es wollte“), sondern der, der tatsächlich alles bewirkt, was da war, ist und sein wird. Weshalb er in der Schulsprache gelegentlich auch „actus purus“ genannt wird. „Nichts geschieht ohne Gott“, wie es Martin Luther gesagt hat, aber genauso — und jetzt sprechen wir wieder von der Teilhabe des Menschen an Gott (und im Uebrigen nicht lediglich an dem All-Einen): „Der Mensch ist zum Tätigsein geboren, wie der Vogel zum Fliegen.“

Des Weiteren und in der Konsequenz der Allwirksamkeit Gottes: Der Mensch vermag immer nur in der Kraft — und nun nach Möglichkeit auch in der Klarheit! — Gottes zu handeln (er hat keine Kraft oder Macht in ihm selbst ohne Gott); und er vermag auch keinesfalls etwas wider Gott (nemo contra deum nisi deus ipse), aber auch nicht einmal für Gott etwas zu tun. Falls er dennoch so denkt, bewegt er sich in einer Welt nur des Scheins, nicht aber des Seins. Das seiend, was er sein kann oder zu sein die Bestimmung auch hat, repräsentiert er Gott lediglich: Gottes Kraft — und nach Möglichkeit seine Klarheit. Und insofern denn auch: Der menschliche „freie Wille“ im Sinne einer Freiheit der Wahl ist (wieder mit Luther) lediglich „ein nichtiges Wort“, gehört ebenfalls einer Welt des Scheins lediglich an, nicht der des Seins.

Allgegenwärtigkeit. — Gottes Allgegenwärtigkeit ist eine Implikation seiner Allmacht oder Allwirksamkeit. Sie müßte an sich nicht eigens namhaft gemacht werden, bringt aber ein Moment zum Zuge, welches in dem Gedanken der Allwirksamkeit ein lediglich verborgenes bleibt, das nämlich

des Gegenübers oder der Zweierheit: dort Gott, hier die Welt oder die Dinge; dort du, Gott, hier ich, dein Mensch. Und diese Allgegenwärtigkeit ist auch nicht auf Außerliches insofern beschränkt, sondern erstreckt sich genauso auf die „unsichtbare“ Welt des Gedankens oder der Seele. Der in der religiösen Welt geradezu klassische diesbezügliche Text, der im Uebrigen auch von Gottes Allwissenheit spricht, ist der alttestamentliche 139. Psalm: „HERR, du erforschst mich/ und kennst mich./ Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es;/ du verstehst meine Gedanken von ferne./ Ich gehe oder liege, so bist du um mich/ und siehst alle meine Wege./ Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge,/ das du, HERR, nicht schon wüßtest./ Von allen Seiten umgibst du mich/ und hältst deine Hand über mir./ Wohin soll ich gehen vor deinem Geist,/ und wohin soll ich fliehen vor deinem Angesicht?/ Führe ich gen Himmel, so bist du da;/ bettete ich mich bei den Toten, siehe, so bist du auch da./ Nähme ich Flügel der Morgenröte/ und bliebe am äußersten Meer,/ so würde auch dort deine Hand mich führen/ und deine Rechte mich halten./ Spräche ich: Finsternis möge mich decken/ und Nacht statt Licht um mich sein —/ so wäre auch Finsternis nicht finster bei dir,/ und die Nacht leuchtete wie der Tag.“

Allwissenheit. — Von der Allwissenheit Gottes wäre indessen noch mehr zu bemerken, als daß Gott „Gedanken zu lesen“ versteht, und auch der 139. Psalm versteht darunter bereits Gottes Voraussicht: „Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war,/ und alle Tage waren in dein Buch geschrieben, die noch werden sollten und von denen keiner da war.“ Gott solches zu unterstellen verlangt eine gewisse Kühnheit, und vor dem Psalmisten scheint eine solche Kühnheit noch in keines Menschen Herz gekommen zu sein. (Die alten Geschichtserzähler und auch die Propheten kennen zwar ein planvolles und vorherbestimmendes Handeln Gottes, beziehen dies aber auf die Volks- bzw. die Menschheitsgeschichte im Ganzen. Ein individuelles Vorherwissen bzw. eine solche Vorherbestimmung findet sich allerdings bereits auch bei Jeremia, 1,5). Aber wäre Gott noch Gott — nämlich der Gott aller Götter —, würde ihm solches nicht unterstellt werden können? Zweifellos nicht! Sondern er würde dann als eine lediglich innerweltliche Gegebenheit gedacht worden sein — er würde nicht mehr als der Ugrund der Welt aufgefaßt werden und der Gedanke an ihn sich schließlich überhaupt erübrigen müssen. Insofern hat man mit Recht auch gesagt, Gott sei — neben dem, daß er die Summe aller Tatsachen ist — auch die Summe aller Informationen. Was indessen noch keineswegs meint, daß er nicht mehr sei als die Zusammenfügung wiederum dieser Summen; und irgendwann erscheint einem die Frage, was er denn wohl seinem Herzen nach ist — oder zumindest doch die, wie sein Herz uns oder mir gegenüber gestellt ist. Noch aber benennen wir einige Eigenschaften, die damit in einem Zusammenhang stehen, daß wir Gott als Geist auffassen müssen. Und werden wir wohl einerseits sagen, daß uns Gott sowohl Geist ist als auch Stoff oder Materie, so verbinden wir mit Gott doch eher Geist als Materie und Materie eher mit Welt — immer dessen eingedenk bleibend, daß alle diese Entgegensetzungen relativ bleiben. Geist aber — wenn wir nicht Geist auch mit Wollen verbinden, aber auch hier hätten wir eher Zielgerichtetheit als Drang oder Trieb vorzustellen — hat die vier Dimensionen des Heiligen, des Guten, des Wahren und des Schönen. Innerhalb dieser sehen wir Gott, bzw. das Heilige, das Gute, das Wahre und das Schöne sind uns als eine Art Aura das Göttliche Gottes.

Heiligkeit. — Oft wird überhaupt nur Heiligkeit Gott zugeordnet, und Wahrheit, Güte und Schönheit kommen dann abgesehen von Gott in Betracht. Aber dies ist eine nicht statthafte Verkürzung, welche einer wesenhaften Schau oder einem wesenhaften Begriff Gottes schließlich nicht standzuhalten vermag. „Niemand ist gut außer Gott“, so hören wir es aus dem Munde von Jesus. „Gott ist wahrhaftig“, so heißt es im Alten Testament schon, und im Neuen: „Gott will angebetet werden im Geist und in der Wahrheit“. Wiederum im Alten Testament ist die Rede von den „schönen Gottesdiensten des Herrn“ (Ps 27,4), oder es heißt: „Nichts ist so schön wie die Furcht des Herrn“ (Sir 40,28). Das Schöne gehört zwar der Welt des Scheins zu, und es vermag insofern leicht auch zu täuschen (so daß das landläufig „schöne“ Ding nicht ohne Weiteres auch das wahre sein muß), aber innerhalb dieser Welt muß und wird Gott doch — und sei es auf paradoxe Art — im „Schein“ und also in „Schönheit“ irgendwie stehen.

Was Gottes Heiligkeit anbelangt, so hat man darunter dergleichen wie Unantastbarkeit immer verstanden: Gott soll in seinem gesamten Sein und Wesen unverfehrt, unberührt bleiben: Er ist der, der er ist, und man muß ihn als den, der er ist, sein nun auch lassen. Zumindest dem Grundsatz nach hat dies auch tatsächlich zu gelten; denn in der Wirklichkeit sind ja das Sein und das Wesen Gottes nicht offenkundig oder unmittelbar schon bekannt, sondern sie stellen sich immer schon als menschliche Auffassung dar. Gewiß, daß der Mensch nicht willentlich und sozus. rein formell schon Gottes Gottsein mißachten darf, ist ohne Weiteres klar, aber was dies des Näheren heißt, ist erst durch Erfahrung begreifbar. Gottes Sein und Wollen müssen sich dem Menschen irgendwie manifestieren. Gott muß ihm offenbar werden an etwas oder an jemand, und mag nun im Uebrigen der Mensch sagen, Gott habe sich offenbart, so ist dies immer nichts Andres als eine Unterstellung a posteriori. Gewiß kann der gottfromme Mensch zuletzt gar nicht anders, als von einem solchen Sichoffenbaren Gottes zu sprechen. Aber wenn nun der eine behauptet, Gott habe sich so offenbart, und der andere: so? Dann haben sich eben schon dadurch diese Offenbarungen als menschlich bedingt dargestellt. Was wiederum nichts daran ändert, daß der Mensch sie zu heiligen, d.h. als das Höchste und Erhabenste zu ehren gezwungen sich findet. „Ich bin heilig, und ihr sollt auch heilig sein“, sagt der alttestamentliche Gott (3 Mos 19,2) — lassen wir einmal beiseite, daß hier noch das Moment der Erwählung hinzugedacht werden muß, so bleibt überhaupt der Mensch nur so in der Ordnung, daß er an der unangetasteten Erhabenheit Gottes auf eine angemessene Art teilhat, nämlich ehrfürchtig sie achtet. Und wiederum: Zu welcher Klarheit er noch des Weiteren kommt im Blick auf den erhabenen Gott, ist eine zusätzliche Frage.

Güte. — Wir vermöchten statt von der Güte auch von der Gerechtigkeit Gottes zu sprechen, aber in dem Begriff „Güte“ muß — der Aseität Gottes entsprechend — mehr Souveränität als in dem Begriff „Gerechtigkeit“ liegen, welcher immer den Gedanken des lediglich Reagierenden bei sich führt. Wir verstehen unter „Gerechtigkeit“ die angemessene Reaktion auf etwas bereits Vorliegendes oder Geschehenes, und in der Vorstellung, Gott läge etwas schon vor, das er nicht selbst ist, ist allemal etwas Schiefes — sie bewegt sich eher in der Welt des Scheins als des Seins. In der Welt des Scheins, der menschlichen Eigenständigkeit, Wahlfreiheit usw. ist sowohl von dem „gerechten“, nämlich dem Gott entsprechenden Menschen zu sprechen als auch wiederum von dem auf diesen Menschen reagierenden Gott, und auch indem der Apostel Paulus diese Welt des Scheins hin auf die des Seins etwa zerbricht, spricht er noch von der Gerechtigkeit Gottes, aber nun in paradoxer, widersinniger Weise; denn diese „Gerechtigkeit“ Gottes ist nurmehr seine nicht mehr reagierende, sondern vorgängige Erwählung, Liebe und Güte, welchen auf der Seite des Menschen auch nichts Anderes als dergleichen wie gefallen lassender und hinnehmender Glaube entspricht, nicht aber angestrengte Leistung oder werthafter Gehorsam.

Die Güte Gottes — und „Gott“ und „gut“ liegen ja sprachlich ohnehin nah beieinander — ist als eine erfahrene wie auch als eine in mehrfacher Hinsicht „wahrnehmbare“ zu denken. Ueber der ursprünglichen Schöpfung heißt es in der alttestamentlichen Religion: „es war alles sehr gut“. Hier liegt das Gute darin, daß die Welt Gottes eine durch und durch sinnvoll geordnete Welt ist: mit Himmel und Erde, Wasser und Land, Tag und Nacht, unterschiedlichen Geschöpfen und Arten. Die Güte ist aber auch, daß gleichsam Gott einem Außer-Sich neidlos das Sein gönnt, sie ist seine wohlwollende Gunst. Nach der Bergpredigt von Jesus „läßt Gott seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“. Gottes Kreaturen können und dürfen sich ihrer Kreatürlichkeit freuen, wobei immerhin diese Freude durch jene Ordnung der Welt wieder begrenzt wird und zur Freude auch die Trauer, zum Leben das Sterben gehört. Die aber die Güte Gottes überdies noch — in eigentlicher Liebe — erwählt, müssen Gottes Güte noch in besonderer Weise und Tiefe (nicht kategorisch, sondern dialektisch) wahrnehmen wie auch erfahren, daß sie nämlich Gott „in die Hölle führt und auch wieder herauf“ oder daß ihr Auferstehungsleben sich immer auch mit einem Kreuzesleben (und sterben) verbindet.

W a h r h a f t i g k e i t . — Wir können mit Wahrhaftigkeit zunächst nichts Anderes meinen als daß Gott unlösbar der Wahrheit verhaftet sein muß — weder ein irrender noch ein lügender Gott sein kann. Aber in was? Lüge oder Irrtum gibt es allein im Zusammenhang eines Wortes oder einer Beurteilung. "Des HERRN Wort ist wahrhaftig, und was er zusagt, das hält er gewiß." (Ps 33,4) Aber was hätte er denn — wann und wie — zugesagt? Und können wir etwas über dergleichen wie seine Urteile wissen? Wir können auch hier immer nur unterstellen. Das Alte Testament unterstellt, daß Gott (ein bestimmter Gott unter vielen, welche erst im Laufe der Zeit zu dem Einigen und Einzigen wurde) zu Abraham und den Vätern, zu Mose und den Propheten gesprochen habe. Das Neue Testament unterstellt, Gott habe — nicht etwa zu (dieses lediglich auch), sondern durch Jesus gesprochen: auch durch sein Wort, vor allem aber durch die Person und ihr Schicksal. Der Islam unterstellt, Gott habe durch den Engel Gabriel den Propheten Mohammed den Koran aufschreiben lassen. Und was sollen nun wir unsererseits unterstellen — wenn wir nicht eine jener anderen Unterstellungen zu übernehmen bereit sind? Vielleicht, daß Gott nicht lügnerisch ist in dem, was er durch das Tiefste und Höchste spricht, welches wir in uns selbst finden können: die Liebe, den Glauben, die Hoffnung! "Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?" (Ps 94,9) Der die Liebe nicht nur Möglichkeit, sondern auch Wirklichkeit sein läßt unter uns Menschen, sollte der nicht seinerseits zu lieben vermögen und tatsächlich auch lieben!

Mit Notwendigkeit dreht sich hier immer alles im Kreise, und wir kommen, wenn wir etwas über Gott zu denken und zu sagen versuchen, immer wieder auf uns selber zurück und den Grundsatz, daß wir das, was wir in uns finden können, in Gott selbst, wie wir uns jetzt wohl ausdrücken müssen, m i n d e s t e n s finden und voraussetzen können — mindestens, das heißt am Ende: in einem höheren Grade und mit einer noch viel größeren Sicherheit als bei uns. Ja, wir finden das Grausame, das Schlechte genauso wie das Gute, das Schöne, das Wahre usw. — aber dann müssen wir auch des Weiteren fragen, was wir als das H e r z Gottes ausmachen wollen.

Gott kann nicht lügen, indem er uns dieses zu denken, zu unterstellen veranlaßt. Und schauen wir ein wenig genauer nun hin, so ist es gerade dies, was wir in der Sendung des Jesus von Nazareth finden, daß er auf das Höchstmögliche an Liebe als das Herz Gottes gesetzt hat wie auch des Menschen, und daß er dieses sein Setzen bis hin zu seinem gewaltsamen Tode bewährte. Die Wahrhaftigkeit Gottes begreifen wir insofern denn auch weniger als eine letztlich willkürliche Zusage des allmächtigen Gottes denn als die eines Herzens, das liebt (und schließlich sogar nicht etwas Anderes k a n n , als zu lieben). Dieses Herzens Gottes aber überhaupt a n s i c h t i g zu sein, heißt wiederum: ein Erwählter zu sein, unter einer G n a d e zu stehen; und solches Erwählen Gottes stellen wir deshalb auch nicht allein auf die Seite der Liebe, sondern auf die der Abgründigkeit Gottes — indem wir neben den Erwählten eben auch solche bemerken, welche für den Augenschein nicht erwählt worden sind. Allgemein können wir lediglich sagen, daß Gott ein allenthalben oder im Großen und Ganzen w o h l w o l l e n d e r Gott zu sein scheint, aber Wohlwollen ist noch nicht Liebe.

S c h ö n h e i t . — Es scheint schwierig, wenn nicht unmöglich zu sein, Schönheit als eine Eigenschaft Gottes zu sehen, als dessen Eigenart doch wohl eher überhaupt die Unsichtbarkeit zu gelten hätte. Aber, wie der Apostel Paulus es sagt: „Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen seit der Schöpfung der Welt und wahrgenommen an seinen Werken.“ (Röm 1,20) Die Schöpfung — oder: in der Schöpfung ist Gott anschaulich, sichtbar, ist er erscheinend und schön. Und dies auch in der Tat allgemein und nicht nur mit Auswahl, so daß wir lediglich hier oder da das „Gefühl des Schönen und des Erhabenen“ (Kant) nun zu haben vermöchten. Entstehung und Vernichtung, Geborenwerden und Sterben, Wachstum und Blüte und Frucht und Verfall gehören mit zu der Schöpfung und bilden ein harmonisches Ganzes und somit auch eine göttliche Schönheit. Und e i n g e f ü g t in dies Ganze ist sodann auch das Einzelne schön: zu seiner Zeit und an seinem Ort.

Indessen gibt es die ursprüngliche göttliche Ordnung Bestätigendes und wie auch Störendes und nunmehr also lediglich D i s h a r m o n i e n Verursachendes. Und so kann denn nun allein und im strengeren Sinn das O r d e n t l i c h e als ein Schönes auch gelten. Das Unordentliche, das Häßliche dient jetzt lediglich noch — in seiner Herabgesetztheit — der H e r v o r h e b u n g des Schönen. Und das

Schöne bräuchte auch diese Hervorhebung gar nicht, indem sein notwendiges Gewachsensein immer schon Hervorhebung genug ist. Aber sei es denn! Und so muß nun das Schöne ausdrücklich gegen das Fade oder das Häßliche stehen, die Liebe gegen die Verachtung oder den Haß, die Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit gegen den Irrtum oder die Lüge, das Heilige gegen Blasphemie und Gleichgültigkeit. Und sofern wir es hier gewiß mit Menschentümern zu tun immer nur haben, meint diese Ausdrücklichkeit das selbstbewußte Menschentum Gottes, welches auch sein Selbstbewußtsein nun lebt. Und sofern wir dergleichen wie die Möglichkeit und Wirklichkeit einer sonderlichen Erwählung von Menschen durch Gott voraussetzen müssen, muß auch der Gedanke der Schönheit Gottes eine gewisse Abwandlung erfahren. Wir werden nun zwar immer noch die Herrlichkeit Gottes in seiner Schöpfung im Ganzen festhalten können, aber wir haben darüber hinaus noch die besondere Schönheit dessen zu sehen, der da gleichsam die Erwähltheit erfüllt. Oder mit dem Lied: „Wenn am Schemel seiner Füße/ und am Thron schon solcher Schein,/ o was muß an seinem Herzen/ erst für Glanz und Wonne sein.“ „Nichts ist so schön wie die Furcht des Herrn“, hatten wir bereits oben zitiert — der eigentliche Gottesmensch ist nicht nur der schönste Mensch, welcher gedacht werden kann, sondern, sofern die Erscheinung Gottes gemäß seinem Herzen das Höchstmögliche darstellt, überhaupt das Schönste. Und insofern in der Tat mit dem Lied: „Schönster Herr Jesu ...“

Väterlichkeit. — Es fällt schwer, die Väterlichkeit gleich der Allwirksamkeit, Allgegenwart usw. zu den allgemeinen Eigenschaften Gottes zu zählen. Jedenfalls dann, wenn wir in sie eine Liebe einschließen wollen, unter welcher der Liebende sich aufopferungsvoll zurückzustellen bereit ist. Gewiß ist der Vater auch fordernd — und mehr als die Mutter, in welcher das behütende und schützende Moment überwiegt — aber der Vater will, daß das Kind sei und nicht nicht sei — und eben darüber hinaus: daß es gemäß seiner äußersten Möglichkeit sei. Die Germanen pflegten ihren obersten Gott auch den „Allvater“ zu nennen. Davon ist der spätere sich um seine Untertanen sorgende „Landesvater“ übriggeblieben — und vielleicht auch der Generalfeldmarschall Blücher, der da seine Soldaten als seine „Kinder“ bezeichnet, sie in der Schlacht in den Tod führt, aber sie schwerlich um ihrer selbst willen liebt, geschweige daß er sie durch den Tod hindurch in das Leben zu führen vermöchte. Es bleibt hier von der Väterlichkeit also ein gewisses Wohlwollen, ein gewisses sich kümmern nur übrig und im Grunde die tragische Ohnmacht eines menschlichen Vaters, welchen es zwischen Behüten und Hingeben des Kindes hin- und herreißen muß.

Aber verhält es sich denn mit der Väterlichkeit Gottes in dem Fall, den wir als den realisierten Idealfall begreifen: in dem Fall jenes Nazareners grundlegend anders? Auch ihn führt doch gerade seine Idee von der Väterlichkeit Gottes in Ausgestoßenheit, Tod und Alleinsein, und sein „Vater“ stürmt ihm noch nicht einmal wie Blücher seinen Soldaten voran! Tatsächlich müssen die Bilder sich äußerlich gleichen, und selbst daß der germanische „Allvater“ seine Krieger von den Schildjüngfern nach Walhalla heimführen läßt, wenn sie ihr Leben auf dem Felde ausgehaucht haben, ist doch nicht wesentlich anders als die Rede von der Auferweckung von Jesus (wobei ja auch in diesem Zusammenhange gewisse Engel erscheinen). Aber es kommt bei der Väterlichkeit Gottes im strengeren Sinn doch darauf an, daß die Korrespondenz zwischen Gott und Mensch als eine realisierte — wahrgenommene wie verwirklichte — da ist, und solches findet eben nicht allgemein statt, sondern nur möglicherweise, und wir können von daher nicht generell die Väterlichkeit als eine Eigenschaft Gottes bezeichnen, sondern Gott ist ein väterlicher Gott solchen, welche tatsächlich sich zu ihm in einer bewußt und gewollt kind- oder sogar sohnhaften Beziehung befinden. Wir könnten auch sagen: solchen, welche von dem entsprechenden Geist faktisch durchweht sind.

Wir kommen wieder auf den Anfang zurück: Wir können nicht anders, als daß wir uns in einem „Sprachspiel“ (Wittgenstein) bewegen. Wir sprechen von „Gott“ und „Eigenschaften“ und machen uns bestimmte Vorstellungen dabei. Den gesamten Zusammenhang unseres Sprechens wird dabei eine gewisse Stimmigkeit tragen. Aber ist nicht möglicherweise alles auch Täuschung? Können wir uns auf die Sprache verlassen? Immerhin kann aber auch solches skeptische Reden wieder nicht anders und muß sich in einem Sprachspiel bewegen, dem wir Verlässlichkeit irgendwie unterstellen! Wir werden

uns so oder so also in einem solchen bewegen. Oder wir könnten genauso nun sagen: Es wird ein bestimmter Geist sein — wie und durch was bestimmt nun auch immer — in dem wir uns unumgänglich bewegen. Das aber bedeutet: Es ist damit zunächst einmal, wie es ist! Des Weiteren aber: Wir sind in einem bestimmten Geist, in einer bestimmten Sprache aufgewachsen oder auch eigens erzogen, und es kann und wird nun so sein, daß unsere Sprache sich ändert, sich anreichert oder auch schlichter und einfacher wird, bestimmte Worte zu meiden beginnt, andre neu lernt — ja zu lieben beginnt; daß sie aber auch möglicherweise verdirbt — und jedenfalls wir auch mit ihr uns verändern, sei es zum Guten, sei es zum Bösen. Denn die Annahme, daß Sprachspiele etwas Harmloses, Belangloses und Beliebiges seien, wäre lediglich eine Annahme der Dummheit. Tatsächlich bestimmt und durchwirkt nichts so sehr unser menschliches Wesen und unsere Wirklichkeit wie eben die Sprache! Sie bestimmt und durchwirkt persönliche und gemeinschaftliche Kultivierung ebenso wie deren Gegenteil: die Verödung oder Versteppung.

Juli 2022