

DAS WORT GOTTES UND DIE SPRACHE DER DINGE
 Versuch über die Betrachtung der Schöpfung als Offenbarung¹

Von Reinhard Hoeps, Köln

Max Imdahl
 in gratam memoriam

I.

Nicht wenige biblische Offenbarungsschilderungen haben – unbeschadet ihrer bedeutsamen Funktion für das Nachdenken über Gott und seinen Heilswillen – vor dem Hintergrund der gegenwärtigen theologischen Situation etwas Befremdendes, wenn sie die göttliche Manifestation offensichtlich mit Bedacht an ein irdisches, materielles Substrat binden. Jahwe erteilt Mose seinen Auftrag nicht irgendwo, sondern führt ihn dazu vor einen Dornbusch, der in rätselhafter Weise brennt, aber nicht verbrennt (Ex 3,2). Das Gegenüber, in das er zum Menschen tritt, hat seinen Ausdruck nicht nur in dem Gespräch, das er mit Mose führt, sondern auch und sogar zuvor noch in der anschaulichen Erscheinung. Jahwes Verborgenheit ist nicht die Konsequenz seiner absoluten Jenseitigkeit, sondern eher im Gegenteil die seiner übermächtigen Präsenz, die zu erschauen Mose verwehrt wird, um sein Leben zu schützen, denn keiner kann Jahwe ins Angesicht schauen, ohne sterben zu müssen (Ex 33,20). Solche Vorstellungen einer überwältigenden Unmittelbarkeit der göttlichen Gegenwart sind es auch, die in der Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok ebenso drastische wie rätselhafte Steigerung erfahren (Gen 32,25–32). Die Begegnung ist nicht auf den Wortwechsel zu reduzieren, sondern ist wesentlich geprägt von einer Evidenz des Gegenübers, die Jakob körperlich bleibend zeichnet. Die Rettung seines Lebens, der Jakob an dieser Stätte gedenkt, wird nicht nur durch die Namensänderung angezeigt und durch die Segnung verheißen, sondern ist als Spur des Entronnenseins aus der Unmittelbarkeit der Begegnung auch immer schmerzhaft gegenwärtig: „Und Jakob nannte die Stätte Pnuel, denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin am Leben geblieben. Und es ging die Sonne auf, als er an Pnuel vorüberzog; er aber hinkte an der Hüfte“ (Gen 32,31f).

Nach den heutigen Maßstäben theologischer Reflexion scheint eine solche materiale Konkretisierung in der göttlichen Manifesta-

¹ Leicht überarbeiteter und mit Anmerkungen versehener Text meiner Bonner Antrittsvorlesung am 14. Dezember 1988.

tion kaum anders denn als narrative Einkleidung verstanden werden zu können, steht sie doch im eklatanten Widerspruch zu den Bedingungen, unter denen die aufgeklärte Vernunft über Offenbarung Gottes zu reden gestattet. Der Kern dieses Widerspruchs liegt in der anschaulichen Evidenz, in der Jahwe seine Äußerung zur Sprache bringt. Diese Evidenz und Unmittelbarkeit göttlicher Offenbarung ohne alle metaphorische oder allegorische Übertragung für die systematische Reflexion in Anschlag zu bringen, verbietet der Theologie die Kritik des aufgeklärten Vernunftgebrauchs, die immer dann ihr Veto einlegt, wenn eine theologische Aussage ausgegrenzte Zeiten und Orte, singuläre und außerordentliche Ereignisse bemüht, die sich allgemein menschlicher Rationalität entziehen und gerade deshalb Offenbarung genannt zu werden beanspruchen. Das Unvergleichliche solchen Geschehens erscheint der Kritik als Rückzug in einen unantastbaren Bereich der Heiligkeit, eine Immunisierung, die schließlich um den Preis der Bedeutungslosigkeit erkaufte wird. Dagegen wendet sich die Maxime vernünftiger Reflexion, daß nur dann eine Offenbarung wirklich als Aufklärung über Gott anerkannt werden kann, wenn sie mit der Aufklärung des Menschen über die Bedingungen seines eigenen vernünftigen Denkens und Erkennens in Übereinstimmung steht.

Angesichts solch grundsätzlicher wie unausweichlicher Anforderungen der Kritik ist es das Verdienst der Transzendentaltheologie, einen Weg aufgewiesen zu haben, um überhaupt noch sinnvoll von Offenbarung sprechen zu können. Ihr epochaler Schritt liegt im Rückgang auf die anthropologischen Bedingungen für das Vernehmen möglicher Offenbarung. Ihre These ist bekanntlich, daß der Mensch da offen ist für die Begegnung mit dem Göttlichen, wo er alle kategorialen Einzelerkenntnisse überschreitet und sein Vermögen zur Reflexion auf das Ganze der Wirklichkeit in den Blick kommt. So ist jede Offenbarung – alles andere als bloß einzelnes Ereignis – bezogen auf das Ganze der Welt und der menschlichen Existenz.

Die Stärke transzendentaltheologischer Argumentation in der Auseinandersetzung mit der Philosophie und mit den Wissenschaften beruht darauf, daß ihr eine Theorie des Horizontes zugrunde liegt, deren Aussagen nicht in erster Linie die kategoriale, sondern die reflexive Ebene betreffen, die alles Kategoriale umgreift. Karl Rahner spricht von „jener einfachen Dichte letzter und doch überall im Alltag gegebener Erfahrung, in dem der Mensch immer, mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt“². Was Offenbarung Gottes ist, be-

² K. Rahner, Gotteserfahrung heute. In: *ders.*, Schriften zur Theologie. Bd. 9. Einsiedeln 1970, 161–176, hier 170.

zieht sich auf diese Dichte. Die Dornbuscherzählung etwa kulminiert danach in der Namensmitteilung und in der Initiative zum Exodus, in der Geschichte vom Kampf am Jabbok ist so Offenbarung das im Segen verheißene Heil für Jakob und seine in der Namensänderung angezeigte Erwählung.

Dagegen muß es eigentlich befremden, mit welcher Eindringlichkeit die Geschichte selbst auf dem Bild des Kampfes und des im Licht der aufgehenden Sonne davonhinkenden Jakob insistiert. Will man diesen Duktus der Erzählung nicht gleich als Ausdruck altorientalischer Mentalität relativieren und wegen des offensichtlichen Gegensatzes zur theologischen Konzeption des Interpreten „wegentmythologisieren“, dann eröffnet sich angesichts einer weit verbreiteten Deutungspraxis zunächst vielleicht diese methodologische Einsicht: Die theologische Interpretation verfährt in der Regel so, daß sie der Perikope eine allgemeine Aussage als Quintessenz entnimmt, während die Geschichte selbst diese Aussage nicht anders als in enger Verknüpfung mit einem singulären Geschehen zur Sprache bringt. Indem die Deutung die Erzählung von ihren Besonderheiten befreit, erhält sie als Bedeutung ein satzhaft Allgemeines. Offensichtlich ist der Preis, den die Theologie für ihr Arrangement mit der kritischen Vernunft zahlt, ein gewisser Hang zur Abstraktion. Die kategoriale Einzelerfahrung ist nicht immer ausreichend davor geschützt, als bloßes Medium zur Vermittlung der transzendentalen Erfahrung in Anschlag gebracht zu werden; ihr droht zuweilen die Gefahr der Subsumption als bloß besonderer Fall unter die Allgemeinheit der Bedeutung.

Im Gegenzug fehlt es deshalb auch nicht an Bemühungen, die Transzendentaltheologie nicht so sehr als Theorie des Horizontes zu formulieren, sondern als Theorie der grundsätzlichen Spannung zwischen dem Vorgriff auf das Ganze und der einzelnen Erfahrung zu begreifen. So wußte Karl Rahner seine Theologie stets in dieser Spannung, und er beschrieb sie in seinem Bild vom Rande des unendlichen Meeres treffend, wenn man in Betracht zieht, daß durch den Blick zum Horizont das Sitzen am Strand nicht aufgehoben wird, ja daß dieses in gewisser Weise sogar die Bedingung für jenen ist.

Allerdings kann es nicht als ausreichend erscheinen, durch verbale Beteuerungen oder geringfügige Korrekturen dem Hang zur Abstraktion entgegenwirken zu wollen. Dieser Zug wohnt der transzendentaltheologischen Methode grundsätzlich inne, solange der Vorgriff auf das Ganze der Wirklichkeit als a priori gegeben und deshalb als prinzipiell von den Differenzen seiner kategorialen Vermittlung unabhängig gilt. Die Gefahr der Abstraktion scheint nur

dann abgewendet werden zu können, wenn nicht nur das Daß der Vermittlung, sondern auch das Wie seiner jeweiligen Ausgestaltung mit in das transzendentaltheologische *Procedere* eingeht, natürlich ohne daß dabei der Blick auf den Horizont gegen die Betrachtung des Kategorialen ausgespielt werden darf.

An eine umfassende theoretische Bearbeitung dieses Konflikts will ich mich hier gar nicht erst wagen, sondern lediglich versuchen, einen geeigneten Gegenstand für weitere Auseinandersetzungen zu empfehlen.

Methodologische Konzepte werden – in der Theologie wie in anderen Wissenschaften auch – nicht im Vorhinein und unabhängig von inhaltlichen Fragen entworfen, sondern parallel zu deren Bearbeitung, und oft gewinnen dabei bestimmte Themenfelder leitende Funktion. Vielleicht ist es nicht übertrieben zu behaupten, daß sich die Transzendentaltheologie in der Hauptsache im Verein mit einem gesteigerten Interesse an der Christologie entwickelt hat. Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte, Vorwegereignis der endgültigen Gestalt dieser Mitteilung, die dennoch für den Menschen zutiefst eschatologische Erwartung bleibt: das sind Schlagworte für den christlichen Begriff von göttlicher Offenbarung, die an der Person Jesu Christi abgelesen sind. Die Vermittlung der Totalität der Wirklichkeit geschieht durch Jesus Christus; das Einzelne, in dem die Ganzheit aufscheint, ist die Singularität seiner Gestalt, die alles wirklich umfaßt. Das Problem der Vermittlung transzendentaler Erfahrung durch kategoriale findet darin eine paradigmatische Lösung, aber es bleiben noch Fragen unterhalb dieser Ebene offen: Wie ist diese Vermittlung paradigmatisch für alle anderen? Oder auch: Gibt es eine solche Vermittlung auch angesichts der gegenwärtig zugänglichen Erfahrung, und wenn es sie gibt, wie konstituieren sich in ihr Einzelnes und Vorgriff auf das Ganze?

Mir scheint, daß die Transzendentaltheologie die methodologische Frage des Wie der Vermittlung in den Blick bekommen kann, wenn sie sich dem *Topos* der Schöpfung zuwendet, und zwar zunächst in einem durchaus naiven Sinne. Noch vor jeder naturwissenschaftlichen Anfechtung zielt der Begriff der Schöpfung auf eine Konvergenz zwischen den uns umgebenden Dingen der Welt und der Offenbarung des Gottes, der sie ins Dasein rief und durch sie sich dem Menschen mitteilt. Wenn man mit Recht die Schöpfung eine Offenbarung Gottes nennt, dann muß in diesem naiven Sinne die Vermittlung des Vorgriffs auf das Ganze durch das Einzelne an der einzelnen Kreatur sichtbar werden. Der Schöpfungstraktat hat dann seine Bedeutung nicht zuletzt daher, weil er sich als ausgezeichnete Ort methodologischer Reflexionen der Transzendentaltheologie empfiehlt.

II.

Wie also spricht Gott durch die Geschöpfe? Hier ist nicht in der Hauptsache an das göttliche Sprechen durch die Erschaffung des Menschen gedacht, auf die der Schöpfungsgedanke in transzendentaltheologischen Überlegungen zuweilen konzentriert wird. Diese Einschränkung sieht sich bereits dem Verdacht der Abstraktion ausgesetzt, wenn sie die Anthropozentrik der Schöpfung als Versammlung aller Aspekte von Kreatürlichkeit im Menschen deutet. Auch die biblischen Schöpfungserzählungen kennen ja durchaus ein deutliches Übergewicht an Zahl und Vielfalt der anderen Kreaturen gegenüber der Kreatur Mensch. Der Sinn der Anthropozentrik kann deshalb nur in einer Ausrichtung der übrigen Geschöpfe auf den Menschen im Dienste der Offenbarung Gottes liegen: Gott spricht durch die Dinge zum Menschen.

Daran knüpfen sich eine Fülle theologischer Fragen, etwa solche nach dem möglichen Status einer natürlichen Theologie oder nach der Relation zwischen der Offenbarung in den Dingen und der in Jesus Christus. Ich stelle sie einstweilen beiseite und konzentriere mich auf das methodologische Problem der Transzendentaltheologie: die Vermittlung des Vorgriffs auf Totalität durch die einzelne kategoriale Erfahrung der Dinge.

Dieser Gedanke setzt zuallererst voraus, daß das Einzelne überhaupt das Vermögen zu einer solchen Vermittlung besitzt; anders gesagt: Wenn Gott durch die Dinge spricht, muß dabei zugleich eine Art von Sprachbegabung der Dinge angenommen werden. Dies ist sozusagen die Bedingung solcher Vermittlung auf der Ebene des Kategorialen, und ihr möchte ich mich nun etwas eingehender zuwenden.

Falls den Dingen ein Sprachvermögen zugestanden werden kann, dann sicherlich nur im Bewußtsein der Differenz zur menschlichen Sprache: Die Sprache der Dinge ist stumm; „da ist keine Sprache, kein Wort, unhörbar bleibt ihre Stimme“ (Ps 19,4). Nicht nur die Bedeutung ihrer Rede, sondern schon die syntaktische Struktur solcher Sprache ist hinter dieser Stummheit verschlossen. Ich will in drei Anläufen versuchen, mich der Weise ihres Sprechens und ihres menschlichen Vernehmens zu nähern.

1. Eine erste Überlegung zur Art des göttlichen Redens durch die Dinge wird vielleicht ein Modell zeichenhaften Verweizens favorisieren. Ein Baum etwa repräsentiert dem Menschen die kosmische Weltachse zwischen Himmel und Erde, um die herum sich die Wirklichkeit organisiert. So lassen sich der paradiesische Baum des Lebens und auch noch das Holz des Kreuzes deuten. Der jahreszeitliche Rhythmus von Welken und Blühen kann als Hinweis auf Tod und Auferstehung gelesen werden.

Diese Sprache, für die es in der christlichen wie außerchristlichen Religionsgeschichte eine Unzahl von Beispielen gibt³, heißt „symbolisch“. Als Symbol gibt ein Ding seine eigenen anschaulichen Qualitäten dafür hin, einem anderen, das selbst ohne jede Anschauung ist, als Bild zu dienen und ihm in der Sphäre der Sichtbarkeit Geltung zu verschaffen. Diese Veranschaulichung des Unsichtbaren ist es, die die besondere Eignung des Symbols für religiöse Zusammenhänge ausmacht. Grundlage seines Sprachvermögens ist eine prinzipielle Trennung zwischen Ausdruck und Bedeutung: Nur weil der Baum uneigennützig auf die ausschließliche Darstellung seines Baumseins verzichtet, kann er der Weltachse zur Repräsentation dienen, diese wird dabei aber niemals wirklich selbst Teil des Baumes, denn ihr Anspruch auf allgemeine Geltung verbietet es ihr, in ein einzelnes Seiendes einzugehen.

So wird es aber sehr fraglich, ob das symbolisierende Verweisen sich tatsächlich mit der jüdisch-christlichen Offenbarungsvorstellung vereinbaren läßt, deren letztes Wort ja nicht die Scheidung zwischen Erscheinung und Bedeutung, zwischen Diesseits und Jenseits, sondern gerade das Durchbrechen dieser Grenzlinie ist. Gott wahrt seine Verborgenheit nicht durch Rückzug in die reine Jenseitigkeit, sondern im Innern seiner Erscheinung im Irdischen. In dem Maße, in dem der Offenbarungsbegriff die Gegenwart Gottes in der Welt impliziert, wird deshalb auch der Gedanke einer Scheidung zwischen irdischem Ausdruck und transzendenter Bedeutung in den Dingen durchkreuzt. Wenn Gott sich in den Kreaturen offenbart, dann in deren Ausdruck selbst und nicht in einer übertragenen Bedeutung, geschweige denn in einer menschlichen Konvention über die Bestimmungen einer solchen Übertragung. Das Sprechen Gottes als Offenbarung ereignet sich durch die genuine Sprache der Dinge.

2. Die Physikotheologie des 17. und 18. Jahrhunderts sah sich vor die Aufgabe gestellt, angesichts der kopernikanischen Unendlichkeit des Alls und der unabsehbaren Vielfalt der Welten Belege für die Geltung der Schöpfungsordnung beizubringen. Die Suche danach hatte dem Stand naturwissenschaftlicher Erkenntnismöglichkeiten zu entsprechen, und das hieß vor allem: Sie mußte empirisch sein. Mit Hilfe von Teleskop und Mikroskop suchte man überall nach Ordnungsstrukturen, die auf die Kohärenz eines den Dingen zugrunde liegenden Planes zu schließen erlaubten, und fand in Insekten, Blumen, Steinen etc. Spuren des Schöpfers in Schönheit, Harmonie und Zweckmäßigkeit.⁴ In der Tradition platonistischer Pro-

³ Vgl. etwa *M. Eliade*, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Essays über die magisch-religiöse Symbolik*. Frankfurt a. M. ²1988, 48–51. 178–180.

⁴ Vgl. *W. Philipp*, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (FSThR 3)*. Göttingen 1957; *Das Zeitalter der Aufklärung*. Hg. *W. Philipp* (Samm-

proportionalitätstheoreme ergriff man die Möglichkeit, die Materie als mit geistiger Bedeutung belehnt vorzustellen, und zwar so, daß die Bedeutung als allein durch den Ausdruck der Dinge selbst zugänglich zu gelten hatte; die Bedeutung spricht sich in den Dingen selbst aus. Die bemerkenswerte Intensität und außerordentliche Sorgfalt in der Naturbeobachtung, wie sie vor diesem Hintergrund von den Physikotheologen betrieben wurde, sucht in der späteren Theologiegeschichte ihresgleichen.

Allerdings unterschreitet diese Form der Koinzidenz von Ausdruck und Bedeutung in gewissem Sinne das Niveau einer Sprachtheorie. Zum einen wird das Problem des Verstehens nicht eigentlich thematisch. Schon Augustinus hatte die Schönheitsempfindung vor wohlproportionierten Dingen auf die Verankerung dieser Proportionen im menschlichen Geist zurückgeführt.⁵ An die Stelle des Verstehens einer fremden Sprache rückt die bereits vorgängige Übereinstimmung von Sprechendem und Angesprochenem; sie zielt nicht auf ein Verständnis durch hermeneutische Anstrengung, sondern läßt durch Aussenden proportionierter Schwingungen im Betrachter wie von selbst etwas anklingen. Deshalb läßt sich zum anderen auch nicht im eigentlichen Sinne von einem Sprechen der Dinge reden. Die Zahlenrelationen spiegeln überall nur die Eins, der sie sich approximativ zu nähern suchen. Der Physikotheologe erfreut sich an der Vielfalt der Schöpfung, doch von der Bedeutung ihres Ausdrucks erwartet er nicht Polyphonie, sondern die Reduktion dieser Komplexität.

Schließlich ist wie das Reden der Dinge so auch das Sprechen Gottes durch sie recht einsilbig, geht über die bloße Feststellung seines Schöpfertums eigentlich nicht hinaus. Wenn die Physikotheologie dies als wundersames Eingreifen in den Lauf der Welt auch jedesmal hymnisch feiert, so bestätigt doch das Außergewöhnliche des Eingriffs allenfalls die Macht des Schöpfers, erschließt keine in sich differenzierte Offenbarungsrede. Schon Kant jedoch warf den Physikotheologen vor, daß sie sich zum bloßen Zwecke dieses Nachweises nicht mit der Mechanik der Naturgesetze begnügten, die auch ohne jedes Wunder deutlicher Hinweis auf die Kreatürlichkeit der Welt sein könnte.⁶ Dagegen scheinen die physikotheologischen Na-

lung Dieterich 272; KIProt 7). Bremen 1963; K. Richter, Literatur und Naturwissenschaft. Eine Studie zur Lyrik der Aufklärung (Theorie und Geschichte der Literatur u. d. Schönen Künste 19). München 1972; W. Schatzberg, Scientific Themes in Popular Literature of the German Enlightenment 1720–1760. Bern 1973; H.-G. Kemper, Gott-eckenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde. (Studien z. dt. Literatur 64. 65). Tübingen 1981.

⁵ Vgl. etwa Augustinus, De libero arbitrio 2,8,83; 2,16,163; De ordine 2,48.

⁶ Vgl. I. Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. In: ders., Werkausgabe. Bd. 1. Hg. W. Weischedel. Frankfurt a. M. 1977, 219–400, hier 229f.

turstudien aber bereits von der Einsicht gezeichnet zu sein, daß das Regelwerk der Naturkausalitäten ambivalent ist gegenüber Gottesglaube und immanenter Weltbetrachtung. Anstatt deshalb jedoch der Suche nach den Spuren Gottes in den Dingen in einem weiteren Bezugsrahmen nachzugehen, setzten sie auf die Überzeugungskraft der Poesie, zugleich Anfang deutscher Naturlyrik und Zeichen tiefer schöpfungstheologischer Unsicherheit. „Wer seiner Sache ganz sicher ist, würde so hoch nicht schwören müssen, wie hier geschworen wird“⁷, bemerkt Karl Barth.

Trotz ihrer vernichtenden Kritik widmen sowohl Kant als auch Barth der Physikotheologie bemerkenswerte Aufmerksamkeit. Von der Vorstellung der Antreffbarkeit Gottes in seinen Kreaturen geht eine Anziehungskraft aus, die sich nicht ohne weiteres abweisen läßt. Sollte Gott „nicht in jedem Grashalm, in jeder Schneeflocke heilig sein?“ fragt Barth.⁸ Soviel sich aber aus der Geschichte der Physikotheologie lernen läßt, scheint es jedoch nicht endgültig ausgemacht, daß sich die Heiligkeit in den Dingen mit Hilfe der Untersuchung von Naturkausalitäten vernehmen läßt. Möglicherweise bedarf der theologische Disput mit den Naturwissenschaften ja einer Ergänzung, um an den Geschöpfen die Offenbarung Gottes in den Blick zu bekommen. Ich denke, daß dafür Ästhetik und die Betrachtung von Werken der bildenden Kunst geeignete Mittel bereitstellen.

3. Der Granitblock von Ulrich Rückriem (Abb. 1)⁹ ist horizontal in drei Teile gespalten, davon der mittlere Teil vertikal in fünf Teile geschnitten. Das innere Kernstück ist geschliffen und poliert; alle Teile wurden zu ihrer ursprünglichen Form wieder zusammengesetzt. Der Titel des Werkes zählt diese Arbeitsschritte auf. Maßgabe für jede denkbare Deutung dieser Arbeit ist der offensichtliche und fundamentale Unterschied zur traditionellen Skulptur: Hier wird nicht eine ideenträchtige und deshalb lebendige Form aus einer amorphen, ausdruckslosen und deshalb toten Materie befreit, vielmehr rückt diese Materialität des Steins selbst in den Vordergrund. Der künstlerische Eingriff ist weitgehend minimalisiert und beschränkt sich zudem auf rein handwerkliche Techniken, die für die Arbeit im Steinbruch oder für die eines Steinmetzen erforderlich sind. Die Bearbeitung greift gerade so weit in das Material ein, daß am Kontrast zu ihr die Eigenwirklichkeit des Steins aufscheinen

231; *ders.*, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In: *ders.*, Werkausgabe. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1982, 617–738, hier 695. 725f.

⁷ KD Bd. 3,1. Zollikon 1957, 468.

⁸ K. Barth, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961. Hg. H.-A. Drewes – E. Jüngel (Gesamtausgabe 2,2). Zürich 1979, 197.

⁹ U. Rückriem, Granit (Normandie), gespalten, geschnitten, Kern geschliffen und poliert, 1984, 312 × 190 × 147 cm, Hamburg, bei der Nicolaikirche; Foto: Th. Struth.

kann. Die künstlerische Arbeit stellt sich in den Dienst des Materials, dessen Artikulationsvermögen sie mobilisiert.

Diesem Granitblock wird auf solche Weise die Fähigkeit verliehen, nicht nur Granit zu sein, sondern dieses Granitsein auch zum anschaulichen Ausdruck zu bringen und vor dem Betrachter in die Gegenwart zu rufen. Selbst die amorphe und undurchsichtige Masse des Steins ist nicht einfach in das Innere ihres Wesens verschlossen, sondern realisiert dieses Wesen, indem sie es zeigt. Wenn Rückriem das Kernstück dieses Granits schleift und poliert, so läßt sich das als künstlerische Fortführung dieser Doppelstruktur von Sein und Ausdruck verstehen. Es war im übrigen Karl Rahner, der für die neuere Theologie in dieser Selbstexplikation einen Grundzug alles Seienden erkannt und darin auch den Ursprung jedes Symbolisierens gesehen hat: „Das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig ‚ausdrückt‘, um sein eigenes Wesen zu finden.“¹⁰

Allererst angesichts einer solchen Selbstauslegung kann mit Recht von einer Sprache der Dinge die Rede sein, die weder anderweitig bereits gefundene Bedeutungen auf sekundärer Ebene symbolisch repräsentiert noch vorgängig auf die Disposition menschlicher Rationalität abgestimmt ist; ihr Ursprung ist zunächst das Sein des Granits selbst. Gerade am Kontrast zum geometrischen Kalkül des Spaltens und Schneidens wird sichtbar, daß die mathematische Sprache der Proportionen die Sache des Steins nicht ist, der sich vielmehr in ganz anderen Merkmalen und Qualitäten zum Ausdruck bringt. Sie rufen Beschreibungsanstrengungen hervor, Versuche, die beobachteten Phänomene zu benennen, was hier als Indiz dafür angesehen werden mag, daß die Sprache der Dinge nicht zur mathematischen Vernunft, sondern zur menschlichen Sprache der Worte eine Beziehung sucht.¹¹

III.

„Da ist keine Sprache, kein Wort, unhörbar bleibt ihre Stimme. Und doch, in alle Welt ertönet ihr Ruf, ihre Botschaft bis an die Enden der Erde“ (Ps 19,4f). – Die Sprache der Dinge ist stumm, nichtsdestoweniger aber deutlich vernehmbar. Die Weise ihres Sprechens ist ihre Erscheinung, vernommen wird sie in der Anschauung. Deshalb sind die Werke der bildenden Kunst so prädestiniert für die Erörterung dessen, was die Dinge sagen, weil sie für das Angeschaut

¹⁰ K. Rahner, Zur Theologie des Symbols. In: *ders.*, Schriften zur Theologie. Bd. 4. Einsiedeln 1964, 275–311, hier 278.

¹¹ Ähnlich hat F. Rosenzweig dem Topos der „mathematischen Symbolsprache“ den einer Sprache der Worte und der Grammatik gegenübergestellt, um die Weise des Ausdrucks der Geschöpfe zu beschreiben. Gerade insofern die Dinge nicht nur sind, sondern sich offenbaren, zeigen sie eine Affinität zur Sprache der Worte. Vgl. F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. M. 1988, 138–146, bes. 139.

Abbildung 1 (s. Anm. 9)

nicht unter den Begriffen nach Entsprechungen suchen müssen, sondern es wiederum in Anschauung überführen können.¹² So geht etwa in einem frühen Blatt von Joseph Beuys (Abb. 2)¹³ die Gestalt einer Blume in das Ragende, Schwingende und Verhaltene einer Linie ein, die trotz und gerade in ihrer Zartheit die gesamte Bildfläche in anschaulicher Konzentration und Spannung hält, eine Übertragung des Gegenstandes in menschlichen Ausdruck, die jede bloß naturalistische Nachahmung geschweige denn begriffliche Identifizierung bei weitem übersteigt.

Die Inkommensurabilität der Anschauung mit dem Begriff hat der Bochumer Kunstwissenschaftler Max Imdahl, angeregt durch Werke moderner Kunst, in der Unterscheidung zwischen wiedererkennendem und sehendem Sehen zur Sprache gebracht. Während das wiedererkennende Sehen in der Darstellung das Dargestellte fixiert, weil es ihm aus der Wirklichkeit außerhalb des Bildes bekannt ist, realisiert das sehende Sehen die anschaulichen Qualitäten, deren Bedeutung nicht durch einen außerbildlichen Gegenstand oder ein Thema gestiftet wird, sondern allein in der Sphäre der Sichtbarkeit durch genuine Mittel von Malerei und Bildhauerei zum Aufscheinen gebracht wird.¹⁴

Nicht nur die Betrachtung von Kunstwerken, sondern auch die von Dingen macht ein solches sehendes Sehen erforderlich, insofern

¹² Er war K. Fiedler, der in diesem Übersetzungsprozeß von Anschauung in Anschauung – der „Ausdrucksbewegung“ – das genuine Vermögen der Kunst aufgezeigt hat und dadurch zu einem der Väter der Theorie solcher modernen Kunst geworden ist, die nicht länger Vorgegebenes bloß repräsentiert, sondern anschauliche Qualitäten eigener Art hervorbringt. Vgl. K. Fiedler, Schriften zur Kunst. Nachdruck der Ausg. München 1913/14. Mit weiteren Texten aus Zeitschriften und dem Nachlaß, einer einleitenden Abhandlung, einer Bibliographie und Register. Hg. G. Boehm. 2 Bde. (Theorie u. Geschichte der Literatur u. d. Schönen Künste 16,1.2). München 1971.

¹³ J. Beuys, Blume, 1953, Wasserfarbe auf Leinen, 23,8 × 29,9 cm, Sammlung van der Grinten; Foto: H. Schreiber.

¹⁴ Mit Imdahls Unterscheidung läßt sich zum einen das Verhältnis künstlerischer Arbeit zu der ihr vorgegebenen Wirklichkeit charakterisieren und dies insbesondere vor dem Hintergrund grundlegender kunsttheoretischer Reflexionen des 20. Jahrhunderts auf die Eigenart jener Wirklichkeit, die durch diese Arbeit hervorgebracht wird. Zum anderen und vor allem vermag sie als Leitlinie einer Hermeneutik für das Verstehen von Kunstwerken zu dienen, insofern mit ihr nicht nur für die modernen Bilder, sondern darüber hinaus grundsätzlich der semantische Gehalt der Bildplanimetrie aufgewiesen werden kann, woraus die Kunstwissenschaften die theoretische Grundlegung für die Vorstellung einer genuine Bildsprache entwickeln können. Imdahl selbst bezeichnet diese Hinsicht der Interpretation in Abgrenzung gegen die traditionelle Ikonographie und Ikonologie als Ikonik. Vgl. grundlegend: M. Imdahl, Cézanne – Braque – Picasso. Zum Verhältnis zwischen Bildautonomie und Gegenstandssehen. In: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 36 (1974) 325–365; wieder abgedruckt in: *ders.*, Bildautonomie und Wirklichkeit. Zur theoretischen Begründung moderner Malerei. Mittenwald 1981, 9–50; zur Ikonik: *ders.*, Giotto. Arenafresken. Ikonographie, Ikonologie, Ikonik (Theorie u. Geschichte der Literatur u. d. Schönen Künste 60). München 1980; zur theologischen Relevanz solcher Interpretation: R. Hoeps, Bildsinn und religiöse Erfahrung. Hermeneutische Grundlagen für einen Weg der Theologie zum Verständnis gegenstandsloser Malerei (Disputationes Theologicae 16). Frankfurt a. M. 1984.

Abbildung 2 (s. Anm. 13)

es keine Gewähr dafür gibt, daß der Sprache ihrer Ausdrucksqualitäten durch Subsumption der Erscheinung unter das Allgemeine des Begriffs in angemessener Weise Geltung verschafft werden kann. Damit wird aber zugleich die Frage um so dringlicher, wie denn überhaupt in menschlicher Artikulationsweise außerhalb künstlerischer Arbeit von der Sprache der Dinge die Rede sein kann. Soll die Bezeichnung „Sprache“ sich nicht überhaupt als bloße Äquivokation erweisen, dann muß eine Art von Übertragung der stummen Rede der Dinge in die der Laute möglich sein, muß sich eine hermeneutische Anstrengung angeben lassen, durch die sich der Inhalt dieser Rede erschließt.

Walter Benjamin hat in diesem Zusammenhang auf den zweiten Schöpfungsbericht verwiesen, der diese Übersetzung als die Benennung der Kreaturen mit Namen beschreibt. „Durch das Wort ist der Mensch mit der Sprache der Dinge verbunden. Das menschliche Wort ist der Name der Dinge. [. . .] Die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen ist nicht nur Übersetzung des Stummen in das Lauthafte, sie ist die Übersetzung des Namenlosen in den Namen.“¹⁵ Der Name wird den Anforderungen an eine Übersetzung aus der Anschauung in den Laut insofern gerecht, als er Eigenname ist, der dem Ding in seiner Individualität zugesprochen wird und es nicht dem Zugriff der subjektiven Erkenntnisbedingungen unterwirft. Der Name subsumiert das durch ihn Benannte nicht unter die Allgemeinheit des Begriffs, er ist vielmehr Rufname, der das Benannte in seinem ihm eigenen Sein in die Gegenwart des Nennenden ruft. So hat auch Benjamin vom Namen den Begriff unterschieden, die Artikulation des urteilenden Verstandes, der die Unmittelbarkeit der Benennung gegen die Abstraktion des richterlichen Urteils eingetauscht hat, was Benjamin als eine Folge des Sündenfalls deutet.¹⁶

Solches Benennen ist die Maßgabe für Beschreibungen, in denen die Worte die Dinge herbeirufen und in den Dienst ihrer Vergewärtigung treten. Jean-Paul Sartre hat vor diesem Hintergrund das poetische Werk von Francis Ponge mit dem neutestamentlichen Terminus des Zeugnis-Ablegens (Joh 19,35) charakterisiert, um die Verpflichtung der Sprache gegenüber den Dingen bei Ponge herauszustellen.¹⁷ Die Worte spüren in der Erscheinung der Dinge Sprachfiguren auf, durch die diese in der Anschauung der Redeweise des Menschen gegenüberreten. An der anschaulichen Gestalt der Pflanze etwa wird dieses Verfahren exemplarisch deutlich: „Die Pflanze ist

¹⁵ W. Benjamin, Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: *ders.*, Gesammelte Schriften. Bd. 2,1. Frankfurt a. M. 1980, 140–157, hier 150f.

¹⁶ Vgl. ebd. 154.

¹⁷ Vgl. J.-P. Sartre, Der Mensch und die Dinge. Nachwort zu: F. Ponge, Im Namen der Dinge (Bibl. Suhrkamp 336). Frankfurt a. M. 1973, 99–149, hier 117.

eine Analyse in actu, eine ursprüngliche Dialektik im Raum. Progression infolge Gabelung dessen, was vorher geschah. Der tierische Ausdruck erfolgt mündlich oder mimisch durch Gebärden, die einander auslöschen. Der pflanzliche Ausdruck erfolgt schriftlich, ein für allemal. Durch nichts wieder darauf zurückzukommen, Gewissensbisse unmöglich; sich korrigieren, heißt hinzufügen. Einen geschriebenen und erschienenen Text durch Anhänge korrigieren, und so fort. Man muß jedoch hinzufügen, daß sie sich nicht ins Endlose gabeln. Jeder sind Grenzen gesteckt. Jede ihre Gebärden läßt nicht nur, wie beim Menschen und seinen Schriften, Spuren zurück, sondern Gegenwart, unwiderrufliche und nicht von ihnen losgelöste Geburt.“¹⁸ Keine allegorische Bedeutungszuweisung, sondern die Pflanze in ihrer Erscheinung selbst ist es, die als syntaktische Struktur ausgelegt und per analogiam als eine Form von Sprache beschrieben wird.

Die Theologie vermag in solchen Beschreibungen eine Art von Verantwortung für die Schöpfung zu erkennen: Wenn die Dinge, wie Rahner sagt, ihr Wesen nur dadurch verwirklichen, daß sie sich zum Ausdruck bringen, ihr stummer Ausdruck sich aber an den Menschen richtet, so liegt es in dessen Verantwortung, diesem Ausdruck in der Weise sehenden Sehens zuzuhören und sich um ein Verstehen zu bemühen, d. h. ihn in die Sprache des Menschen zu übersetzen. Der Eintritt in diese Verantwortung wäre dann sogar der Ausgangspunkt alles anderen Engagements für die Schöpfung. Hans Urs von Balthasar hat dies präzise „ontische Liebe“ genannt.¹⁹

IV.

Der Topos der Sprache der Dinge bringt – recht verstanden – die Individualität der einzelnen Kreatur zur Geltung. Darin ist er den Konzeptionen des symbolisierenden Verweisens und der physikotheologischen Naturbetrachtung überlegen, die die Anschauung des Einzelnen sogleich der Allgemeinheit der durch sie vermittelten Botschaft unterordnen. Gleichwohl zeugen sie noch mit dieser gewaltsamen Subsumption von dem Konflikt zwischen den antagonistischen Kräften des Einzelnen und des Allgemeinen, der allerdings auch dort, wo die Dinge selbst zur Sprache kommen, nicht gelöst, sondern im Gegenteil eigentlich verschärft ist.

¹⁸ *Ponge* (s. Anm. 17) 71.

¹⁹ „Sofern das oder der Andere sich in mir als in einem Subjekt offenbart, ohne sich selbst als Subjekt preiszugeben, zeigt sich im Akt des Mitteilens und Erkennens ein Grundvertrauen der ‚Objekte‘ mir gegenüber, ihr Appell an eine ontische Liebe; sie brauchen zur Selbstoffenbarung (und damit Selbstvollendung) den fremden Raum, worin sie eingeborgen werden müssen, ohne von sich her Anspruch auf diesen Raum erheben zu können.“ *H. U. v. Balthasar*, Epilog. Einsiedeln 1987, 43.

Darin liegt zugleich der Kern des transzendentaltheologischen Problems der Vermittlung zwischen der kategorialen Einzelheit und dem Vorgriff auf Totalität. Nach den Erörterungen zu einer angemessenen Vorstellung von der Sprachbegabung der Dinge ergeben sich aus dieser Zuspitzung die weiterführenden Aufgaben der Theologie, zu deren Bearbeitung hier aber lediglich noch ein knapper Hinweis gegeben werden kann.

Wo die Aufmerksamkeit sich in erster Linie auf das Einzelne richtet, bekommt das umfassende Ganze einen problematischen Status, aus dem ihm auch seine apriorische Gewißheit nicht heraushelfen kann, solange diese abstrakt bleibt und von sich aus keine Auskunft über die Weise der Integration des Kategorialen zu geben vermag. Dennoch in einem zusammenfassenden Sinne von Schöpfung zu sprechen, setzt deshalb das Bewußtsein der inneren Vielfalt des so unter das Allgemeine Versammelten voraus, ein Bewußtsein, das diese innere Differenz als konstitutiv für die Einheit anerkennt.

Auch dabei kann der Topos von der Sprache der Dinge hilfreich sein. Deren Ausrichtung auf den Menschen – die anthropozentrische Struktur der Schöpfung – suggeriert die Vorstellung eines Zusammenhanges der Dinge durch ihren Ausdruck, mit dem sie sich nicht nur jeweils für sich an den Menschen wenden, sondern dadurch auch aufeinander bezogen sind. Das Ganze der Wirklichkeit muß sich demnach als Gesprächszusammenhang erweisen lassen, dessen Einheit aus der Vielfalt des Sprechens hervorgeht. Was die poetischen Worte des Psalmisten zum Ausdruck bringen, wäre durch theologische Reflexion allererst noch einzuholen: „Der Tag gibt weiter das Wort an den Tag, die Nacht vermeldet der Nacht ihre Kunde. Da ist keine Sprache, kein Wort, unhörbar bleibt ihre Stimme. Und doch, in alle Welt ertönet ihr Ruf, ihre Botschaft bis an die Enden der Erde“ (Ps 19,3–5); es ist das Reden der Dinge untereinander, das bis an die Grenzen der Welt reicht. Um eine solche Vorstellung von Totalität zu realisieren, liegt es nahe, an einen Übersetzungsvorgang zu denken, in dem die hermeneutische Arbeit am Einzelnen den Vorgriff auf das Ganze jedesmal in Gang setzt und prägt. Nicht im so gewissen wie abstrakten Apriori tritt er zutage, sondern in einer Art Induktion einer Übersetzung, die allein an der Sprache des einzelnen Dinges den Gesprächszusammenhang der Welt zum Vorschein zu bringen hat.²⁰

²⁰ Th. W. Adorno hat in einer solchen Vorgehensweise die Bedingung für jedes Erkennen überhaupt gesehen. „Nur dort vermag Erkenntnis zu erweitern, wo sie beim Einzelnen so verharret, daß über der Insistenz seine Isoliertheit zerfällt. Das setzt freilich auch eine Beziehung zum Allgemeinen voraus, aber nicht die der Subsumtion, sondern fast deren Gegenteil.“ *Th. W. Adorno, Zur Moral des Denkens. In: ders., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Bibl. Suhrkamp 236). Frankfurt a. M. 1976, 90f.*

Nach den Worten des Psalms gibt sich in dieser hermeneutischen Anstrengung die Schöpfung als Offenbarung Gottes zu erkennen: Gegenstand des Gesprächs, das die Dinge miteinander führen, ist das Erscheinen der Herrlichkeit Gottes. „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, die Himmelfeste verkündet das Werk seiner Hände“ (Ps 19,2). Was Offenbarung Gottes in Herrlichkeit ist, wird als das Einheit stiftende Moment dieser Sprachbewegung der Wirklichkeit gedeutet.²¹

Zugleich wird darin – zumindest in einem Aspekt – die Bedeutung der Schöpfung für die theologische Arbeit am Begriff der Offenbarung sichtbar. Alles andere als etwa bloße Disposition einer Welt für das Geschehen des Christusereignisses, birgt die Schöpfung bereits dessen Struktur, insofern sich Gottes Wort, wiewohl auf das Ganze der Wirklichkeit bezogen, in deren individuellen kategorialen Phänomenen vernehmen läßt. Dadurch wird im theologischen Procedere ein Gegengewicht zum transzendentalen Vorgriff auf den Welthorizont erforderlich, für dessen systematische Explikation sich der Ausgang beim Topos einer Sprache der Dinge empfiehlt. In besonderer Deutlichkeit erscheint die Notwendigkeit eines solchen Gegengewichtes dort, wo das Einzelne nicht die erwartete Aufhebung des Individuellen in die Totalität präfiguriert, sondern ihr offensichtlich zuwiderläuft, sei es in der Klage der gottverlassenen Kreatur (Röm 8,22), in der Jakob widerfahrenden rätselhaft widerspruchsvollen Koinzidenz von Segensverheißung und Verletzung, im Aufschrei Jesu am Kreuz (Mk 15,34).

²¹ Ähnlich auch *W. Benjamin* ([s. Anm. 15] 157) in bemerkenswerter Nähe zu den Formulierungen von Ps 19,3: „Die Sprache der Natur ist einer geheimen Losung zu vergleichen, die jeder Posten dem nächsten in seiner eigenen Sprache weitergibt, der Inhalt der Losung aber ist die Sprache des Postens selbst. Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist.“