

DIE SCHÖPFUNG UND IHRE KREATUREN

Transzendentaler Vorgriff und kategoriale Beobachtung in der Schöpfungstheologie

I

Auch theologische Theorien haben zuweilen eine durchaus ambivalente Wirkungsgeschichte. Dies gilt um so mehr, je grundlegender eine Theorie für die Entwicklung anderer theoretischer Konzeptionen ist.

Von solchen wirkungsgeschichtlichen Verschiebungen ist auch die schon von ihren "Vätern" nicht einheitlich konzipierte Transzendentaltheologie nicht verschont geblieben. Sofern gegenwärtige theologische Positionen auf sie Bezug nehmen, heben sie dabei auffallend häufig einen bestimmten Aspekt transzendentaler Theologie besonders hervor: die sogenannte "anthropologische Wende", die dabei in spezifischer Weise gedeutet wird: Sie wird genommen als die Legitimationsbasis für die theologische Hinwendung zu kulturellen, psychischen, jedenfalls "konkreten" Strukturen der kategorialen Erfahrung.

Aus welchen Gründen auch immer ursprünglich diese "anthropologische Wende" motiviert gewesen sein mag, so wird sie unter den Vorzeichen des Transzendentalen doch auf etwas anderes ausgerichtet gewesen sein als auf die Unmittelbarkeit des Kategorialen. Diese heutige Hervorhebung rührt geradezu an den Nerv einer jeden Transzendentaltheologie, gehört doch gerade die Überschreitung des Kategorialen zu ihrem Wesen bereits in ihrem philosophischen Ursprung. Kants Reflexion auf die apriorischen Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis ist als transzendente der Ort der Selbstbesinnung der Vernunft auf das ihr eigene Vermögen; grundsätzlich gestattet diese keine kategoriale, empirische Überprüfung oder Widerlegung. Auch der transzendentaltheologische Ansatz gründet wie sein philosophisches Vorbild in seiner strengen und ursprünglichen Form in einer

Überschreitung alles Kategorialen.

Allerdings ist das Bestreben, die auf transzendentaler Ebene entdeckte Verknüpfung von Theologie und Anthropologie an das Niveau des Kategorialen zurückzubinden, bereits den Initiatoren der Transzendentaltheologie ein bedeutendes Anliegen gewesen. Sicherlich ist auch eine Grundtendenz der Diskussion um die Reichweite der Transzendentaltheologie in dem Bemühen um Vermittlung zwischen Transzendentalem und Kategorialem zu erkennen.

Solche Vermittlungsbemühungen sind vor allem unter dem Begriff der Erfahrung diskutiert worden; die transzendentaltheologische Denkbewegung zeigt: Weder entzieht sich Gott jeder Form von Erfahrung noch ist er in einer unmittelbaren Weise Gegenstand der kategorialen Erfahrung, vielmehr erscheint er dort in einer vermittelten Objektivierung "transzendentaler Erfahrung". Diese Einführung einer Art Metaebene der Erfahrung erfüllt in der Hauptsache zwei Funktionen: Sie gestattet, den Gedanken an den unennbaren Gott nicht sogleich den Kategorien der Welt unterwerfen zu müssen, und sie schließt eine Konkurrenz zwischen "weltlicher" und "religiöser" Erfahrung im Vorhinein bereits aus. Das Überschreiten des Kategorialen ermöglicht die Konstitution des Begriffs einer eigenständigen religiösen Erfahrung, die von der kategorialen nicht gänzlich abgelöst ist, sondern dieser zugrunde liegt.

Dieses transzendentaltheologische Theorem sieht sich jedoch dem Verdacht ausgesetzt, nicht wirklich die Vermittlung zwischen Transzendentalem und Kategorialem zu leisten, sondern lediglich die Abstraktion von den konkreten Einzelheiten der Erfahrung für eine solche Vermittlung auszugeben. Dabei weicht die Vorstellung von einem durch die Reflexion selbst betriebenen Überschreiten des Kategorialen der von einer leeren Allgemeinheit, die dann nicht mehr in der Lage ist, an der religiösen Erfahrung mehr als eine Art von begrifflicher Widerspruchslosigkeit aufzuweisen.

Allerdings wäre selbst dort, wo sich dieser Verdacht bestätigen ließe, mit einer Rückkehr hinter das Niveau der Transzendentaltheologie auch nicht weiter geholfen. Zu reichhaltig sind die religionsgeschichtlichen Belege für vordergründige Anthropomorphismen und Vereinnahmungen des Gottesgedankens in den theologischen Gedankengebäuden, die ganz auf das Fundament der kategorialen Erfah-

rung gebaut sind. Zudem scheint es auch im Interesse an der "anthropologischen Wende" letztlich nicht vorstellbar, von dem transzendierenden Vermögen der Reflexion ganz abzusehen, baut doch das Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes im Grunde auf dieses Vermögen.

Das Ziel der Debatte wird deshalb in einer theologischen Erörterung des Kategorialen zu suchen sein, die durch die transzendente Reflexion hindurchgegangen ist. Dies fordert zunächst eine Bemühung um Vermittlung: Der Gedanke der im transzendentaltheologischen Überschreiten aufscheinenden Totalität der Wirklichkeit darf nicht in den Gegensatz zur Auseinandersetzung mit dem kontingenten Einzelnen geraten; es geht um eine Art von Balance, in der die antagonistischen Kräfte in jeder Rede von Gott zwischen dem Rekurs auf Erfahrung und deren Überschreitung in einer einheitlichen, systematischen Formulierung zur Geltung gebracht werden müssen. Läßt die aus theologischen Motiven vollzogene Überschreitung des Kategorialen auf den umfassenden Einheitsgrund der Wirklichkeit überhaupt im Ernst noch eine - ebenfalls theologisch motivierte - Rückkehr in die Sphäre des Kontingenten zu?

II

Es ist eine Eigentümlichkeit in der Notwendigkeit zur Suche nach neuen Wegen des Denkens, daß nicht das zuvor Gedachte geradlinig fortgesponnen wird, daß man vielmehr auf andere Themenfelder und in andere Gebiete der Tradition geführt wird. Die skizzierten Fragen transzendentaltheologischer Wirkungsgeschichte scheinen mir das Augenmerk auf ein Gebiet zu lenken, das etwa für die Theologie Rahners nicht gerade von vorrangigem Interesse war: auf den Traktat der Schöpfung und darin insbesondere auf Fragen nach der Antreffbarkeit Gottes in der Kreatur.

Ein schon seit langem vorrangiges Interesse der Theologie ist es dabei, den Schöpfungsgedanken aus der Schußlinie der Naturwissenschaften zu nehmen: Das transzendentaltheologische Verfahren gestattet das Überschreiten der Ebene einer den neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Maßstäben gehorchenden Erklärung der

Weltentstehung auf die des Inbegriffs von Kreatürlichkeit, d.h. der Abhängigkeit der Welt von Gott. Es gehört zu den grundlegenden Intentionen der Transzendentaltheologie, diese Abhängigkeit als Ursprung kreatürlicher Freiheit und Grund der Möglichkeit für den Empfang göttlicher Selbstmitteilung zu verstehen. Die Welt ist "diejenige Wirklichkeit, die Gott sich als Möglichkeitsbedingung seiner Selbst-Mitteilung selbst voraussetzt. Welt ist dann ein Moment an dieser Selbst-Mitteilung, genauer: ein Moment an der Konstituierung des Adressaten dieser Selbst-Mitteilung. Dieser Adressat muß so sein, daß er die Selbst-Mitteilung Gottes aufzunehmen vermag, d.h. er muß Geist, und das heißt immer auch: frei sein."¹

Die transzendente Argumentation besticht durch ihre Integration der Schöpfungsvorstellung in die Einheit des Offenbarungsbegriffs und durch die Herausarbeitung ihres anthropologischen Kerns. Andererseits scheint aber gerade diese Konzentration den Verdacht der Abstraktion zu nähren, insofern die transzendentaltheologische Formulierung in einer gewissen Ausschließlichkeit auf eine Deutung der Erschaffung des Menschen zielt. Jedoch ist von der Ausrichtung des Schöpfungsgedankens auf die Rolle des Menschen die Vorstellung von einer Ordnung der Welt im Gegensatz zum bedrohlichen Chaos nicht zu trennen.² Die göttliche Schöpfermacht bewährt sich in der Durchsetzung der Ordnung gegen das Chaos von Übermacht und Überzahl der anderen Wesen und Dinge im Interesse des Menschen.

Die Konzentration des Schöpfungsbegriffs auf die Erschaffung des Menschen erweist sich damit als Ausschnitt eines umgreifenden Zusammenhangs. Der Schöpfungsgedanke hat einen anthropologischen Kern, insofern der Mensch durch ihn in der Vielfalt der übrigen Geschöpfe seinen Ort zugewiesen erhält. Nicht die

¹ H. Jorissen, Christliches Verständnis von Welt, Mensch und Geschichte aus dem Glauben an die Menschwerdung Gottes, in: Hans Waldenfels (Hg.), Theologie - Grund und Grenzen (FS Heimo Dolch), Paderborn, München, Wien, Zürich 1982, 125-146, hier: 128.

² "Das Reden von der Schöpfung hatte den Sinn, in der gegenwärtigen Gefährdung von Welt und Mensch den Anfang wiederzuholen (das heißt erzählend zu wiederholen), in dem das Seiende zum Sein gekommen war." (C. Westermann, Schöpfung, Stuttgart 1983, 25).

Versammlung aller Momente von Kreatürlichkeit in der Einheit der Kreatur Mensch ist der Angelpunkt der Schöpfungstheologie, sondern die Ordnung der Welt auf den Menschen hin und dies im ständigen Bewußtsein der latenten Bedrohung durch das Chaos. Das Chaos aber ist das Ende der Einheit und das Reich unabsehbarer kategorialer Mannigfaltigkeit. So wird im Schöpfungsgedanken die Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit thematisch und zwar in beständiger Auseinandersetzung mit der unüberschaubaren Vielfalt der verschiedenen Kreaturen, die die Vorstellung der Einheit in ihr Gegenteil zu verkehren droht.

Die Schöpfungstheologie ist deshalb ein sehr geeigneter Ort für die kritische Reflexion auf die transzendentaltheologische Methode, denn hier wird das Postulat nach Einbeziehung des Kategorialen in die theologische Argumentation mit Notwendigkeit ausdrücklich. Dagegen steht traditionell auf der anderen Seite der Vorwurf, daß die Offenbarung des alle Wirklichkeit umgreifenden Gottes durch ein solches Postulat leicht in die Schranken des bloß Partikularen gewiesen werde; die Hervorhebung des Kategorialen bringe unweigerlich die Gefahr mit sich, den Sinn für das Ganze der Wirklichkeit als Werk Gottes gegen die Vorstellung von einem punktuellen, miraculösen Eingreifen Gottes in den Lauf des Weltgeschehens einzutauschen. Gerade diese Gefahr sucht ja die transzendentaltheologische Denkbewegung auszuschließen, indem sie im Transzendieren über das Kategoriale hinaus auf eine letzte, umfassende Einheit hin den Begriff einer solchen Einheit immer schon voraussetzt.

Genau dies aber wiederum ist andererseits der Kern des Verdachtes der Abstraktion: daß im transzendentaltheologischen Verfahren der Begriff einer umfassenden Einheit immer schon vorausgesetzt sei, ohne daß vor diesem apriorischen Vorgriff das aposteriorisch Kontingente noch von irgendeiner Bedeutung, es sei denn, als Subsumiertes, sein könne. Im Kontext der Schöpfungstheologie wird sich das transzendentaltheologische Procedere deshalb daran messen lassen müssen, inwieweit die Spekulation um die Einheit noch Raum für die Differenzen der Vielheit lassen. Schöpfungstheologisch geht es um die Frage, wie der hinter der Totalität der Wirklichkeit erscheinende Gott zugleich als in Beziehung zum Einzelnen stehend gedacht werden kann. In diesem Zusammenhang stehen die folgenden Überlegungen.

Zunächst einmal ist deutlich, daß schöpfungstheologische Fragen dieser Art andere sind als die der klassischen *theologia naturalis*: Es geht nicht darum, aus der Betrachtung von partikularen Strukturen der Wirklichkeit die Existenz eines lenkenden und höchsten Wesens zu beweisen, sondern umgekehrt vielmehr darum, für die bereits vorausgesetzte Kreatürlichkeit der Dinge nach Möglichkeiten einer Bewährung durch die empirische Beobachtung zu suchen.

Solche Intentionen lenken den Blick auf die Anfänge der Epoche der Aufklärung und auf den Beginn der modernen Auseinandersetzung zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Weltentdeckung, weil in ihr eine wirklich empirische Beobachtung mit theologischem Anspruch verknüpft wurde. Einer der Exponenten dieser "Physikothologie" genannten Bewegung, der Hamburger Dichter Barthold Hinrich Brockes (1680-1747) wirft den Theologen seiner Zeit ein merkwürdiges Mißverhältnis zwischen der ebenso emphatisch wie formal geäußerten Behauptung der Welt als Gottes Schöpfungswerk und der Untersuchung und Betrachtung der Einzelheiten dieser Schöpfung vor:

Es ist bedauernswert, daß auch Theologi
 (Denn viele nehm ich aus und spreche nicht von allen)
 Sich um des Schöpfers Werk nicht die geringste Müh
 Zu nehmen angewöhnt. Wie kann dies GOTT gefallen,
 Daß seine Diener so von seinen Wundern schweigen,
 Wenn sie von aller Herrlichkeit,
 Macht, Majestät, Vollkommenheit
 Des Schöpfers in den Kreaturen
 Uns fast nicht die geringsten Spuren,
 Weil sie sie selbst nicht kennen, auch nicht zeigen.³

Die Physikothologen berufen sich bei ihrer Suche nach sichtbaren Anhaltspunkten für die lenkende Gegenwart Gottes in der Welt auf den *Topos* der Schöpfung, und sie erwarten deshalb die Entdeckung von Spuren dieses göttlichen Schaffens, wenn man die Dinge der Natur nur genau genug betrachtet. In diesem Bemühen

³ Aus: B. H. Brockes, *Irdisches Vergnügen in Gott*; zitiert nach: W. Philipp (Hg.), *Das Zeitalter der Aufklärung*, Bremen 1963, 64.

kommen den Theologen die technischen Errungenschaften der neuesten naturwissenschaftlichen Verfahren zugute, exemplarisch vertreten durch Teleskop und Mikroskop, die eine die natürlichen Fähigkeiten des Menschen überschreitende Präzision in der Betrachtung erlauben. Damit befindet sich die theologische Erörterung der Schöpfung nicht nur auf der Höhe wissenschaftlicher Erkenntnismöglichkeiten, die durch sie eröffnete Genauigkeit und Detailliertheit der Betrachtung verheißt darüber hinaus vor allem, hinter der erschreckenden Unendlichkeit und unabsehbaren Mannigfaltigkeit der kopernikanischen Welt doch noch eine Art von Ordnungsstruktur aufzufinden.

Gerade das Insistieren auf den kleinsten und unscheinbarsten Details - die Physikotheologen untersuchen mit Vorliebe Insekten, Blumen, Steine etc. - soll den Zusammenhang des Ganzen und seine Anordnung durch den Willen des Schöpfers offenbaren. Die Sprache, in der diese göttliche Herkunft zum Ausdruck kommt, ist - in der Tradition platonistischer Proportionalitätstheoreme - die von Schönheit, Harmonie, Zweckmäßigkeit. Sie erlaubt die Vorstellung einer Belehnung der Materie mit einer als geistig verstandenen Bedeutung. Unter dieser Prämisse wenden sich die Physikotheologen mit einer heute auf dem Feld der Theologie kaum noch vorstellbaren Sorgfalt und Eindringlichkeit den Gegenständen der Natur in ihrem materialen Bestand zu.

Diese Verbindung von Materie und Geist, Empirie und Rationalität, Irdischem und Göttlichem steht in der Auseinandersetzung mit pantheistischen Folgeerscheinungen des kopernikanischen Weltbildes unter der besonderen Anforderung der strikten Trennung zwischen Gott und Welt. Das naturwissenschaftliche Verfahren soll im Schluß vom Kleinen aufs Große gerade erweisen, daß Gott trotz der kopernikanischen Unermesslichkeit des Alls diesem als transzendenter Urgrund gegenübersteht. Die gesteigerte Sorgfalt beim Eingehen aufs materielle Detail ist an eine Forcierung in der Vorstellung der Erhabenheit Gottes über alle Materie geknüpft.

Die Untersuchungen der Physikotheologen stehen ganz offensichtlich unter dem Bewußtsein, daß für die Artikulation einer in solcher Weise aufs Äußerste angespannten Relation zwischen der Unendlichkeit des Universums und der diese noch umgreifenden Erhabenheit Gottes die Mittel der traditionellen Schöpfungstheo-

logie nicht ausreichen. Zwar hält die Physikotheologie grundsätzlich an der in Schönheit und Zweckmäßigkeit geordneten Welt fest - eine Ordnung, die sich empirisch nachmessen läßt - , zugleich aber weiß sie darum, daß sich die Frage nach der Vereinbarkeit von Gottes Überlegenheit über die Welt und seiner Antreffbarkeit in der Welt in einer das gewohnte Maß übersteigenden, bis dahin unbekanntem Schärfe stellt.

Die Physikotheologie entscheidet sich angesichts dieser Situation für eine Ergänzung der Proportionalitätstheoreme durch ein Moment von Theophanie: In der größten Distanz zwischen der Welt und ihrem jenseitigen Schöpfer muß dieser selbst durch ein Aufscheinenlassen seiner Herrlichkeit die Gültigkeit des göttlichen Schöpfungsgedankens erweisen.⁴ Das Licht des Kabod soll beides leisten: Es steht einerseits für die Weltüberlegenheit des Schöpfergottes und ist andererseits durch seinen Reflex in den Kreaturen das Licht der Erkenntnis, das die Herkunft der Dinge bei sorgfältiger Beobachtung zu offenbaren vermag. Konsequenter mündet die naturwissenschaftliche Betrachtung in Doxologie; die Sprache wird von der Verpflichtung zum diskursiven Kalkül freigestellt und geht über in Poesie. In der Physikotheologie liegen die Anfänge moderner deutschsprachiger Naturlyrik.⁵

Kant hat die Physikotheologie mehrfach strenger Kritik unterzogen und zwar vor allem auch wegen ihres Rekurses auf Theophanien. Anstatt die in der naturwissenschaftlichen Betrachtung aufgewiesene Mechanik der Naturzusammenhänge als ausreichenden Hinweis auf die Kreatürlichkeit der Welt zu nehmen, versuche die Physikotheologie überflüssigerweise, in diese Mechanik göttliche Geheimnisse und Wundertaten hineinzudeuten, und sie sei so sehr auf das Außerordentliche erpicht, daß der natürliche Lauf der Welt für sie ohne Aussagekraft in Bezug auf

⁴ Vgl. hierzu W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957, bes. 100-106; R. Hoeps, *Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes*, Würzburg 1989, 46-61.

⁵ Vgl. P. Böckmann, *Anfänge der Naturlyrik bei Brockes, Haller und Günther*, in: R. Grimm, C. Wiedemann (Hg.), *Literatur und Geistesgeschichte* (FS Heinz Otto Burger), Berlin 1968, 110-126.

Gott sei.⁶ Kant sieht darin die Konsequenz des vermessenen Ansinnens, durch empirische Beobachtung zu einer Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes zu gelangen, verwirft aber dennoch das physikotheologische Anliegen nicht. Mit bemerkenswerter Zuversicht hat der aufgeklärte Kritiker von Offenbarungsreligion und Theologie darauf gebaut, aus der empirischen Betrachtung der Natur Hinweise auf die Wirklichkeit Gottes zu gewinnen, eine Intention, deren aufgeklärte Gestalt schließlich zur Entwicklung einer Kritik der reflektierenden Urteilskraft beigetragen hat.⁷

Anders aber als noch der frühe Kant glaubte, hat die Entwicklung naturwissenschaftlicher Erkenntnis gezeigt, daß die Mechanik der Naturgesetze nicht notwendig den Schöpfergott in den Blick bringt, sondern grundsätzlich darauf verzichten kann, ihn in die Reihe der Kausalitäten einzufügen. Vor diesem Hintergrund beweist die Physikotheologie entgegen allen Vorwürfen, die sie des naiven Schöpfungsoptimismus bezichtigen, nicht nur ein durchaus waches Bewußtsein für die Krise, in die der Schöpfungsgedanke unter kopernikanischen Vorzeichen geraten war, sondern im Rückblick auch den Sinn für die Möglichkeiten seiner Bewahrung angesichts der Ambivalenz der Naturmechanik: Die Einführung der Rede von der Erscheinung des Kabod ist alles andere als das bloße Füllen einer Lücke durch eine Formel, die vor der diskursiven Vernunft in das hohle Pathos eines Unüberbietbaren flüchtet. Die naturwissenschaftliche Möglichkeit, die Gestalt der Naturgesetze ohne die "Hypothese Gott" zu erklären, läßt aus theologischen Gründen die Suche nach außerordentlichen Erscheinungen Gottes einleuchten: Sie müssen außerordentlich sein, weil sie ausweislich der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht als selbstverständlich in der Betrachtung der Natur mitgegeben angesehen werden können. Es müssen Erscheinungen sein, weil der göttliche

⁶ Vgl. Kants Kritik schon in seiner Schrift "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels"(1755) (Werkausgabe, hg. von W. Weischedel, Bd.I, Frankfurt a.M. 1977, 219-400), die später aufgenommen, aber auch in theologisch interessanter Weise fortgeführt wird in der zweiten Abteilung des "Einzig möglichen Beweisgrundes zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763) (ebd., 617-738) bis hin zum teleologischen Teil der "Kritik der Urteilskraft" (Werkausgabe Bd.X, Frankfurt a.M., 2.Aufl. 1977).

⁷ Vgl. Hoeps, a.a.O., 18-45; 86-89.

Grund der Wirklichkeit nicht wiederum ein Teil von ihr, d.h. eine Art von Seiendem sein kann, dennoch aber empirisch zugänglich sein muß, und dies bringt der Begriff des Erscheinens präzise zum Ausdruck. So erwächst ausgerechnet unter den Bedingungen moderner Naturwissenschaften der Sinn für die Notwendigkeit eines theophanen Elementes in der Weltbetrachtung.

Allerdings sind deshalb die Bedenken Kants gegen den Rekurs auf Theophanien auch aus theologischen Gründen nicht grundsätzlich entkräftet. In Frage stehen insbesondere die beiden Punkte, ob erstens so etwas wie eine unmittelbare Gegenwart Gottes in der Natur, von der der Topos der Theophanie spricht, überhaupt als denkbar angenommen werden kann, ohne daß dazu das menschliche Erkenntnisvermögen jedesmal außer Kraft gesetzt werden muß, und zweitens, wie diese Theophanievorstellung mit dem Schöpfungsgedanken in Einklang gebracht werden kann, so daß nicht jede dieser Erscheinungen als Korrektur der - dann offensichtlich auch vom Schöpfer selbst als unzulänglich erkannten - Schöpfungsordnung verstanden werden muß.

IV

Beide Probleme lassen sich nicht unabhängig voneinander begreifen; beiden liegt die Frage zugrunde, was unter dem Schaffen Gottes verstanden werden soll und welche Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf daraus resultiert. Darüber hat bereits im 9. Jahrhundert Johannes Scotus Eriugena (+877) nachgedacht, und seine Überlegungen scheinen auch angesichts der modernen Problemkonstellation nicht überholt. Eriugena entwickelte eine im frühen Mittelalter einzigartig dastehende Theorie über das Ganze der Wirklichkeit, in der die Untersuchung der sichtbaren Wirklichkeit als Kreatur der unsichtbaren, die Gestalt und die Ursachen dieser Relation einen breiten Raum einnehmen.

Diese Überlegungen sind von zwei Grundgedanken durchzogen: dem der vollständigen Bestimmung der Geschöpfe durch den Schöpfergott und dem der völligen Unerkennbarkeit und Unbestimmbarkeit Gottes an sich. Zum einen offenbart die Etymologie von "theos", daß Gott alles sieht ("theorein") und in

alles läuft ("theein"),⁸ zum anderen muß vor Gott jeder Versuch einer begrifflichen Bestimmung scheitern. Dabei zeichnet es Eriugenas Denken in seiner Strenge aus, daß er dieses Scheitern nicht bloß als ein lediglich formales, bei jeder Aussage über Gott in Anschlag zu bringendes methodisches Postulat einführt. Das Überschreiten der Vernunft ist nicht die Selbstauflösung des Denkens in die mystische Versenkung, sondern muß in seiner Tragweite durch die Vernunft selbst ermessen werden. So wertet Eriugena auch die Begrenzung des vernünftigen Reflexionsvermögens nicht einfach als natürlichen oder etwa durch die Erbsünde erworbenen Defekt, sondern nimmt sie als ein Moment prinzipieller Einsicht in die göttliche Wirklichkeit: Wenn sich zeigt, daß sich mit Bezug auf Gott nichts durch einen Begriff zur Sprache zu bringendes Bestimmtes aussagen läßt, so ist das nicht nur Folge menschlicher Unzulänglichkeit, sondern eine grundsätzliche Erkenntnis über die Wirklichkeit, und das heißt im strengen Sinne: sie gilt auch für Gott selbst. Wo das Verfahren begrifflicher Bestimmung, durch das vernünftiges Denken gekennzeichnet ist, nichts Bestimmbares antrifft, kann auch Gott solches nicht finden. Sein Bewußtsein seiner selbst, daß er nämlich über das Geschaffene unendlich erhaben ist, impliziert, daß er weiß, daß er nichts Bestimmtes ist, daß er nicht weiß, was er ist. Auch in seiner eigenen Selbsterkenntnis könnte Gott sich nicht selbst definieren, ohne dabei an Unendlichkeit und Unbestimmtheit einzubüßen. Die Weisheit Gottes ist eine "divina ignorantia"⁹; Gott selbst ist Nichts im Sinne von "nichts Bestimmtes".

Als dieses Nichts im strikten und eminenten Sinne ist Gott doch Ursprung von allem und zwar in einer Weise, in der Ursache und Verursachtes zu koinzidieren drohen. Der Topos der "creatio ex nihilo" gewinnt bei Eriugena einen neuen und besonderen Sinn, insofern das Nichts - alles andere als bloße Voraussetzungslosigkeit - als Grund der Schöpfung gedacht wird, die Schöpfung selbst aber in ihrer Bedeutung für ihren Schöpfer in besonderer Weise herausgestellt wird: Indem Gott, der durch nichts bestimmt ist, die sichtbare Wirklichkeit erschafft,

⁸ Johannes Scotus Eriugena, *Periphyseon* Bd.I, hg. von I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968, 60.

⁹ "Ipsa itaque ignorantia summa ac vera est sapientia." (*Periphyseon* Bd.II, hg. von I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1972, 154; vgl. ebd., 146).

bestimmt und entfaltet er sich selbst in seiner Schöpfung, ohne doch in ihr aufzugehen.

Eriugena verankert dieses Verhältnis in der trinitarischen Struktur des Schöpfungsprozesses: Der Vater schafft "im Wort" die Urgründe der Dinge - die "arche" von Gen 1,1 wird hier unter Bezug auf Joh 1,1 als der "logos" gedeutet - und der Geist bringt mittels der Urgründe die materielle Wirklichkeit hervor.¹⁰ In diesem Prozess des Hervorgangs bestimmt Gott, indem er die Welt erschafft, sich, der er sonst Nichts ist, selbst, ohne daß der Vater damit menschlichen Erkenntniskategorien unterworfen würde, doch bedarf er dieser Selbstexplikation, um zu sich selbst zu kommen.

Kraft dieser Notwendigkeit, die die Schöpfung für das göttliche Selbstbewußtsein hat, ist sie nicht bloß endlich, sondern enthält überall Momente des Göttlichen, ist, wie Eriugena sagt, "theophania, ... divina apparitio".¹¹ Damit ist im Kern die Balance zwischen göttlicher Transzendenz und Immanenz zur Kreatur in Eriugenas schöpfungstheologischer Konzeption benannt: Gott ist in seiner Schöpfung wirklich und mit Notwendigkeit gegenwärtig, insofern er sich in ihr expliziert, jedoch in einer abgestuften Weise, die die schöpferische Mitteilung ausmacht. Umgekehrt sind die Geschöpfe nicht nur von ihrem Urheber kündende Spuren und Zeichen, sondern dessen Anwesenheit; Offenbarung des Verborgenen, Diesseitigkeit dessen, der die reine Andersheit ist.

Wovon jede Schöpfungsvorstellung des physikotheologischen Typs getrieben ist, das findet so bei Eriugena seine Einlösung: Die Welt ist nicht nur in einem allgemeinen Sinne, sondern auch in ihrer konkreten Gestalt geordnet und rechtfertigt durch ihren göttlichen Ursprung, und sie zeugt auch deutlich davon, insofern ihr sichtbarer und empirisch zu erhebender Bestand durchsichtig ist auf den in ihr sich bestimmenden Schöpfer. Die Kreatur erhält Offenbarungscharakter und zwar gerade dort, wo das Unvermögen begrifflicher Spekulation im Hinblick auf Gott als Index der absoluten Transzendenz Gottes in letzter Konsequenz zur Geltung gebracht wird. Die Welt als Theophanie ist die positive Gestalt dessen,

¹⁰ Vgl. Periphyseon Bd.I, a.a.O., 68f.

¹¹ Periphyseon Bd.III, hg. von I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1981, 166.

was die negative Theologie als Ergebnis zutage fördert; sie ist "negati affirmatio."¹²

Eriugena führt so in den Schöpfungsgedanken einen Begriff von Theophanie ein, der einerseits die Notwendigkeit göttlicher Erscheinung darlegt, andererseits aber diese nicht gegen den menschlichen Vernunftgebrauch ausspielt, wiewohl er die prinzipielle Unerkennbarkeit Gottes für das menschliche Erkenntnisvermögen wahrt. Der physikotheologischen Forderung nach einer Ergänzung des Schöpfungsbegriffs durch eine Form von Theophanie wird hier - weit vor Etablierung des kopernikanischen Weltbildes - ihre Denkmöglichkeit eröffnet: Aus dem Gottesgedanken folgt mit Notwendigkeit die theophane Struktur der Schöpfung. Diese Struktur realisiert prinzipiell die physikotheologischen Intentionen, indem sie grundsätzlich eine empirisch vermittelte Plausibilität der sichtbaren Wirklichkeit als Hervorgang aus dem göttlichen Einheitsgrund anzunehmen erlaubt und gleichzeitig Gott und Welt vor der Koinzidenz bewahrt, insofern dem offenbarenden Erscheinen die Differenz zum in ihm Erscheinenden stets eingeschrieben ist.

Anders als es die Physikotheologen erwarteten, trägt diese göttliche Erscheinung in der Schöpfung jedoch nicht den Charakter des Außerordentlichen; sie läßt sich nur denken, wenn die Unterscheidung zwischen Naturordnung und Eingreifen Gottes aufgehoben und die Natur in ihrem umfassenden Bestand als Theophanie verstanden wird. Eriugena entwickelt einen denuminisierten Begriff von Theophanie, der aber dennoch nicht in der Selbstauflösung zerfällt, sondern weiterhin mit Bedacht und aus guten Gründen vom Erscheinen Gottes spricht. Diese Vorstellung von einer sichtbaren Anwesenheit Gottes in der Welt kann nicht in Widerspruch zum Schöpfungsgedanken geraten, und in ihr erhalten alle Gegenstände der Natur die gleiche Dignität als göttliche Manifestation. Theophanie ist geradezu der Inbegriff der Kreatürlichkeit alles Seienden. Die sichtbare Welt kann nicht ohne die in ihr sichtbare Abkünftigkeit der Dinge vom Schöpfer begriffen werden; die empirisch erfahrbare Wirklichkeit erweist sich in evidenten Weise als Mitteilung Gottes.

¹² ebd., 58.

Eriugenas Konzeption bietet eine Theorie, die spekulativ die Anwesenheit Gottes in seinen Geschöpfen grundsätzlich ausweist, jedoch liefert er nicht den Schlüssel zum Verständnis dieser Anwesenheit. Eriugena klärt die theologischen Bedingungen für die physikotheologische Forderung nach einer Verknüpfung von Schöpfung und Theophanie; die Möglichkeit einer empirischen Bewährung dieser Verknüpfung, in die die Physikotheologen ihre ganze Hoffnung legten, erörtert er nicht. Solange sich aber diese Möglichkeit nicht darlegen läßt, droht der Versuch der Verknüpfung überhaupt zu scheitern, denn Theophanie bleibt ohne wirkliche Sichtbarkeit ganz undenkbar.

Um nicht doch noch in die Vorstellung einer unhintergehbaren Mechanik der Naturkausalitäten zurückzufallen, scheint es deshalb notwendig, die Frage nach der Möglichkeit göttlicher Erscheinung auch an die Erfahrung der Dinge zu richten: Kann ein Seiendes in der natürlichen Art und Weise seines Seins von einer umfassenden, unsichtbaren Wirklichkeit zeugen und zwar so, daß dieses bedeutete Unsichtbare im materiellen Bestand sichtbar, nicht nur durch Abstraktion erschlossen wird, gleichzeitig aber nicht in diesem Bestand vollständig aufgeht?

Gerade gegenüber der physikotheologischen Hinwendung zum Einzelnen regt sich heute geradezu unüberwindlicher Widerstand aus nahezu allen theologischen Richtungen. Dieser Widerstand ist gegen die Einführung eines naturwissenschaftlichen Modells von Empirie in die theologische Betrachtung gerichtet. Es besteht die Befürchtung, die Theologie müsse auf diesem Wege zwangsläufig - gegen die zum allgemeinen Konsens erhobene Einsicht, daß Gott nur im synthetisierenden Blick auf das Ganze zu erkennen sei - dem analytischen Denken verfallen. Zum Wesen dieses Denktypus aber gehört es, auf Aussagen von mathematischer Präzision abzielen, wie sich ja gerade auch den Physikotheologen eine Verbindung des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals mit der auf mathematischen Gesetzen ruhenden Ästhetik platonistischer Zahlenarithmetik anbot. Die Suche nach theologischer Einsicht mit den Mitteln des analytischen und mathematisch präzisen Denkens weckt den Argwohn der Negativen Theologie,

hier könne das gebotene Verständnis für die grundsätzliche Unaufweisbarkeit Gottes im Irdischen mit dem raschen Fortgang der Erkenntnis nicht mehr Schritt halten. Geht dieser Vorbehalt über den moralischen Appell an das Ethos des theologischen Wissenschaftlers hinaus, findet sich ein Ansatzpunkt der Kritik in der methodologischen Unbedenklichkeit der Physikotheologen, mit der sie die Anschauung der Gestalt in die Präzision des Begriffs übertragen.

Eine Kritik solcher Art verdankt ihre Schärfe den Untersuchungen Kants, der erstmals die Unterscheidung zwischen logischen und ästhetischen Urteilen systematisch durchgeführt und in den übergreifenden Kontext einer Theorie der menschlichen Erkenntnisvermögen gestellt hat. Auf die Kongruenz beider baut das physikotheologische Verfahren. Kant hat dagegen herausgestellt, daß zwar jede Erkenntnis von der Anschauung ausgeht, aber nicht deshalb schon unbedingt im Begriff ihr Ziel finden muß. Dazu ist es vielmehr außerdem notwendig, daß das Erkennen sich auf ein Objekt richtet, insofern dieses den subjektiven Möglichkeitenbedingungen der Erkenntnis untersteht. Das ästhetische Erkennen aber, das auf ein Gefühl der Lust oder der Unlust zielt, richtet sich auf nichts am Objekt selbst und an seiner begrifflichen Bestimmung, sondern auf die Form eines Gegenstandes.

Mit dieser Unterscheidung gelingt es Kant erstmals systematisch, der ästhetischen Erfahrung einen Erkenntniswert zuzuschreiben, sie aus der Sphäre des bloß subjektiven Geschmacks herauszuheben, insofern er die ihr eigenen Gründe a priori aufzuweisen vermag. Indirekt gibt Kant damit den Physikotheologen in gewisser Weise Recht, wenn diese der anschaulichen Gestalt einen Wert für die Erkenntnis zubilligen. Doch darin liegt zugleich eine grundsätzliche Kritik am physikotheologischen Verfahren, insofern dieses davon ausgeht, auf dem Wege der Anschauung zu einer Erkenntnis von begrifflicher Art zu gelangen. Daß auf dem Gebiet des Ästhetischen Erkenntnis überhaupt möglich ist, das ist eine der grundlegenden Einsichten, die es Kant - anders, als er es noch zur Zeit der "Kritik der reinen Vernunft" erwartete - schließlich doch ermöglichten, seine "Kritik der Urteilskraft" zu schreiben. Als unumgängliche Bedingung für diese Erkenntnisfunktion des Ästhetischen hat Kant aber dabei anerkennen müssen, daß es sich dabei um eine eigene Weise von Erkenntnis handeln muß, die zum

begriffsorientierten Erkennen in keinerlei Konkurrenz zu treten vermag.

Die Konsequenz aus diesem Befund ist ambivalent. Auf der einen Seite signalisiert er die Geburtsstunde der Autonomie des Ästhetischen, ohne die auch der Entwicklungsgang der Kunst in die Moderne gar nicht zu verstehen wäre. Auf der anderen Seite wird diese Aufwertung des Ästhetischen erkauft mit einer inneren Spaltung dessen, was Erkenntnis ist. Zwar darf sowohl das begriffliche als auch das ästhetische Procedere "Erkennen" heißen, aber diese gemeinsame Bezeichnung zeigt keine grundsätzliche Einheit der Methoden und des Gegenstandsbereiches mehr an. Die Einheit der Erkenntnis selbst ist seitdem problematisch geworden.

Wie schwer diese Einsicht trotz und in aller Hochschätzung des Ästhetischen zu verkräften ist, verdeutlichen sehr gut eine Reihe von ästhetischen Theorien im Gefolge der "Kritik der Urteilskraft, die - wie etwa Schillers Modell ästhetischer Erziehung - um eine Überbrückung des von Kant aufgeworfenen Grabens bemüht waren.

Daß die Vorbehalte gegenüber der Physikotheologie im Laufe der Zeit nicht entkräftet werden konnten, ist ein Indiz unter vielen weiteren für die allgemeine Einschätzung, daß die verschiedenen Versuche ästhetischer Theorie diese Kluft auf dem Gebiet der Erkenntnis nicht endgültig zu überwinden vermochten. Die Anschauung der Gestalt bringt nicht - zumindest nicht ohne weiteres - theologische Erkenntnis im wissenschaftlichen Sinne hervor; mit den Worten Kants: Die Anschauung der Form führt nicht zu objektiver Erkenntnis.

Ist dies das Argument, an dem das physikotheologische Verfahren schließlich scheitert? Kann man seitdem davon ausgehen, daß ästhetische Anschauung grundsätzlich nicht von theologischer Relevanz sein kann? Immerhin wäre dies ein interessanter Befund, denn er verlängerte ja nicht bloß eine im Vorhinein bereits für selbstverständlich gehaltene Geringschätzung des Ästhetischen, sondern wäre im Gegenteil die Konsequenz einer konsistenten ästhetischen Theorie. Gerade dort, wo der erkenntnistheoretische Ort des Ästhetischen seine systematische Bestimmung erfährt, würde zugleich der Gegensatz zu den Intentionen der Theologie herausgestellt.

Doch auch dann bliebe immer noch zu klären, in welchem Verhältnis die theo-

gische Aussage zum ästhetischen Urteil steht, das doch immerhin in irgendeiner Weise ebenfalls Erkenntnis sein soll. An die Theologie selbst ist damit zuerst die Frage gerichtet nach dem Stellenwert und nach der Reichweite, die Kants Ideal der objektiven Erkenntnis für sie hat.

Daß der Gegenstand theologischer Erkenntnis das menschliche Vermögen zu objektiver Erkenntnis übersteigt, ist ein Gemeinplatz. Wie überhaupt läßt sich da von Erkenntnis sprechen? Es ist aufschlußreich, daraufhin noch einmal die physikotheologischen Traktate zu betrachten. Sie zeugen von einem Bewußtsein für die Gratwanderung theologischen Erkennens, insofern ihre wissenschaftlichen Ausführungen von Poesie durchsetzt sind. Dies ist nicht einfach eine inkonsequente und immunisierende Verabschiedung aus dem argumentativen Zusammenhang, denn auf die Poesie folgt wieder die Prosa der Wissenschaft, wie dann diese wiederum in jene mündet. Wenn man es vermeidet, bei der Lektüre physikotheologischer Schriften diese beiden Seiten gegeneinander auszuspielen, weil man etwa ihre Unvereinbarkeit bereits voraussetzt, so kann man in diesem Verfahren der Texte implizit die Suche nach einer Ebene entdecken, auf der die - von Kant freilich später entwickelten - beiden Typen von Erkenntnis in eine Beziehung zueinander gebracht werden können.

Die Physikotheologie bietet dafür keine systematische Lösung, aber sie plädiert entschieden dafür, eine solche Ebene, auf der die beiden verschiedenen Weisen des Erkennens in eine Korrelation zueinander gestellt werden können, in der Sprache zu suchen. Die Prosa des Traktates vertritt dabei die objektive Wissenschaft, in den lyrischen Passagen begegnen sich der hymnische Preis des transzendenten Schöpfergottes und das Staunen angesichts der Betrachtung der einzelnen Form.

In der Poesie artikulierte die Sprache die doppelte Grenze des wissenschaftlichen Begriffs: zum überbegrifflichen Sein Gottes und zur außerbegrifflichen Form hin. In bemerkenswerter Parallelität zu Eriugenas schöpfungstheologischer Konzeption treffen hier der Gedanke Gottes als der umgreifenden Letztinstanz und der anschauungslosen Erhabenheit und die Anschauung der einzelnen Gestalt aufeinander. Eine Theorie solcher Sprache verheißt, als Grundlage auch für die Arbeit an dem schöpfungstheologischen Problem der Vermittlung zwischen dem Vorgriff

auf das Ganze der Wirklichkeit und der Betrachtung der einzelnen Kreatur dienen zu können. Dazu setzt sie allerdings einen umfangreichen Begriff von Sprache voraus. Während die Vorstellung von einer Sprache Gottes dabei durchaus theologisches Gemeingut ist, ist der Gedanke einer Sprache der einzelnen Dinge weniger vertraut.

Walter Benjamin hat in solcher Weise exemplarisch die Theorie eines Sprachzusammenhanges von kosmologischen Ausmaßen entworfen: "Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen. Eine Metapher aber ist das Wort 'Sprache' in solchem Gebrauch durchaus nicht. Denn es ist eine volle inhaltliche Erkenntnis, daß wir uns nichts vorstellen können, das sein geistiges Wesen nicht im Ausdruck mitteilt; der größere oder geringere Bewußtseinsgrad, mit dem solche Mitteilung scheinbar (oder wirklich) verbunden ist, kann nichts daran ändern, daß wir uns völlige Abwesenheit der Sprache in nichts vorstellen können."¹³

In weitaus höherem Maße als die physikotheologischen Reflexionen verraten ist deshalb die poetische Sprache mit der Aufgabe der Übersetzung betraut: Ausdruck der Unausdrückbarkeit Gottes und lauthafte Artikulation der stummen Sprache der Dinge. Solche Sprache zeugt von dem Bewußtsein, daß menschliches Erkennen zumindest jenseits naturwissenschaftlicher Methode den hermeneutischen Charakter des Übersetzens trägt. Benjamin hat eine hermeneutische Annäherung an die Sprache der Dinge im Blick, wenn er an die Benennung der Tiere durch den Menschen im jahwistischen Schöpfungsbericht (Gen 2,19f) erinnert. Im Namen, der immer Eigenname ist, treffen das menschliche Wort als

¹³ W. Benjamin, Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: ders., Gesammelte Schriften Bd.II/1, Frankfurt a.M. 1980, 140-157, hier: 140f. Ähnlich äußert sich Karl Rahner im Zusammenhang seiner Theorie des Symbols: "Das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig 'ausdrückt', um sein eigenes Wesen zu finden." (K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: ders., Schriften zur Theologie Bd.IV, Einsiedeln, Zürich, Köln, 4.Aufl. 1964, 275-311; hier: 278). Über diese Sprachphänomene habe ich vor theologischem Hintergrund Klarheit zu gewinnen versucht in meiner Bonner Antrittsvorlesung: Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge, in: ZKTh 112 (1990), 178-193.

Übersetzung und die Eigenheit des dinglichen Ausdrucks, dessen Fremdheit in keiner Übertragung restlos aufgelöst werden kann, aufeinander. "Durch das Wort ist der Mensch mit der Sprache der Dinge verbunden. Das menschliche Wort ist der Name der Dinge."¹⁴ Die hermeneutische Hinwendung zu den Dingen hat nach Benjamin einen schöpfungstheologischen Hintergrund, und sie kennzeichnet den Ort und die Verantwortung, die der Mensch unter den anderen Kreaturen hat. Darüber hinaus geben die biblischen Grundlagen der Schöpfungstheologie auch Aufschluß in der Frage, wovon in der Sprache der Dinge die Rede ist, was also da der Übertragung in den Namen bedarf: Es ist das Lob des Schöpfers. Nicht von Ungefähr liegt im Schöpferlob der Psalmen der andere biblische Ursprung der Schöpfungstheologie neben den Erzählungen des Buches Genesis. "Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, die Himmelfeste verkündet das Werk seiner Hände." (Ps 19,2)

Gerade der 19. Psalm macht deutlich, daß der Schöpfungstopos hier nicht die Funktion einer ätiologischen Konstitution, sondern die einer doxologischen Revelation¹⁵ trägt. Im Lob erscheint die planvolle Schöpfungsordnung, in die sich die lobende Kreatur eingebettet weiß, wie auf der anderen Seite diese Ordnung sich in solchem Lob der einzelnen Kreatur artikulierte. So stehen im Schöpferlob der Blick auf das Ganze und die Beobachtung des Einzelnen in einem Verhältnis wechselseitiger Bestimmung zueinander: Das einzelne Geschöpf ist in die umfassende Ordnung integriert, jedoch nicht in der Weise der schlichten Subsumption unter ein Allgemeines, vielmehr zeigt sich das Vermögen dieser Ordnung erst an der Individualität des Einzelnen, das von seinem ihm eigenen Ort in dieser Ordnung aus diese und ihren Urheber lobt.

Aus diesem Zusammenhang wird deutlich, daß "Loben" sich nicht darin erschöpft, aufgrund eines besonderen Willensentschlusses ein Gelobtes zu feiern, "Loben" ist darin vielmehr verstanden als ein Daseinsvollzug. In den Psalmen ist

¹⁴ W. Benjamin, Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, a.a.O., 150.

¹⁵ "Schöpfung also nicht als ätiologische Konstitution, sondern als doxologische Revelation." (H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, Göttingen 1989, 63).

"die Möglichkeit, daß es auch Leben geben könne, in dem es kein Loben gibt, Leben, das Gott nicht preist, ... noch gar nicht in den Blick gekommen. Wie der Tod charakterisiert ist dadurch, daß es in ihm nicht mehr das Loben gibt, so gehört zum Leben das Loben ... Das Loben Gottes wie das Bitten ist eine Weise des Daseins, nicht etwas, was es im Leben geben kann oder nicht."¹⁶ Claus Westermann reflektiert über den ursprünglichen Sinn und den Wandel in der Bedeutung des Wortes "Loben" aus den Erfahrungen der Bekennenden Kirche während der nationalsozialistischen Diktatur und des zweiten Weltkrieges, wobei er gerade auf die physikotheologische Naturbetrachtung zurückblickt.¹⁷ Unter diesen Vorzeichen entdeckt er im Loben einen notwendigen Daseinsvollzug, nicht nur eine kontingente Äußerung. Aus diesem Verständnis zeigt sich das Lob des Schöpfers nicht bloß als eiliger Vorgriff auf das Ganze, sondern es ist zugleich die Weise, in der das Einzelne in seiner Individualität sich selbst zur Sprache bringt.

Folglich ist es dieses Lob, das in der Benennung als eine Beschreibung des singulären Ausdrucks einer Gestalt mit den Mitteln des menschlichen Wortes dem Menschen zur Übersetzung aufgetragen ist; dieses Loben erwartet die Übertragung in den Eigennamen.¹⁸

Was die biblischen Grundlagen einer solchen Hermeneutik angeht, so scheint es bezeichnend, daß solches Lob seine Heimat in den Psalmen hat. In ihrer poetischen Sprache kann die stumme Rede der Dinge ihre Übertragung in die Worte

¹⁶ C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954, 117.

¹⁷ Das Vorwort zu seinem Buch beginnt: "Die Frage nach dem Lob Gottes ist der Kirche in den gegenwärtigen Wandlungen und Erschütterungen neu gestellt. Das Loben hat im Verhältnis des neuzeitlichen Menschen zu Gott eine geringe Rolle gespielt. Eine wirklich tragende Bedeutung hatte es zuletzt in der Aufklärung. Damals aber war es wesentlich Preis des Schöpfers. Erst in der jüngsten Zeit, und nur an den Stellen, wo die Kirche in schwerer Anfechtung stand, ist das Loben Gottes wieder aufgewacht." (ebd., 5).

¹⁸ Dies ist dann auch die Aufgabe der Theologie: "Am Anfang aller Theologie, als das, was der Theologie zu reflektieren vor- und aufgegeben ist, steht das doxologische Bekenntnis zu dem Gott, der zum Heil für uns alle an uns allen und an der Welt gehandelt hat." (H. Jorissen, *Braucht der Glaube die Theologie?*, in: *Pastoralblatt* 38 (1986), 354-362; in diesem Band: 13-28, hier: 20.

des Menschen finden. Im Psalm artikuliert sich dem Menschen in menschlicher Redeweise die stumme Sprache der Dinge, die sich trotz ihrer Stummheit in einer Art von universaler Konversation über den gesamten Bereich der Schöpfung hin erstreckt: "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 ertönt ihr Ruf, ihre Botschaft bis an die Enden der Erde." (Ps 19,3-5a).