

Margit Eckholt

Sinn und Sinnlichkeit / eine schöpfungstheologische Suchbewegung

„Wir haben oft die Last, die Verpflichtung, die Moral betont, die der Glaube von uns verlangt. Wir haben vergessen, daß er Brot und Wein und Feuer ist.“¹

1. Das Paradiesgärtlein – ein Ausgangspunkt

Eines der bis heute beeindruckenden Bilder der Kunstgeschichte ist das „Paradiesgärtlein“, ein Bild eines unbekanntem Meisters des 15. Jahrhunderts, das heute im Frankfurter Städel ausgestellt ist. In leuchtenden Farben, von denen vor allem Rot, Blau, Grün und Elfenbein hervorstechen, ist eine Gruppe von vier Frauen und drei Männern in einem stilisierten Garten, einem Minnegarten, dargestellt; sie sitzen, stehen, knien, bewegen sich in aller Leichtigkeit; sie lesen, sie musizieren, sie pflücken Früchte von den Bäumen. Der von einer Mauer umschlossene Garten birgt Leben in Hülle und Fülle, Wasser, Vögel, Bäume, eine Vielzahl an Blumen und Früchten. Das Bild ist ein Gesamtkunstwerk, das alle Sinne anspricht, der Betrachter, die Betrachterin des Bildes werden hineingenommen, zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken.

Der umschlossene Garten – der „hortus conclusus“ – erinnert an das Paradies. Das Wort Paradies ist altiranischen Ursprungs: „pairidaeza“ bedeutet die Umzäunung; das indogermanische „chórtos“, aus dem unser Wort Garten erwachsen ist, ist der „eingefriedete Raum“;² ein „Gehege“, ein gestalteter Garten, der von der Wildnis abschirmt. Unter den Frauen ragt Maria heraus, die auf einer Rasenbank sitzt und tief versunken ist in die Lektüre eines Buches. Das „Paradiesgärtlein“ stellt eine Landschaft des Glaubens dar, Natur und Kultur, Sinnlichkeit und Sinn sind vom Meister des Paradiesgärtleins auf eine beeindruckende Weise zusammengeführt worden. Die Schönheit Marias ist Spiegel der sie umgebenden Schönheit und Lebensfülle und Spiegel einer inneren Schönheit, die aus der Begegnung mit dem Wort der Schrift erwächst. Außen und Innen, Sinnlichkeit und Sinn sind aufeinander abgestimmt, und in dieser „Stimmigkeit“ ist sie „Bild“ – „Ikone“ – des begnadeten Menschen, in dem das Schöpfungs-Ja Gottes sich neu erfüllt und Verheißung wird für alle, die glauben. Das Paradiesgärtlein symbolisiert eine Landschaft des Glaubens, die an die Lebensfülle des Schöpfungsgartens in aller Sinnenhaftigkeit und Sinnlichkeit anknüpft, und in der Lebensfigur und

Sinngestalt des Glaubens, die sich in Maria verdichtet, hält es die Einladung bereit, in dieses Leben hineinzuwachsen. So ist es nicht bloß die Erinnerung an den ursprünglichen Schöpfungsgarten, ein – verlorenes – Paradies, sondern die Verheißung einer Lebensfülle und Lebensdichte in aller Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit für alle, die sich auf den Weg des Glaubens machen. Hineinwachsen in den Glauben hat mit den Landschaften zu tun, in denen wir leben, mit dem Eingeborgensein in die Schöpfung in aller Sinnhaftigkeit, und mit den Sinngestalten, die im Miteinander der Schöpfung ausgebildet werden. Die Ausbildung einer Gestalt des Glaubens, hier symbolisiert an Maria, hat mit dem Abstimmen von Sinnlichkeit und Sinn zu tun.

Nicht nur in vielen weiteren Marienbildnissen der Kunst des späten Mittelalters³ hat sich dies niedergeschlagen, auch in Form von Gebetbüchern. Zur bedeutendsten volkstümlichen religiösen Literatur des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit gehören die „Paradiesgärtlein“ oder „Seelengärtlein“, als „Florilegien“ konzipierte Gebetbücher. Die einzelnen Blumen oder Kräuter verweisen auf die Heilsereignisse und wollen zu einem tugendhaften Leben in der Nachfolge Jesu Christi anregen. Interessant ist, daß in Zeiten vielfältiger neuer Kommunikationstechnologien, in denen das „Bild“ auf neue Weise wieder Bedeutung erlangt, das „Seelengärtlein“ in der Internetseelsorge wiederauftaucht. Hier wird an die ästhetische Theologie des späten Mittelalters angeknüpft, werden Landschaften des Glaubens inszeniert, in denen die Fülle der sinnlichen Erfahrungen, das Fühlen, Schmecken, Riechen, Hören und Sehen mit Sinn – in Form von Aphorismen, Gebeten, Gedanken, die beim Betrachten einer Pflanze, eines Vogels usw. „angeklickt“ werden können – verbunden werden.⁴ „Es gehört zu den Zeichen unserer Zeit“, so Hans-Joachim Höhn, „daß wir in einer Zeit der Zeichen leben. In der Gegenwartskultur dominiert das Optische.“ Alles, was „Sinn“ beansprucht, wird heute „auf seine Sinnestauglichkeit geprüft“.⁵ Die Gestalter des Internet-Seelengärtleins haben

ein treffendes Gespür für die „Zeichen“ unserer Zeit, sie setzen an bei den verschiedenen Sinneserfahrungen, die sich erschließen, wenn die Landschaften der Gärten erkundet werden. Aber sie haben auch ein weiteres Gespür: Sinnliche Erfahrung muß gedeutet werden; dafür stehen die Gebetstexte, die sich hinter den verschiedenen Symbolen verbergen. Die Stimmigkeit von Sinnlichkeit und Sinn, die das „Paradiesgärtlein“ lange Jahrhunderte hatte, erschließt sich heute nur wenigen. Das Buch als Verweis auf die Schrift, auf die Fleischwerdung des Wortes in Maria, das im Apfel – dem Zeichen der Liebesbegegnung – symbolisiert ist, den Maria in ihrem Schoß hält, ist für die Betrachter des Bildes heute keine eindeutige Referenz und Quelle der Sinnggebung mehr. Aber auch wenn neue Wege gesucht werden müssen, Sinnlichkeit und Sinn in ein „Passungsverhältnis“ zu bringen, so erinnert das „Paradiesgärtlein“ daran, daß Sinn Sinnlichkeit braucht, daß die Ausbildung von Sinngestalten des Glaubens nicht ohne die Einbergrung in unsere Landschaften – so vielfältig, auch so erschreckend sie sein mögen – zu denken ist. Glaube ist, darauf macht vor allem die feministische Theologie aufmerksam, „embodied“, ist immer ein verleblichter, ein verkörperlichter Glaube.

Die westeuropäische Theologie des 20. Jahrhunderts, vor allem seit den Schrecken des 2. Weltkriegs, von Auschwitz und der vielen anderen Todeslagern, hatte die klassische Schöpfungstheologie radikal angefragt, die Kreuzestheologie, die Theodizeefrage rückten in den Mittelpunkt. Eine neue Schöpfungstheologie bricht an anderen Orten auf, in den Theologien des Südens, vor allem in der feministischen Theologie, Sallie McFague in den USA oder Christa Halkes und Elisabeth Moltmann-Wendel im europäischen Kontext stehen für einen neuen Blick auf eine „embodied“-Theologie, eine „verkörperte“, eine sich auf die Welt einlassende Theologie.⁶ Die folgenden Anmerkungen wollen auf diesem Hintergrund für eine dogmatisch-theologische Reflexion Sinnlichkeit und Sinn neu zusammenbinden. Der Weg wird,



Das Frankfurter Paradiesgärtlein aus dem *Staedel*

Foto: © Blauel/Gnamn – ARTHOTHEK. Frankfurt, Städelsches Kunstinstitut

angeleitet vom Meister des Paradiesgärtleins, zunächst glaubensphänomenologisch bei der Sinnlichkeit der Landschaften des Glaubens ansetzen, dann die Ästhetik der Sinn-Gestalt des Glaubens in den Blick nehmen, jedoch angesichts des vielfältigen „Schreis der Körper“ – der Verletzung von Mensch und Schöpfung durch Gewalt, Krieg, Zerstörung der Natur usw. – nur durch die Schule theologischer Kritik zu einer zeitgemäßen Praxis einer Schöpfungspiritualität anleiten können, in der Sinnlichkeit und Sinn ein neues Passungsverhältnis erhalten.

2. Landschaften des Glaubens – die Sinnlichkeit des Schöpfungsgartens. Eine Glaubensphänomenologie

Das „Paradiesgärtlein“ ist eine konstruierte, eine stilisierte, eine gedeutet

Landschaft, eine Landschaft des Glaubens. Es steht dafür, daß Glauben wächst, sich ausbildet, wenn er sich einbildet und einbirgt in die Schöpfung in aller Vielfalt, Fülle, Zerrissenheit und Gespanntheit. Er wächst aus und in der Grunderfahrung, die Leben ist. Der Garten ist Symbol für das „Paradies“, für einen von Gott für den Menschen geschaffenen Ort, einen Ort des friedlichen und harmonischen Miteinanders von Mensch, Tier und Pflanze, der belebten und unbelebten Natur, für ein sinnhaftes und sinnreiches Gemeinwesen. Darin erinnert er an den Garten Eden, an die Fülle der Schöpfung, die Gott geschenkt hat und schenkt (vgl. Gen 2,8–15). Die drei großen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam sind durch diese Gartenbilder in einem der zentralsten Punkte des Glaubens miteinander verbunden: was ist, ist Werk eines „großen Gärtners“, eines Schöpfers.⁷ Die Lebensfülle, Sinnhaftigkeit und Sinnlich-

keit des Schöpfungsgartens verdichtet sich in den Texten des Hohen Liedes der Liebe in der Begegnung von Braut und Bräutigam. Die Geliebte wird mit einem „verschlossenen Garten“ verglichen, aller Sinnenreichtum eines Paradiesgartens symbolisiert die Schönheit und Lust der Liebesbegegnung. „Ein Lustgarten sproßt aus dir,/ Granatbäume mit köstlichen Früchten,/ Hennadolden, Nardenblüten, Narde, Krokus, Gewürzrohr und Zimt./alle Weihrauchbäume, Myrrhe und Aloe./ allerbesten Balsam. Die Quelle des Gartens bist du./ Ein Brunnen lebendigen Wassers./ Wasser vom Libanon. Nordwind, erwache! Südwind, herbei!/ Durchweht meinen Garten./ laßt strömen die Balsamdüfte! Mein Geliebter komme in seinen Garten/ Und esse von den köstlichen Früchten“ (Hld 4,12–16).⁸

An die Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit des Schöpfungsgartens wird immer wieder erinnert, gerade auch in Zeiten, in denen Israel Exil, Krieg, Gewalt durchlebt und Gottes Schöpfung als gebrochene, zerbrochene erlebt, als eine „Landschaft aus Schreien“, die danach schreit, daß sie „heil“ werden möge. Wenn Propheten wie Ez 36,35 oder Jes 51,3 davon sprechen, das verwüstete Kanaan bzw. Zion sollen wie der Gottesgarten werden, so ist die Erinnerung an den Garten Eden zur Verheißung für die Zukunft geworden. In diesem Sinne ist das Paradies kein „verlorenes“, sondern als Symbol wird der Garten zur utopischen Kraft, auch angesichts aller zerstörten Landschaften, der Gebrochenheit der Schöpfung, je neu „unterwegs nach Eden“ zu sein.⁹ An zentralen Punkten der neutestamentlichen Heilsgeschichte haben die Redakteure der Evangelien das Gartenmotiv eingeflochten: Jesus wird in einem Garten verraten (Joh 18,1ff), er wird verhaftet, er durchlebt hier die schwersten Stunden seines Lebens auf dem Weg in den Tod; in einem Garten wird er zu Grabe gelegt (Joh 19,41), in einem Garten machen die Frauen und die Jünger die Erfahrung des Lebens. Eine der schönsten Auferstehungserfahrungen ist die Begegnung Maria von Magdala mit dem Gärtner, dem Herrn, ihrem Freund (Joh 20,11–18). Der Auferstehungsgarten

wird zum neuen Schöpfungsgarten – und genau daran knüpft das „Paradiesgärtlein“ an. In und an Maria ist diese neue Schöpfung Wirklichkeit geworden, das Paradies ist kein verlorenes, sondern je neue Möglichkeit für den Menschen, der glaubt, der sein Leben an dem Leben ausrichtet, das Gott selbst für den Menschen will und das sich für Christen und Christinnen in ausgezeichneter Weise in Jesus von Nazareth, dem Christus verdichtet hat. Diese Glaubenserfahrung ist eine zutiefst konkrete, „verkörperte“, daran erinnert das Gartenmotiv. Der Garten steht für die grundlegenden Erfahrungen, mit denen Leben zu tun hat, dem Geschaffensein, der Leibhaftigkeit und Körperlichkeit, der Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit, auch der Zerrissenheit, der Bedrohung durch Krankheit, Gewalt, Tod. Glauben ist darin eingeborgen und wächst aus diesen grundlegenden Erfahrungen des Lebens heraus. Wenn Maria, das „Sinnbild“ des Glaubens, in der mystischen Literatur und Gebetstexten des Mittelalters als der „beschlossene Garten“¹⁰ bezeichnet wird, als das „Paradiesgärtlein“ Gottes, in dem der Lebensbaum Jesus Christus gepflanzt ist, wie es im Rheinischen Marienlob aus dem 13. Jahrhundert heißt, so haben die Autoren genau dies zum Ausdruck bringen wollen.¹¹ Der Mariengarten – in all' seiner Sinnenkraft, der Freude an Farben, Gerüchen, Geräuschen – ist ein Bild für das Christsein und die Kirche, das an die Schöpfung in aller Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit erinnert, an die Quellen, aus denen Leben seine Lebendigkeit schöpft und Neues – auch Glauben – möglich macht.

Das „Paradiesgärtlein“ erinnert daran, daß Glaubenserfahrungen „embodied“ sind, daß sie in einer Landschaft wachsen, die wir uns mit allen unseren Sinnen erschließen können, die wir sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen können. Die Landschaften erkunden, in denen wir leben, das Miteinander der belebten und unbelebten Natur beachten, uns selbst in der Erfahrung unserer Leiblichkeit und Körperlichkeit, aufmerksam werden, wenn das Netzwerk der Schöpfung reißt, wenn Landschaften leer, leblos werden, ist Nährboden für den

Glauben. Die US-amerikanische protestantische Theologin Sallie McFague knüpft in ihrer „ökologischen Theologie“ an das klassisch-theologische organologische Modell an, die Welt ist der „Körper Gottes“, und gerade darum ist Glaube auch ein „körperlicher“, an die Sinneserfahrungen geknüpfter.¹² In ihrer Studie „Super, Natural Christians. How we should love nature“ entwickelt sie auf diesem Hintergrund Schritte einer Schöpfungsspiritualität in Zeiten der Naturzerstörung und nuklearen Bedrohung. Schöpfungsspiritualität im Sinne einer Wahrnehmungsschule, eines immer tieferen Vertrautwerdens mit unserer Natur, der Welt, uns selbst, in aller Leiblichkeit und Körperlichkeit, ist ein erster entscheidender Schritt für ein Hineinwachsen in den Glauben, für ein Wachsen des Glaubens. Im Vertrautwerden mit dem, was „Schöpfung“ ist, auf dem Weg der „Sinnlichkeit“ kann Sinn aufgehen, kann in der Schöpfung auf den Schöpfer gestoßen werden, kann das Werk des großen Gärtners entdeckt werden. Es ist ein Wahrnehmen der Welt als Schöpfung Gottes, die Schärfung aller Sinne und die Erfahrung der Welt in ihrer Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit stellen dabei einen ersten, wichtigen Schritt dar.¹³

Eine solche „embodied theology“ ist in der Moderne, nach dem Auseinanderdriften von Theologie und Naturwissenschaften und dem großen Erfolg der cartesischen Philosophie verloren gegangen. Sallie McFague und die neuentdeckte Schöpfungstheologie der Gegenwart können jedoch anknüpfen an die großen Traditionen der spirituellen Theologie. Vor allem Hildegard von Bingen (1098–1179) hat eine solche „embodied theology“ gelebt und durchbuchstabiert. Ihre Theologie ist zutiefst eine Schöpfungstheologie, die aus der Erfahrung der Leiblichkeit und Einbergung in die Schöpfung erwächst, ihre Sorge für den Leib und seine Heilung und sein Heil, ihre Freude an der Sinnlichkeit von Tanz und Musik, an der Schönheit von Mensch und Natur stehen dafür. Gerade auch über die Wahrnehmung der äußeren Sinne werden für sie die inneren – die geistlichen – Sinne geschärft, und genau dies ist der Weg, einen

je neuen „Geschmack“ am Glauben finden zu können.¹⁴ Diese Landschaften des Glaubens werden auch heute in der Exerzitiendarbeit wiederentdeckt, in der Gestaltung der Räume, im Zusammenspiel von Musik, Kunst, Naturerfahrung und Glaubenserleben.¹⁵

3. Die Schönheit der Gestalt – Sinnlichkeit und Sinn. Eine theologische Ästhetik

Das „Paradiesgärtlein“ lädt ein, die Landschaft des Glaubens in aller Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit wahrzunehmen, aber es ist auch mehr: es ist bereits eine gezeichnete Landschaft, es stellt eine Sinngestalt des Glaubens vor Augen, die sich vor allem in Maria verdichtet. Die Schönheit der Gestalt ist ohne die Landschaft, ohne die Einbergung in einen Ort, das Miteinander mit den anderen Menschen, den Männern und Frauen, den Pflanzen, Tieren, dem Gesamt der Schöpfung nicht denkbar. Aus und in dieser Landschaft bildet sich die Sinngestalt des Glaubens heraus, Sinnlichkeit und Sinn sind aufeinander bezogen. „Das ästhetische und religiöse Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit“, so auch Hans-Joachim Höhn, „ist zunächst ein sehr konkret-sinnenhaftes, das jedoch zugleich auch die Sinne transzendiert. Es hat zu tun mit dem Hörbaren und richtet sich zugleich auf das Unerhörte, Stimmlose und Stumme...“¹⁶

Für den Meister des Paradiesgärtleins und in Zeiten einer christlichen Kultur, die bis in das 20. Jahrhundert hinein die europäische Kultur geprägt hat, war die Sinngestalt des Glaubens, die in Maria „Bild“ geworden ist, noch eindeutig. Maria symbolisiert die Verheißung für den Menschen, daß angesichts aller Angefochtenheit, Schuld und Sünde die Schöpfung eine gute ist und ihre Vollendung im Bei-Gott-Sein finden wird. Das Paradies ist nicht ein verlorenes, sondern bleibt – und dafür steht die „Macht“ der Liebe, die in den verschiedenen Motiven des „hortus-conclusus-Motivs“ symbolisiert ist – ein immer zu finden-

des. An Maria, dem „Paradiesgärtlein“, in den Gott den Lebensbaum Jesus Christus gepflanzt hat, hat Gott die Macht seiner Liebe erwiesen. Die Erdverbundenheit Marias, das Moment des Weiblichen und Erotischen erinnern an den Schöpfungsakt und die neue Schöpfung, an die Lebensdichte und Fülle der göttlichen Verheißung, und das Buch, aus dem sie liest, das in ihrem Schoß liegt, ist das Wort Gottes: In ihr und durch sie wird das göttliche Wort „Fleisch“, läßt es sich ganz auf diese Welt ein und gibt damit der Schöpfung in all' ihrer Sinnlichkeit und Körperlichkeit Sinn.¹⁷ Der christliche Inkarnationsglaube ist gerade eine Bestätigung der Schöpfung in all' ihrer Materialität und Körperlichkeit, Gott selbst ist in seinem göttlichen Wort Fleisch geworden, so daß die Welt „Körper Gottes“ sein kann.

An Maria wird deutlich, daß Glaube ein steter Prozeß der Aus-„bild“-ung beinhaltet, daß er lebendig ist, wie das Leben, das ihn einbirgt, nicht statisch ist, sondern ein je neues Zum-Glauben-Kommen. An bestimmten Eckpunkten kann ein solches „Bild“, eine solche Gestalt werden, die – und dafür steht das Leben der großen Christen und Christinnen, dafür steht in ausgezeichneter Weise Maria – zum „Typus“ werden für alle, die sich auf den Weg des Glaubens machen. In den Werken der spätmittelalterlichen Kunst und den Gebets- und Liedtexten der Volksfrömmigkeit ist das zum „Bild“ geworden, was das 2. Vatikanische Konzil in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ in seinem letzten, abschließenden Kapitel aufgreifen wird (LG 52–69). Die Glaubenden erschauen in Maria den eigenen Glauben und in ihrem Lobpreis preisen sie Gott, der auch an ihnen Großes tut. Auf diesen Prozeß der Ausbildung des Glaubens, der an Maria „Bild“ – „Typus“, „Eikon“¹⁸ – geworden ist, verweist Peter Hünermann in seinem Kommentar zur Kirchenkonstitution: „Ein Glaube, der sich nicht aus-bilden darf, stirbt ab. Der Glaube muß sich – wie er jeweils ein Verstehen, einen intellectus ausformen muß – ebenso durch Einbildungskraft und Urteils-kraft ausbilden. Ohne diese Aus-Bildung

und ohne die Hervorbringung des Ideals als Inbild lebenspraktischer und sittlicher Orientierung fehlt ihm ein wesentlicher menschlicher Zug. So steht das Marienkapitel zu Recht am Ende der gläubigen Reflexion auf die ‚Versammlung der Glaubenden‘, die Kirche.“¹⁹ An Maria, so Peter Hünermann, wird ersichtlich, daß das Heil durch Christus, bereits hier und jetzt im Glauben ergriffen, den Menschen vollendet „bis in die Abgründe seiner geschichtlichen Verfaßtheit und sterblichen Verstricktheit hinein“.²⁰ „Erst so wird Maria zum Typus der Glaubenden und der Kirche, weil die Glaubenden an ihr erschauen, wie die Gegensätze und die Zerrissenheit ihres Lebens im Glauben – gegen allen Augenschein – geheilt und integriert werden, wie ihr Ringen um ihre Authentizität in Gott von Gott her entschieden wird.“²¹

Auf dem Weg der Entdeckung einer Schöpfungsspiritualität ist die Ausbildung einer Sinngestalt des Glaubens ein zweites wichtiges Moment. Spiritualität ist nicht nur ein Wahrnehmen der Welt, von uns selbst, unserer Beziehungen zur Mit-Welt in all' unserer Leibhaftigkeit, ein Wahrnehmen mit allen „Sinnen“, sondern ist, so Fulbert Steffensky, „Lebensaufmerksamkeit, die in Formen und Methoden bewahrt und gestaltet wird. Spiritualität heißt, in geordneten und geformten geistlichen Verhältnissen leben.“²² Wahrnehmung und Deutung und darin die Ausbildung einer Sinngestalt, Sinnlichkeit und Sinn, sind zutiefst aufeinander bezogen, und auf diesem Weg wird Schöpfungsspiritualität dahin führen, in der Welt auf den Schöpfer zu stoßen, die Welt als „Schöpfung“ zu verstehen. Das Buch der Natur und das Buch der Schrift gehören zusammen. Schöpfungsspiritualität als Wahrnehmungslehre muß begleitet sein von der Ausbildung einer Sinngestalt des Glaubens und einem Hineinwachsen in eine Glaubenspraxis, die mit und aus den Schrifttexten lebt und von den spirituellen Traditionen der Geschichte angeleitet wird. So wird Schöpfungsspiritualität zu einem Schlüssel für die Gestaltung einer theologischen Ästhetik.

4. Der „Schrei der Körper“ – Kontrasterfahrungen und Schöpfungspiritualität. Eine theologische Kritik

In Zeiten in denen jeden Tag neu Menschen, der Natur, Körpern in aller Vielfalt Gewalt angetan wird, in denen die Ressourcen sich immer mehr erschöpfen, kann der Verweis auf das „Paradiesgärtlein“ vielleicht naiv oder gar zynisch scheinen. Nur wenn das „Paradiesgärtlein“ „quer gesehen“ und „quer gelesen“ wird, können die Landschaften und Sinngestalten des Glaubens, die in der spätmittelalterlichen mystischen Theologie noch stimmig waren, heute in ein neues Passungsverhältnis gesetzt werden – wobei „Passung“ und „Stimmigkeit“ gerade auch durch das Unpassende, das Unstimmige, das Differente, das Zerstörerische gehen müssen. Unsere Landschaften sind andere, es sind oft entstellte, verletzte Naturlandschaften, kranke Beziehungslandschaften, künstlich entworfene, die imaginierten Landschaften des Internets. Und auch unser Verhältnis zur sinnlichen Erfahrung ist ambivalent geworden; zum einen werden die Sinne durch eine Vielzahl an Reizen überflutet, zum anderen entwickelt sich eine durch künstliche Körperbilder gesteuerte Aseptik der Sinne. Daß Sinnlichkeit und Sinn jedoch zusammengehören, daß die Suche nach neuen Passungen entscheidend ist, wird gerade aus Perspektive der vielen Verlierer und Verliererinnen der globalen Marktgesellschaften deutlich. Zugespitzt hat dies die brasilianische Befreiungstheologin Ivone Gebara formuliert: Wenn die Körper zerstört werden, dann ist Sinnerfahrung nicht mehr möglich: „Ich fürchte, daß unser Drang zur Rettung feministischer Spiritualität beeinträchtigt ist von einer Vielzahl von Ereignissen, die unsere Körper wie unsere Kulturen kaputtgemacht haben, so daß wir nicht mehr im Stande sind, tatsächlich an die menschlichen Wurzeln zu rühren, die unsere Existenz tragen.“²³ Wir müssen, so drückt es auch Hans-Joachim Höhn aus, ganz bei Sinnen sein, um einen „sensus“ für eine „andere“ Welt zu wecken. „Dazu bedarf es einer Haltung, in der man ganz und bei allen Sinnen ist, d.h. Glauben, Leben und Sinn nicht

bloß vom Hören und Sagen kommen läßt (Röm 10,17), sondern sich auch mit den anderen Sinnen auf ihren Geschmack bringen läßt, sich an sie herantastet, Witterung aufnimmt und Gespür für sie entwickelt...“²⁴

Schöpfungspiritualität heute muß gerade die vielen Kontrasterfahrungen im Blick haben, das Widerständige, das Differente, das Zerstörte. Das Wort ist Fleisch geworden, Leiblichkeit und Körperlichkeit drücken sich jedoch nicht nur in der Schönheit der Gestalt aus, die Schönheit der Gestalt des Fleischgewordenen bewahrheitet sich gerade in der Verzerrung der Schönheit im Angesicht des Todes. Schöpfung und Kreuz, Schöpfung und Erlösung gehören zusammen, zur inkarnatorischen Dimension des christlichen Glaubens gehört gerade die Bereitstellung des weitest möglichen „Passungsverhältnisses“ von Sinnlichkeit und Sinn; die größten Gegensätze, die nur vorstellbar sind, Leben und Tod, Tod und Leben sind hier zusammengebunden. Eine Sinngestalt des Glaubens, in der die größten Kontraste zusammengeprallt sind, ist Maria von Magdala, die Frau, der in ihrem Körper Gewalt angetan worden ist, die am Rand der Gesellschaft stand. Spätere kirchliche Legendenbildung hat Maria Magdalena mit der namenlosen Frau, die Jesus in Betanien gesalbt hat (Mk 14,3–9) identifiziert.²⁵ Mit ihrer Salbung – über alle Grenzen des „Schicklichen“, des „Anständigen“ hinweg – hat diese Frau gerade dem Körper des menschgewordenen Gottessohnes Ehre angetan hat. Johannes schildert diese Salbung – bei ihm salbt Maria, die Schwester des Lazarus (Joh 12, 3) – mit kostbarem Nardenöl in aller Sinnlichkeit und Deutlichkeit. In Form der Salbung, in aller Sinnlichkeit, hat sie damit eines der großen Messiasbekenntnisse ausgedrückt; die namenlose Frau bei Lukas, in der kirchlichen Traditio Maria von Magdala, bei Johannes Maria, die Schwester des Lazarus, sie haben Jesus von Nazareth zum Christus gesalbt, und darin auf ihre Weise den Inkarnationsglauben bestätigt, daß das Wort Fleisch geworden ist, daß es unter uns gewohnt hat. Aus ihrer Gebrochenheit heraus, ihrem Schrei des Körpers, der den Schrei und die Gebrochenheit

des Menschensohnes erspürte, hat die Frau getan, was in ihrer Zeit nicht „stimmig“, nicht „passend“ war, das den Regeln der Gesellschaft nicht entsprach, und das doch ein neues Passungsverhältnis, einen neuen Sinn vorbereitete. Die Sinngestalt des Glaubens setzt an in aller Sinnlichkeit; weil der Sinn selbst quer steht zum „Üblichen“, zum „Passenden“, weil er ein je neu zu Suchender ist, passen die Gestalten nicht in bekannte Schemata hinein; die Schönheit der Gestalt kann auch die Verwirrende, die Verzerrte sein, gerade weil sie in die Spur des Christuseignisses eingeschrieben ist, in die Spur des Fleisch gewordenen und im Fleisch zerbrochenen Wortes, weil in ihr gerade darum die „Wirklichkeit Gottes an der Grenze des rational Sagbaren“ buchstabiert wird.²⁶ „Liturgische bzw. sakramentale Poiesis“, so Peter Ebenbauer in seinen Überlegungen zur liturgischen Theologie, „artikuliert die Spur der Herrlichkeit Gottes, die ihr im Christumysterium vorgegeben ist, in dem sie sich von dieser Spur bestimmen und inspirieren läßt. Sie faßt dieses Mysterium ein, nicht mit der Absicht, es zu (er)fassen, sondern in der Hoffnung, von ihm erfaßt zu werden.“²⁷ Maria von Magdala war vom Herrn erfaßt, und diese Kraft läßt sie das Wort verkünden und – so die Verehrung in der Ostkirche und vor allem in Frankreich – zur Sinngestalt der „Diakonie“ werden; die salbentragenden Frauen werden zu einer Lebensgestalt des Glaubens, einem verkörperlichten Leitbild des Glaubens als Ausdruck des Heils, der heilenden Kraft, die von dem Leben geschenkt wird, in das auch sie in der Ausbildung ihres Glaubens hineinverwandelt werden. Schöpfungsspiritualität als Wahrnehmungslehre und theologische Ästhetik setzt Kreativität frei, sie führt zur Praxis, weisheitliche und befreiende Theologie sind in ihr zutiefst miteinander verbunden.

5. Liturgische Dogmatik und schöpfungstheologische Liturgie – Theologie auf neuen Wegen. Ein Ausblick

Für „klassische“ dogmatische Theologie können die Anmerkungen zur Schöp-

fungsspiritualität – der Weg einer Glaubensphänomenologie²⁸ und Ästhetik – vielleicht neue Horizonte auf tun und vor allem dogmatische Sakramentenlehre und Liturgiewissenschaft neu aufeinander beziehen. In der „klassischen“ Dogmatik ist diese Verbindung von Sinnlichkeit und Sinn in den Sakramenten angezeigt. „Sakramente wollen“, so Höhn, „den Vollzug der Sinne mit der Entdeckung von Sinn und Bedeutung menschlichen Daseins in Beziehung setzen. Ihr Thema ist nicht das Übersinnliche, sondern der Sinn des sinnhaft Zugänglichen. Darum sind die ‚fünf Sinne‘ stets mit im Spiel.“²⁹ Vor allem aus Perspektive der praktischen Theologie, aber auch einer Liturgiewissenschaft, die sich als liturgische Ästhetik versteht, ist in den letzten Jahren die Einbettung der Sakramente in die Lebenswirklichkeit des Menschen in Erinnerung gerufen worden, Sinn und Sinnlichkeit sind in ihnen in symbolischer Form verknüpft.³⁰ Der Dogmatiker Josef Wohlmuth hat Impulse für eine kritische theologische Ästhetik gegeben und der Sakramentenlehre damit einen neuen Horizont erschlossen.³¹ Es wird jedoch wichtig werden, den Blick auf die schöpfungstheologischen Grundkonstanten auszuweiten und die Momente weiter zu entfalten, die unter dem Leitfaden einer Schöpfungsspiritualität angesprochen wurden. Sicher sind zunächst „weitgehende Berührungspunkte“ zwischen Schöpfungstheologie und Liturgiewissenschaft zu überwinden, von denen Kurt Koch spricht: „Nicht nur greift die schöpfungstheologische Dogmatik viel zu wenig in den sakramententheologisch-liturgischen Bereich ein, um bei der Entfaltung und Reflexion der schöpfungstheologisch relevanten Perspektiven in der Theologie und Praxis der Sakramente behilflich zu sein. Sondern auch die Sakramententheologie und Liturgiewissenschaft pflegen die Sakramente der katholischen Kirche noch immer viel zu wenig unter schöpfungstheologischen Aspekten zu betrachten, wiewohl doch in jedem Sakrament immer auch ein ganz natürliches Element enthalten ist.“³²

In der Schöpfungsspiritualität geht es darum, die Welt als Schöpfung zu sehen.

Schöpfungsspiritualität ist nicht etwas, das „selbstverständlich“ ist, das aus einer „natürlichen“ Sakramentalität der Dinge erwächst; die Welt kann „Zeichen“ sein, als solches ist sie aber vieldeutig. Wir brauchen Anleitungen zur Deutung: Wort und Sakrament sind solche Anleitungen, und gerade das Sakrament – weil es in den „Körper der Welt“ eingebettet ist und in seinem Vollzug dieser Körper lebendig wird – ist dazu eine wichtige Seh- und Lebenshilfe. Sakramente sind spezifische „Paßformen“ von Sinnlichkeit und Sinn, zu denen die Kirche in ihrer Geschichte gefunden hat, und die dazu helfen, in unseren einzelnen Lebensgeschichten unsere eigenen Landschaften und Sinn gestalten des Glaubens zu finden. Eine Theologie, die im Gespräch von Sakramentenlehre, Liturgiewissenschaft und Schöpfungstheologie diese neuen Wege einschlägt, wird vielleicht mehr eine „metaphorische“, eine „heuristische“ Theologie sein, eine Theologie, wie Sallie McFague es vorschlägt, die offen ist für Neues, die die Unstimmigkeiten der Zeit ernst nimmt und auch darin das Leben Gottes aufzuspüren sucht.³³

*Die Autorin lehrt Dogmatik an der
Philosophisch-Theologischen Hochschule
der Salesianer Don Boscos in Benedikt-
beuern.*

Anmerkungen

- ¹ Fulbert Steffensky, *Der alltägliche Charme des Glaubens*. Würzburg 2003, 9.
- ² Vgl. dazu auch Margit Eckholt, *Unterwegs nach Eden. Eine kleine Motivgeschichte des Gartens aus theologischer Perspektive*, in: C. Callo/A. Hein/C. Plahl (Hg.), *Mensch und Garten. Ein Dialog zwischen Sozialer Arbeit und Gartenbau*. Norderstedt 2004, 155–174 (mit weiteren Literaturangaben).
- ³ Vgl. z.B. Konrad Rosbacher, *Paradeisgärtlein*. Darinnen die edleste und fürnembste Kräuter nach ihrer Gestalt und Eigenschaft abcontrafeytet und mit zweyerley Wirkung leiblich und geistlich auß den besten Kräuterbüchern und H. Göttlicher Schrifte zusammen geordnet und beschrieben sind, Frankfurt a.M. 1588; zu Darstellungen in der Kunst vgl. Aurelia Spindel, *Mit Maria im Paradiesgärtlein*, in: *Die Mitarbeiterin. Frauen gestalten Kirche und Gesellschaft* 54 (2003) 16–19.
- ⁴ Vgl. www.autobahnkirche.de/spirit-container/impulse/hortulus.
- ⁵ Hans-Joachim Höhn, *Wider das Schwinden der Sinne! Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens*, in: Benedikt Krane-mann/Klemens Richter/Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hg.), *Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft*. Bd. 1. Stuttgart 1998, 45–59, hier: 45.
- ⁶ Vgl. dazu: Sallie McFague, *The body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis 1993; Elisabeth Moltmann-Wendel, *Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit*. Gütersloh 1991; Dies., *Unser Körper – unser Selbst. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit*, in: Dies. (Hg.), *Frau und Mann: alte Rollen – neue Werte*. Düsseldorf 1991, 83–102; Johanna Jäger-Sommer (Hg.), *Abschied vom Männergott. Schöpfungsverantwortung für Frauen und Männer*. Catharina Halkes zum 75. Geburtstag. Luzern 1995.
- ⁷ Vgl. hier z.B. das beeindruckende Gemälde von Erich Nolde, *Der große Gärtner*, 1940 entstanden.
- ⁸ Zum Hohen Lied der Liebe vgl. z.B. die Arbeiten von Gianni Barbiero, Gianni Barbiero, „Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz – Fliehe, mein Geliebter“, in: L. Bily/K. Bopp/N. Wolff (Hg.), *Ein Gott für die Menschen. Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag*. München 2002, 17–30.
- ⁹ Vgl. hier auch die apokalyptischen Bücher: 2 Henoch 8; 2 Hen 65,10. Der Garten Eden wird zum zukünftigen Paradies.
- ¹⁰ Kirchenväter wie Gregor von Nyssa deuteten den „geschlossenen Garten“ in Hld 4,12 auf Maria bzw. die Kirche und ihre Begegnung mit dem Geliebten Jesus Christus. Vgl. dazu z.B. Richard A. Norris, *The Song of Songs: interpreted by early Christian and Medieval commentators*. Grand Rapid, Mich. 2003; Ann W. Astell, *The Song of songs in the Middle Ages*. Ithaca 1990; Urban Küsters, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohe-lied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*. Düsseldorf 1985.
- ¹¹ Der Gebetstext: „Du, Maria, bist der beschlossene Garten, den Gottes Schutz beschirmte./ Er hielt von dir alle Sünden fern, und keine wurde an dir entdeckt, /als er in dich eintrat uns ein Menschsein von dir entgegen-nahm./ O wie grünt dein frisches Gras, das in

dir stets gedieh. /Du bist die Wiese, die Gott, dein Vater und Sohn und Bräutigam betreten wollte./ die mit allerlei Blumen durchsetzt ist... /Und weil er, glaub ich, Macht und Weisheit besitzt, schützt er dich, sein Paradiesgärtlein, so daß nicht Anfechtung und nicht Sünde darin zu finden ist, /seitdem in den Baumgarten deines Leibes der Baum des Lebens gepflanzt worden ist. ... Sei immer gelobt, Garten Gottes, der du für uns diesen Baum in deinem Leib hast wachsen lassen, seligste aller Frauen.“ In: Heimo Reinitzer, *Der verschlossene Garten*, Wolfenbüttler Hefte 12, Wolfenbüttel 1982, 30. Zu verschiedenen neueren Ansätzen der Mariologie vgl. Stefanie Aurelia *Spendel*/Marion *Wagner* (Hg.), *Maria zu lieben*. Moderne Rede über eine biblische Frau. Regensburg 1999.

¹² Vgl. Sallie *McFague*, *The body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis 1993; Dies., *Super, Natural Christians. How we should love nature*. Minneapolis 1997; Dies., *Die Welt als Leib Gottes*, in: *Concilium* 36 (2000) 154–160, hier: 154: „Die Welt ist Fleisch von Gottes ‚Fleisch‘; Gott, die unser Fleisch in einem Menschen, Jesus von Nazaret, angenommen hat, hat das schon von jeher getan. Gott ist Fleisch geworden, und zwar nicht als sekundärer Akt, sondern vor allem anderen. Insofern ist die Welt als Gottes Leib ein durchaus angemessenes christliches Modell, um die Schöpfung zu verstehen.“ Ebd. 156: „Näherhin ist der Leib Gottes, der unsere Fürsorge verlangt, der Planet Erde, ein winziges Stückchen göttlicher Inkarnation, das unser Zuhause und unser Garten ist. Um diesen Garten zu pflegen, müssen wir ihn gut kennen; um allen Geschöpfen, die Teil dieses Leibes sind, bei ihrer Entfaltung zu helfen, müssen wir verstehen, wie wir Menschen in diesen Leib hineinpassen.“

¹³ Schöpfungspiritualität bedeutet, so Kurt *Koch* (Schöpfung als das universale Sakrament Gottes. Christlicher Schöpfungsglaube und die Krise des Sakramentalen, in: *Ders.*, *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrung in Kirche und Gesellschaft*. Zürich 1992, 81–104) „die ‚Immanenz Gottes in seiner Schöpfung‘ wahrzunehmen (83). Die Schöpfung „muß vielmehr, bei aller bleibenden Differenz ihres vom transzendenten Gott Freigesetztseins, auch als Ausdrucksgestalt der Gegenwart Gottes in ihr gesehen werden.“ (86)

¹⁴ Vgl. z.B. Gabriele *Lautenschläger*, Hildegard von *Bingen*. Die theologische Grundlegung

ihrer Ethik und Spiritualität. Stuttgart–Bad Cannstatt 1993; Barbara *Newman*, Hildegard von *Bingen*: Schwester der Weisheit, Freiburg u.a. 1995.

¹⁵ Vgl. z.B. Stefan *Orth*, *Körperkult(ur)*, in: *Wort und Antwort* 46 (2005) 49–51, hier: 51.

¹⁶ *Höhn*, *Wider das Schwinden der Sinne!*, 54.

¹⁷ Vgl. das Themenheft der Zeitschrift „Wort und Antwort“ zum Stichwort „Körperkult/ur“ 46 (2005); darin v.a. Angel F. Méndez *Montoya*, *Fleisch in Bewegung*. Die Theologie und die tanzenden Körper, 76–81.

¹⁸ Vgl. auch Bernhard *Welte*, *Zur Theorie der Marienverehrung*, in: *Ders.*, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*. Abhandlungen und Versuche. Freiburg/Basel/Wien 1982, 272–279. Die Differenz von Idol und Ikone hat Jean-Luc *Marion* herausgearbeitet: *Idol und Bild*, in: Bernhard Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg/München 1981, 132.

¹⁹ Peter *Hünemann*, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Hg. von Peter *Hünemann* und Bernd Jochen *Hilberath*. Bd. 2. Freiburg/Basel/Wien 2004, 263–563, hier: 539.

²⁰ *Hünemann*, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche*, 538.

²¹ Ebd.

²² *Steffensky*, *Der alltägliche Charme des Glaubens*, 92. Ebd.: „Was nicht nach außen dringt, was nicht Form, Figur, Aufführung, Geste, Inszenierung und Methode wird, bleibt blaß und ist vom Untergang bedroht. Der Geist kommt nicht formlos, er kommt in der Figur und ist langfristig nur in der Form zu bewahren. Spiritualität ist geformte Aufmerksamkeit. Sie ist also kein Abstieg in die eigene Tiefe, sie ist kein Aufstieg in Engelshöhen.“

²³ *Gebara*, *Feministische Spiritualität: Wagnis und Widerstand*, in: *Concilium* 36 (2000) 506–516, hier: 515.

²⁴ *Höhn*, *Wider das Schwinden der Sinne!*, 46/47.

²⁵ Vgl. zu Maria von Magdala und zur Legendenbildung um Maria von Magdala: Dietmar *Bader* (Hg.), *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*. München/Zürich 1990; Erika *Mohri*, *Maria Magdalena. Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts*. Marburg 2000. In der Ostkirche wird Maria von Magdala als salbentragende Frau verehrt.

²⁶ Peter *Ebenbauer*, *Liturgische Theologie. Zum Profil der Liturgiewissenschaft*, in: Wolfgang

Weirer/Reinhold Esterbauer (Hg.), *Theologie im Umbruch – zwischen Ganzheit und Spezialisierung*. Graz/Wien/Köln 2000, 227–242, hier: 237.

²⁷ Ebenbauer, *Liturgische Theologie*, 240.

²⁸ Vgl. Ebenbauer, *Liturgische Theologie*, 234/35.

²⁹ Hans-Joachim Höhn, *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002, 114.

³⁰ An dieser Stelle sei exemplarisch auf die Arbeiten von Andrea Grillo verwiesen: Er zeigt neue Wege eines Dialogs zwischen Liturgiewissenschaft und systematischer Theologie auf: vgl. z.B. Andrea Grillo, „Intellectus fidei“ und „Intellectus ritus“. Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie, in: *Liturgisches Jahrbuch 50* (2000) 143–165.

³¹ Josef Wohlmuth, Vorüberlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente, in: Helmut Hoping/Birgit Jeggle-Merz (Hg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*. Paderborn u.a. 2004, 85–106, z.B. 88: „Mit solcher Ästhetik im Sinne Baumgartens ließe sich sakramententheologisch auch ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Sensibilität‘ verbinden, wodurch zum Ausdruck käme, daß es bei der Feier der Sakramente einerseits um eine materiell bedingte oder sprachlich und gestisch vermittelte sinnliche Wahrnehmung geht, die je auf ihre Weise eine ganzheitliche ‚Aufmerksamkeit‘ erheischt, mit der wir in der sakramentalen Liturgie ‚hören‘, ‚schauen‘, ‚fühlen‘, ‚tasten‘ und ‚riechen‘ und so als sinnliche Wesen partizipieren.“

³² Kurt Koch, *Schöpfung als das universale Sakrament Gottes. Christlicher Schöpfungsglaube und die Krise des Sakramentalen*, in: Ders., *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrung in Kirche und Gesellschaft*. Zürich 1992, 81–104, hier: 101. Ebd.: „In der traditionellen und gegenwärtigen theologischen Reflexion werden die Sakramente vielmehr zumeist entweder in einer christologischen Perspektive, nämlich als Sakramente der Christusbegegnung, oder in einer ekklesiologischen Perspektive, nämlich als Zeichen des kirchlichen Glaubens, nur wenig hingegen in einer schöpfungstheologischen Perspektive gedeutet: zum Schaden sowohl der Schöpfungslehre als auch der Sakramententheologie!“

³³ Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*, London 1987, 32/33: „... a constructive, metaphorical theology insists on a continuum and a symbiotic relationship between image and concept, between the language of prayer and liturgy and the language of theory and doctrine. ... The theologian ought not merely interpret biblical and traditional metaphors and models but ought to remythologize, to search in contemporary life and its sensibility for images more appropriate to the expression of Christian faith in our time.“ Und S. 36/37: „... a heuristic theology is not limited to interpreting texts – neither the classic text nor texts of the tradition – it is concerned with the same „matter“ as those texts and that tradition, namely, the salvific power of God...“