

Matthias D. Wüthrich

Raum Gottes

Ein systematisch-theologischer Versuch,
Raum zu denken

V&R Academic

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Christine Axt-Piscalar und Christiane Tietz

Band 143

Matthias D. Wüthrich

Raum Gottes

Ein systematisch-theologischer Versuch,
Raum zu denken

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Dieses Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY-NC
International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell«) unter dem DOI 10.14220/
9783666564123 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck
Printed in the EU.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 0429-162X
ISBN 978-3-525-56412-7

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Zum sog. <i>spatial turn</i>	27
1.1 Entstehungskontexte	27
1.2 Merkmale	28
1.3 Rückfragen aus dem Bereich der Sozialgeographie	37
1.4 Unterbestimmtheiten	41
1.5 Der raumsoziologische Ansatz Martina Löws	47
1.6 Raumtheoretische Präzisierungen und Grundlagen	59
1.6.1 Grobe Inventarisierung von Raumbegriffen	59
1.6.2 Die Ebenen der Löwschen Raumauffassung	64
1.6.3 Räumlichkeit – Raum – Ort	67
1.6.4 Der interpersonale Raum	76
1.7 Zusammenfassender Rückblick erster Teil	88
2. Die Theologie vor der Raumfrage	91
2.1 Theologie und <i>spatial turn</i> – Zum gegenwärtigen Umgang mit der Raumfrage in der Theologie	91
2.1.1 Zur Rezeption des <i>spatial turn</i> in der Theologie	91
2.1.2 Ein <i>spatial turn</i> in der Theologie?	95
2.1.3 Zum Problem einer theologischen Deutung des Kirchenraumes	99
2.1.4 Exkurs: Die reformatorische Deutung des Kirchenraumes	106
2.1.5 Das Problem hinter dem Problem einer theologischen Deutung des Kirchenraumes	114
2.2 Zum Stand der systematisch-theologischen Diskussion	117
2.2.1 Der durch die Zeit verdrängte Raum	120
2.2.2 Der metaphorisierte religiöse Raum	127
2.2.3 Der abstrahierte profane Raum	139

2.2.4 Theologisierung des gelebten Raumes	153
2.3 Zusammenfassender Rückblick zweiter Teil und prospektive Standortbestimmung	165
3. Gott und Raum – eine historisch-systematische Problemskizze	173
3.1 Zum Verständnis des Himmels als Ort Gottes bei Luther, Zwingli und Calvin	175
3.1.1 Weltbild und Vorgaben der theologischen Tradition	175
3.1.1.1 Weltbild	175
3.1.1.2 Coelum empyreum	177
3.1.1.3 Himmelfahrt, Rechte Gottes und Präsenz Christi in der Eucharistie	180
3.1.2 Die lutherische Position	184
3.1.2.1 Zur spatiologischen Terminologie	184
3.1.2.2 Der ubiquitäre Himmel	191
3.1.2.3 Der Himmel als Ort?	198
3.1.2.4 Zusammenfassung und erste raumtheoretische Bilanz	205
3.1.2.5 Die Ergebnisse im Licht gängiger Lutherinterpretationen	209
3.1.3 Die reformierte Position	212
3.1.4 Raumtheoretische Reflexion zu den entgegengesetzten reformatorischen Himmelsverständnissen	226
3.2 Die neuzeitliche Krise in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Raum	230
3.2.1 Das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung I	230
3.2.2 Wichtige neuzeitliche Verschiebungen in der Konzeptualisierung von Raum	234
3.2.2.1 Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum	234
3.2.2.2 Isaac Newton	237
3.2.2.3 René Descartes	239
3.2.2.4 Gottfried Wilhelm Leibniz – anhand seines Briefwechsels mit Samuel Clarke	240
3.2.2.5 Die Säkularisierung des Raumes	246
3.2.2.6 Immanuel Kant	249
3.2.2.7 Exkurs: Ist die Krise wirklich eine neuzeitliche?	256
3.2.3 Das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung II	259
3.3 Friedrich Schleiermachers Rede von der Allgegenwart Gottes als Paradigma des theologischen Raumproblems	268
3.4 Zusammenfassender Rückblick dritter Teil	277

4. Die Reaktion der Theologie im 20. Jahrhundert auf das Raumproblem	279
4.1 Problemverschärfung: Paul Tillichs religionskritische Dämonisierung des Raumes	280
4.2 Bearbeitungsansätze: Karl Barth, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg	286
4.2.1 Das Raumverständnis Karl Barths	287
4.2.1.1 Unterricht in der christlichen Religion	287
4.2.1.2 Die Kirchliche Dogmatik	290
a) Das Verhältnis von Raum und Zeit in der Kirchlichen Dogmatik	290
b) Barths These vom Eigenraum Gottes	293
c) Das Zentrum von Barths Allgegenwartslehre	300
d) Analyse und Diskussion von Barths Raumauffassung	302
e) Barths Himmelsverständnis	311
f) Zusammenfassende, kritische Diskussion	318
4.2.2 Das Raumverständnis Jürgen Moltmanns	325
a) Das Raumverständnis in »Gott in der Schöpfung«.	327
b) Das Himmelsverständnis in »Gott in der Schöpfung«	339
c) Kritische Diskussion	345
d) »Das Kommen Gottes«	347
e) »Gott und Raum«	359
f) Zusammenfassender Rückblick	367
4.2.3 Das Raumverständnis Wolfhart Pannenburgs	368
a) Der Raum Gottes	371
b) Zum Transzendentalraum	372
c) Zum Beziehungsraum	377
d) Zum Verhältnis von Transzendentalraum und Beziehungsraum	384
e) Der Begriff des Feldes	386
f) Raum und Zeit der Schöpfung	396
g) Das Himmelsverständnis	400
h) Zusammenfassende, kritische Diskussion	402
4.3 Zusammenfassender Rückblick und Diskussion vierter Teil: vom Ort Gottes im lokalen Himmel zum trinitarischem Raum	407
4.3.1 Raumtheoretische Transformation als Antwort auf die »Wohnungsnoth« Gottes	407
4.3.2 Offene Probleme	413
5. Ansätze eines theologischen Raumverständnisses	417
5.1 Standortbestimmung und Vorhaben	417
5.2 Der trinitarische Raum Gottes – Konturen und Klärungen	419

5.3 Der Raum der Kirche	427
5.3.1 Raum und das neutestamentliche Reden von Kirche	429
5.3.2 Spatiologisch rekonstruierte Ekklesiogenese	434
5.3.2.1 »Adam, wo bist Du?«	434
5.3.2.2 Christusraum und Raum der Kirche	437
5.3.2.3 Der Raum der Kirche als interpersonaler Raum	440
5.3.3 Eigenschaften des interpersonalen Raumes der Kirche	444
5.3.4 Der soziale Raum der sichtbaren Kirche	447
5.3.5 Zusammenfassender Rückblick und Ertrag	456
5.4 Raum als Sinnordnung – die Raumtheorie Ernst Cassirers	460
5.4.1 Philosophie der symbolischen Formen	460
5.4.2 Ontik und Erkenntnis des Raumes	468
5.4.3 Der Raum der symbolischen Form	471
5.5 Bearbeitung der offengebliebenen Probleme in kritischem Gespräch mit Cassirer	482
5.5.1 Plausibilisierung der Theologizität des Raumverständnisses	483
5.5.1.1 Der Minarettstreit – ein Beispiel für die Notwendigkeit einer theologischen Raumreflexion	484
5.5.1.2 Das theologische Raumverständnis als Teil einer Pluralität von Raumverständnissen	490
5.5.1.3 Kritischer Nachtrag zu Cassirer: das Problem der Alterität Gottes	491
5.5.2 Zur Frage nach dem ontologischen und erkenntnistheoretischen Status des Raumes	495
5.5.3 Räumliche Erfahrung Gottes	499
5.5.3.1 Erfahrung und Gotteserfahrung	501
5.5.3.2 »Raumerfahrung«?	507
5.5.3.3 Räumliche Gotteserfahrung	511
5.6 Zusammenfassender Rückblick fünfter Teil	517
 Literatur	 523
 Personenregister	 547
 Sachregister	 551

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung der Studie, die von der theologischen Fakultät der Universität Basel 2013 als Habilitationsschrift angenommen wurde.

Ich möchte hier den vielen Menschen danken, die mich in den Jahren des Forschens und Schreibens in vielfältiger Weise unterstützt haben. Mein grosser Dank gilt an erster Stelle Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, an dessen Lehrstuhl ich während der Entstehung der Studie als Oberassistent arbeiten durfte. Er hat mich und die Studie in jeder Hinsicht gefördert, mich durch einen grossen Vertrauensvorschuss motiviert, mir präzise und kritische theologische Rückfragen gestellt, mir viel Zeit zum Forschen gewährt und mir schliesslich auch alle Freiheiten eingeräumt, die ich brauchte, um meinen eigenen Denkweg zu gehen.

Danken möchte ich sodann auch Beat Hürzeler, der mir nicht nur als Geograph, sondern auch als geübter ›Leibphänomenologe‹ in unzähligen Gesprächen Geburtshilfe leistete bei dem, was ich selber sagen wollte. Ebenso danken möchte ich PD Dr. Martin Wendte, dessen Scharfsinn auch bei Gesprächen bis tief in die Nacht nicht nachliess und meiner Studie wichtige Impulse verlieh. Danken möchte ich zudem Frau Prof. em. Dr. J. Christine Janowski, an deren Kolloquien ich frühe Entwürfe der Arbeit vorstellen konnte und von der ich wichtige Rückmeldungen empfang.

Prof. Dr. Reinhold Bernhardt sowie Prof. Dr. Dirk Evers, Prof. Dr. Albrecht Grözinger und Prof. Dr. Torsten Meireis haben die Gutachten der Habilitationsschrift übernommen. Ihnen sei allen bestens dafür gedankt. Ich entnahm daraus etliche wichtige Impulse für die vorliegende Endfassung des Buches.

Ohne finanzielle Unterstützungen wäre die Entstehung dieses Buches nicht möglich geworden. Danken möchte ich der Universität Basel für die Gewährung eines Förderbeitrages aus dem Forschungsfonds, der es mir während eines Jahres erlaubt hat, von assistentischen Verpflichtungen befreit mich ausschliesslich der Forschung zu widmen. Ebenso zu danken habe ich den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn für die Gewährung eines namhaften Stipendiums zur wissenschaftlichen Nachwuchsförderung.

Für Druckkostenzuschüsse danke ich der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn.

Schliesslich möchte ich den Herausgebern der »Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie« danken für die Aufnahme meiner Studie in ihre Reihe. Im Verlag danke ich Niina Stein für die geduldige und zuverlässige Begleitung.

Widmen möchte ich dieses Buch meiner Frau Tina Alexandra Wüthrich-Aeschlimann und meinen beiden Kindern, Miro Emanuel und Jarina Maria. Sie machten das Schreiben des Buches gerade dadurch möglich, dass sie mich auch immer wieder nachhaltig davon abgelenkt haben. Sie lernen mich immer neu, was das Psalmwort meint: »Du hast meine Füsse auf weiten Raum gestellt.« (Ps 31,9).

Bern, 13. 2. 2015

Matthias Dominique Wüthrich

Einleitung

»Il nous faut réapprendre à penser l'espace.«¹

Wir müssen neu lernen, den Raum zu denken – so die vielzitierte Forderung des französischen Sozialanthropologen Marc Augé. Doch warum eigentlich?

- Wir müssen den Raum neu denken lernen, weil sich in den letzten Jahrzehnten erhebliche Transformationen hinsichtlich *räumlich konnotierter Phänomene* beobachten lassen. So stellt etwa Augé eine Zunahme von »*non-lieux*« (Nicht-Orten) fest. Nach Augé bringt die »Übermoderne« Nicht-Orte hervor: kommunikativ verwahrloste Orte der Einsamkeit, ohne Identität, Referenz und Geschichte, Transiträume wie Einkaufszentren, Autobahnen, Bahnhöfe oder Flughäfen.² Doch damit ist erst ein Element aus einem überaus komplexen, vielschichtigen Geflecht von Transformationen erwähnt. Ich nenne ein paar weitere Elemente:

Zu denken ist etwa an die Entstehung und Ausdifferenzierung des Cyberspace bzw. virtueller Räume. Das Internet hat nicht nur unser Sozial- und Kommunikationsverhalten, sondern auch die Strukturen unserer Alltagsgeographie komplett verändert. Das gilt natürlich für die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien (ICT) insgesamt. So ermöglichen uns Geographical Information Systems (GIS) ganz neue Raumorientierungen, nicht nur im Blick auf Militär- und Katastropheneinsätze, sondern auch im Blick auf Navigationsgeräte in Autos. GIS erlauben nicht nur, jede Fläche des Erdraumes heranzuzoomen und zu analysieren, sondern konstituieren damit visuell auch neue Erdräume (vgl. etwa *google earth*).

Zu denken ist aber auch an ganz andere Phänomene wie etwa die Verinselung urbaner Lebensbereiche im Erleben von Kindern, an geschlechtsspezifische Verschiebungen im Verständnis von Körperräumen, an strukturelle, ökonomische Veränderungen durch die Entstehung und gegenseitige Vernetzung von sog. *global cities*.³ Zu denken ist an neue Formen der Regionalisierung

1 Augé, *Non-Lieux*, 49.

2 Augé, *Non-Lieux* (vgl. die dt. Übersetzung: Augé, *Orte und Nicht-Orte*, zu den phänomenalen Verschiebungen im Blick auf den Raum vgl. bes. 40–46).

3 Um einen Einblick in die spatialen Analyseformen von Urbanisierungsprozessen zu erhalten vgl. man etwa die explorativen »Stadtreisen« Edward W. Sojas, in: Soja, *Thirdspace*, 184 ff.

und Lokalisierung im Zuge des Globalisierungsprozesses, an die gestiegene Bedeutung von subnationalen, politisch-ökonomischen Regionen gegenüber früheren nationalstaatlichen Territorialisierungen. Zu denken ist an Entortungen und Relokalisierungen im Kontext von Migrationsbewegungen. Zu denken ist im Zusammenhang einer postkolonialen Kritik an die partielle Pluralisierung früherer Binärkartierungen (Nord – Süd, Westen – Osten, Zentrum – Peripherie). Zu denken ist schliesslich an die im Zuge der ökologischen Krise neu wahrgenommenen und mitbeeinflussten Wechselwirkungen von kleinräumigen und globalen Naturprozessen im biotischen Organismus der Erde, usw.⁴

- Wir müssen den Raum aber auch neu denken lernen, weil sich mit den eben genannten Transformationen auch das *Reden von Raum* ändert und klärungsbedürftig wird. Das zeigt sich schon nur daran, wie die beschriebenen Transformationen raumtheoretisch wahrgenommen werden: Während die einen meinen, angesichts solcher oder ähnlicher Phänomene eine Kontraktion, gar ein Verschwinden des Raumes beobachten zu können⁵, heisst es bei den anderen nicht weniger platt: »Der ›Raum‹ ist wieder da.«⁶ Man tut gut daran, sich weder auf die eine noch die andere Seite zu schlagen, sondern hier zunächst einfach Manifestationsformen einer grundlegenden, neu evozierten Unterbestimmtheit im Reden von Raum zu vermuten.

Die Unterbestimmtheit zeigt sich in der deutschen Sprache (und nicht nur da!) auch in einer erweiterten *alltagssprachlichen* Verwendung des Raumbegriffes. Während die diskursive Relevanz des Raumbegriffes zunimmt, verliert er gleichzeitig an Erklärungskraft.⁷ Es fällt zumindest auf, dass der Raumbegriff nicht nur auf geographische oder architektonische Bereiche, sondern sehr oft auf Beziehungsverhältnisse unter Menschen angewandt wird, man denke etwa an Ausdrücke wie: Lebensraum, Handlungsraum, Sprachraum, Denkraum, Raum der Begegnung, Erholungsraum, Freiraum, ökonomische Räume, Räume der Kunst, der Musik usw.⁸ Gerade was diese

4 Die hier exemplarisch ausgewählten Transformationen werden im Kontext von raumtheoretischen Studien immer wieder beobachtet. Eine vertiefte Analyse aus soziologischer Sicht bietet Löw, *Raumsoziologie*, 69–129. Vgl. daneben die Hinweise bei Bachmann-Medick, *Cultural turns*, 287.289 f; Redepinning, *Eine selbst erzeugte Überraschung*, 334; Schroer, »Bringing space back in«, 131; Warf/Arias, *Introduction*, in: dies., (Hg.), *The Spatial Turn*, 4–6; sowie Böhme, *Kulturwissenschaft*, 191 f, und Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 24.

5 »Der Raum zieht sich zusammen und verschwindet in der weltweiten Vernetzung der Teletechnologien.« Virilio, *Das dritte Intervall*, 345.

6 Maresch/Werber, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Raum – Wissen – Macht*, 7–30, 7.

7 So Benno Werlen in Anschluss an Zygmunt Bauman, in: Werlen, *Körper*, 378. Werlen versucht eine Theorie der Zunahme räumlich codierter Diskurse (»Geocodierung«) zu formulieren (bes. a. a. O., 386–388).

8 Diese Beispiele liessen sich potenzieren, wenn man auch noch räumlich konnotierte Begriffe wie: Ort, Atmosphäre, Sphäre, Gegend, Bereich, Zone, Feld, Umwelt u. a. einbeziehen würde.

relational-personale Verwendung angeht, hat sich der Gebrauch des Raum-begriffes erweitert. Das dürfte u. a. mit dem enormen Erfolg des *world wide web* zusammenhängen. Denn hier werden virtuelle Beziehungsverhältnisse und Sozialordnungen auffällig häufig mittels räumlich konnotierter Ausdrücke wiedergegeben: *Cyberspace*, Internet- oder *Online-Forum*, *Chatroom*, *Portal*, *Fenster*, *Homepage* etc.⁹

Unterstellt man dem alltagssprachlichen Gebrauch, er verstehe »Raum« meist im Sinne eines dreidimensionalen, bergend-umfassenden Behältnisses, dann kommt man nicht umhin, in jener relational-personalen Ausweitung der Sprachverwendung eine hypertrophe Anhäufung von Raummetaphern zu sehen. Man kann darin freilich auch eine mit den oben genannten Transformationen einhergehende komplexe Entwicklung sehen, in der es *nicht nur zu einer metaphorisch-semantischen Erweiterung, sondern auch zu einer grundlegenden Neukonfiguration dessen kommt, was »Raum« genannt wird* – und zwar dahingehend, dass sich immer mehr ordnungsrelationale Strukturen in die Rede von Raum einzulagern beginnen. Zumindest im Blick auf das *world wide web* fragt sich: Muss das nicht zwangsläufig so sein, wenn die dominante Erfahrung, die wir in unserem technisierten Alltag stets neu machen, die ist, dass wir in mehreren Räumen zugleich sein können, dass wir mit Menschen über die ganze Welt gleichzeitig kommunizieren können? Wie soll diese Erfahrung sprachlich erklärkräftig ausgedrückt werden können, wenn man Raum im Sinne eines statischen dreidimensionalen, bergend-umfassenden Behältnisses versteht, das beziehungsunabhängig ist?

- Augés Forderung, dass wir den Raum neu denken lernen müssen, ist mittlerweile nicht mehr so neu. Längst hat sich eine vor allem kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit für Raumfragen ausgebildet und etabliert, deren Diskurse gemeinhin unter dem Label »*spatial turn*« zusammengefasst werden (und der man retrospektiv auch Augés Forderung zurechnen darf). Wie zu zeigen sein wird, zeichnet sich auch in diesen Diskursen die erwähnte relationale Neukonfiguration in der Rede von Raum ab und wird auf theoretischer Ebene nicht nur wissenschaftlich reflektiert, sondern auch reproduziert. Die Heterogenität der Diskurse des *spatial turn* und ihre starke Intensivierung in den letzten Jahren bestätigen die wissenschaftliche Notwendigkeit, Raum neu denken zu lernen.

9 Vgl. Becker, Raummetaphern als Brücke.

1. Die Theologie muss den Raum neu denken lernen

Und die Theologie? Wie steht es um sie? Beteiligt sie sich an den Diskursen des *spatial turn*? Hat sie sich die Forderung von Augé bereits zu eigen gemacht und den Raum neu denken gelernt?

Zumindest in der systematischen Theologie ist der *spatial turn* bisher noch kaum rezipiert worden. Dass sie sich nicht auf all die *cultural turns* einlässt, die gegenwärtig postuliert werden¹⁰, kann man ihr kaum übel nehmen. Dem auf Geradlinigkeit geschulerten Denken mag bei soviel *turns* in der Tat etwas schwindlig werden. Es ist aber doch erstaunlich, dass sich die systematische Theologie der durch den *spatial turn* angezeigten *Raumthematik* bisher so wenig angenommen hat (s. u. Teil 2). Denn die Probleme, die sich hier stellen, rühren ans Eingemachte der Theologie. Warum hat die Theologie und insbesondere die systematische Theologie neu zu lernen, Raum zu denken? Ich nenne an dieser Stelle drei evidente Gründe, später werden weitere dazu kommen.¹¹

1. Mit dem Raumbegriff steht eine Grundkategorie des theologischen Wirklichkeitsbezuges, der christlichen Glaubenserfahrung zur Disposition. Es kann gar nicht anders sein, als dass »der Glaube gerade als gewisser Glaube eine Symbolisierung seines Gehaltes in räumlichen Strukturen hat«¹². Wo die Theologie unter Bezug auf eine falsch verstandene Innerlichkeit des Glaubenssubjektes meint auf die Reflexion von Raumkategorien verzichten zu können, handelt sie sich im Blick auf die Artikulation religiöser Glaubenserfahrung insgesamt sowie des Leibbezuges im Besonderen schmerzliche Defizite ein. Denn: »Erfahrungen der Gegenwart Gottes werden am Ort des eigenen Lebens gemacht und sind daher immer räumlich vermittelt. Es gibt keinen religiösen Sinn am leibhaftigen und räumlich gelebten orientierten Leben vorbei.«¹³ Die Kollateralschäden solcher Defizite äussern sich nicht nur in einer reduktiven Schöpfungstheologie, sondern zum Beispiel auch in der Ekklesiologie.
2. Gerade weil das so ist, hat die Theologie in ihrer langen Tradition auch eine grosse Vielfalt an mehr oder weniger reflektierten Raumkonzepten hervorgebracht, in denen sich die Vermitteltheit ihrer Glaubenserfahrungen spiegelt. Den Raum neu denken lernen heisst darum für sie erst einmal: neu denken, was sie bereits gedacht hat. Ein *spatial turn* kann in der Theologie

10 Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural turns*.

11 Vgl. die Zusammenstellung in 5.6.

12 Beuttler, *Gott und Raum*, 256 (Hvb. gelöscht: MW).

13 Beuttler, *Gott und Raum*, 18. Vgl. auch Joachim Ringleben, der meint: »wenn der Gedanke Gottes nicht ein irgendwo vorhandenes höchstes Wesen meint, dann muß gezeigt werden können, wie er auch unserer menschlichen Erfahrung vom Raum eingelagert ist.« Ringleben, 160, vgl. 172.

höchstens ein *spatial re-turn* sein, eine neue Aufmerksamkeit für die Raumthematik vor dem Hintergrund einer raumtheoretisch geschulte Relektüre der eigenen spatiologischen Tradition (s. u. 2.1.2). Eine solche Relektüre stellt einen eminent wichtigen Beitrag zur Selbstaufklärung der Theologie dar!

3. Die sachliche Rückbindung der Theologie an ihre eigene bis tief in die Bibel zurückreichende Tradition des Redens von Raum macht es notwendig, dass sie vor diesem Hintergrund *ein ihr entsprechendes aktuelles Raumverständnis* entwickelt. Das kann sie freilich nicht tun, ohne anhand der Diskurse des *spatial turn* zu lernen, Raum neu zu denken und sich in diesen Diskursen das raumtheoretische Instrumentarium für ihre eigenen Zwecke zu holen. Sie macht sich damit in doppelter Weise sprachfähig und anschlussfähig:
 - a) hinsichtlich der *universitas* der Wissenschaften, der gegenüber sie in wissenschaftlich begründeter Weise rechenschaftspflichtig ist auch im Blick auf ihr Reden von Raum;
 - b) hinsichtlich ihrer Aufgabe, sich als *public theology* auch in aktuelle gesellschaftliche Debatten einzubringen, die angesichts der eingangs erwähnten Phänomentransformationen immer wieder aufbrechen müssen. Zu denken ist hier zum Beispiel an öffentliche Aushandlungsprozesse im Blick auf die Besetzung religiöser Räume wie sie im Kontext des Minarettstreits stattfanden (s. u. 5.5.1.1).

2. Das Ziel der Untersuchung

Aus den vorangehenden Überlegungen ergibt sich als *Ziel der folgenden Untersuchung die Entwicklung eines theologischen Raumverständnisses im Sinne eines systematisch-theologischen Versuches, Raum neu, und zwar auf theologische Weise neu denken zu lernen.*

Drei Präzisierungen seien gleich nachgetragen:

1. Selbst wenn es ein Grundmovens dieser Studie ist, über die Rekonzeptualisierung von Raum ein zentrales Element religiöser Erfahrung ans Licht zu bringen, geht es nicht um die Erhebung oder auch nur Aufarbeitung diesbezüglicher empirischer Studien, sondern es geht allein darum, Raum als eine theologische und von da her erfahrungsrelevante Grösse allererst *denkbar* zu machen. Das bedeutet auch, dass im Folgenden hartnäckig der Versuch gemacht wird, hinter die »zäh prägende Schicht vermeintlicher Selbstverständlichkeiten«¹⁴ in unseren täglichen Raumsynthesen zurückzuzugreifen, ge-

14 So Hermann Schmitz im Blick auf die Aufgabe der sog. Neuen Phänomenologie: Schmitz, *Der Leib*, 11.

mäss denen wir immer wieder zu Essentialisierungen und »Containerisierungen« des Raumes neigen, die eine konsistente Denkbarekeit von Raum schlicht verstellen (s. u. 1.6.1). Es geht in der vorliegenden Untersuchung also um eine *raumtheoretische Grundlegung*, selbst wenn mir in Teil 5 durchaus praktisch-theologische Anwendungsbereiche implizit vor Augen stehen.

2. Der Geograph Peter Weichhart hat auf die Frage »Was ist Raum?« geantwortet: »Das ist die ungelöste Frage der Geographie« – um dann gleich nachzuschieben, dass die Frage ersetzt werden müsse durch die pragmatische Frage nach den Bedeutungen von »Raum« im Kontext geographischer Diskurse.¹⁵ Die geographische »Unsicherheit in Bezug auf den Begriff ›Raum‹«¹⁶ offenbart sich auch darin, dass sich die moderne, handlungstheoretisch konzipierte Sozialgeographie aufgrund raumtheoretischer Überlegungen sehr schwer tut damit, sich noch als »Raumwissenschaft« verstehen zu sollen.¹⁷ Die Unsicherheit derjenigen Wissenschaftsdisziplin, die sich – neben der Architektur – die Raumreflexion seit ihren Anfängen ins Stammbuch geschrieben hat, mahnt zur Bescheidenheit. Sollte es der raumtheoretisch weit unerfahreneren Theologie etwa besser gehen als der Geographie? Sollte ihr die Bestimmung dessen, was »Raum« heisst, etwa leichter fallen? Es ist insofern wichtig zu betonen, dass das Ziel der Entfaltung eines theologischen Raumverständnisses insofern kein vermessenenes ist, als die vorliegende Untersuchung insgesamt, besonders aber in ihrem letzten, konstruktiven fünften Teil deutlich explorativen Charakter hat. Hier werden keine Schlusspunkte gesetzt, sondern Gedankenstriche, die weiteres Nachdenken provozieren wollen.
3. Mit der Entwicklung eines theologischen Raumverständnisses geht es um mehr als um die Ausbildung einer Theologie des Raumes. Eine *Theologie des Raumes* muss nicht zwingend mit theologisch formatierten Raumbegriffen operieren, sie kann zum Beispiel auch lebensweltliche areligiöse, naturwissenschaftliche oder soziologische Raumbegriffe als solche annectieren und theologisch reflektieren. Wird hingegen von einem *theologischen Raumverständnis* gesprochen, so ist damit ein kohärenter Verweiszusammenhang von theologisch formatierten Raumbegriffen gemeint, von Raumbegriffen also, die durch den inneren Sachzusammenhang der Theologie geprägt und strukturiert sind. Der Grund dafür in dieser Untersuchung nicht von säkularen, vermeintlich allgemeinen Raumbegriffen auszugehen, sondern theologische Formatierungen von Raumbegriffen vorzunehmen, liegt in der

15 Weichhart, Entwicklungslinien, 75 f. Vgl. dazu Max Jammers Votum aus physikalischer Perspektive: »Wie jede Wissenschaft, so muß man auch die Wissenschaft vom Raum immer noch als eine ungelöste Aufgabe bezeichnen.« Jammer, *Das Problem des Raumes*, 220.

16 Weichhart, Entwicklungslinien, 75.

17 Werlen, *Gesellschaftliche Räumlichkeit* Bd. 2, 26 – 36.

später noch zu begründenden Annahme, dass sich Gotteserfahrung theologisch allererst da als räumliche denken lässt, wo der dabei zugrunde liegende Raumbegriff theologisch formatiert ist.¹⁸

3. Methode, Vorgehen und Aufbau der Untersuchung

Um ein theologisches Raumverständnis zu entwickeln muss zunächst analysiert und dargestellt werden, in welcher Hinsicht »Raum« gegenwärtig in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskursen des *spatial turn* reflektiert wird (*Teil 1*). Aus den schier unüberblickbaren Perspektivierungen der Raumthematik wird dabei eine raumtheoretische Grundunterscheidung erhoben, die in verschiedener Weise sämtliche Diskurse prägt: Die Unterscheidung zwischen einem Containermodell und einem relationalen Modell des Raumes.

Im Kontext der Diskurse des *spatial turn* wird diesbezüglich meist nur von relationalen und containerartigen Raumbegriffen oder Raumkonzeptionen gesprochen. Meines Erachtens muss die Differenz raumtheoretisch tiefer gelegt werden: Es handelt sich hier um eine Differenz in der *Raummodellierung*, d. h. in der Art und Weise wie der *Raum konfiguriert*¹⁹ wird! Damit ergibt sich eine differenziertere *raumtheoretische Nomenklatur*, die bereits an dieser Stelle kurz erläutert werden soll, auch wenn sich ihre Plausibilität erst im Verlaufe der weiteren Untersuchung einstellen wird:

Ich gehe wie gesagt davon aus, dass zwischen *Raumbegriff* und *Raummodell* unterschieden werden muss. Jeder Raumbegriff basiert auf einem Raummodell, entweder dem Containermodell oder dem relationalen Modell. Verschiedene Raumbegriffe können auf demselben Modell basieren, jedoch auf ganz unterschiedlichen Ebenen der Komplexität angesiedelt sein. Der Begriff des sozialen Raumes, den die Soziologie untersucht, ist z. B. komplexer als derjenige der Mikrobiologie und dieser wiederum komplexer als ein rein mathematisch abstrakter Raumbegriff im Sinne einer Ordnungsrelation. Dennoch basieren alle auf demselben relationalen Raummodell.

Von einem *Raumverständnis*, einer *Raumauffassung* oder einer *Raum-*

18 Die *zirkuläre* Struktur dieser Annahme relativiert sich später, sofern sich zeigen wird, dass sie als Teilelement einer kulturphilosophisch begründeten raumtheoretischen Metatheorie gelesen werden muss (vgl. 5.5.1).

19 Die Rede von der Konfiguration oder auch Modellierung des Raumes selbst – also nicht des Raumbegriffes – berücksichtigt in Anschluss an Ernst Cassirer vorbegriffliche, schematisierende Formungsprozesse bei der Bildung des als Sinnordnung gedeuteten Raumes (vgl. 5.4.3).

konzeption (ich verwende die Ausdrücke univok) ist im Blick auf einen sachlich begründeten, mehr oder weniger kohärenten Verweiszusammenhang von Raumbegriffen zu sprechen. Hier geht es um das Gesamt aller Raumbegriffe innerhalb eines Entwurfes, einer Position.

Von einer *Raumtheorie* ist sodann da zu reden, wo nicht nur auf Raumbegriffe, sondern wo auch über die ihnen zugrundeliegende Raummodellierung (wenn auch nicht zwingend in der hier gewählten Terminologie, aber zumindest der Sache nach) und/oder ein bestimmtes Raumverständnis oder gar das Verhältnis mehrerer Raumverständnisse reflektiert wird.

Unter »*Spatiologie*« soll schliesslich im Folgenden schlicht ein Reden von Raum bezeichnet sein, ohne dass damit schon das Reflexionsniveau einer Raumtheorie erreicht wäre.

Die Unterscheidung zwischen einem Containermodell und einem relationalen Modell des Raumes ist Teil des raumtheoretischen Instrumentariums, das in Teil 1 ausgehend vom *spatial turn* entwickelt wird, und sie dient als analytische Leitdifferenz der vorliegenden Untersuchung. Das entwickelte raumtheoretische Instrumentarium erlaubt es, bereits in Teil 1 nicht nur den Begriff eines sozialen Raumes, sondern auch den komplexen Begriff eines interpersonalen Raumes zu entfalten.

Von da aus wird in *Teil 2* gefragt, wie sich die Theologie im Allgemeinen und die systematische Theologie im Besonderen nicht nur dem *spatial turn*, sondern der durch ihn angezeigten Raumthematik insgesamt angenommen haben. Im Fokus steht dabei zentral und primär die protestantische Theologie.

Diese Fokussierung ist nicht etwa einem ökumenewidrigen Konfessionalismus geschuldet, sondern hat zunächst schlicht pragmatisch-arbeitstechnische Gründe: Schon die Aufarbeitung der Raumproblematik hinsichtlich der protestantischen Theologie bietet ein immenses Arbeitsfeld. Die Ausweitung auf weitere Konfessionen hätte den bearbeitbaren Umfang der Untersuchung gesprengt.

Freilich ist die Vermutung, dass die protestantische Theologie sich mit der Raumthematik besonders schwer tut, nicht von der Hand zu weisen²⁰ und wird sich in der folgenden Untersuchung an einigen Stellen bestätigen. Soviel darf man auf jeden Fall sagen: Wir

20 So meint etwa Wolf-Eckart Failing programmatisch: »In der Raumfrage kulminieren zentrale Aporien und Spannungen des Protestantismus, so sein Verhältnis zu Leiblichkeit und Sinnlichkeit, so das spannungsreiche Verhältnis von Soteriologie und Schöpfungslehre und das Problem des kosmologischen Reflexionsdefizites.« Failing, *Die eingeräumte Welt*, 121 (Hvbn gelöscht, MW). Vgl. im Blick auf die protestantische Unterbestimmung des Raumes gegenüber der Zeit auch der (katholische) Theologe José Manuel Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 3.

liegen sicher nicht falsch, den Fokus gerade auf die *protestantische* Tradition zu lenken.

Damit sei natürlich nicht in Abrede gestellt, dass sich die Raumproblematik auch in anderen Konfessionen, z. B. der römisch-katholischen, stellt²¹ – zumal die protestantische Theologie wesentliche Problemkonstellationen in der Raumfrage aus der mittelalterlichen römisch-katholischen Tradition schlicht übernommen hat (vgl. 3.1.1). Und ebensowenig sei bestritten, dass sich dort auch bedenkenswerte Entwürfe finden, die Raumproblematik zu bearbeiten²² – auf die im Folgenden zum Teil auch genauer rekuriert wird.

Als methodisch-heuristischer Schlüssel zum tieferen Verständnis des Umgangs der Theologie mit der Raumfrage erweist sich das Problem einer theologischen Deutung des Kirchenraumes, das sich vor allem im Bereich des Protestantismus gestellt hat und stellt (2.1). Denn hinsichtlich der Deutung des Kirchenraumes stösst man auf die grundlegendere systematisch-theologische Schicht des Raumproblems. Ein Gang durch die neueren Raumforschungen in der systematischen Theologie zeigt, dass dieses zentral darin besteht, Gott und Raum einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen. So verschieden die diskutierten raumtheoretischen Entwürfe auch sein mögen, gemeinsam ist ihnen, dass sie Mühe bekunden, unter den Bedingungen eines modernen, naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes gleichermaßen auf sowohl begrifflich präzise wie auch ontologisch und modelltheoretisch konsistente Weise Gott und Raum zusammenzudenken (2.2). Am besten gelingt dies ansatzweise einigen Entwürfen, die das auf der Basis eines intensiven Dialoges mit den Naturwissenschaften tun (2.2.3). Sie müssen dafür freilich mit abstrakten Raumbegriffen operieren. Es kann ihnen so nicht gelingen, eine Bedingung zu erfüllen, die für die vorliegende Untersuchung von zentraler Bedeutung ist und ihr *glaubens-existentielle Relevanz* verleiht: Die Bedingung nämlich, dass Raumbegriffe derart konzipiert werden, dass Gotteserfahrung als räumliche Erfahrung denkbar wird. Es bleibt darum letztlich auch im Blick auf jene Entwürfe beim Problem, wie Gott und Raum zusammenzudenken sind.

Die Grundfrage, wie man *Gott und Raum zusammendenken* oder die beiden Größen einer *positiven Verhältnisbestimmung* zuführen kann, teile ich mit der Studie von Ulrich Beuttler, *Gott und Raum* (s. u. 2.2.4). Der Unterschied zu Beuttler besteht aber darin, dass diese Frage in der vorliegenden Untersuchung in Teil 4 in die Frage überführt wird, wie

21 Um sich ein exemplarisches Bild zu machen, wie schwer sich auch die römisch-katholische Theologie mit der Raumthematik tut, halte man sich z. B. die spannungsvollen Ausweichbewegungen vor Augen, die Michael Schmaus im Blick auf die eschatologische Bestimmung des Himmels als eines »Ortes« vollzieht: Schmaus, *Katholische Dogmatik* 4,2, 565 – 573.

22 Vgl. z. B. Casper, *Raum und heiliger Raum*; Greshake, *Der dreieine Gott*, 229 – 237; Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*; Menke, *Art. Raum II. Systematisch-theologisch*; ders., *Stellvertretung*, 17 – 25; Mühlen, *Die Wir-Philosophie*; Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*; Schneider, *Raum – Mensch – Gerechtigkeit*; Schregle, *Pastoral*; – auch die neuere an Foucault orientierte heterotopologische Gotteslehre von Hans-Joachim Sander wäre hier zu nennen (Sander, *Einführung*).

Gott *als Raum* denkbar ist und dementsprechend anders als bei Beuttler die Analyse und Erarbeitung des Begriffes eines trinitarischen Gottesraumes eine zentrale Bedeutung einnimmt. Entsprechend lautet der Titel des meines Buches auch nicht »Gott und Raum« wie bei Beuttler, sondern »*Raum Gottes*«.

Das Ziel, ein theologisches Raumverständnis zu entwickeln, setzt freilich genau diese Fähigkeit zum Zusammendenken von Gott und Raum voraus! Es muss darum im nächsten, zweiten Schritt der Versuch unternommen werden, zu rekonstruieren, wie es zum Problem wurde, Gott und Raum zusammenzudenken (*Teil 3*) und herauszuarbeiten, wie die moderne Theologie im 20. Jahrhundert darauf reagiert hat (*Teil 4*). Es wird dabei versucht, das gegenwärtige systematisch-theologische Problem anhand exemplarischer theologiegeschichtlicher Retrospektiven *als Problem* plausibel und verstehbar zu machen. In Absicht ist dabei nicht eine umfassende und detaillscharfe, historische Rekonstruktion, sondern das systematisch-theologisch orientierte, exemplarische Aufspüren von raumtheoretischen Konfliktzonen. Methodisch wird dabei mit einer doppelten Fokussierung operiert:

1. Es gäbe eine ganze Reihe von Möglichkeiten, in der Dogmen- und Theologiegeschichte Konfliktzonen nahhaft zu machen, anhand derer man mehr oder weniger direkt auf das genannte Raumproblem stossen würde. Man könnte sich zum Beispiel an den traditionellen Überlieferungsbeständen der Schöpfungslehre, der Christologie (Präexistenz, Inkarnation, Höllen- und Himmelfahrt, Wiederkunft), der Soteriologie (*inhabitatio*) oder der Eschatologie (Himmel, Hölle und »Zwischenorte«) orientieren. Auf den latenten Nerv des anvisierten Sachproblems stösst man meines Erachtens aber erst da, wo man die Frage, wie Gott und Raum zusammenzudenken sind, zuspitzt auf die *Frage nach dem Raum, nach dem Ort Gottes selbst. Hier erst, im Blick auf den Gottesgedanken, offenbart sich die ganze Virulenz des Raumproblems der Theologie!*

Ich nähere mich dieser Frage nun aber nicht direkt über die traditionelle Gotteslehre und da über die Allgegenwartslehre an, wie das zunächst zu erwarten wäre, sondern über die Frage nach dem *Ort Gottes im Himmel*. Und entsprechend der protestantischen Fokussierung tue ich das anhand der Frage nach dem Ort Gottes im Himmel, wie sie im Kontext des reformatorischen Abendmahlstreites neu zur Debatte stand (3.1). Denn unter dieser besonderen Fragehinsicht lassen sich die neuzeitlichen Umbrüche und Aporien in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Raum besonders deutlich herausarbeiten (3.2 u. 3.3).

Zu diesem didaktisch-pragmatischen Grund der Fokussierung auf den Ort Gottes im Himmel gesellt sich jedoch ein tieferer sachlicher Grund, der noch viel bedeutender ist für die vorliegende Untersuchung und in Teil 4 breit

ausgearbeitet wird: Jene Fokussierung erlaubt es nämlich, im Blick auf die Entwürfe von Karl Barth, Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg im 20. Jahrhundert eine Verschiebung von der Rede vom Ort Gottes im (lokal verstandenen) Himmel auf die Rede vom trinitarischen Raum Gottes auszumachen. Wie Gott und Raum zusammenzudenken sind, lässt sich darum bei Barth, Moltmann und Pannenberg lernen: Sie denken in gewisser Hinsicht Gott *als* Raum – und zwar als trinitarischen Raum. Auch sie schreiben zwar das theologische Raumproblem noch immer fort. Doch auf der Basis ihrer Entwürfe lässt sich – mit einigen kritischen Modifikationen – der Begriff eines trinitarischen Gottesraumes konturieren (vgl. 5.2, wobei Raum hier als Manifestationsaspekt der trinitarischen Beziehungen verstanden wird).

Und erst von *diesem* Begriff her – so die hier vertretene These – wird es dann auch möglich, Raumbegriffe theologisch zu formatieren, so dass ein genuin theologisches Raumverständnis entwickelt werden kann. Die Analysen der Reaktionen der Theologie im 20. Jahrhundert in Teil 4 sind darum nicht nur der theologiegeschichtlichen Problemrekonstruktion in Teil 3 zuzurechnen, sondern arbeiten, besonders was den Begriff des trinitarischen Gottesraumes angeht, bereits dem konstruktiven systematisch-theologischen Unternehmen von Teil 5 zu, in dem es darum geht, jenes theologische Raumverständnis zu entwickeln.

2. Dass Barths, Moltmanns und Pannenbergs Ausführungen zum trinitarischen Gottesraum in der bisherigen Raumforschung noch gar nicht *als Reaktion* auf jene neuzeitlichen Umbrüche und Aporien wahrgenommen wurden, die in Teil 3 skizziert werden, liegt einerseits daran, dass die drei genannten Theologen noch nicht hinreichend auf ihre Raumaufassungen hin analysiert wurden. Es liegt andererseits aber auch daran, dass das für eine solche Analyse notwendige raumtheoretische Instrumentarium noch nicht hinreichend ausgebildet wurde. Es geht dabei insbesondere um die Grundunterscheidung zwischen einem Containermodell und einem relationalen Modell des Raumes. Diese Grundunterscheidung fungiert in den Teilen III und IV als methodische Leitdifferenz. Sie erlaubt es, die Verschiebung in der Rede vom Ort Gottes im Himmel zum trinitarischen Gottesraum als eine raumtheoretische Modellverschiebung von einem Containermodell zu einem relationalen Modell zu analysieren. Und sie bestätigt darin die bereits im Blick auf den *spatial turn* sichtbar gewordene Prävalenz eines relationalen Raummodells. Jene Grundunterscheidung bildet dementsprechend die zweite methodische Fokussierung.

Ich rekapituliere kurz die nunmehr präzisierbaren Zielvorgaben der Untersuchung: 1. Es soll in ihr ein theologisches Raumverständnis entwickelt werden. 2. Das soll vom Begriff des trinitarischen Gottesraumes her geschehen, und zwar

so, dass 3. von ihm her für die Theologie zentrale, ausgewählte Raumbegriffe theologisch formatiert werden.

Wie in 2.2 gezeigt, sind abstrakte Raumbegriffe dafür nicht geeignet – zumindest dann nicht, wenn auch Gotteserfahrung als räumliche Erfahrung denkbar werden soll. Doch welche Raumbegriffe sind es dann?

Ich gehe davon aus, dass das Raumbegriffe sein müssen, die auf der Ebene eines relativ hohen Komplexitätsgrades angesiedelt sind und wie der Begriff des Gottesraumes auf einem relationalen Raummodell basieren. Man könnte sie subsumieren unter einem weit verstandenen Begriff des *gelebten Raumes*. Sowohl der Begriff des sozialen Raumes wie der Begriff des interpersonalen Raumes passen auf diese Bestimmung und wurden ihr gemäss im Anschluss an den *spatial turn* bereits in Teil 1 entfaltet.

In Hinsicht auf diese beiden Begriffe kann darum in *Teil 5* vom Begriff des trinitarischen Gottesraumes her in Formatierung jener beiden Raumbegriffe ein theologisches Raumverständnis entfaltet werden. Es kann sich dabei natürlich nicht um ein umfassendes Raumverständnis handeln, dazu wären weitere Raumbegriffe notwendig. Es handelt sich vielmehr um ein theologisches Raumverständnis mit besonderer Zuspitzung auf die *Ekklesiologie* (5.3).²³ Denn in ihrem Horizont kommen die Begriffe des sozialen wie interpersonalen Raumes besonders gut zum Tragen und lässt sich deren theologische Formatierung ohne Mühe plausibel machen; mehr noch: es lassen sich von ihnen her gewisse ekklesiologische Grunddimensionen auch adäquater verstehen!

Ist das theologische, näherhin ekklesiologische Raumverständnis einmal skizziert, so sind in einem letzten Gedankengang noch drei grundlegende Problemaspekte zu klären, die sich schon im Blick auf den gegenwärtigen Forschungsstand gezeigt haben, dann aber auch im Durchgang durch die theologiegeschichtlichen Konfliktzonen immer wieder aufgetaucht sind und auch von Barth, Moltmann und Pannenberg nicht hinreichend gelöst wurden. Es handelt sich um die Frage nach dem ontologischen (und erkenntnistheoretischen) Status von Raum, um die Frage nach der Plausibilisierung der Theologizität des Raumverständnisses und um die Frage, wie Gotteserfahrung auch als räumliche Erfahrung denkbar ist. Um diese Problemaspekte aufarbeiten zu können, bedarf es einer umfassenderen Raumtheorie, als sie in den Diskursen des *spatial turn* zu finden sind. Eine solche bietet die kulturphilosophische Deutung des Raumes als einer Sinnordnung, wie sie bei Ernst Cassirer gefunden werden kann (5.4). Unterzieht man seine Raumtheorie dem spannungsvollen Versuch einer theologischen Adaption, so können zwar nicht fertige Lösungen zu den Problemaspekten geboten werden – dazu sind die Schwierigkeiten zu grundlegend. Es

23 Wie sich diese Zuspitzung zur Möglichkeit weiterer Zuspitzungen und v. a. zur Möglichkeit anderer theologischer Raumverständnisse verhält, wird in 2.3 reflektiert.

zeichnen sich aber doch Klärungspotentiale ab, anhand derer vektoriell angedacht werden kann, in welcher Richtung »Lösungen« anzustreben wären (5.5).

Da die vorliegende Studie ziemlich umfangreich ist, wurden zum besseren Nachvollzug nach jedem der fünf Teile (und manchmal zudem nach einzelnen Kapiteln) Zusammenfassungen angefügt und helfen Standortbestimmungen und gelegentliche Rück- und Vorblicke der Orientierung.

4. Abgrenzungen und Desiderate

Mit dem eben skizzierten Vorgehen sind auch thematische Einschränkungen und Abgrenzungen verbunden, die hier nicht unerwähnt bleiben können. Ich formuliere sie so, dass gleichzeitig deutlich wird, dass es sich um Desiderate weiterer Forschungen handelt.

1. Die Reflexion der *Zeit* ist gegenüber der Reflexion des Raumes in keiner Weise zurückzustellen, wie das einige vorschnelle Voten in den Diskursen des *spatial turn* fordern. Und die Reflexion des *Verhältnisses von Raum und Zeit* gehört zum essentiellen Bestandteil jeder Zeittheorie und jeder Raumtheorie. Dass in der vorliegenden Arbeit weder über die Zeit noch über das Verhältnis von Raum und Zeit gründlicher reflektiert wird, muss deswegen als klares Defizit markiert werden. Dieses Defizit ist nicht aus sachlichen, sondern aus rein pragmatischen Gründen zu rechtfertigen: Es zu vermeiden hätte schlicht den Rahmen dieser Untersuchung gesprengt! Denn es wird in ihr bereits in Kapitel 1.6 ein Doppeltes deutlich:
 - a) Dass Raum nach verschiedenen Modellen konfiguriert werden kann: einem Containermodell wie einem relationalen Modell. Die philosophisch wie theologisch oft anzutreffende Parallelisierung von Natur und Raum sowie Zeit und Geschichte und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten, Raum und Zeit aufeinander beziehen zu können, dürften zum Beispiel darauf beruhen, dass bei dieser Parallelisierung mindestens die Grösse »Raum« nach dem Containermodell konfiguriert wird und so zu einer handlungs- und geschichtsunabhängigen Grösse werden muss. Das Beispiel zeigt, dass die Verhältnisbestimmung der Reflexionsgrößen Raum und Zeit abhängig ist von ihrer Modellierung. Das Verhältnis von Raum und Zeit müsste entsprechend modelltheoretisch ausgearbeitet werden.
 - b) Dass Raumbegriffe sowohl innerhalb des Containermodells sowie innerhalb des hier bevorzugten relationalen Modells je auf verschiedenen Ebenen unterschiedlichen Komplexitätsgrades angesiedelt sein können. Ein Beispiel: Der Raumbegriff der modernen Physik ist aufgrund seiner abstrakten Formalisierung auf einer tieferen Ebene angesiedelt als der in

vieler Hinsicht überdeterminierte Begriff des sozialen Raumes, wie ihn die Soziologie und die Sozialgeographie zu definieren versuchen. Dennoch basieren beide auf demselben relationalen Modell. Sollen nun die Reflexionsgrößen Raum und Zeit einer Verhältnisbestimmung zugeführt werden, so kann das nicht für alle Raumbegriffe in gleicher Weise geschehen, sondern muss ebenengerecht erfolgen. Nicht nur die Raumbegriffe und die Zeitbegriffe sind auf jeder Ebene neu und anders zu definieren und zu entfalten, auch das Verhältnis von Raum und Zeit muss (immer innerhalb derselben Modellierung!) auf jeder Ebene neu bestimmt werden! Man hüte sich also vor der vorschnellen Forderung, Hermann Minkowskis physikalisch wirkmächtigen Gedanken einer Verbindung der drei Raumdimensionen und der Zeitdimension zum vierdimensionalen Kontinuum der »Raumzeit« zum Paradigma *aller* Verhältnisbestimmungen von Raum und Zeit zu erheben! Auch die Theologie wird sich davor hüten müssen, sofern auch sie ihre Raum- und Zeitreflexionen auf ganz unterschiedliche Ebenen des Komplexitätsgrades bezieht und beziehen muss.

Die beiden Punkte machen deutlich, wie komplex die Ausarbeitung einer Verhältnisbestimmung von Raum und Zeit ausfallen müsste. In der vorliegenden Untersuchung auf eine solche Verhältnisbestimmung aus pragmatischen Gründen zu verzichten hat nichts mit Ignoranz zu tun, sondern mit einer nüchternen Einschätzung der Grenzen des vorliegenden Unterfangens.²⁴

2. Ebenso wie eine Reflexion über die Zeit und das Verhältnis von Raum und Zeit fehlt, fehlt im Folgenden eine Erhebung biblischer Raumverständnisse. Wohl wird an verschiedenen Stellen auf die Bibel rekurriert. Es wird aber nirgends der Versuch unternommen, einen Überblick über die Raumverständnisse im Alten und Neuen Testament zu gewinnen und diese zu systematisieren. Der Verzicht auf diesen Versuch ist rechtfertigungsbedürftig, weil ich davon ausgehe, dass die gegenwartbezogene Entfaltung einer systematisch-theologischen Position einer ihrem Untersuchungsgegenstand angemessenen biblischen Rückbindung bedürfte.

Auch der Verzicht auf diesen Versuch ist zunächst schlicht dem Umstand geschuldet, dass er den Rahmen der Untersuchung gesprengt hätte. Er hätte ihn nicht nur deswegen gesprengt, weil die exegetischen Diskussionen dazu noch relativ jung, weitverzweigt und wenig systematisiert sind (s. u. 2.1.2). Er

24 Zu verweisen ist an dieser Stelle auf die breite Untersuchung von Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit in der evangelischen Theologie* (2007), die sich dem Unternehmen einer Verhältnisbestimmung von Raum und Zeit in aufschlussreicher Weise angenommen hat, sich freilich primär am Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft orientiert und die eben skizzierten methodologischen Grundsatzüberlegungen weitgehend ausblendet.

hätte ihn auch gesprengt, weil dabei die methodologisch wie hermeneutisch schwierige Frage eingehend zu diskutieren gewesen wäre, mit welchem Raumkonzept man denn diese antiken Texte überhaupt untersuchen soll: Soll man die biblischen Texte mit einer vertikal-horizontal-sagitalen Raumschematik analysieren²⁵, die sich am erst neuzeitlich voll ausgebildeten dreidimensionalen Raumverständnis orientiert? Soll man ihre literarischen und theologischen Raumkonzeptionen vor dem Hintergrund einer gegenwärtigen raumsoziologischen Methodik lesen?²⁶ Oder soll man sie anhand einer sprachgeleiteten phänomenologischen Analyse damaliger Welterfahrung zu rekonstruieren suchen?²⁷

Es mag wenig verwundern: Es gibt weder *ein* biblisches Raumverständnis noch *eine* Methodik wie es zu erheben wäre. Dem wünschenswerten exegetisch-hermeneutischen Klärungsprozess kann und will die vorliegende systematisch-theologische Untersuchung nicht vorgreifen. Sie kann durch die folgenden Ausführungen nur die Notwendigkeit dieses Prozesses unterstreichen.

3. Ingolf Dalferth hat vor wenigen Jahren auf ein evidenten Reflexionsdefizit der evangelischen Theologie im Blick auf das *world wide web* und die damit verbundene Netzkultur hingewiesen.

»Die tiefgreifenden Herausforderungen der globalen Netzkultur sind von der evangelischen Theologie der Gegenwart noch nicht wirklich wahrgenommen worden. Die Theologie der vergangenen Jahrzehnte ist in der Realität der Globalisierungskultur des 21. Jahrhunderts noch nicht angekommen, sondern befasst sich weitgehend noch damit, auf die Problemlagen der Moderne und Postmoderne zu reagieren.«²⁸

Auch die vorliegende Untersuchung wird dieses Reflexionsdefizit nicht beheben. Durch die Rezeption des *spatial turn* eröffnen sich aber zumindest im Blick auf den Begriff des sozialen Raumes (1.5 u. 1.6) erste Denkmöglichkeiten in dieser Richtung. Und dementsprechend ist später in Teil 5 auch der ekklesiologische Begriff des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche (und in gewissem Sinne sogar der Begriff des interpersonellen Raumes der geglaubten Kirche) potentiell ausbaufähig im Blick auf einen kritischen-konstruktiven Bezug zu computergenerierten virtuellen Räumen.

Dieser Bezug mag auf den ersten Blick willkürlich anmuten. Er könnte aber im Kontext der in Teil 3 und Teil 4 aufgearbeiteten neuzeitlich-modernen Umwälzungen im Himmelsverständnis durchaus eine gewisse Plausibilität

25 So Elisabeth Joof, Raum, 121–231, die diese Schematisierung vor dem Hintergrund einer aufschlussreichen Analyse sprachlicher Raumrepräsentanz vornimmt.

26 Geiger, Gottesräume.

27 Weippert, Altisraelitische Welterfahrung.

28 Dalferth, Kontextuelle Theologie, 34.

bekommen. Das wäre zumindest dann der Fall, wenn man Margaret Wertheim beipflichtet, die meint:

»Der Cyberspace ist nicht per se eine religiöse Konstruktion, man kann aber (...) diesen neuen digitalen Bereich als Versuch verstehen, einen technologischen Ersatz für den christlichen Himmelsraum zu konstruieren.«²⁹

Die hier angedeutete durchaus verarbeitete Denkspur führt in die unergründlichen Dunkelkammern der Sehnsüchte des sich angesichts des neuzeitlichen Verlustes der bergenden Himmelsschalen überkompensativ vernetzenden Menschen, den Peter Sloterdijk »(der) geschälte Mensch«³⁰ nennt. Der Gang in diese Dunkelkammern sei uns hier erspart, die Denkspur aber doch immerhin erwähnt.

29 Wertheim, Die Himmelstür, 6.

30 Sloterdijk, Sphären I, 24.

1. Zum sog. *spatial turn*

Im Folgenden sollen die Diskurse, die unter dem Label »*spatial turn*« zusammengefasst sind, genauer vorgestellt und analysiert werden. Zuerst wird ein Überblick über die Inhalte und Motive des *spatial turn* gegeben. Es wird sich dabei zeigen, dass es sich nicht um ein einheitliches Diskursfeld handelt. Das wird besonders im Blick auf die Rezeption des *spatial turn* im deutschsprachigen Bereich greifbar. Hier werden kritische Stimmen laut, die nicht nur für das Verständnis des *spatial turn*, sondern auch die Bestimmung des Raum-begriffes weiterführend sind. Ein besonderer Akzent wird darum auf seine Rezeption im deutschsprachigen Bereich gesetzt. Im Anschluss an diesen groben Überblick soll auf einen wichtigen Entwurf näher eingegangen werden: die Raumsoziologie von Martina Löw. Unter Hinzunahme weiterer raumtheoretischer Präzisierungen lässt sich von ihrem Ansatz her der Begriff eines sozialen Raumes entfalten, der in einem zweiten Schritt raumtheoretisch weiter ausgebaut und zum Begriff des interpersonalen Raumes zugespitzt werden soll. Sowohl der Begriff des sozialen Raumes wie der des interpersonalen Raumes finden später in Teil 5 Eingang in die ekklesiologische Ausarbeitung des theologischen Raumverständnisses.

1.1 Entstehungskontexte

Der Ausdruck »*spatial turn*« geht auf den nordamerikanischen Humangeographen und Städteplaner Edward W. Soja zurück. Er verwendet ihn zum ersten Mal in seinem Buch »Postmodern Geographies« (1989). Unter Rückgriff insbesondere auf Henri Lefebvres Buch »La production de l' espace« (1974)¹ plädiert er darin für »the reassertion of a critical spatial perspective in contemporary social theory and analysis«². Von einem *spatial turn* spricht Soja in seinem Buch freilich nur bei-

1 Lefebvre, La production de l' espace.

2 Soja, Postmodern Geographies, 1.

läufig und ohne weitere Erläuterung.³ Auch eine Textstelle aus dem Buch des Literaturwissenschaftlers Fredric Jameson, »Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism« (1991), wird mit dem Wortursprung in Verbindung gebracht: »A certain spatial turn has often seemed to offer one of the more productive ways of distinguishing postmodernism from modernism proper.«⁴

Programmatisches Gewicht erlangt der Begriff aber erst in Sojas Buch »Thirdspace« (1996). In überschwänglichem Ton schreibt er da:

»Contemporary critical studies have experienced a significant spatial turn. In what may be seen as one of the most important intellectual and political developments in the late twentieth century, scholars have begun to interpret space and spatiality of human life with the same critical insight and emphasis that has traditionally been given to time and history on the one hand, and to social relations and society on the other.«⁵

Gemeinhin verortet man die Entstehung des *spatial turn* gegen Ende der 1980er Jahre im Kontext der Theoriebildung von (angelsächsischen postmodernen) Humangeographen, allen voran Edward W. Soja, aber auch David Harvey, Derek Gregory, Doreen Massey u. a. Zuweilen wird auch auf eine Konvergenz mit einer parallelen Theoriebildung bei Soziologen wie Pierre Bourdieu, Erving Goffman und Anthony Giddens u. a. hingewiesen, bei denen eine starke Sensibilisierung für räumliche Bezüge sozialer Praktiken zu beobachten ist.⁶ Als *unmittelbare* Vordenker des *spatial turn* werden immer wieder Henri Lefebvre und Michel Foucault genannt. Wirkmächtig war insbesondere Foucaults Vortrag »Des espaces autres«, den er 1967 in Tunesien gehalten hat, aber erst 1984 zur Veröffentlichung freigab, und der von da an sehr intensiv rezipiert wurde.⁷ Zuweilen wird auch noch Manuel Castell⁸ zu den unmittelbaren Vordenkern gerechnet.

1.2 Merkmale

Die Rezeption des *spatial turn* hat in den letzten Jahren eine derartige Breite angenommen, dass es unmöglich ist, hier eine umfassende Darstellung vorzunehmen. Ich konzentriere mich bei den Merkmalen deswegen v. a. auf die An-

3 Soja, *Postmodern Geographies*, 16.39.50.154 (wobei er im Blick auf die letzten beiden Belege einmal von einem »spatial turn« bei Lefebvre und beim Soziologen Athony Giddens spricht).

4 Jameson, *Postmodernism*, 154. Auf Jameson verweisen z. B.: Döring/Thielmann, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Spatial turn*, 7–45, 8.

5 Soja, *Thirdspace*. Klappentext (den Soja selbst verfasst hat, dazu: Döring/Thielmann, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Spatial turn*, 7–45, 9).

6 Werlen, *Körper*, 369, vgl. Werlen, *Geographie/Sozialgeographie*, 143 sowie Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 290.

7 Foucault, *Von anderen Räumen*.

8 Vgl. Castell, *La question urbaine*.

fänge und die frühen Positionen (auch im deutschsprachigen Bereich). Dem Umstand, dass die Diskurse des *spatial turn* nunmehr praktisch alle Wissenschaftszweige erreicht haben⁹ und sich nicht nur eine Heterogenität der Diskurse zwischen, sondern auch innerhalb der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen beobachten lässt, kann dabei nur oberflächlich Rechnung getragen werden. Trotzdem soll im Folgenden der nicht ganz spannungsfreie Versuch unternommen werden, die wesentlichsten Merkmale herauszukristallisieren. Die sachlichen und terminologischen Unschärfen werden dabei zunächst unesehen mittransportiert.

1. Der *spatial turn* wird immer wieder mit einer *postmodernen* Kritik an einer dominierenden Orientierung der Moderne an der Zeit in Zusammenhang gebracht. »Der spatial turn ist ein Kind der Postmoderne.«¹⁰ Er bezeichnet eine emanzipatorische Wende gegenüber einer »jahrhundertelange(n) Unterordnung des Raums unter die Zeit«¹¹. Mit dem *spatial turn* wird die Vorherrschaft evolutionistischer Auffassungen von Zeit, Geschichte und Fortschritt, wie sie mit dem Historismus des 19. Jahrhunderts grundgelegt wurden, aufgebrochen.¹² Oft wird bei dieser Argumentation auf eine Passage aus Foucaults eben erwähntem Vortrag rekurriert, in der es heisst:

»Die grosse Obsession des 19. Jahrhunderts war bekanntlich die Geschichte (...). Unsere Zeit ließe sich dagegen eher als Zeitalter des Raumes begreifen. Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten.«¹³

Foucault selbst geht es freilich nicht darum, die Zeit durch den Raum zu ersetzen:

»Genau besehen, geht es hier nicht darum, die Zeit zu leugnen. Es geht vielmehr um eine bestimmte Art der Behandlung dessen, was man Zeit oder Geschichte nennt.«¹⁴

Dennoch wird in den Diskursen des *spatial turn* zuweilen die Forderung nach einer Verräumlichung von Zeit und Geschichte (»spatialization of time and history«¹⁵) im Sinne einer methodischen Untersuchungsperspektive gefordert. Es geht freilich nicht darum, die Zeit einfach wegzudenken, sondern es

9 Vgl. Günzel (Hg.), *Raumwissenschaften*; vgl. auch Baumgärtner u. a. (Hg.), *Raumkonzepte*; sowie den Sammelband von Barney Warf und Santa Arias, der gleichzeitig auch Einblick in die angloamerikanische Rezeption vermittelt und durch ein sehr breites Themenspektrum gekennzeichnet ist: Warf/Arias, *The Spatial Turn*.

10 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 284.

11 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 284.

12 Vgl. Schlögel, *Im Raume*, 36–47, der freilich Sojas These von einer *despatialization* im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts als zu einseitig kritisiert (a. a. O., 46).

13 Foucault, *Von anderen Räumen*, 931.

14 Foucault, *Von anderen Räumen*, 932.

15 Soja, *Thirdspace*, 170, vgl. 164–183. Vgl. auch Schlögel, *Im Raume*, 50 f.

geht vielmehr um eine Ausbalancierung des durch den Historismus zerstörten theoretischen Gleichgewichtes zwischen Zeit und Raum, die eine vorübergehende Privilegierung des Raumes zum Zwecke der Wissensrekonfiguration notwendig macht.¹⁶

2. Ein weiteres Merkmal der Diskurse des *spatial turn* besteht in einer Skepsis gegenüber postmodernen Medientheorien, die eine *time-space-compression* (David Harvey), eine neue Ortlosigkeit oder ein *Verschwinden des Raumes* proklamieren, wie das etwa bei Paul Virilio geschieht: »Der Raum zieht sich zusammen und verschwindet in der weltweiten Vernetzung der Teletechnologien.«¹⁷ Diesen und ähnlichen Aussagen wird die Grenze solcher Entäumlichungen entgegengehalten, indem auf einer materiellen Anbindung letztlich auch der medialen Räume sowie einer Reterritorialisierung der Diskurse um den digitalen Medienumbruch insistiert wird.¹⁸ Oder aber man argumentiert, der Raum sei als Ordnungs- und Orientierungsgrösse zu definieren, die auch durch die kommunikativen und interaktiven Formen z. B. des Internets sozial konstituiert wird.¹⁹ Zudem leisteten auch Raummetaphern wie *Cyberspace*, *Internet- oder Online-Forum*, *Chatroom*, *Datenautobahn*, *Portal*, *Fenster*, *Homepage* etc. eine kompensatorische Sicherung der Orientierung bei der Internetnutzung.²⁰ Hier zeigt sich deutlich, dass der *spatial turn* auch von einem medienhistorischen Subtext gekennzeichnet ist.²¹

Die These vom Verschwinden des Raumes betrifft freilich nicht nur Diskurse um neuere Transport- und Kommunikationsmedien und deren zeitliche Beschleunigungseffekte, denen »der Raum« gleichsam zum Opfer fällt. Die Feststellung betrifft auch andere Phänomene, die ebenso mit der Globalisierung in Zusammenhang gebracht werden, z. B. Migrationsbewegungen. Auch Marc Augés einleitend erwähnte Rede von »Nicht-Orten« wird hier zuweilen genannt.²²

16 So Soja, Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«, 246 f.

17 Virilio, Das dritte Intervall, 345. Es mutet freilich seltsam an, dass man im Blick auf das Verschwinden des Raumes immer auf Virilio verweist (Döring/Thielmann, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Spatial turn*, 7–45, 14 – mit Bezug auf den eben zitierten Text Virilos; vgl. allgemeiner Schroer, »Bringing space back in«, 129; Schlögel, *Im Raume*, 36), ohne zumindest zu erwähnen, dass für Virilio die Zeit genauso in eine Krise geraten ist (Virilio, *Das dritte Intervall*, 336.339), wie der Raum. Vor dem Hintergrund seines Ansatzes bei der Relativitätstheorie (als drittem Intervall) und ihrem Raumzeit-Verständnis ist das ohnehin sachgemäss (a. a. O., 338).

18 Döring/Thielmann, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Spatial turn*, 7–45, 14 f.38. Vgl. z. B. Schlögel, *Im Raume*, 36–47.

19 Z.B. Ahrens, *Internet*.

20 Becker, *Raummetaphern als Brücke*.

21 Döring/Thielmann, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Spatial turn*, 7–45, 14.

22 Augé, *Orte und Nicht-Orte*. Der Rekurs auf Augé ist in diesem Zusammenhang jedoch nur

Doch auch im Blick auf diese Phänomene wird in den Diskursen des *spatial turn* kritisch argumentiert, die Globalisierung führe nicht nur zur Auflösung bisheriger räumlicher Strukturen, sondern bringe gleichzeitig neue hervor. Sie produziere neuartige Re-Lokalisierungen und Re-Territorialisierungen, die zu einer Dialektik von Globalität und Lokalität (vgl. »Glokalisierung«) und einer weiteren Diversifizierung des Raumes beitrage. »Das räumliche Prinzip des Nebeneinanders hat damit gewissermassen den Raum selbst erfasst, der nun nicht mehr im Singular, sondern nur noch im Plural zu denken ist.«²³ Und genau dieser Plural erfordert eine neue Aufmerksamkeit in den theoretischen Bemühungen, Raum zu denken. McLuhans *global village* ist weder ort- noch raumlos.

Gegenüber der medientheoretischen Annihilationsbewegung scheint bei gewissen Positionen das raumtheoretische Pendel gerade in der entgegengesetzten Richtung auszuschlagen. Sie zelebrieren in pompöser Rhetorik und mit Tendenz zu einem naiven Realismus die Rückkehr des Raumes. Es heisst dann: »Der ›Raum‹ ist wieder da.«²⁴ Oder: »Der Raum könnte der Ort sein, wo Konstruktivismus, Postmoderne und eine bestimmte Spielart von Medientheorie wieder die ›Härte‹ (Schwerkkräfte) der Physik zu verspüren bekommen und die Theorie in Ontologie umkippt.«²⁵ Und es wird gefordert: »Vererden wir die Diskurse! Versenken wir sie wieder im Raum!«²⁶ Auch die ungebrochene Rede von »Raummächten«²⁷ und den »Permanenzen des Raums«²⁸ kann dazu gerechnet werden.

Hinter diesen spielerischen Sprachfiguren steht das Anliegen einer neuen Betonung der *Materialität von Raum*. »Nicht alles ist mehr Zeichen, Symbol oder Text, sondern eben auch Materie und Stoff.«²⁹ In diesem Sinne wird dann auch auf die Ereignisse des 11. September 2001 rekurriert:

»Wir werden daran erinnert, dass Körper zermalmt und Häuser zerstört werden, nicht nur Symbole; wir nehmen zur Kenntnis, dass es Ozeane gibt und dass es nicht gleichgültig ist, ob ein Land von Ozeanen umgeben ist oder nicht; wir merken, dass es

partiell berechtigt. Denn Nicht-Orte sind keinesfalls raumlos. Augé wendet den Begriff des Raumes (*»espace«*) gerade nur auf die Nicht-Orte an, während die wirklichen Orte davon unterschieden werden (a. a. O., 92). Ort und Raum bilden so einen Gegensatz (a. a. O., 94, wenn auch keinen absoluten wie Augé a. a. O., 93, deutlich macht).

23 Schroer, »Bringing space back in«, 131.

24 Maresch/Werber, Einleitung, in: dies. (Hg.), Raum – Wissen – Macht, 7–30, 7.

25 Maresch, Die Rückkehr (ohne Seitenang.).

26 Maresch, Die Rückkehr (ohne Seitenang.).

27 Maresch/Werber (Hg.), Raum – Wissen – Macht, 115 (Überschrift Teil II).

28 Maresch/Weber, Einleitung, in: dies. (Hg.), Raum – Wissen – Macht, 7–30, 7.

29 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 42. Vgl. auch den sprechenden Titel des Beitrages von Erika Spiegel: »...doch hart im Raume stoßen sich die Sachen«.

selbst im *global space* Stränge und Knoten gibt, die nicht nur virtuell sind, sondern wirklich durchtrennt und beschädigt werden können.«³⁰

In solchen Positionen öffnet sich eine meist nicht explizit ausformulierte Spannung zum *linguistic turn*³¹. Trotzdem wird in der Regel – wie Bachmann-Medick betont – nicht einfach eine vordiskursive Raummaterialität und Renaturalisierung vertreten.³² Damit ordnet sich der *spatial turn* ein in die von ihr angedeuteten jüngsten sozial- und kulturwissenschaftlichen Bemühungen um eine »Wiedergewinnung von Referentialität«, um »Nähe zu den Phänomenen«, um »Evidenzen«.³³

3. »Raumpolitik steht (...) am Anfang des *spatial turn*.«³⁴ Auf die politischen Implikationen verweist im deutschen Sprachraum besonders Doris Medick-Bachmann in ihrer Darstellung des *spatial turn* (und macht damit zugleich Überschneidungen mit dem *postcolonial turn* geltend³⁵). Ihr zufolge geht es dem *spatial turn* um mehr als um eine bloss diskursive Diagnose und Ausdifferenzierung der Raumverständnisse. Die kritische Einsicht in die Gestaltbarkeit von Raum durch Macht, Kapital, Arbeit und soziale Beziehungen bilde das Ferment derjenigen postmodernen (neomarxistischen) Human-geographen, die den *spatial turn* vorangetrieben hätten. Der politisch aufgeladene *spatial turn* dränge deshalb auf eine neue kritische und postkolo-

30 Schlögel, *Im Raume*, 31, vgl. 30–35. Vgl. auch Maresch/Werber, die mit den Ereignissen des 11.9.2001 bzw. deren Bewältigung eine neue Geopolitik zurückkehren sehen. Maresch/Weber, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Raum – Wissen – Macht*, 7–30, 7 f.26.

31 Dazu andeutungsweise Bachmann-Medick, die zwar davon ausgeht, dass der *linguistic turn* die verschiedenen *cultural turns* – und damit auch den *spatial turn* – überhaupt erst ausgelöst hat (Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 7.33–36), aber gleichzeitig annimmt, dass die *cultural turns* auch kritisch über den *linguistic turn* hinausführen (a. a. O., 36 ff. zum *spatial turn* im Besonderen: v. a. 284 f.). Denn sie führen weg aus seiner »Sprachenge« (a. a. O., 36), sie führen »tendenziell weg von der Sprach- und Textlastigkeit der Kulturanalyse, weg von der Vorherrschaft der Repräsentation, der bloßen Selbstreferenzialität und der ›Grammatik des Verhaltens« (a. a. O., 8).

32 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 308.313, vgl. 285. Es ist hier immerhin darauf hinzuweisen, dass auch in einer sozialkonstruktiven Sicht von einer Materialität des Raumes gesprochen werden kann. Die Materialität eignet dann nicht dem Raum an sich, sondern dominante, routinemässige soziale Praktiken bringen die Materialität des Raumes hervor bzw. setzen sie durch. So votiert zum Beispiel im Blick auf Staatsgrenzen und den Handel mit Bodenpreisen: Belina, Benno Werlens *Theorie*, 18. In diesem Sinne wäre zum Beispiel auch Markus Schroers Rede von der »Persistenz« des Raumes zu deuten, Schroer, »Bringing space back in«, 133.

33 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 413.

34 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 290.

35 Zu den Bezügen vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 204.294 f.298.303. Zum *postcolonial turn* vgl. dies., a. a. O., 184–237. Als Gründungstext des *postcolonial turn* gilt: Edward W. Said, *Orientalism*. – Auch die theologische Rezeption des *postcolonial turn* weist meines Erachtens Bezüge zum *spatial turn* auf, kommt auf jeden Fall nicht umhin, Raumkonzepte mit in ihre Reflexion einzubeziehen. Vgl. z. B. Nausner, *Heimat als Grenzland*.

niale Geopolitik, auf eine Revision eurozentrisch binärer Kartierungen, die mit dem Schema Zentrum – Peripherie, Norden versus Süden o.ä. operieren, auf eine Revision von Raumstrategien, die marginalisierte Räume (Apartheid, Ghettos, Reservate, Kolonien) entstehen lassen oder Nationalismen, Chauvinismen, Fundamentalismen beförderten.³⁶

Doch die Forderung eines geopolitischen, globalen *re-mapping* entspricht viel mehr der angloamerikanischen als der deutschen Spielart des *spatial turn*. Wohl hat auch im deutschsprachigen Bereich das Ende des kalten Krieges, die Aufhebung politischer Blockbildungen, der Fall der Mauer und anderes mehr ein Nachdenken über den Raum befördert. Doch stösst hier gerade die Verbindung des *spatial turn* mit geopolitischen Ansätzen auf vehemente Skepsis. So schreiben Roland Lippuner und Julia Lossau: »Auch die aktuelle Diskussion von Raumfragen neigt dazu, Gesellschaft mit Physischem (Raum) zu verknüpfen und dabei Produkte sozialer Praktiken in scheinbar natürliche ›geographische Gegebenheiten‹ zu verwandeln.«³⁷ Es sind verschiedene Faktoren, die zu dieser Kritik führen. Zu beachten bleibt ihr geschichtlicher Hintergrund, nämlich »die nationalsozialistische Ideologisierung und Funktionalierung des Raumkonzeptes für die Propaganda- und Kriegspolitik des Zweiten Weltkriegs, wie sie sich in einer rassistischen Blut- und Boden-Ideologie und in der Zielvorstellung einer gewaltsamen Erweiterung des Lebensraumes im Osten für ein ›Volk ohne Raum‹ verhängnisvoll niedergeschlagen hat«³⁸. Der Missbrauch der klassischen Geopolitik durch den Nationalsozialismus hat das Nachdenken über Raum im deutschsprachigen Bereich zu guten Teilen blockiert und verleiht ihm jetzt, da es seit einigen Jahren in Schwung geraten ist, eine besondere kritische Note.³⁹

Es scheint also durchaus verschiedene Ausprägungen des *spatial turn* zu geben, auch der *spatial turn* kann – auf sich selbst und seine wissenschaft-

36 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 289 f. 293. Die Zeitschrift »Ethik und Gesellschaft« versammelt in ihrer Ausgabe 1 (2013) unter der Leitthematik »Der ›spatial turn‹ der sozialen Gerechtigkeit« verschiedene Beiträge zum von Edward W. Soja angestossenen Begriff »spatial justice«. In diesen Beiträgen wird das Verhältnis von Macht, Kapital, Politik, Gesellschaft und Raum einer weniger politisierten, reflexiv-ethischen Betrachtung unterzogen.

37 Lippuner/Julia Lossau, In der Raumfalle, 48.

38 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 286. Vgl. Schlögel, *Im Raume*, 52 – 59.

39 Es ist wirklich auffällig, dass praktisch kein Beitrag zum *spatial turn* aus dem deutschsprachigen Bereich auf einen – wenn auch meist kurzen – Hinweis auf diesen historischen Hintergrund verzichtet. Zur Illustration seien exemplarisch einige Beiträge genannt: Dünne, *Die Karte*, 51; Günzel, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Raumwissenschaften*, 7–13, 10; Lippuner/Julia Lossau, In der Raumfalle, 50; Löw, *Raumsoziologie*, 11 f.; Schlögel, *Im Raume*, 52–59. Schroer, »Bringing space back in«, 125; Werlen, *Geographie/Sozialgeographie*, 149, ders., *Gesellschaft und Raum*, 4–6.

lichen Fassungen gewendet – kulturräumlich unterschiedlich verortet werden.⁴⁰

4. Relativ einhellig wird in den Diskursen des *spatial turn* davon ausgegangen, dass Raum nicht, oder zumindest nicht nur im Sinne eines Behältnisses zu verstehen ist, sondern *relational* strukturiert zu denken ist.

So schreibt bereits Foucault in seinem Vortrag »Des espaces autres« nach einem kurzen Rückblick in die Geschichte der Raumkonzeptionierungen: »Wir leben in einer Zeit, in der sich uns der Raum in Form von Relationen der Lage darbietet«⁴¹ und stösst später nach:

»...wir leben nicht in einer Leere, die wir mit Menschen und Dingen füllen könnten. (...) Wir leben vielmehr innerhalb einer Menge von Relationen, die Orte definieren, welche sich nicht aufeinander reduzieren und einander absolut nicht überlagern lassen.«⁴²

Foucault hat diesen konfigurativen, relationalen Raumbegriff nirgends systematisch entfaltet. Die Nähe zum Raumbegriff von Gottfried Wilhelm Leibniz (s. u. 3.2.2.4) ist deutlich, auch wenn Foucault nicht explizit darauf referiert und seinem Raumbegriff im Rahmen der folgenden Heterotopologie ein weitaus weniger abstraktes, vielmehr gesellschaftsanalytisches Gepräge verleiht. Foucaults analytische Verknüpfung von Raum, Macht und Geschichte (man vergleiche dazu etwa die spatiale Analyse des Panopticons in »Überwachen und Strafen«⁴³) musste ihn fast zwangsläufig zur Annahme eines durch menschliches Handeln produzierten und darum relationalen Raumes führen. Denn ein Behälterraum lässt sich nicht mit menschlichem Handeln verknüpfen, ist diesem vielmehr bedingend und umfassend vorgegeben.

In den Diskursen des *spatial turn* wird immer wieder auf den Raumbegriff rekurriert, den der marxistische Philosoph Henri Lefebvre in seinem Buch »La production de l'espace« (1974) entwickelt hat. Auch darin wird der Raum als eine relationale, soziale Grösse gedacht. (Ansätze dazu finden sich in der Soziologie schon bei Émile Durkheim und v. a. bei Georg Simmel.⁴⁴) Lefebvre

40 Bachmann-Medick, Cultural Turns 302. Das wird andeutungsweise schon deutlich bei Weigel, Zum »topographical turn«.

41 Foucault, Von anderen Räumen, 933.

42 Foucault, Von anderen Räumen, 934.

43 Foucault, Überwachen und Strafen, bes. 251 ff. Vgl. zu den vielfältigen Facetten von Foucaults Raumbegriff auch: ders., Raum, Wissen und Macht; ders., Fragen an Michel Foucault zur Geographie; ders., Die Sprache des Raumes; ders., Der utopische Körper, in: ders., Die Heterotopien/Der utopische Körper, 23–36.

44 Dazu Dünne/Günzel, Raumtheorie, 289–292, und Schroer, Soziologie, 359–362. Aufschlussreich sind insbesondere Simmels Ausführungen zum physisch leeren Raum in neutralen Grenzzonen, im Blick auf die er schreibt, dass »sich schließlich selbst der leere Raum als Träger und Ausdruck soziologischer Wechselwirkung enthüllt«. Simmel, Über räumliche

geht davon aus, dass »*der (soziale) Raum ein (soziales) Produkt* ist«⁴⁵. Raum wird hier nicht mehr als bereits vorhandener, bedingender, materialer Rahmen oder Behälter verstanden, *in* dem sich Handlungen und Kommunikationen abspielen, sondern wird erst durch soziale und kulturelle Praktiken hervorgebracht. »Der (physische) Naturraum rückt unwiderruflich auf Distanz. (...) Die Natur (...) ist bloß noch der *Rohstoff*, auf den die Produktivkräfte der verschiedenen Gesellschaften eingewirkt haben, um ihren Raum zu produzieren.«⁴⁶ So wird Raum gestaltbar – auch politisch, was durchaus im Sinne Lefebvres ist. Er unterscheidet drei Ebenen sozialer Räumlichkeit: a) räumliche Praxis (*l' espace perçu*), den wahrgenommenen, erlebten und benutzten Raum, den die Akteure produzieren und reproduzieren, b) Raumrepräsentationen (*l' espace conçu*), den Raum des Wissens, der Zeichen und der Codes (z. B. eine Karte) und c) den Repräsentationsraum (*l' espace vécu*), den imaginierten Raum der Bilder und Symbole, in dem auch widerständige, kritische Raumvorstellungen entwickelt werden können. Wichtig ist das dialektische Zusammenspiel aller drei Raumtypen.⁴⁷ Dieses Raumverständnis hat nicht nur neomarxistische Humangeographen wie David Harvey und Edward W. Soja, sondern auch die Soziologie stark beeinflusst.

Unbestimmt bleibt in Lefebvres Raumverständnis jedoch, wie das Verhältnis zwischen dem physischen Raum/Naturraum und dem sozialen Raum zu bestimmen ist. Einerseits unterscheidet er beide Größen klar – sonst wäre es ihm gar nicht möglich, Raum als herstellbar, produzierbar zu denken. Andererseits hängt er einem Ursprungsdenken an, das Kultur als graduelle Entfremdung von Natur auffasst und Natur- und Sozialraum folglich nicht so klar unterscheiden kann.⁴⁸ Diese Ambivalenz in Lefebvres Raumverständnis taucht unter anderen konzeptuellen Vorzeichen wieder in den gegenwärtigen Diskursen des *spatial turn* auf und sorgt da für einigen Diskussionsstoff.

Meist wird der relational verstandene *soziale Raum* unterschieden vom *physischen Raum* (z. T. auch Naturraum, territorialer oder geographischer

Projektionen, 315. Die Aussage dokumentiert den beginnenden Abschied von einer Vorstellung des Naturraumes als Behälter für soziale Prozesse. Zu den Soziologen, die in unterschiedlicher Weise einen relationalen Raumbegriff vorbereitet und z. T. auch entfaltet haben, dürften neben Durkheim und Simmel auch Anthony Giddens und insbesondere Pierre Bourdieu gehören. Die diesbezügliche Einschätzung der Beiträge der genannten Soziologen gehen freilich auseinander: Löw beurteilt die Beiträge – abgesehen vielleicht von Bourdieu – kritischer (Löw, Raumsoziologie, 36 – 44.58 – 63.132 – 151.179 – 183) als Schroer, Räume, 48 – 132.

45 Lefebvre, Die Produktion des Raumes, 330. In den Diskursen des *spatial turn* wird oft nicht genau zwischen Produktion, Konstruktion und Konstitution von Raum unterschieden. So Bürk, Raumtheoretische Positionen, 170 f.

46 Lefebvre, Die Produktion des Raumes, 330.

47 Lefebvre, Die Produktion des Raumes, 333.335 – 340.

48 Dünne/Günzel, Raumtheorie, 297.

Raum genannt), von einem Raum, der oft im Sinne eines Containers oder Behälters interpretiert wird.⁴⁹ Strittig ist die Frage, wie diese beiden Räume aufeinander bezogen werden sollen bzw. welche Funktion ihnen je zugestanden wird bei der ›Überwindung der ›soziologischen Raumvergessenheit‹ einerseits und der ›geographischen Raumversessenheit‹ (...) andererseits‹⁵⁰.

Als ein Beispiel einer möglichen Relationierung von physischem und sozialem Raum sei kurz *Edward W. Sojas* Position skizziert. Gemäss seiner v. a. in seinem Buch »*Thirdspace*« entwickelten Raumtheorie unterscheidet Soja in Anlehnung an Lefebvres dreifachen Raumbegriff – grob gesagt – einen *Firstspace*, verstanden als objektiven Raum in seiner Materialität, wie er der sinnlich-menschlichen Wahrnehmung gegeben ist, einen *Secondspace*, verstanden als subjektiv mentalen Raum, als geographische Imagination, Kognition und Symbolisierung des Firstspace (z. B. mentale Karten) und einen *Thirdspace* als Verbindung beider, als »real and imagined place« – ein emphatischer, politisch-postkolonial aufgeladener, komplexer, gelebter Zwischenraum, eine Art Heterotop.⁵¹ Sojas Terminologie steht im Dienst dessen, worum es ihm beim *spatial turn* im Kern ging und geht, nämlich um die Frage, »wie wir den Begriff der urbanen räumlichen Kausalität verstehen«⁵². Damit meint er eine »sozial-räumliche Dialektik«, die nicht nur davon ausgeht, dass gesellschaftliche Prozesse räumliche Strukturen und Formen ausbilden, sondern dass Raum auch gesellschaftliche Prozesse allererst verursacht.⁵³ Soja bestreitet zwar, dass es sich bei letzterem Raum um einen Naturraum oder einen physikalischen Raum handelt, und er lehnt einen »Umweltdeterminismus« entschieden ab.⁵⁴ Doch lässt sich kaum bestreiten, dass er – im Rahmen seiner Voraussetzungen – bei der kausalen Rückwirkung von Raum auf gesellschaftliche Prozesse Raum im Sinne eines physisch-urbanen Behälters veranschlagt.⁵⁵

49 Wobei nicht jedes Verständnis des Naturraumes im Sinne eines Container konzipiert sein muss. So ist z. B. selbst der altgeographische Raum Carl Ritters (in seiner eigentümlichen Vermischung von Natur- und Menschenraum) als relationaler Raum modelliert. Dazu Hard, *Der Spatial Turn*, 268.

50 So Benno Werlen, *Geographie/Sozialgeographie*, 143. Während sich v. a. in der Sozialgeographie der Naturraum nur vom sozialen Raum und über ihn erschliesst und so faktisch in ihm aufgeht, versuchen andere eine Ausbalancierung. So wehrt sich z. B. Schroer vor dem Hintergrund einer stärkeren Betonung der gesellschaftlichen *Funktion* von Raumbegriffen gegen eine »Verabsolutierung des relationalen Raumverständnisses« (Schroer, *Soziologie*, 364) und hebt im Blick auf die alltäglichen Raumvorstellungen von Akteuren die soziologische Wichtigkeit des Containermodelles hervor. Es gehe nicht nur um die Vermeidung eines *Raumdeterminismus* (vgl. Gefahr bei Containermodell), sondern auch eines handlungstheoretischen *Raumvoluntarismus* (vgl. Gefahr bei relationalem Modell). Schroer, *Räume*, 174–181. Ähnlich vermitteln: Dünne, *Die Karte*, 49ff sowie ders./Günzel, *Raumtheorie*, 302; Redepinning, Varianten.

51 Soja, Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«, 250 ff. Vgl. Soja, *Thirdspace*.

52 Soja, Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«, 256.

53 Soja, Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«, 256.

54 Soja, Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«, 252 f.257.

55 Auch sein Konzept räumlicher Gerechtigkeit (Soja, Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«, 242.258 f) und seine Deutung des *spatial turn* im Sinne einer »ontologischen Reprivilegierung des Räumlichen« (a. a. O., 250) zielen implizit in diese Richtung.

1.3 Rückfragen aus dem Bereich der Sozialgeographie

Es ist hier nicht möglich, die verschiedenen Rezeptionen und vielfältigen disziplinären und transdisziplinären Verzweigungen des *spatial turn* darzustellen und aufzuarbeiten. Für unsere Zwecke ist es hinreichend, einen Seitenblick auf die Rezeption im Bereich der Sozialgeographie zu werfen. Die Geographie gilt herkömmlicherweise als raumorientierte Wissenschaft *par excellence*. Nicht zufällig wurde der *spatial turn* erstmals von einem Geographen (Edward W. Soja) proklamiert und fand im Kreis von Geographinnen und Geographen Resonanz. Was hingegen mehr verwundert – und unsere Rezeptionsfokussierung rechtfertigt: Auch die heftigsten Kritiker des *spatial turn* finden sich ausgerechnet im Bereich dieser Forschungsdisziplin – und zwar im Bereich der von der Humangeographie sich abgrenzenden (deutschsprachigen) Sozialgeographie. Vereinfacht kann man den Inhalt ihrer Kritik in den folgenden drei Punkten zusammenfassen⁵⁶:

1. Man moniert kritisch, dass in den Diskursen des *spatial turn* meist in die »Raumfalle«⁵⁷ getappt werde, die darin besteht, Soziales durch Verortung oder Verräumlichung zu naturalisieren bzw. Soziales auf Räumlich-Materielles zu projizieren. Damit werde jedoch ein alter, überkomplexer Raumbegriff der klassischen Geographie reaktiviert. Ein Raumbegriff, der etwa dem symbiotischen Mensch-Naturraum Carl Ritters oder später Friedrich Ratzels »Lebensraum« ähnlich ist, ein einheitliches Behältnis für Natur, Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft. Hier bestehe die Gefahr, die Geographie zu einer Art Kausalwissenschaft zurückzustufen, welche die determinierende Kraft des Naturraumes auf die Gesellschaft empirisch nachzeichnet und erklärt. In die Kritik kommt deswegen auch Sojas Konzeption des *Thirdspace*, mit seinen »trialektischen« Bezügen zwischen physischem und sozialem Raum. Man wirft Soja vor, Lefebvres missverstanden zu haben, wenn er im Blick auf ihn von einem »an sich« bestehenden materiellen Raum ausgeht. Soja schreibe die Geographieggeschichte auf der Basis eines sinnüberladenen altgeographischen Raumverständnisses gleichsam rückwärts neu um. Während Soja im *spatial turn* verschiedene Stadien geographischer Forschung dialektisch aufgehoben sieht und während er im *spatial turn* »den Anfang einer

56 Wir beziehen uns im Folgenden v. a. auf die (in sich unterschiedlich gelagerte) Kritik von Sozialgeographen, wie sie zum Ausdruck kommt in den Beiträgen von Hard, *Der Spatial Turn*; Lippuner, Raumbilder; Redepenning, Eine selbst erzeugte Überraschung; Werlen, Körper; im transdisziplinären Sammelband: Döring/Thielmann (Hg.), *Spatial Turn*. Einen guten Einblick in die Debatten bietet auch die Dokumentation der Auseinandersetzungen um die streitbare Position Benno Werlens in der Zeitschrift »Erwägen – Wissen – Ethik«: EWE 24/1 (2013).

57 Lippuner/Lossau, In der Raumfalle, bes. 61.

Wissensrekonfiguration von gewaltigem Ausmass«⁵⁸ sieht, die auch den Rahmen eines binnendisziplinären Paradigmenwechsels »pandisziplinär(« sprengt⁵⁹, wird dieser emphatische Geltungsanspruch bei sozialgeographischen Kritikern gründlich relativiert. Sojas *Thirdspace* sei zwar eine »post-moderne Raumkreation«, dennoch hätten solche postmodernen Geographien (und damit der *spatial turn*!) »keine neuen Raumkonzepte mehr produziert«, vielmehr hätten sie »die vorliegenden benutzt, kombiniert und zum Teil neu terminologisiert«. ⁶⁰ In der Geschichte der Geographie hätten sich immer wieder Forschungsprogramme abgelöst, von denen »jedes seine spezifischen Raumkonzepte – sozusagen seine paradigmatischen Ideal- und Eigenräume – produziert«⁶¹ habe. Die Geschichte der Geographie habe eine »ganze Serie von *spatial turns*«⁶² hervorgebracht.

Zugespitzt kommt die sozialgeographische Kritik zum Schluss, dass *der* sogenannte *spatial turn* letztlich nur *ein* jüngstes Element in einer Serie von Raumwendungen der Geographie darstellt und dabei nicht einmal (wie die früheren Raumwendungen) ein neues Raumverständnis hervorbringt, sondern als *Rückwendung* zu einem bereits bestehenden altgeographischen Raumverständnis angesehen werden muss. Der *spatial turn* und die derart gewendeten Sozial- und Kulturwissenschaften »fallen auf den Stand der Geographie vor deren gesellschaftstheoretischen Neubegründung zurück«⁶³.

2. Durch die unklare Verhältnisbestimmung und Vermischung von physischem und sozialem Raum komme es – so die sozialgeographische Kritik – zu einer Substantialisierung dessen, was Raum bedeutet. (Neben dem Begriff der Substantialisierung finden sich auch Bezeichnungen wie »Ontologisierung«, »Naturalisierung«, »Essentialisierung«, »Reifizierung«. ⁶⁴) Gemeint ist immer dieselbe Problematik, nämlich die Verwandlung der Produkte sozialer Deute- und Aushandlungsprozesse in physisch vorfindliche Raumgegebenheiten, in einen dinglich fixierten Behälterraum.

Die Betonung der Differenz von physischem und sozialem Raum in der Sozialgeographie bedeutet nicht, dass nur noch der soziale Raum Forschungsgegenstand sein kann. Beide Räume sind zu untersuchen, doch nicht als

58 Soja, *Vom Zeitgeist zum Raumgeist*, 247.

59 Soja, *Vom Zeitgeist zum Raumgeist*, 242 f.

60 Hard, *Der Spatial Turn*, 295, vgl. 294–296; Werlen, *Körper*, 370.

61 Hard, *Der Spatial Turn*, 267.

62 Hard, *Der Spatial Turn*, 278.293.307. Vgl. auch die Frage, »was eigentlich das Neue am *spatial turn* ist« –Lippuner/Lossau, In der *Raumfalle*, 50.

63 Werlen, *Gesellschaft und Raum*, 4. Werlen veranschlagt die gesellschafts- oder sozialtheoretische Begründung der Geographie einer im Sinne einer handlungszentrierten Sozialgeographie zeitlich vor dem *cultural turn* und erst recht vor dem *spatial turn*. Ders., *Replik/Response*, 81.

64 Vgl. z. B. die Terminologien in: Lippuner/Lossau, In der *Raumfalle*.

solche, sondern in ihrer sozialen Deutung und Bedeutung. Raum kann nur als Element sozialer Kommunikation, Repräsentation und Konstruktion untersucht werden, es können nur Raumsemantiken oder wie Benno Werlen es ausdrückt: die »alltäglichen Praktiken des Geographie-Machens«⁶⁵ erforscht werden. »Das gängige Verständnis des *spatial turn* basiert zu einem beachtlichen Teil auf der Vorstellung, dass es einen *Raum an sich* gibt, auf dem dann Sozial- und Kulturtheorien aufgebaut werden können, ohne der Tatsache Rechnung zu tragen, dass *Raum an sich* selbst ein theoretisches Konstrukt ist.«⁶⁶ Nach Werlen ist Raum kein Gegenstand, ist selbst nichts Materielles; das Wort »Raum« ist lediglich ein begriffliches Mittel der Repräsentation einer materiellen Objektkonstellation⁶⁷, »ein ›Instrument‹ der Vermittlung und des Umgangs mit den Gegebenheiten der physisch-materiellen Welt«⁶⁸. Unter diesen Voraussetzungen können zwar gesellschaftlich produzierte Geocodes untersucht werden, doch ist Werlen selbst nicht mehr bereit, den Begriff »Raum« auch als sinnvolle analytische Kategorie für soziale Beziehungsgeflechte und Strukturen zu verwenden. Es geht Werlen nicht um Raumforschung, sondern um die Erforschung der mit der sozialen Praxis verbundenen begrifflichen Konstitution von Räumlichkeit.⁶⁹ Auch bei Gerhard Hard wird dem Raumbegriff eine Referenz auf ein Ding oder auf Verhältnisse zwischen Dingen abgesprochen, der Ausdruck »Raum« fungiert lediglich als ein auf andere Kommunikate bezogenes systemtheoretisch gesehen selbstreferenzielles, also nicht auf ein Aussen hin fremdreferenzielles, Kommunikat.⁷⁰

Mit der intendierten Entsubstantialisierung verändert sich auch der Status des Raumbegriffes. Hard schlägt vor, den Begriff »Raum« aus dem Operationsbereich der Beobachtung erster Ordnung in den Operationsbereich der Beobachtung zweiter Ordnung zu verlagern (d.h. es gibt nur noch die Beobachtung von Beobachtern und die Frage, wie Beobachter die Beobachter beobachten).⁷¹ Und er führt weiter aus: »*Raum* sollte (...) nicht mehr als Beobachtungs-, Gegenstands- oder theoretischer Begriff, schon gar nicht als Bezeichnung einer Wirklichkeit(sstruktur), sondern als *Reflexionsbegriff*

65 Werlen, Körper, 365.

66 Werlen, Körper, 370.

67 Werlen, Körper, 380.383. Vgl. ders., Zur Ontologie, bes. 203 ff.

68 Werlen, Replik/Response, 84.

69 Zur Differenz von Praxis- und Raumforschung vgl. Werlen, Körper, 372; zum Ansatz insgesamt vgl. ders., Gesellschaftliche Räumlichkeit Bd. 1 u. 2. – In dieser spezifischen Weise der Verabschiedung der Raumkategorie unterscheidet sich Werlens handlungstheoretischen Ansatz vom weiter unten noch zu diskutierenden handlungstheoretischen Ansatz der Raumsoziologie Martina Löws.

70 Hard, Der *Spatial Turn*, 294.

71 Hard, Der *Spatial Turn*, 289.

gebraucht werden, d.h. als ein Begriff, der seinen Sinn und Ort in der Reflexion des Erkenntnissubjekts (des Beobachters) auf die ›Ermöglichungsbedingungen‹ und Grenzen seiner Erkenntnis (seines Beobachtens) hat.«⁷² Die Proklamation eines *spatial turn* macht vor diesem Hintergrund kaum mehr Sinn. Entsprechend votiert Benno Werlen vor dem Hintergrund seines handlungstheoretischen Ansatzes für einen »*practice turn*«⁷³. Dennoch wird der *spatial turn* nicht einfach rundum abgelehnt. Der wissenschaftliche Nutzen eines *spatial turn* wird darin gesehen, geocodierte Diskurse, gesellschaftliche Produktionen von Raumabstraktionen kritisch zu analysieren.⁷⁴ Dazu würden dann wohl auch die »Diskurse problematischer Verräumlichung«⁷⁵ bzw. die hypertrophe Produktion von Raumsemantiken durch den *spatial turn* selbst gehören! Das wird zwar meist nur angedeutet⁷⁶, entspricht aber dem Gestus der eben vorgestellten sozialgeographischen Kritik. Der sozialgeographische »*spatial turn*« hätte dann die Funktion der Metakritik des *spatial turn*.

3. Die sozialgeographische Kritik am *spatial turn* betrifft schliesslich das, was man als *wissenschaftlichen Denkstil* bezeichnen könnte. Kritisiert wird zunächst die unscharfe, opake, ja schwindelerregende⁷⁷ Begrifflichkeit. Zynisch empfiehlt Gerhard Hard im Blick auf den *spatial turn* den experimentellen Verzicht auf die Vokabel »Raum«, »damit jeder gezwungen wäre, wenigstens implizit zu sagen, was er eigentlich meint, wenn er gerne *Raum, Räumlichkeit* oder auch nur *spatial turn* sagen würde«.⁷⁸ Doch diese Unschärfen kommen nicht von ungefähr. Wird doch – so die tieferliegende Kritik – der theoretische Rückgriff auf den Reflexionsgegenstand Raum im *spatial turn* oft explizit unter Rückgriff auf die Alltagswirklichkeit, die Alltagspraxis und die Alltagssprache vollzogen – was dazu führt, dass die Raumbegriffe selbst umgangssprachlich gefüllt werden und so ihre alltagsprachlichen Ontologisierungen (»Raum ist ...«) einfach übernommen werden.⁷⁹

72 Hard, *Der Spatial Turn*, 289, Anm. 54. Nach Werlen ist »Raum« weder ein empirischer noch ein rein logischer, sondern ein »formal-klassifikatorischer Begriff« (Werlen, *Gesellschaft und Raum*, 9, vgl. auch Werlen, *Körper*, 382, und ders., *Zur Ontologie*, 235.239).

73 Werlen, *Geographie/Sozialgeographie*, 147. Vgl. Werlen, *Körper*, 372. An anderer Stelle spricht Werlen von »der geographischen Wende vom Raum zur Praxis«. Werlen, *Gesellschaft und Raum*, 15.

74 Werlen, *Körper*, 388, vgl. 378. Vgl. auch Hard, *Der Spatial Turn*, 300.

75 Werlen, *Körper*, 388.

76 Bei Redepening wird dieser Gedanke systemtheoretisch entfaltet. Redepening, *Eine selbst erzeugte Überraschung*, bes. 332–336.

77 Vgl. Hard, *Der Spatial Turn*, 263.

78 Hard, *Der Spatial Turn*, 264.

79 Hard, *Der Spatial Turn*, 275 f. Man muss freilich auch hier genau zusehen, wie die Begriffe verwendet werden. Während Hard hinsichtlich raumwissenschaftlicher Zugriffe auf das Soziale in den Sozial- und Kulturwissenschaften von »ontologischen Slums« und Werlen von

Nicht nur im Blick auf die Sprachbehandlung fehlt es beim *spatial turn* an methodischer Distanz, die Zugangsweise zur Raumthematik ist der sozialgeographischen Kritik insgesamt zu existentiell, zu emotionalisiert und zudem noch politisch-moralisch aufgeladen. Hier fehlt es nicht an – selber bereits in leicht erhöhter Tonlage vorgetragenen – zynischen Bemerkungen: Man spricht von der »Trivialpoesie des Räumelns« oder von dessen »Naivitätscharme«, bemüht den Raummythos von der umfangend bergenden »mütterlichen Landschaft«, mahnt an, den Menschen »besser nicht als Raumentier, sondern als animal symbolicum« zu verstehen,⁸⁰ oder schreibt einfach nur: »Räume scheinen irgendwie immer glücklich zu machen«⁸¹. Im Blick auf die sozialgeographische Kritik dürfte deutlich werden, dass es sich beim *spatial turn* nicht nur um ein transdisziplinäres Phänomen handelt, sondern damit auch wissenschaftstheoretische Grundfragen tangiert werden, die jede Wissenschaft auch binnendisziplinär auszutragen hat.

1.4 Unterbestimmtheiten

Ich verzichte nach diesem kurzen und selektiven Überblick über die Diskurse des *spatial turn* auf eine kritische Diskussion. Eine solche ist angesichts der Heterogenität des Phänomenbereichs, den es da ins Auge zu fassen gälte, kaum möglich. Eine kritische Diskussion wird erst da möglich, wo ein konkreter Entwurf des *spatial turn* genauer dargestellt und analysiert wird, wie das im folgenden Kapitel im Blick auf die dem *spatial turn* zuzurechnende Raumsoziologie Martina Löws geschehen wird (1.5). In diesem Fall wird die Diskussion tiefer in die Ausarbeitung der Sachthematik hineinführen, um die es der vorliegenden Untersuchung zu tun ist (1.6). Bevor es dazu kommt, sind hier abschliessend ein paar Beobachtungen allgemeiner Art zu den Unterbestimmtheiten des *spatial turn* festzuhalten, die zu seinem besseren Verständnis beitragen.

Seit der Proklamation des *spatial turn* durch Edward W. Soja eignet den diesbezüglichen Diskursen nicht nur eine grosse Heterogenität, sondern auch eine gewisse Unschärfe hinsichtlich der Bestimmung, was denn nun unter

einem »ontologische(n) Sumpf« spricht (Werlen, Gesellschaft und Raum, 4.6), verwendet Werlen den Begriff der Ontologie seit Jahren im Sinne von Poppers Drei-Welten-Differenzierung, um physische, mentale und sozio-kulturelle Seinsbereiche des Handelns differenzieren und aufeinander beziehen zu können. Werlen hat sein Ontologieverständnis kürzlich noch einmal thetisch klarzustellen versucht. Vgl. Werlen, Gesellschaft und Raum, 6 f, und ders., Replik/Response, 82; zu den jüngsten Kritiken dazu vgl. z. B. Roskamm, Der unmögliche Raum; Sahr, Zwischen Ontologie, 62; Egner, »Raum«.

80 Vgl. in der Reihenfolge der Zitate: Hard, Der *Spatial Turn*, 303.266.302.290.

81 Redepening, Eine selbst erzeugte Überraschung, 333.

»*spatial turn*« zu verstehen ist. Die Bündelung unter dem Label »*spatial turn*« und der damit verbundene »paratextuelle() Effekt«⁸² haben die Platzierung in Forschungsagenden erleichtert und zu seiner Erfolgsgeschichte mit beigetragen. Auch die so oft anzutreffenden plakativen Antagonismen wie z. B. physischer – sozialer Raum, Containerraum – relationaler Raum, Substantialisierung/ Essentialisierung – Konstruktivismus, Moderne – Postmoderne, Zeit – Raum, Verschwinden – Wiederkehr des Raumes, dürften ihren Teil dazu beigesteuert haben. Es konnte aber nicht unterbleiben, dass damit auch stets sachliche Unterbestimmtheiten mittransportiert wurden. Ich nenne die wesentlichen:

1. Die erste Unterbestimmtheit betrifft die Frage, wie weit das Diskursfeld des *spatial turn* abzustecken ist. Gehört z. B. die sozialgeographische Kritik noch dazu? Gehören auch Entwürfe dazu, die Raum zum Reflexionsgegenstand haben, sich aber selber nicht dem *spatial turn* zurechnen?

Zu beachten ist, dass sich gerade im deutschsprachigen Bereich das Label »*spatial turn*« gegenüber dem angloamerikanischen Bereich relativ spät und nur gebrochen durchsetzt und erst verzögert sowie retrospektiv auf schon länger im Gange befindliche sozial- und kulturwissenschaftliche Forschungen zum Raum angewandt wird.

2. Der mit dem *spatial turn* verbundene wissenschaftliche (und zum Teil auch gesellschaftspolitische) *Geltungsanspruch* ist unklar und variiert je nach Auffassung des *spatial turn* stark. Der Anspruch reicht von der Behauptung eines pandisziplinären Paradigmenwechsels von gesamtgesellschaftlicher Folgebedeutung (Soja, s. o.) bis hinab zur Feststellung, es handle sich lediglich um einen Initialbegriff, eine heuristische Plattform, einen explorativen Verständigungsbegriff oder noch banaler: »*Spatial turn*: das heißt gesteigerte Aufmerksamkeit für die räumliche Seite der geschichtlichen Welt – nicht mehr, aber auch nicht weniger«⁸³. Man könnte auch so fragen: Geht es mit der Proklamation eines *spatial turn* nur darum, deskriptiv den Umstand zu bezeichnen, dass es eine *faktische* Zunahme an spezifisch gelagerten Raumdiskursen gibt oder geht es um die präskriptive Postulierung einer thematischen Wendung in der Ausrichtung der Forschungsagenda (auch im Hinblick auf notwendige gesellschaftliche Reformen)? Geht es mit dem *spatial turn* nur um Deskription, Explanatation, Exploration oder auch um Intervention? Gibt es überhaupt einen *spatial turn* und soll es einen geben?

3. Die Unterbestimmtheit ist auch *kategorialer* Art. Die Rede von einem *spatial turn* suggeriert bildlich, hier würde eine räumliche Wende hin zu neuen Räumen irgendwo da draussen vollzogen. Auch in der theoretischen Formulierung der Anliegen des *spatial turn* ist dieses alltagssprachliche, naiv-

82 Döring/Thielmann, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Spatial Turn*, 7 – 45, 9.

83 Schlögel, *Im Raume*, 68.

realistische Raumverständnis z. T. nicht ganz verschwunden und hat damit für einige Verwirrung gesorgt, auf welcher Ebene denn nun die postulierte Wende anzusiedeln ist.

»Handelt es sich um neue empirische Fakten in der Folge von Beschleunigungen *oder* handelt es sich *nur* um eine kognitive Verschiebung wissenschaftlicher Aufmerksamkeit, also um den Einsatz neuer wissenschaftlicher Beobachtungsinstrumente, mit denen man dann gleiche Dinge anders sieht?«⁸⁴

Die beiden in der Frage genannten Ebenen unterscheiden sich kategorial. Es finden sich Vertreterinnen und Vertreter, die den *spatial turn* auf beiden Ebenen ansiedeln, andere nur auf der letztgenannten Ebene.

Auf dieser Ebene sind auch kulturwissenschaftliche Alternativprogramme wie die Rede von einem *topographical turn* oder einem *topological turn* anzusiedeln, die beide auf ihre Weise deutlich machen, dass es nicht um eine Wende hin zum Raum, sondern eine Wende auf der Ebene des Redens von Raum geht.

- a) Ohne sich explizit auf den *spatial turn* zu beziehen oder sich davon abzugrenzen, spricht Sigrid Weigel in einem 2002 erschienen, vielzitierten Aufsatz von einem »*topographical turn*«⁸⁵. Darin stellt Weigel unterschiedliche Ausprägungen eines *topographical turn* in den angelsächsischen *Cultural Studies* und in der europäisch kulturwissenschaftlichen Theoriebildung fest. Sie zeigt diese Differenz anhand der kartographischen Repräsentationstechniken auf und kritisiert dabei auch eine Politisierung derselben im angelsächsischen Bereich.⁸⁶ Bezeichnend für den europäischen *topographical turn* ist, dass es in den dekonstruktiven, postmodernen Topographien zu einem »graphische(n) turn im Raumdiskurs«⁸⁷ kommt. »Der Raum ist hier nicht mehr Ursache oder Grund, von der oder dem die Ereignisse oder deren Erzählung ihren Ausgang nehmen, er wird vielmehr selbst als eine Art Text betrachtet, dessen Zeichen oder Spuren semiotisch, grammatologisch oder archäologisch zu entziffern sind.«⁸⁸ Gemäss dem *topographical turn* wird Raum also als Text konzeptualisiert. Wie in den Voten der Sozialgeographie wird auch hier davon ausgegangen, dass Raum nicht an sich, sondern nur Raumsemantiken untersucht werden können.
- b) Auch das zweite Alternativprogramm stammt aus dem deutschsprachigen Bereich. Wenige Jahre nach dem Erscheinen von Weigels Aufsatz schlägt Stefan Günzel vor, von einem »*topological turn*«⁸⁹ zu sprechen. An der Wurzel dieses neuerlichen *turn* steht primär ein Unbehagen hinsichtlich des *spatial turn*. Dessen »Gleichschaltung

84 Redepening, Eine selbst erzeugte Überraschung, 334.

85 Weigel, Zum »topographical turn«.

86 Weigel, Zum »topographical turn«, 154–159.

87 Weigel, Zum »topographical turn«, 160, vgl. 159.

88 Weigel, Zum »topographical turn«, 160.

89 Günzel, Spatial Turn. Vgl. auch sein einleitender Beitrag: Günzel, Raum, in dem von ihm herausgegebenen Sammelband zur Topologie.

von Kulturraum und Naturraum« und die damit einhergehende Gefahr eines Determinismus und einer Substantialisierung des Raumbegriffes werden ebenso kritisiert wie dessen Tendenz zu einem »vulgärräumlichen Denken«. ⁹⁰ Auch hier ist die Parallelität mit der sozialgeographischen Kritik evident. Der von Günzel vorgeschlagene *turn* gleicht dann freilich weniger einem Metaturn (s.o.) als einer Verabschiedung: »Die topologische *Wende* zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich nicht dem Raum zuwendet, wie dies dem *spatial turn* nachgesagt wird, sondern sich vielmehr vom Raum *abwendet*, um Räumlichkeit in den Blick zu nehmen.« ⁹¹ Die Abwendung geschieht dadurch, dass es nun nicht um Raum im Sinne der Materialität und Ausdehnung bzw. im Sinne eines Containers geht, sondern um Relationen – um Topologie. Im Hintergrund stehen dabei Leibniz' relationales Raumverständnis, die mathematische Topologie und später vor allem phänomenologische und strukturalistische Ansätze. Auch vom *topographical turn* wird der *topological turn* abgegrenzt. Während sich ersterer nur auf Kontingenzen beziehe, versuche letzterer wiederkehrende, homologe Merkmale zu identifizieren, strukturelle Ähnlichkeiten, Kongruenzen zu erfassen. ⁹²

Es fragt sich, ob das Postulat eines neuerlichen *turn* hier nicht zugunsten einer ungebührlichen Engführung nicht nur des *spatial turns* (in dem es ja auch zu relationalen Raumbestimmungen kommt), sondern auch des Raumbegriffes insgesamt (in seiner Abgrenzung vom Begriff der Räumlichkeit) erfolgt ist. Zudem bleibt die Verhältnisbestimmung zum *spatial turn* und *topographical turn* doch ungenau. ⁹³

Ich möchte hier vorschlagen, den Begriff »*spatial turn*« in einem möglichst weiten Sinne zu verstehen, der die Diskurse auf den beiden genannten Ebenen umfasst. Es geht beim *spatial turn* ebenso um die Bearbeitung einer empirischen Verschiebung hinsichtlich räumlich konnotierter Phänomene wie um eine kognitive Verschiebung in der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit. Beide Ebenen sind zirkulär verschränkt ⁹⁴, müssen aber als solche dennoch kategorial unterschieden werden. Entsprechend bin ich der Meinung, dass auch die beiden genannten Alternativprogramme des *topographical turn* und des *topological turn*, ja sogar die sozialgeographische Kritik am *spatial turn*

90 Günzel, *Spatial Turn*, 220. Vgl. Günzel, *Raum*, 15.

91 Günzel, *Spatial Turn*, 221.

92 Günzel, *Spatial Turn*, 224.

93 Die Vagheit der Verhältnisbestimmung gegenüber dem *spatial* und *topographical turn* zeigt sich etwa in der folgenden Aussage: »Eine Raumbeschreibung ist unvollständig oder geht vielleicht gar fehl, wenn sie sich auf die Beschreibung von Erscheinungsräumlichkeit einerseits oder topographischer Kontingenz andererseits beschränkt.« Günzel, *Raum*, 23, vgl. auch a. a. O., 27, wo der *topological turn* als »Mittelweg« zwischen *spatial* und *topographical turn* beschrieben wird.

94 So auch Redepenning, *Eine selbst erzeugte Überraschung*, 334 f, vgl. auch den Bezug auf »Veränderungen der Raumphänomene« bei der Entwicklung eines soziologischen Raumbegriffs bei Löw, *Raumsoziologie*, 69 – 108 und 130 ff.

noch den Diskursen zuzurechnen sind, die man unter dem Label *spatial turn* zusammenfasst (zur Definitionsweite vgl. auch 2.1.2).⁹⁵

4. Alle bisher genannten Unterbestimmtheiten bündeln sich letztlich darin, dass innerhalb der Diskurse des *spatial turn* weder klar ist, was unter dem Begriff »*spatial*« noch unter dem Begriff »*turn*«, genauerhin zu verstehen ist.

Was unter »Raum« (oder »Räumlichkeit«) verstanden wird, ist bis hinein in die entsprechenden mehr oder weniger expliziten philosophischen Prämissen einigermassen strittig. Doch der Raumbegriff ist nicht nur strittig, sondern zum Teil auch unscharf gefasst. Wo davon ausgegangen wird, dass Räume »nicht mehr nur real, territorial und physisch, auch nicht mehr nur symbolisch bestimmt sind, sondern beides zugleich und damit potenziert zu einer neuen Qualität«⁹⁶, wo man, wie das bei Sojas Begriff des *Thirdspace* der Fall ist, den Raumbegriff überkomplex aufbläst, da beginnt die Exaktheit der Kommunikation zu leiden, weil doch schliesslich »alles *irgendwie* ›räumlich« oder *irgendwo* ›im Raum« ist«⁹⁷. Zu dieser Tendenz passt die Beobachtung, dass der Begriff »Raum« gegenwärtig an Erklärungskraft verliert und gleichzeitig an diskursiver Relevanz gewinnt.⁹⁸

Das Problem ist aber nicht nur, dass in den Diskursen des *spatial turn* mit verschiedenen und zum Teil unscharfen Raumsemantiken operiert wird. Das Problem ist auch, dass Raumbegriffe von unterschiedlichem Komplexitätsgrad verwendet werden, ohne dass das ausgewiesen würde. Es reicht nicht, zu betonen, dass zwischen relationalen und containerartigen Raumbegriffen oder zwischen dem Begriff des sozialen und des physischen Raumes zu unterscheiden ist. Es bedarf hier weiterer raumtheoretischer Differenzierungen. *Um die Unterbestimmtheiten an diesem Punkt nicht weiterzutragen, schlage ich für die vorliegende Untersuchung vor, zwischen zwei Konfigurationstypen von Raum, zwischen zwei grundlegenden Modellen des Raumes zu unterscheiden*⁹⁹: *einem relationalen Modell und einem Containermodell. Alle Raumbegriffe sind jeweils einem dieser Modelle zuzuordnen und zwar so, dass*

95 Bachmann-Medick spricht angesichts des *topographical turn* von einer »Unterströmung des *spatial turn*« (Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 299) und auch Döring/Thielmann ordnen *topographical* und *topological turn* dem Oberbegriff des *spatial turn* zu. Döring/Thielmann, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Spatial turn*, 7–45, 13.

96 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 297 f.

97 So zynisch Günzel, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Raumwissenschaften*, 7–13, 12 f.

98 So Werlen, *Körper*, 378, in Anschluss an Zygmunt Bauman. Man vergleiche auch Werlens Versuch, eine Theorie der Zunahme räumlich codierter Diskurse (»Geocodierung«) zu formulieren (bes. a. a. O., 386–388).

99 Die Rede von der Konfiguration oder auch Modellierung des Raumes selbst (also nicht des Raumbegriffes) berücksichtigt vorbegriffliche, schmatisierende Formungsprozesse beim der Bildung des als Sinnordnung gedeuteten Raumes. Die philosophischen Grundlagen für diese Deutung werden später anhand von Ernst Cassirers Raumverständnis erarbeitet, vgl. bes. 5.4.3.

die Begriffe auf unterschiedlichen Ebenen des Komplexitätsgrades anzusiedeln sind.¹⁰⁰ Die Unterscheidung zwischen Raumbegriff und Raummodell sowie die Unterscheidung zwischen den beiden Raummodellen wurde bereits in der Einleitung kurz vorgestellt. Die beiden Unterscheidungen gehören zu den Kernelementen des raumtheoretischen Instrumentariums, das hier in Teil 1 entwickelt werden soll.¹⁰¹ Die Differenz zwischen einem relationalen Modell und einem Containermodell wird in den Teilen 3 und 4 als analytische Leitdifferenz dienen.

Da nur zu gewissen Graden ein Konsens darüber besteht, was mit in den Diskursen des *spatial turn* unter »Raum« zu verstehen ist, mag es wenig verwundern, dass dann auch keine Einigkeit herrscht, was mit »turn« gemeint ist. Dass es sich beim Begriff »turn« selbst um eine räumliche Metapher handelt, die eine räumliche Bewegung suggeriert, mag die Durchschlagskraft des Labels »spatial turn« erhöht haben, trägt aber wenig zur Präzisierung bei. In deutschen Wiedergaben des Begriffs wird von Wende, Wendung, Renaissance, Wiederentdeckung, Rückkehr gesprochen (und es wird sogar die Heideggersche Kehre bemüht) – ohne damit ganz an die weniger gravierende und einschneidende, mehr spielerische Bedeutung von »turn« heranzukommen.¹⁰²

So oder so wird durch die Rede von einem *turn* der Bezug auf die zeitlich vor ihm bestehenden Raumkonzeptionen und ihre Reflexionen undeutlich und die Gefahr dieser Traditionsvergessenheit¹⁰³ könnte dann doch dazu führen, dass der *spatial turn* zu einer »Mode der Wissenschaft degradierte«¹⁰⁴.

Des weiteren stellt sich die Frage, welcher Stellenwert dem *spatial turn* im

100 Ansätze zu weiteren kategorialen Differenzierungen finden sich auch in der Geographie. Etwa da, wo betont wird, dass der Containerraum lediglich der Form des absoluten Raumes entspreche, aber mit diesem nicht identisch sei. Man scheint hier also zwischen Raumform (absoluter Raum) und Raumbegriff bzw. Raumdesign (Containerraum) zu unterscheiden. So unter Rückgriff auf Benno Werlen: Redepening, Varianten, 17.19. Ich kategorisiere im Folgenden anders: die newtonsche Vorstellung vom absoluten Raum verstehe ich als *eine* mögliche Anwendung oder Ausformung des Containermodells.

101 Die Differenzierungen werden in 1.6.2 weiter vertieft.

102 Vgl. auch Bachmann-Medick, Cultural Turns, 32.

103 Ein gutes Beispiel für die Aufarbeitung dieser Traditionsvergessenheit bildet die umfangreiche Raum-Anthologie von Grundlagentexten aus Philosophie und Kulturwissenschaft von Jörg Dünne/Stephan Günzel, die die »Proklamation des *spatial turn* im angelsächsischen Bereich mit ihren weitgehend europäischen Wurzeln« konfrontiert (Dünne/Günzel [Hg.], Raumtheorie, Vorwort, 13.). Der Mitherausgeber Jörg Dünne verfiert an anderer Stelle die These, dass der *spatial turn* »eine späte Reaktion auf eine durchaus anders gelagerte *Wendung zum Raum* darstellt, die sich bereits zu Beginn der Frühen Neuzeit vollzogen hat« (Dünne, Die Karte, 49).

104 Böhme, Kulturwissenschaft, 193.

Kontext anderer *cultural turns*¹⁰⁵ und im jeweiligen Vergleich mit ihnen zu kommt und wie – wenn man sie denn als solche *turns* zu bezeichnen bereit ist – ihre Orientierungsleistung im Blick auf die Kulturwissenschaften insgesamt zu beurteilen sind. Die Bestimmungsmerkmale von *turns*, die Bachmann-Medick entwickelt hat, bieten hier hilfreiche Anhaltspunkte, sind jedoch nicht ohne Widerspruch geblieben.¹⁰⁶ Die Frage nach der Relevanz und Reichweite der proklamierten *turns* kann nicht von den Wissenschaftsnetzwerken allein beurteilt werden, die sie generieren, sondern muss im Rahmen einer wissenschaftstheoretischen Metatheorie angegangen werden.

Wir haben hier die Unterbestimmtheiten der Rede vom *spatial turn* in einem Defizienzmodus beschrieben. Es ist aber abschliessend daran zu erinnern, dass es zur eigentümlichen Dynamik von *turns* gehört, ein eigenes, innovatives Vokabular einzuführen, Begriffe zu prägen, die eine Nähe zu Jargonbegriffen haben können, sowie neue Metaphern auszubilden, die analytisch erst noch eingeholt werden müssen.¹⁰⁷ Man kann darum die hier genannten Unterbestimmtheiten zumindest auch als Teil des explorativen und unabgeschlossenen *turn*-Charakters interpretieren, die zu seinem kreativen Potenzial hinzugehören und bereits zu seinem Erfolg beigetragen haben.

1.5 Der raumsoziologische Ansatz Martina Löws

Was den Essentialisierungsvorwurf und das undifferenzierte Ineinander von Natur- und Sozialraum angeht, teile ich die Kritik der Sozialgeographie am *spatial turn*. Vor dem Hintergrund der oben eingeführten raumtheoretischen Differenzierungen wären diese Kritikpunkte auch als eine Vermischung von relationalem Modell und Containermodell zu analysieren. Anders als v. a. Benno Werlen und Gerhard Hard gehe ich im Folgenden aber davon aus, dass der Begriff »Raum« noch immer fremdreferenziell gebraucht und so als analytische, erklärkräftige Kategorie für soziale Beziehungen und Objektkonstellationen eingesetzt werden kann. Ich werde diese philosophische Grundannahme anhand des kulturphilosophischen Raumkonzeptes von Ernst Cassirer noch präziser ausarbeiten (5.4 u. 5.5).

Die Beobachtung, dass bei der gegenwärtig hohen diskursiven Relevanz des Raumbegriffes in der Alltagssprache gleichzeitig seine Erklärungskraft sinkt, nötigt

105 Bachmann-Medick unterscheidet interpretive, performative, reflexive/literary, postcolonial, translational, spatial und iconic turn. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*.

106 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, bes. 7–57.381–416 (Bachmann-Medicks Buch erscheint 2014 bereits in 5. Aufl.). Kritisch dazu: Böhme, Vom »turn« zum »vertigo«.

107 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 19.27.

zur metatheoretischen Analyse begrifflicher Konstitution von Räumlichkeit in der Gesellschaft. Das steht ausser Frage. Doch diese Beobachtung schliesst eine *theoretisch-konstruktive Weiterentwicklung angemessener materialer Raumbegriffe* gerade nicht aus, sondern macht sie für die Wissenschaften so lange unentbehrlich, als sie damit gesellschaftliche Phänomene erklärkräftig erschliessen und beschreiben können (und die Rückbindung an jene metatheoretische Analyse kritisch in die Begriffsbildung integriert wird).

Ich teile darum auch nicht die prinzipiellen Vorbehalte gegenüber der *Raumsoziologie* von *Martina Löw*, die sich aus der sozialgeographischen Position ergeben müssen.¹⁰⁸ Vielmehr sehe ich darin einen auch für die Theologie durchaus anschlussfähigen Entwurf, den zu bedenken und weiterzuentwickeln im Folgenden unternommen wird.

Löw hat in ihrem Buch »Raumsoziologie« (2001) einen sehr weiten, hochkomplexen Raumbegriff entfaltet, der mittlerweile in fast allen sozial- und kulturwissenschaftlichen Fächern¹⁰⁹ (und auch in der Theologie!¹¹⁰) verwendet wird. Obwohl Löw sich selber noch gar nicht im Kontext der Diskurse des *spatial turn* verortet, ist ihr Entwurf retrospektiv da einzuordnen.

Löw wirft der Soziologie vor, die von ihr bis anhin entwickelten relationalen Raumbegriffe seien in verschiedener Hinsicht defizitär.¹¹¹ Das gilt erst recht da, wo sie noch immer von absolutistischen Raumbegriffen¹¹² überformt sind, denn letztere sind nicht geeignet und fähig, die neueren Transformationen der »Raumphänomene« (wie z. B. die verinselte Vergesellschaftung, *cyberspace* oder

108 Werlen unterstellt Löw, dass sie mit ihrem Ansatz – trotz gegenteiliger Behauptung – in die alte Raumfalle tappe, wenn sie die soziale Praxis in räumlichen Begriffen, statt »Raum« als begriffliches Element sozialer Praxis betrachte (Werlen, *Gesellschaft und Raum*, 6). Löw antwortet darauf mit der Frage, worin denn eigentlich Werlens Raumbegriff genauerhin bestehe (Löw, *Welcher Raum?*, 50). Die Frage trifft meines Erachtens den Nerv der Differenz der beiden handlungstheoretischen Ansätze von Werlen und Löw: Werlen will im Blick auf die soziale Praxis tatsächlich keinen material gefüllten Raumbegriff mehr entwickeln, sondern geht nur noch von formal-klassifikatorischen Raumbegriffen aus, die je nach Handlungstypus variieren (Werlen, *Gesellschaft und Raum*, 9 f; ders. *Replik/Responses*, 83 f). – In der kritischen Auseinandersetzung zwischen Werlen und Löw wird leider die unterschiedliche Perspektivierung des Forschungsgegenstandes zu wenig klar; ihre Beachtung hätte deutlich machen können, dass Werlens Ansatz zu guten Teilen auch als eine Art Metatheorie zu Löws Position gelesen werden kann. – Zu Hards Kritik an Löw vgl. ders., *Der Spatial Turn*, 272–277.

109 So Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 308. Vgl. z. B. die Dissertation der Geographin Sabin Bieri, *Wohltemperierte Stadt*, 64–68 et passim.

110 Vgl. Geiger, *Gottesräume*; dies., *Gott Präsenz einräumen*; Stoetzer, *Ort*; Schneider, *Raum – Mensch – Gerechtigkeit*; Schregle, *Pastoral*; Woydack, *Der räumliche Gott*.

111 Löw, *Raumsoziologie*, 36–44.58–63.132–151.179–183.

112 Löw unterscheidet innerhalb des absolutistischen Konzepts einen ortsbezogenen, territorialen und adaptiert kantischen Raumbegriff, vgl. Löw, *Raumsoziologie*, 35 f u. ff.

global cities) analytisch einzufangen.¹¹³ Dazu ist nur ein Raumbegriff imstande, in dem Raum und Handeln bzw. Raum und Körperdinge ineinander verwoben gedacht und nicht dualistisch auseinanderdividiert sind: Raum ist nichts vorfindlich Starres, nichts einheitlich Homogenes, kein Behälter, *in* dem sich soziale Prozesse vollziehen, vielmehr konstituiert sich Raum allererst in diesen Prozessen. (Und das geschieht nach Löw auch dann, wenn Menschen im Alltag grösstenteils noch immer von der traditionellen Vorstellung geleitet sind, »im Raum«¹¹⁴ als in einem Behältnis zu leben.) Wo Raum so handlungstheoretisch dynamisiert wird, muss er auch mit der Zeit zusammengedacht werden.¹¹⁵ Nur wenn der Raum selbst als beweglich und fluid erfasst wird, bildet der Raumbegriff ein Instrumentarium, um die erwähnten gesellschaftlichen Veränderungen analysieren zu können.

Wie Löw diesen Raumbegriff näherhin bestimmt, wird deutlich in ihrer Hauptthese:

»Raum ist eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten. Raum wird konstituiert durch zwei analytisch zu unterscheidende Prozesse, das Spacing und die Syntheseleistung.«¹¹⁶

Einzelne Elemente dieser These sollen im Folgenden erläutert werden:

1. Raum wird durch ein menschliches Handeln konstituiert, das als Spacing und Syntheseleistung gefasst werden kann. *Spacing* bezeichnet dabei ein Errichten, Bauen, Anordnen und Positionieren in Relation zu anderen Plazierungen, während mit der *Syntheseleistung* ein Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozess gemeint ist, durch den das (durch Spacing) Positionierte (und zu Positionierende?) zu Räumen verknüpft wird.¹¹⁷ Spacing und Syntheseleistung erfolgen im alltäglichen Handeln gleichzeitig und sind rückgekoppelt (wobei jedoch z. B. in der Architektur oder bei städteplanerischen Computersimulationen Syntheseleistungen vorliegen können, die nicht direkt mit Spacings verbunden sind). Löw versucht, im Handlungs-begriff eine symbolische wie materiale Dimension – man könnte vielleicht auch sagen Idealität und Realität – von Raum zusammenzudenken.¹¹⁸ Das zeigt sich gerade in der Verbindung von Spacing und Syntheseleistung. Dabei vollzieht sich Handeln intentional, es kann aber unbeabsichtigte Folgen hervorbringen und ist auch von unbewussten Motiven beeinflusst.¹¹⁹ Zudem:

113 Vgl. Löw, Raumsoziologie, 69 – 129.

114 Vgl. Löw, Raumsoziologie, 69 – 129.

115 Löw, Raumsoziologie, 131.137, vgl. 34.

116 Löw, Raumsoziologie, 271, et passim (Hvb. MW).

117 Löw, Raumsoziologie, 158 f, vgl. 199.

118 Löw, Raumsoziologie, 191 – 194, vgl. die Exposition der Problematik a. a. O., 139.

119 Löw, Raumsoziologie, 190 f.

Handeln ist zwar intentional, doch es vollzieht sich als »durée«, als »kontinuierlicher Verhaltensstrom«, in dem ständig Räume produziert und reproduziert werden, ohne dass es möglich wäre, diese einlinig auf isolierte intentionale Akte zurückzuführen.¹²⁰

Löw ist aber sichtlich bemüht, nicht nur die aktiven, sondern auch die rezeptiven (und passiven) Aspekte menschlichen Handelns in die Konzeptualisierung der Raumkonstitution einzubeziehen.¹²¹ Das wird im nächsten Punkt (und später in den Punkten 5. und 6.) deutlich:

2. Der in der These verwendete Begriff der »(An)Ordnung« ist kennzeichnend dafür, wie Löw Handeln und Strukturen relationiert. Er steht einerseits für die Ordnung bzw. die Struktur, die durch Räume bereits geschaffen ist, und andererseits für den Prozess des handelnden Anordnens.¹²² Von *räumlichen Strukturen* spricht Löw dann, wenn die Raumkonstitution in Regeln eingeschrieben und durch Ressourcen abgesichert ist, welche unabhängig von Ort und Zeitpunkt rekursiv in Institutionen eingelagert sind.¹²³ Alltägliches, repetitives Handeln und räumliche Strukturen sind zirkulär aufeinander bezogen: Räumliche Strukturen bringen ein Handeln hervor, welches in der Konstitution von Räumen eben jene räumlichen Strukturen reproduziert.¹²⁴ Wo Räume selbst da bestehen bleiben, wo gewisse gesellschaftliche Teilgruppen sie nicht reproduzieren, kann man von *institutionalisierten Räumen* sprechen.¹²⁵

»Als institutionalisierte (An)Ordnung wird der Raum zur Objektivation, das bedeutet, dass er – ein Produkt menschlicher Tätigkeit – als gegenständlich erlebt wird.«¹²⁶

Selbst da, wo Handeln weniger repetitiv verstanden und die verändernde oder kreativ-gestaltende Dimension stärker betont wird, sind die Möglichkeiten der handelnden Raumkonstitution nicht beliebig. Sie sind nach Löw immer auch abhängig von Faktoren, die in einer Handlungssituation vorgegeben sind. Hier geht es nicht nur um symbolische Faktoren wie Werte, Normen, Rollenerwartungen, Institutionen, sondern auch um materielle Faktoren:

120 Löw, *Raumsoziologie*, 190 f.

121 Löw, *Raumsoziologie*, 222.

122 Löw, *Raumsoziologie*, 166.

123 Löw, *Raumsoziologie*, 171. Wobei Löw unter Institutionen auf Dauer gestellte Regelmäßigkeiten sozialen Handelns bzw. in Routinen reproduzierte Gebilde versteht, vgl. a. a. O., 169.163.

124 Löw, *Raumsoziologie*, 172. Löw versucht im Blick auf den Raumbezug Anthony Giddens Theorie der Strukturierung, die von einem Dualismus von objektiven Strukturen versus subjektivem Handeln ausgeht, in einer weniger gegensätzlichen Dualität von Struktur und Handeln weiterzudenken. A. a. O., 16.

125 Löw, *Raumsoziologie*, 161 – 166, vgl. 178.

126 Löw, *Raumsoziologie*, 164.

menschliche Artefakte, Naturgegebenheiten und auch den physischen Organismus.¹²⁷ Löw denkt also Raum durchaus nicht nur als sozial produzierte Objektivation im subjektiven Erleben von Menschen, die Raumkonstitution erfolgt auch unter den materiellen Bedingungen eines härteren Aussen dessen, »was die Natur vorgibt«¹²⁸ – selbst wenn dieses Aussen immer noch durch synthetisierende Verknüpfungsprozesse als Raum erschlossen wird.¹²⁹

Noch stärker tritt diese Materialität da hervor, wo Löw von der »Aussenwirkung«¹³⁰ von Lebewesen und sozialen Gütern spricht, die sich anscheinend nicht nur auf »Gerüche, Töne oder Farben«¹³¹ beschränkt, sondern auch atmosphärisch gespürt werden kann:

»Raum ist eine an materialen Sachverhalten festgeschriebene Figuration, deren spürbare unsichtbare Seite die Atmosphäre ist.«¹³²

Es bleibt aber auch hier dabei, dass die Wahrnehmung solcher Atmosphären ein selektiver und konstruktiver Vorgang ist.¹³³ Löws Unterscheidung von symbolischen und materiellen Faktoren der Raumkonstitution ist kennzeichnend für ihren spannungsvollen Versuch, einen integrativen Raumbe-griff zu denken. Sie fasst diesen einen Raum näherhin als sozialen Raum mit symbolischer und materieller Komponente.¹³⁴

»Ich gehe (...) von *einem* Raum, der verschiedene Komponenten aufweist, aus. Das heißt, ich wende mich gegen die in der Soziologie übliche Trennung in einen sozialen und einen materiellen Raum, welche unterstellt, es könne ein Raum jenseits der materiellen Welt entstehen (sozialer Raum), oder aber es könne ein Raum von Menschen betrachtet werden, ohne dass diese Betrachtung gesellschaftlich vorstrukturiert wäre (materieller Raum).«¹³⁵

Kritisch sei vermerkt, dass bei Löw – wie im Zitat ersichtlich – die Annahme materieller Faktoren und Bedingungen der Raumkonstitution anscheinend dazu führt auch gleich von einer *Materialität des Raumes* selbst zu sprechen.¹³⁶

127 Löw, Raumsoziologie, 191 f.

128 Löw, Raumsoziologie, 191. Als Beispiel nennt sie an dieser Stelle einen Fluss.

129 Löw, Raumsoziologie, 194.

130 Löw, Raumsoziologie, 194.195 f.204 – 210.

131 So noch Löw, Raumsoziologie, 194.

132 Löw, Raumsoziologie, 205, vgl. 204 – 210.

133 Löw, Raumsoziologie, 197.209.

134 Löw, Raumsoziologie, 15.

135 Löw, Raumsoziologie, 15, vgl. 103.269. Löw gesteht freilich zu, dass »Raum« im Singular nur als wissenschaftliche Abstraktion existiert, während in der Praxis der Raumkonstitution »Räume immer im Plural« existieren (271.131).

136 Vgl. auch Löw, Raumsoziologie, 103.

3. Das nächste Definitionselement von Löws Hauptthese, das hier besprochen werden soll, bezieht sich auf die Objekte der relationalen (An)Ordnung: Löw spricht in ihrer These von »Lebewesen und sozialen Gütern«. Soziale Güter können primär materieller (z. B. Tische, Häuser) oder primär symbolischer Art sein (z. B. Lieder, Werte, Vorschriften).¹³⁷ Indem Löw auch Lebewesen, v. a. Menschen und Tiere, als Objekte der Raumkonstitution betrachtet, weitet sie deren inhaltliche Bestimmtheit gegenüber früheren soziologischen Raummodellen aus.¹³⁸ Damit gewinnt auch die Standortgebundenheit und Perspektivität der Raumkonstitution eine neue Qualität und Bedeutung.¹³⁹ Zusätzlich zu dieser Ausweitung kommt es zu einer differenzierteren Wahrnehmung der Interrelationalität der Objekte: Sie sind Relate nicht nur in Beziehung auf die raumkonstituierende Person, sondern (in unterschiedlicher Weise) auch untereinander. Denn Objekte sind, was sie sind, nur in ihrer Beziehung zu anderen Objekten – und diese Beziehung ist schon insofern dynamisch, als sich z. B. Menschen stets neu und meist unabhängig von der raumkonstituierenden Person platzieren und sich auch atmosphärisch stets neue Konstellationen bilden¹⁴⁰. Zudem können nicht nur einzelne Lebewesen und soziale Güter zu Räumen verknüpft werden, sondern ganze Ensembles, so, dass die Raumkonstitution auch auf verschiedenen Ebenen angesiedelt werden kann – bei einer makrosoziologischen Konstitution mit entsprechenden Abstraktionen vom Körperbezug.¹⁴¹ Erst der Einbezug solcher komplexer Relationsgefüge ermöglicht es gemäss Löw, nicht nur von einem *relativistischen*, sondern einem *relationalen* Raumbegriff zu sprechen.¹⁴² Der Einbezug des Menschen (in seiner relationalen Positionierung gegenüber anderen und anderem) als Objekt der Raumkonstitution und der von da aus gegebene relational-perspektivische Rückbezug auf das sich diesen Menschen gegenüber wiederum positionierende oder positionierte Subjekt der Raumkonstitution bildet nicht nur gegenüber soziologischen Raumkonzepten, sondern auch gegenüber den abstrakten relationalen Raumauffassungen von Leibniz und Einstein eine entscheidende

137 Löw, Raumsoziologie, 153.

138 Löw, Raumsoziologie, 133 f. 154 f.

139 Das Bezugssystem der Synthetisierenden spielt bei Löw nicht nur in der alltäglichen Raumkonstitution eine zentrale Rolle, sondern bildet auch einen wichtigen Punkt in der Methodologie wissenschaftlicher Raumforschung (Löw, Raumsoziologie, 220, vgl. auch 28.157).

140 Trotz ihren späteren Ausführungen zu Atmosphären (Löw, Raumsoziologie, 204 – 210) geht Löw nicht näher darauf ein, dass es auch atmosphärisch zu Rückkoppelungseffekten kommen kann und welche Eigendynamiken dadurch entstehen.

141 Löw, Raumsoziologie, 157, vgl. 86.

142 Löw, Raumsoziologie, 156, Löw bezeichnet viele frühere soziologische Raumkonzepte als relativistisch (a. a. O., 133), eine Ausnahme bildet Pierre Bourdieu, auf den sie sich an dieser Stelle bezieht (a. a. O., 156 f).

Fortbildung, bei der die Theologie anknüpfen kann. Dies umso mehr, als Löw – jedoch nur andeutungsweise – dazu übergeht, auch die »Aussenwirkung« jener Menschen in der Raumkonstitution mitzudenken.

4. Gemäss Löws Hauptthese ist Raum eine relationale (An)Ordnung von Objekten »an Orten«. Die Unterscheidung von Ort und Raum spielt für Löw bei der Abgrenzung von einem Containerkonzept eine wichtige Rolle.¹⁴³ Denn dieses lässt nicht zu, an einem Ort mehrere Räume zu denken, etwa die Kopräsenz gegenkultureller Räume¹⁴⁴ oder das Phänomen, dass sich jemand gleichzeitig in einem Büro und im Cyberspace befindet.¹⁴⁵ Ort und Raum stehen nach Löw in einem reziproken Verhältnis:

»Die Konstitution von Raum bringt systematisch Orte hervor, so wie Orte die Entstehung von Raum erst möglich machen.«¹⁴⁶

Wobei nicht klar wird, ob Orte, sofern sie die Raumkonstitution erst möglich machen, als eine ursprüngliche, physische Vorgegebenheit zu denken sind oder immer schon sozial überformt sind. Zu unterscheiden sind aber auch der Ort und der als Spacing bezeichnete Vorgang des Platzierens.

»Orte entstehen durch Platzierungen, sind aber nicht mit der Platzierung identisch, da Orte über einen gewissen Zeitabschnitt hinweg auch ohne das Platzierte bzw. nur durch die symbolische Wirkung der Platzierung erhalten bleiben.«¹⁴⁷

Der Ort ist Ziel und Resultat der Platzierung, aber nicht ein selbst Platziertes.¹⁴⁸ Diese Differenz wird gerade in den alltäglichen Wahrnehmungs- und Erinnerungsprozessen bei der Synthetisierung von Raum faktisch unterlaufen, wo Ort und platziertes Objekt ineinander verschmelzen.¹⁴⁹

Löw versteht »Ort« als eine meist geographisch markierte, einzigartige, unverwechselbare Stelle, als einen mit einem Namen bezeichneten kleinen Teil der Erdoberfläche¹⁵⁰, dem sowohl ein symbolischer wie auch ein materieller Aspekt eignet. Es gibt flüchtige Orte (z. B. im Internet), privilegierte und periphere Orte.¹⁵¹

Man könnte zuerst meinen, es sei das Punktuelle, was nach Löw einen Ort zu

143 Gemäss Löw gibt es eine Spielart absolutistischer Raumauffassungen, die einen »ortsbezogenen Raumbegriff« kennt, bei dem Ort und Raum (hier als Behälter verstanden) gleichgesetzt werden. Löw, *Raumsoziologie*, 35, vgl. 36 ff.

144 Zu den von Foucaults Heterotopien noch einmal zu unterscheidenden gegenkulturellen Räumen: Löw, *Raumsoziologie*, 184 – 186.

145 Löw, *Raumsoziologie*, 131.199.200 f.

146 Löw, *Raumsoziologie*, 272 f.

147 Löw, *Raumsoziologie*, 198.

148 Löw, *Raumsoziologie*, 198.273.

149 Löw, *Raumsoziologie*, 199.

150 Löw, *Raumsoziologie*, 199.

151 Löw, *Raumsoziologie*, 200.

einem Ort macht und ihn vom Raum unterscheidet. Dagegen spricht freilich, dass nach Löw z. B. auch ein Stadtviertel als Ort bezeichnet werden kann¹⁵², ein Ort also, der durchaus auch eine gewisse *räumliche Ausdehnung* besitzt. Das Differenzkriterium scheint anderer Art: Ein beliebiger Raum wird dann zum Ort, »wenn er einzigartig wird, zum Beispiel in der Benennung (Rosa-Luxemburg-Ufer etc.) oder in der Erinnerung«¹⁵³. Damit wäre aber immer noch nicht beantwortet, was denn flüchtige und periphere Orte (über subjektive Einzigartigkeitsurteile hinaus) zu Orten macht. Löws Vorwurf an Foucault, sein Begriff »Heterotopie« sei irreführend, da er ein räumliches Phänomen als »topisch«, also örtlich, bezeichne und nicht konsequent zwischen Ort und Raum unterscheide¹⁵⁴, fällt zum grössten Teil auf Löw selbst zurück. Zudem potenzieren sich die Unschärfen, wenn Löw meint, wo keine mittelbare oder unmittelbare Lokalisierung (und also ein Ort) auszumachen sei, werde ein Raumbegriff metaphorisch gebraucht.¹⁵⁵ Schliesslich wird auch der Körperbezug der Ortskonstitution nur angedeutet¹⁵⁶, nicht aber prinzipiell entfaltet.

Es sei abschliessend auf zwei Besonderheiten von Löws Ansatz hingewiesen, die für unsere spätere Argumentation wichtig sind.

5. Löws Raumsoziologie betont den *Körperbezug* bei der Raumkonstitution. Er ergibt sich sachlich notwendig aus ihrem Ansatz:

»Jeder handlungstheoretische Bezug auf Raum setzt zwangsläufig an der Körperlichkeit der Menschen an.«¹⁵⁷

Löw macht den Körperbezug in vielfacher Hinsicht geltend, entfaltet aber nicht alle Aspekte systematisch. Ich trage die wichtigsten zusammen:

- Der (vom Leib nicht explizit unterschiedene) Körper ist nach Löw selber Raum. Die Vorstellungen darüber, wie der Körper Raum ist, haben sich aber dahingehend verändert, dass der Körper nun nicht mehr – wie ab dem 17./18. Jahrhundert – als abgeschlossenes Behältnis, sondern, verstärkt durch medizintechnische Entwicklungen, im Sinne einer relationalen Anordnung gedacht wird. Damit wird der Körper selbst zu einem relationalen Raum.¹⁵⁸ Wird er aber nicht mehr als abgeschlossenes Behältnis vorgestellt, so werden auch die Körpergrenzen flüssiger und dynamischer, sie materialisieren sich in einem ständigen Austausch mit der Umwelt.

152 Löw, Raumsoziologie, 200.

153 Löw, Raumsoziologie, 200.

154 Löw, Raumsoziologie, 165.

155 Löw, Raumsoziologie, 201.

156 Löw, Raumsoziologie, 202.

157 Löw, Raumsoziologie, 128.

158 Löw, Raumsoziologie, 127 f, vgl. 115 – 129.

»Das ›Außen‹ wird permanent nach innen gesogen und das ›Innen‹ ständig ausgestossen.«¹⁵⁹

- Wie es keine unmittelbare Wahrnehmung von Raum gibt, so kann es auch kein Vordringen zu einem »vordiskursiven Leib«¹⁶⁰ geben. Alle Leiberfahrung ist von diskursiv erzeugten Körpervorstellungen geprägt. Denn alle Wahrnehmung von Raum ist – so Löw – ein selektiver, konstruktiver Vorgang¹⁶¹ und ist Teil der Synthetisierung von Raum bei der Raumkonstitution.

An diesem Punkt bringt Löw den bourdieuschen Begriff des *Habitus* als ein dauerhaftes »System der Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata«¹⁶² ins Spiel. Er spielt freilich nicht nur im Blick auf die Wahrnehmung eine wichtige Rolle, vielmehr ist die ganze Raumkonstitution habituell geprägt.¹⁶³ Das muss kurz erläutert werden:

Löw unterscheidet zwischen gesellschaftlichen Strukturen (räumliche, zeitliche, rechtliche, ökonomische usw.) und den Strukturprinzipien. Als solche gelten nach Löw Geschlecht und Klasse. Die Strukturprinzipien Geschlecht und Klasse durchziehen alles Handeln und alle Strukturen gleichermaßen, sie fließen immer wieder rekursiv ins praktische und diskursive Bewusstsein ein. Geschlecht und Klasse sind habituell ausgeformt.¹⁶⁴ Damit untermauert Löw theoretisch, was sie auch als Ergebnisse empirischer Untersuchungen referiert: dass Raumkonstitution u. a. *geschlechtsspezifisch* erfolgt.¹⁶⁵ (Wobei man zuweilen den Eindruck gewinnt, Löw sei wohl an Fragen geschlechtlicher Ungleichheit, aber wenig an einer Verflüssigung von Geschlechterdifferenzen interessiert, reproduziere diese vielmehr.) Man muss aus diesen Überlegungen Löws schliessen, dass auch die Konstitution des Körperraumes eine *genderte* ist (einem vordiskursiven Geschlechteressentialismus ist also trotzdem gewehrt).

- Doch auch der Habitus selbst ist nach Bourdieu nicht etwa ein freischwebendes Muster, sondern etwas durchaus körperliches – körperlich dahingehend, als beim Habitus das Soziale gleichsam in den Körper eindringt und eingeschrieben wird, es zu einer »körperlichen Einverleibung gesellschaftlicher Dimensionen«¹⁶⁶ kommt. Der Körper wird dadurch zum

159 Löw, Raumsoziologie, 127. Ob bei diesem osmotischen Prozess primär an Nahrung oder auch an Formen menschlich-körperlicher Begegnung gedacht ist, wird nicht präzisiert.

160 Löw, Raumsoziologie, 128, vgl. 116.

161 Löw, Raumsoziologie, 197, vgl. 144.

162 Löw, Raumsoziologie, 177, vgl. 197.215.

163 Löw, Raumsoziologie, 201 f et passim.

164 Löw, Raumsoziologie, 173–179.

165 Löw, Raumsoziologie, 89–93.115–129.246–254, vgl. auch 210–218.

166 Löw, Raumsoziologie, 176, vgl. 177.179.

- »Mittler zwischen Strukturen und Handeln«¹⁶⁷ und steht »im Zentrum vieler Raumkonstruktionen«¹⁶⁸.
- Dass der Körper im Zentrum vieler, aber bei Löw anscheinend nicht *aller* Raumkonstruktionen steht, könnte damit zusammenhängen, dass sie bezüglich der *Perspektivität* der Raumkonstitution andeutungsweise verschiedene Grade der Körperbezogenheit unterscheidet. Wohl ist der eigene Standort bei der Raumkonstitution unhintergebar, es können aber auch Räume konstituiert werden, in denen der Körperbezug (ganz?) fehlt und von der eigenen Person abstrahiert wird.¹⁶⁹ Denkbar sind solche Abstraktionen etwa im makrosoziologischen Bereich oder bei spatialen Computersimulationen.
 - Nimmt man die bisherigen Ausführungen zum Körperbezug zusammen, so wird deutlich, wie grundlegend nach Löw die Körperlichkeit das *Subjekt* der Raumkonstitution durchzieht – und zwar auch auf einer materiellen Ebene. Sie reicht bis hin zum leiblichen Spüren von Atmosphären¹⁷⁰ oder in die Weise, wie Handlungssituationen körperlich vordisponiert sind (z. B. Müdigkeit)¹⁷¹.
Doch auch als *Objekt* ist der Körper für die Raumkonstitution von Bedeutung. So steuert etwa der körperliche Ausdruck (Mimik, Gestik, Sprache etc.) nach Löw sowohl Spacing wie Syntheseleistung anderer Raumkonstituierender.¹⁷² Doch diese Hinweise bleiben bei Löw ebenso unausgeführt wie der Hinweis, dass die (An)Ordnung zweier Menschen zueinander raumkonstituierend ist, abhängig von der sozialen Nähe.¹⁷³ Auch bei den Ausführungen zur Atmosphäre – wo dieser interpersonale Raum durchaus hätte weiter entfaltet werden können – geht Löw nicht näher darauf ein.
6. Vor dem Hintergrund des hier entfalteten, handlungstheoretischen relationalen Raumbegriffes liest man Löws Kapitel zu den Atmosphären am Ende ihres Buches¹⁷⁴ mit einiger Verwunderung.
Löw stellt eingangs dieses Kapitels zunächst fest, dass der »Raum als Ganzes«, der Raum mit seinen Plazierungen und Verknüpfungen, zwar kein sichtbares Gebilde, aber dennoch »stofflich wahrnehmbar« sei. Es gibt nach Löw eine »eigene Stofflichkeit des Räumlichen«, die leiblich zu »spüren« ist. Räume

167 Löw, Raumsoziologie, 16.

168 Löw, Raumsoziologie, 179.

169 Löw, Raumsoziologie, 86.

170 Löw, Raumsoziologie, 204.207, vgl. 195.

171 Löw, Raumsoziologie, 192 f.

172 Löw, Raumsoziologie, 179.155.

173 Löw, Raumsoziologie, 154.

174 Löw, Raumsoziologie, 204 – 210.

sind »gestimmt«, entwickeln »eine eigene Potentialität, die Gefühle beeinflussen kann«. ¹⁷⁵ Löw nennt diese Potentialitäten im Folgenden *Atmosphären*. Sie definiert sie als »die in der Wahrnehmung realisierte Außenwirkung sozialer Güter und Menschen in ihrer räumlichen (An)Ordnung« ¹⁷⁶. Kurz zuvor hat sie anstelle von »Außenwirkung« von der »Ausstrahlung« ¹⁷⁷ von Gütern und Menschen gesprochen.

Mit diesen relativ diffusen Bestimmungen zu Atmosphären hat Löw, wie sie bereits in der Einleitung ankündigt ¹⁷⁸, den handlungstheoretischen Rahmen verlassen. Dennoch folgt auf den folgenden Seiten des genannten Kapitels der Versuch einer Integration ins handlungstheoretische Setting. In Anlehnung an Gernot Böhme (und in Absetzung von Hermann Schmitz) werden die Atmosphären nun verstanden als gemeinsame Wirklichkeit von wahrnehmendem, leiblich spürendem Subjekt und wahrgenommenem wirkendem Objekt. ¹⁷⁹ Damit wird nicht nur der Versuch einer Überwindung einer Subjekt-Objekt-Spaltung unternommen ¹⁸⁰, sondern werden Atmosphären auch als Interaktionsfelder präzisiert, in denen es v.a um sozialen Status und Warenkonsum geht. Entsprechend wird dann auch die Machbarkeit von Atmosphären herausgestrichen. Atmosphären basieren auf bewusster *Inszenierungsarbeit*, etwa von Kosmetikern, Bühnenbildnerinnen, Architekten, Werbe- und Modefachleuten usw. ¹⁸¹ Löw betont auch hier »den Einfluss von Kultur und Sozialisation auf daserspüren von Atmosphären«, Klasse und Geschlecht schreiben sich so in den Körper ein, dass das leibliche Spüren sozial vorstrukturiert ist. ¹⁸² Die Einsicht in die Inszenierbarkeit von Atmosphären ermöglicht auch einen kritischen Blick auf Ungleichheiten und Machtverhältnisse in der Raumkonstitution. Denn Atmosphären können wie Prestigeordnungen als »sekundäre Objektivationen« fungieren, die die primären Quellen der Raumkonstitution – Reichtum, Wissen, Hierarchie, Assoziation – verschleiern. ¹⁸³

Damit erhält Löws Atmosphärentheorie am Ende einen ökonomisch-ideologiekritischen Dreh, der die anfängliche diffuse Breite des Atmosphärenbe-

175 Alle Zitate: Löw, Raumsoziologie, 204.

176 Löw, Raumsoziologie, 205 (Hvbn. gelöscht MW).

177 Löw, Raumsoziologie, 196 (Hvb. gelöscht MW).

178 Löw, Raumsoziologie, 16.

179 Löw, Raumsoziologie, 206 f.

180 Vgl. Löw, Raumsoziologie, 196, auch: 222.

181 Löw, Raumsoziologie, 207 f.

182 Löw, Raumsoziologie, 208, vgl. 209.

183 Löw, Raumsoziologie, 216. Löw arbeitet so anhand des Atmosphärenbegriffes auch an Foucaults Einsicht weiter, dass und wie Raumkonstitution mit der Durchsetzung von Macht zu tun hat. A.a.O., 150, vgl. 210 – 218.

griffes handlungstheoretisch reduktiv zuspitzt, so aber auch einige Fragen offen lässt:

- Die Unklarheiten hinsichtlich des Atmosphärebegriffes tangieren zuerst das Raumverständnis selbst. Das wird an der folgenden (teilweise bereits zitierten) Aussage deutlich:

»Raum ist eine an materialen Sachverhalten festgeschriebene Figuration, deren spürbare unsichtbare Seite die Atmosphäre ist. Atmosphären machen den Raum als solchen und nicht nur die einzelnen Objekte wahrnehmbar.«¹⁸⁴

Es bleibt bei dieser Funktionsangabe diffus, was unter »Raum als solche (m)« zu verstehen ist. Geht es um einen vordiskursiven Raum an sich, gar einen Behälterraum? Das widerspräche massiv Löws bisherigen Ausführungen. Gemeint ist wohl eher, dass Atmosphären erlauben, ein »gemeinsames Arrangement«¹⁸⁵ sozialer Güter und Menschen als »Raum als Ganzes«¹⁸⁶ wahrzunehmen, wie es Löw etwas früher bereits erwähnt hat. Doch auch so bleiben den relationalen Raumbegriff insgesamt betreffende Fragen: Wo beginnt ein solches Arrangement, was gehört aus welcher Perspektive dazu, was nicht, und wo endet die Ganzheit eines Raumgeflechts? Verstärkt wird das Problem dadurch, dass laut Löw an einem Ort verschiedene (sich auch überlappende) Räume denkbar sind.

- Hinsichtlich der Atmosphären selbst wird nicht klar, was mit ihrer »Stofflichkeit« genau gemeint ist. Welche Konsistenz haben sie? Aus dem zuletzt erwähnten längeren Zitat wird nur deutlich, dass diese Stofflichkeit eine nichtmaterielle und unsichtbare ist. Löw bestimmt sie auch einmal als »spezifische Fluida«¹⁸⁷. Unausgeführt bleibt entsprechend auch, wie die Wahrnehmungsprozesse aussehen, die hinter dem leiblichen Spüren der Atmosphären stehen. – Die Frage ist insofern brisant, als Löw an anderer Stelle meint, zur Aussenwirkung von Objekten gehöre ihre »Ausdehnung und Form«¹⁸⁸. Der Kontext legt nahe, dass damit nicht das objektimmanente Volumen, sondern eine über die physischen Objektgrenzen hinausreichende Ausdehnung und Form verstanden wird. Damit ist nicht mehr klar, ob Atmosphären eine Eigenschaft von Anordnungen sind, oder ob Atmosphären selber räumlich sind. Immerhin spricht Löw an einer Stelle zitierend von einer Atmosphäre als »medialem Raum«¹⁸⁹.

184 Löw, Raumsoziologie, 205 f.

185 Löw, Raumsoziologie, 204.

186 Löw, Raumsoziologie, 204.

187 Löw, Raumsoziologie, 205.

188 Löw, Raumsoziologie, 207.

189 Löw, Raumsoziologie, 207.

1.6 Raumtheoretische Präzisierungen und Grundlagen

1.6.1 Grobe Inventarisierung von Raumbegriffen

Trotz des klar sozialkonstruktivistischen und relationalen Ansatzes in Löws Verständnis des Raumes zeigen sich gerade im Blick auf die Bestimmung des materiellen Raumes, des Ortes und der Atmosphäre Unschärfen, die nun doch fragen lassen, wie es bei ihr um den ontologischen und erkenntnistheoretischen Status des Raumes bestellt ist. Auch wenn das von Löws Grundansatz her sicher nicht beabsichtigt ist, evozieren gewisse Formulierungen die Vorstellung eines Dingcharakters des Raumes¹⁹⁰. Die genannten Schwierigkeiten in Löws Raumverständnis dürften mitunter dadurch entstanden sein, dass sie sich selber zu wenig Rechenschaft über die raumtheoretischen Voraussetzungen ihres hochkomplexe und verschiedene Theorien spannungsvoll integrierenden Raumbegriffes ablegt.¹⁹¹ Es soll hier in aller Kürze versucht werden, die verschiedenen Schichten dieses Raumbegriffes abzutragen. Es ist hilfreich, dafür zuerst eine allgemeine Auslegeordnung von Raumbegriffen vorzunehmen. Dass es je nach Interessensfokus verschiedene Optionen gibt, eine solche Auslegeordnung vorzunehmen, braucht hier nicht weiter erläutert zu werden. Für unser Anliegen reicht es, sich an die Inventarisierung von Raumbegriffen zu halten, die der Sozialgeograph Peter Weichhart vorgenommen hat. Er unterscheidet folgende Bedeutungen von Raum¹⁹²:

- R_j : Raum als Gebiet der Erdoberfläche, als Erdraumausschnitt. Gemeint ist eine Art territoriale, flächenbezogene Adressangabe für ein Segment der konkreten materiellen Welt. Im Blick auf R_1 kommt es oft zu Reifikationen oder Substantialisierungen (man bildet dann das komplexe kognitive Deutemuster »Alpenraum« oder »Mittelmeerraum« zu einer dinghaften Realität aus). Um sie zu vermeiden, ist es wichtig, dass das hier mit »Raum« Gemeinte nicht als ein Wesensmerkmal eines abgegrenzten Gebietes verstanden wird, sondern als reine sprachliche Konvention.

190 Damit würde Löw in Spannung zu ihrem eigenen Ansatz eine Position vertreten, die so v. a. im Bereich der deutschsprachigen Rezeption des *spatial turn* kaum vertreten wird. Vgl. z. B. Günzels Votum: »Raum: jedoch, und das dürfte derzeit Konsens in der Raumtheorie sein, ist selbst kein Gegenstand.« Günzel, Raum im Gebrauch, 63. – Löw hat sich auch später gegen einen Raumbegriff im Sinne eines substanzialistischen Containers verwahrt (Löw, Welcher Raum?, 50). – Zum grundsätzlichen Problem der Raumontologie s. u. 5.5.2.

191 Der von Hard und Werlen explizit auch an Löw erhobene platte Vorwurf eines »ontologischen Slums« bzw. eines »ontologische(n) Sumpf(es)« (Werlen, Gesellschaft und Raum, 3 f.6) ist unzutreffend, wenn Löw damit eine substanzialistische Raumontologie unterstellt wird. Sofern mit dem Vorwurf jedoch gewisse Unschärfen in der Begriffsbildung moniert werden, erfolgt er nicht ganz zu Unrecht.

192 Ich referiere im Folgenden: Weichhart, Entwicklungslinien, 75–93, v. a. 76–84.

- R_2 : Raum wird hier als eine eigenständige ontologische Struktur verstanden, die unabhängig von ihrer dinglich-materiellen Erfülltheit in der Art eines Containers existiert. Raum selbst ist in gewisser Hinsicht ein Ding. Klassisches Beispiel dafür ist Newtons absoluter Raum.
- R_3 : Anders als R_1 und R_2 , die beide suggerieren, es handle sich beim Raum um etwas real Existierendes, um ein Element der physisch-materiellen Wirklichkeit¹⁹³, wird Raum in dieser dritten Bedeutung als rein logische Struktur, als immaterielle Ordnungsrelation verstanden. Raum ist kein Gegenstand, sondern besteht in Beziehungen zwischen Gegenständen. Raum bildet hier eine Ordnungsstruktur, ein Muster, ein Raster, in dem gedachte Gegenstände (z. B. Begriffe oder Merkmale) unterschieden und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Raum bildet so gesehen ein Grundkonzept jeder kognitiven Operation, Denkkakte vollziehen sich in diesem Sinne räumlich. Die mit »Raum« bezeichnete Ordnungsrelation kann sowohl den Gegenständen inhärent sein (»entdeckte« Ordnung) oder konstruiert sein (»erfundene« Ordnung).
- R_4 : Die vierte Bedeutung von Raum bildet ein Teilelement von R_3 . Es geht in ihr aber nicht um eine Ordnungsrelation zwischen gedachten, sondern zwischen physisch-materiellen Gegenständen, Körpern. Es geht hier um das von Leibniz erläuterte und später von Einstein aufgenommene Verständnis des Raumes als Ordnung des Koexistierenden, des Nebeneinanders. Entfernt man die Gegenstände, hört dieser Raum auf zu existieren. Raum bildet in dieser Bedeutung eine Lagerungsqualität, eine Konfiguration der Körperwelt. Wie bei R_3 hat der Raum auch hier keine eigenständige ontologische Struktur, er bildet vielmehr ein Attribut der Gegenstände. Was hier Gegenstand genannt wird, kann auch Menschen einschliessen. R_4 eignet sich z. B. dafür, soziale Prozesse als räumliche Wirklichkeiten zu erfassen (etwa die Räume zu beschreiben, die während eines Fussballspieles konstituiert werden).
- R_5 : Die fünfte Bedeutung von Raum bildet die epistemologische Raumkonzeption von Kant, der Raum als Form der Anschauung versteht, mit deren Hilfe Wahrnehmungsinhalte organisiert werden.

Schliesslich nennt Weichhart einen weiteren Raum, den er eigenartigerweise als Bedeutungsvariante von R_1 interpretiert:

- R_{1e} : Es geht hier um den erlebten, subjektiv wahrgenommenen Raum unserer Alltagswelt. Er erscheint den Menschen als Inbegriff einer realen Wirklichkeit der Aussenwelt. Es handelt sich dabei um ein Amalgam von natürlichen und kulturellen Elementen (Berge, Seen, Wälder, Bauten, Siedlungen, aber auch

193 Ein präziseres Verständnis des newtonschen absoluten Raumes als es Weichhart zeichnet, findet sich unter 3.2.2.2.

soziale Interaktionen), die zu einem strukturierten Erlebnisganzen, einem kognitiv wie emotional bedingten Gestaltkomplex verschmolzen werden und darin mit R_1 verbunden sind. Der solchermassen hypostasierte, reifizierte Raum ist als kognitives, perspektivisch konturiertes Konstrukt zu dekonstruieren und kann dann zu guten Teilen auf R_4 zurückgeführt werden.

Weicharts Inventarisierung von Raumbegriffen bietet einen hilfreichen Überblick über die Raumsemantiken in der Alltags- und zum Teil auch Wissenschaftssprache. Sie kann hier nicht *en détail* diskutiert werden. Nur drei Rückfragen seien notiert:

- Leibniz hat auch zwischen den Gegenständen, ihrem Ort (bzw. Lage, Stelle) und dem Raum unterschieden. Was Leibniz »Raum« nennt, bezieht sich bei ihm nur auf die (potentiellen) Orte der Gegenstände, nicht auf die Gegenstände selbst. Leibniz' Raumauffassung ist also abstrakter, als Weichhart sie darstellt, und müsste im Grunde genommen auf einer noch basaleren Ebene als R_4 , aber auch R_3 angesiedelt werden: $R_{3,4bas}$ (zu Leibniz s. u. 3.2.2.4).
- Der erlebte Raum R_{1e} wird von Weichhart nicht hinreichend als leiblich zentrierter Elementarraum erfasst. Er müsste zudem stärker vom Erleben eines containerartigen In-Seins und Umfasstseins (eine Form von R_2) interpretiert werden. Die *Raumphänomenologie*¹⁹⁴ hat diesen Raum zutreffender beschrieben.
- Es fragt sich, ob sich nicht alle erwähnten Raumbedeutungen – neben dem erlebten Raum – letztlich auf die drei fundamentalen Raumkonzepte der Neuzeit reduzieren lassen, die durch Newton, Leibniz und Kant exemplarisch vorgetragen wurden (sie werden unten genauer vorgestellt: 3.2.2). – Die sich direkt anschliessende Frage, ob sich nicht auch diese drei Raumauffassungen theoretisch aufeinander zurückführen lassen, kann nicht genauer diskutiert werden. Für die folgenden Argumentationsgänge unserer Studie bedarf es aber doch eines kurzen und wichtigen *Exkurses* dazu:

194 Phänomenologie sei hier vereinfacht definiert als eine philosophische Analyse der verschiedenen Erscheinungsweisen der Gegenstände und daran anschliessend als eine Untersuchung der Verstehensstrukturen, die es den Gegenständen ermöglichen, sich als das zu zeigen, was sie sind (vgl. Zahavi, Phänomenologie, 13). Mit dem Begriff »Raumphänomenologie« ist keine eigene Ausprägung phänomenologischen Denkens, keine Strömung innerhalb der Phänomenologie bezeichnet, sondern ein spezifischer Fokus gewisser phänomenologischer Ansätze markiert. Es handelt sich um Ansätze, die in ausgezeichneter Weise den elementaren gelebten Raum (meist in besonderer Beziehung zum Leib, oft auch unter Einbezug von Theorien zu Atmosphären, Stimmungen, Gefühlen) zum Gegenstand phänomenologischer Analyse machen. Dazu rechne ich die in sich wiederum divergenten Ansätze von Husserl, Heidegger, Bachelard, Schmitz, Merleau-Ponty, v. Dürckheim, Waldenfels, Bollnow, Ströker, Gözl, Gernot und Hartmut Böhme u. a..

Ein nach dem Containermodell konfigurierter Raum (im Sinne von R_2) lässt sich durchaus als eine Ordnungsrelation dekonstruieren. Sei es nun der newtonsche absolute Raum, ein rein geometrischer unendlicher oder endlicher Raum, ein Ortsraum im aristotelischen Sinne oder der bergend umfangende, erlebte Raum der Raumphänomenologie. *Auf dem theoretischen Boden eines relationalen Raummodells lassen sich all diese Räume als mehr oder weniger abstrakte Beziehungsgeflechte zwischen positionalen Raumstellen deuten, die zu einem vermeintlich vorfindlichen Ding namens »Raum« essentialisiert werden.*

Diese Essentialisierungen oder Reifizierungen sind im alltäglichen, lebensweltlichen Umgang mit dem Phänomen »Raum« unausweichlich und unhintergebar (das gilt schon nur für die Rede von »dem Raum«, die auch in dieser Studie nicht vermieden werden kann¹⁹⁵). Zur gesellschaftlichen Etablierung und Reproduktion solcher Essentialisierungen dürften verschiedene gesellschaftliche Praktiken beigetragen haben: Man denke etwa an die Unterrichtspraxis, in deren Rahmen schon früh Grundlagen euklidischer Geometrie eingeübt werden¹⁹⁶; man denke an die Ausbildung der Zentralperspektive in der Renaissance und an die Praxis geographischer Orientierung via Navigation und Kartographie, innerhalb derer sich das Verständnis eines abstrakten container-metrischen Raumes in der Neuzeit etabliert hat; oder man denke an die ökonomische Praxis des Kaufens, Verpachtens, Vermietens und Verkaufens von Parzellen der Erdoberfläche, die Wohnraum zu einem metrisch abgrenzbaren Besitzobjekt macht; oder man denke an die migrationspolitische Praxis der mit legitimer Gewalt vorgenommenen Kontrolle von Staatsgrenzen und die damit vollzogene nationale Territorialisierung von »Lebensraum« usw.¹⁹⁷

Die Theologie muss die durch solche Praktiken evozierten Essentialisierungen von Raum phänomenal und ethisch¹⁹⁸ ernst nehmen, zumal auch religiöse räumliche Erfahrungen essentialistische Prägungen haben können und sich im elementaren Reden der Bibel niedergeschlagen haben. Doch zu einer unreflektierten Reproduktion alltagsweltlicher Anwendungen des Containermodells auf wissenschaftlicher Ebene darf es in der Theologie deswegen nicht kommen. Als historische und praktische Theologie hat sie die alltägli-

195 Dalferth beobachtet solche alltagssprachlichen Substantivierungen analog im Blick auf die Zeit: ders., *Gott und Zeit*, in: ders., *Gedeutete Gegenwart*, 239 – 242.

196 Wenngleich sich auch die euklidische Geometrie ordnungsrelational rekonstruieren lässt. Zu Bildungs- und Sozialisationsprozessen im Sinne einer containerartigen Raumkonzeption vgl. Löw, *Raumsoziologie*, 73 – 82.

197 Ähnliche Beispiele bei Belina, Benno Werlens *Theorie*, 17 f.

198 Zur Bedeutung des Containermodells in Hinsicht auf *spatial justice*-Fragen vgl. *Redepening*, Varianten, bes.16 – 21.23.

chen, essentialistischen Raumkonstruktionen im Kontext vergangener und gegenwärtiger gelebter Religion kritisch wahrzunehmen, zu analysieren und zu beschreiben. Auch als *systematische Theologie* muss sie das tun. Der systematischen Theologie kommt aber zudem die Aufgabe zu, präskriptiv Raum zu *denken*. Ihr Frage ist nicht nur: Wie wird Raum lebensweltlich konstruiert und produziert, sondern auch: Wie soll Raum überhaupt gedacht werden? Sie muss sich darum den Denkproblemen stellen, die sich ergeben, wenn man Raum nicht nur auf der Ebene der Alltagserfahrung, sondern auch auf der Ebene wissenschaftlicher Theorie essentialisiert und nach dem Containermodell denkt. Denn in diesem letzteren Fall entsteht zwangsläufig die Frage nach dem ontologischen Status von Raum: Ist er selber etwas ›Dingartiges‹, wie verhält er sich dann zu den anderen Dingen, zu anderem Seiendem? Unter welchen Seinsbegriff soll er dann gefasst werden? Dieses Problem wird in dieser Studie an verschiedenen Punkten wieder auftauchen (bes. 5.5.2), zumal da, wo es um die Bestimmung des Raumes Gottes geht. Es ist neben anderen Problemen dieses theologisch wie philosophisch ungelöste Problem, das mich dazu führt, in dieser Untersuchung die *These* zu vertreten, *dass dem relationalen Modell systematisch-theologisch erste Priorität zukommt*.

So einfach wird man freilich das Containermodell nicht los. Man muss nämlich doch auch in umgekehrter Richtung fragen, ob nicht das relationale Raummodell das Containermodell faktisch als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. So muss man zumindest fragen, wenn man das Containermodell in einem weiteren Sinne fasst. Der nach dem Containermodell konfigurierte Raum kann in dem Fall nicht nur als *umfassend*, *umfassend*, sondern als vorgegebener Raum verstanden werden. In den Diskursen des *spatial turn* stösst man (im Streit um das Verhältnis von sozialem und physischem Raum) implizit immer wieder auch auf dieses Funktionsmoment der Verortungen und Prozesse ermöglichenden *Vorgegebenheit* des Raumes. Wobei damit nicht der Umstand bezeichnet ist, dass eine ordnungsrelationale Raumstruktur objektiviert und vielleicht auch in bestimmten Konfigurationen materialisiert wird und so als vorgegebener Raum auf die weitere Raumkonstitution zurückwirkt. Es geht vielmehr um eine *ursprüngliche Vorgegebenheit* vor aller sozialen Formung. Man kann den Vorgegebenheitsgedanken noch weiter zuspitzen, so dass man darunter nicht nur eine ursprünglich physische, sondern eine *logische Vorgegebenheit* oder *Bedingung* versteht (wobei sich dann auch das Problem der Raumontologie entschärft¹⁹⁹). In

199 Denn das Sein des Raumes kann dann nur als eine semantische Existenz interpretiert werden. Zum Begriff der semantischen Existenz im Gegenüber zur realen, physischen oder psychischen, Existenz: Ferber, *Philosophische Grundbegriffe*, 126 – 143.

diesem Falle ist man in der Tat zur Annahme genötigt, dass jede Ordnungsrelation und damit das relationale Raummodell mit der Hintergrundprämisse eines Containermodells operiert. Denn jede Raumkonstitution im Sinne der Ordnungsrelation ist ja darauf angewiesen, dass gedachte oder physisch-konkrete Orte oder Positionen irgendwo »da« sind, damit sie relational verknüpft werden können. Das ist zumindest dann so, wenn man davon ausgeht, dass die positionierten Relate der Relation logisch vorgeordnet sind. Ich werde unten anhand von Pannenberg zeigen, dass und wie diese nicht leicht zu wiederlegende Annahme im Rahmen theologischer Rationalität sowohl im Blick auf Gott und die Schöpfung umgangen werden kann (vgl. 4.2.3.c und h) – ohne damit den Anspruch zu erheben, dass das im Kontext anderer Rationalitäten nicht auch möglich wäre.

Bereits die wenigen Andeutungen machen deutlich, dass die beiden Raummodelle nicht einfach problemlos ineinander überführt werden können und in diesem Sinne irreduzible Theoriegrösse darstellen. Das gilt entsprechend für ihre klassischen Ausformulierungen bei Leibniz und Newton.

Kant, der in seiner vorkritischen Phase zwischen den beiden Modellen hin und her changierte, mag sich bei der kritischen Bestimmung des Raumes als Anschauungsform wieder Newton angenähert haben. Dennoch fällt hier eine eindeutige Modellzuschreibung schwer. Eher müsste man hier von einer Beschreibung der Bedingungen der Möglichkeit von Raummodellierung sprechen.

Wie lassen sich nun vor dem Hintergrund dieses präzisierten Inventars an Raumbegriffen die einzelnen Schichten des Löwschen Raumbegriffes freilegen?

1.6.2 Die Ebenen der Löwschen Raumauffassung

Löw hat in ihrer Raumsoziologie die Wichtigkeit betont, *einen* umfassenden Raumbegriff zu entwickeln, der alle Prozesse und Vorstellungen der sozialen Raumproduktion in sich begreift.²⁰⁰ Näher betrachtet besteht Löws Raumbegriff jedoch aus mehreren Schichten bzw. mehreren Raumbegriffen. In einem solchen Fall ist wie gesagt von einer mehrere Raumbegriffe in sich schliessenden *Raumauffassung* zu sprechen.

Auch Weichhart meint, der von Löw beschriebene sozial konstituierte und konstruierte Raum sei »ein sehr komplexes Gebilde«²⁰¹. Er deklariert diesen

200 Löw, Raumsoziologie, 15, vgl. 103.269.

201 Weichhart, Entwicklungslinien, 92.

Raum als R_{6S} und sieht in ihm mehrere basalere Raumbedeutungen kombiniert: R_{6S} baut sich nach Weichhart sowohl aus R_1 , R_{1e} sowie R_4 Elementen auf.²⁰²

Weichharts Zuordnungen sind einleuchtend. Man müsste jedoch, um Löw gerecht zu werden, nicht nur R_4 nennen, sondern im Blick auf die von ihr bedachten synthetisierten, symbolischen Raumkonstitutionen auch R_3 als Voraussetzung nennen und sich vor Augen halten, dass R_3 und R_4 ihrerseits bereits auf dem basaleren Raum $R_{3,4bas}$ aufruhen, dem Raum, in dem nur Orte und nicht Gegenstände an Orten relationiert sind, wie das bei Leibniz der Fall ist (s. o.). Und was R_{1e} angeht, so sind Löws Anleihen bei der Raumphänomenologie mitzudenken. Schliesslich bleibt zu fragen, ob es Löw ganz gelingt, alle R_2 -Elemente aus ihrer Raumauffassung auszuschliessen, zumal dann, wenn man das Containermodell, wie ich es hier vorschlage, auch in einem weiteren Sinne versteht als vorgegebenen, bedingenden Raum.²⁰³

Im Anschluss an Weichharts Inventarisierung möchte ich den Versuch machen, die verschiedenen Komplexitätsgrade bzw. die verschiedenen Abstraktionsebenen zu rekonstruieren, auf denen Löws Raumauffassung aufruft. Es müssen meines Erachtens vier Ebenen unterschieden werden:

- E_1 : Auf der untersten Ebene kommt der abstrakte Raumbegriff zu stehen, den Leibniz vertreten hat: eine Ordnungsrelation zwischen (potentiellen) Orten (und nicht Gegenständen an Orten). – Es geht um den Raum, den ich oben mit $R_{3,4bas}$ bezeichnet habe.
- E_2 : Die zweite Ebene bezieht sich auf einen Raumbegriff, der die relationale (An)ordnung von Gegenständen an Orten umfasst, ohne dass diese Gegenstände näher spezifiziert wären oder in ihrer Bedeutsamkeit erfasst würden. – Diese Ebene ist bei Weichhart durch keinen Raumbegriff abgedeckt.
- E_3 : Die dritte Ebene erfasst mit ihrem Raumbegriff die Gestalt der Gegenstände, seien sie nun symbolischer oder materieller Art, sowie ihre soziale Bewandtnis (das, was Löw soziale Güter nennt). – Bei Weichhart entspricht das in etwa R_4 und R_3 , wobei R_4 bei ihm auch auf der nun folgenden Ebene zu stehen kommt.
- E_4 : Auf der vierten Ebene hat man es mit dem voll ausgebildeten Raumbegriff von Löw zu tun. Es geht es um einen Raumbegriff, der Lebewesen, Menschen und Tiere, mit einschliesst und zwar eben auch in dem, was Löw »Aussenwirkungen« nennt: ihre Leiblichkeit, Bewegungsart, Gestik, Ausstrahlung. Erst so treten nun auch zwei Faktoren in den Blick, die die Komplexität der Raumkonstitution um ein Vielfaches steigern: 1. Eine neue Dynamik, sofern sich Menschen stets neu platzieren und in hohen Freiheitsgraden zueinander

202 Weichhart, Entwicklungslinien, 92 f.326 – 329.

203 Man vergleiche beispielsweise Löws Annahme von Platzierung ermöglichenden Orten, bei denen nicht klar ist, inwiefern sie schon »da« sind. Dies., Raumsoziologie, 198 – 203.

in Beziehung setzen und so stets neue Konfigurationen untereinander und mit ihren physischen Kontexten bilden. 2. Auf dieser Ebene muss erstmals ins Bewusstsein treten, dass die raumkonstituierende Person selber Teil der Raumkonstitution ist und diese nicht nur rezeptiv, sondern aktiv durch ihre Platzierung, ihre Leiblichkeit ihre Aktivität beeinflusst. Es gibt bei der Raumkonstitution streng genommen keine Zuschauerin, keinen Zuschauer – nur Mitwirkende. Diese oberste Ebene ist bei Weichhart durch R_{6s} repräsentiert, enthält aber auch Elemente aus dem, was er reduktiv als R_{1e} bezeichnet.

Die Unterscheidung der verschiedenen Schichten, auf denen die verschiedenen Raumbegriffe angesiedelt sind, die Löw verwendet, führt erst die Komplexität ihrer Raumauffassung vor Augen. Es handelt sich bei dieser Ebenenauffächerung freilich nicht um genetische oder psychologische Entwicklungsstufen. Und es handelt sich dabei auch nicht um eine Art Archäologie des Raumaufbaus, die vom gelebten Raum her zurückfragt in seine basalen leiblichen Erfahrungsschichten und von da her – etwa über den gestimmten Raum zum Aktionsraum und dann zum Anschauungsraum – die Raumkonstitution bis hin auf die abstrakte Ebene des mathematisch-geometrischen Raumes nachverfolgt und analysiert, wie das oft in Raumphänomenologien der Fall ist.²⁰⁴ Es handelt sich bei der Unterscheidung der Ebenen lediglich um ein analytisches Instrument zur Aufklärung und zur Einstufung des Abstraktionsniveaus von Raumbegriffen.

Die Unterscheidung der verschiedenen Ebenen hat in der vorliegenden Studie aber auch die Funktion anzuzeigen, auf welchem Komplexitätsgrad sich die jeweilige Argumentation bewegt. Schon hier sei darauf hingewiesen, dass zur beabsichtigten Entfaltung einer theologischen Raumauffassung später zwei weitere Ebenen mit zwei weiteren Raumbegriffen hinzugefügt werden müssen:

- E_5 : Eine Ebene, auf der ein *interpersonaler Raumbegriff* entwickelt wird, der später als Grundlage zur Entfaltung eines ekklesiologischen Raumbegriffes dient. Es wird sich unten zeigen, dass dieser Begriff mit Weichharts R_{1e} zwar gewisse Berührungen aufweist, insgesamt aber doch durch den ihn kenn-

204 In dieser Abfolge z.B. Ströker, *Philosophische Untersuchungen*. Vgl. daneben etwa die Unterscheidung von Weiterraum, Richtungsraum und Ortsraum bei Hermann Schmitz im *Blick auf den leiblichen Raum* (ders., *Der leibliche Raum*, 47–405) oder bei Thomas Fuchs, die Unterscheidung von Leibraum, Richtungsraum, Stimmungsraum, personalem Raum und Lebensraum (ders., *Leib – Raum – Person*). Bei Heidegger wird die Möglichkeit einer solchen Archäologie in »*Sein und Zeit*« nur ganz kurz angedeutet: ders., *Sein und Zeit*, 112. Um sie zu entwickeln hätte er freilich genauer entfalten müssen, wie Leib und Raum aufeinander zu beziehen sind – eine Lücke, die er selber kenntlich macht (a.a.O., 108; zur diesbezüglichen Kritik an Heidegger: Fuchs, *Leib – Raum – Person*, 154 f.).

zeichnenden Begegnungscharakter eine andere Kontur aufweist (s. u. 1.6.4 u. 5.3.2.3).

- E_6 : Eine Ebene, der der Begriff des trinitarischen Gottesraumes (s. u. 5.2) zugeordnet wird.

Im Blick auf die Ebenenauffächerung ist die Einsicht entscheidend, dass die Raumbegriffe auf den verschiedenen Ebenen letztlich alle auf demselben *Raummodell* basieren: dem relationalen Modell. Damit wird deutlich: *Das relationale Raummodell konkretisiert sich in inhaltlich unterschiedlichen Raum-begriffen, die sich inhaltlich nicht und formal nur zum Teil aufeinander zurückführen lassen.* Eine solche Ebenenausdifferenzierung scheint mir – ich habe es bereits einleitend erwähnt – auch im Blick auf den Dialog mit anderen Wissenschaften von zentraler Bedeutung zu sein. So setzt zum Beispiel der Raum-begriff der modernen Physik einen tieferen Komplexitätsgrad voraus als ein biologischer Raum-begriff, der sich etwa auf Kommunikationsräume von Säugetieren bezieht. Die theologische Entfaltung eines relationalen Begriffes des Schöpfungsraumes hätte zur Voraussetzung eine Klärung der Ebenen, auf die sich dieser bezieht.

Die Ebenenausdifferenzierung gilt übrigens auch im Blick auf das Containermodell: Auch in ihm können verschiedene Raum-begriffe auf unterschiedlichen Ebenen angeordnet werden, wie man schon nur im Blick auf seine unterschiedlichen Ausprägungen in Gestalt des aristotelisch-topologischen Raumes und des newtonschen absoluten Raumes sehen kann (s. u. 3.1.1 u. 3.2.2.2).

Die hier etablierte *Differenz zwischen Raum-begriff und Raummodell* ist für die ganze folgende Untersuchung von grosser analytischer Bedeutung.

Nachdem die verschiedenen Schichten des Löwschen Begriffes des sozialen Raumes abgetragen und seine komplexen Voraussetzungen geklärt sind, bedarf es im folgenden Kapitel weiterer terminologischer Präzisierungen desselben. Wie bereits in den vorangehenden Kapiteln legen wir damit die raumtheoretisch-begrifflichen Grundlagen der weiteren Untersuchung, insbesondere die Grundlagen für die weitere Ausarbeitung des Begriffes des sozialen und inter-personalen Raumes.

1.6.3 Räumlichkeit – Raum – Ort

Was unter *Räumlichkeit* verstanden wird, wird je nach Sachkontext unterschiedlich gesehen. So ist für Heidegger Räumlichkeit eine Wesensbestimmung des menschlichen Daseins und erst auf dem Boden jener ursprünglichen

Räumlichkeit wird dann auch der Raum selbst dem Erkennen zugänglich.²⁰⁵ Weichhart schlägt hingegen vor, v. a. im Blick auf R_4 von Räumlichkeit zu sprechen.²⁰⁶ Ich möchte hier von einer Definition ausgehen, die *Ingolf U. Dalferth* in seinem Buch »Existenz Gottes und christlicher Glaube« (1984) vorgenommen hat.

Dalferth operiert mit einer begrifflich scharfen *Definition* von Raum (die bei ihm parallel geführte *Zeitreflexion* wird im Folgenden nicht eigens referiert, sondern ist als Sachzusammenhang mitdenken). Dalferth versteht darunter Folgendes:

»Raum und Zeit lassen sich (...) ganz allgemein bestimmen als die Ordnungsstruktur von Dingen und Ereignissen unter dem Gesichtspunkt ihres Beieinander und Nacheinander.«²⁰⁷

An diese an Leibniz erinnernde Definition schliesst Dalferth eine weitere Präzisierung an. Ihr zufolge sind Raum und Zeit

»keine absoluten, sondern streng *relationale* Konzepte, da sie nichts benennen, sondern spezifische Verhältnisse zwischen Dingen/Ereignissen charakterisieren. Ohne diese gibt es infolgedessen auch keinen Raum und keine Zeit. Daß etwas in Raum und Zeit ist, besagt daher nicht, wie die Raum-Metapher nahelegt, daß es sich in einer Art von absolutem Behälter befindet bzw. in einem absoluten Bezugssystem lokalisieren lässt. Es ist vielmehr eine sprachliche Kurzform für die genauere Charakterisierung, daß es in räumlichen/zeitlichen Verhältnissen zu anderen Gegenständen steht.«²⁰⁸

Dalferth geht also von einem relationalen Raummodell aus. Zudem lässt sich aus dem Zitat eine erste Bestimmung des ontischen Status von Raum entnehmen: Raum ist kein vorfindlich Seiendes, kein Gegenstand, kein Ding. Er ist nichts zwischen oder hinter den Gegenständen im Sinne eines Leeren oder eines Verhältnisses. Dalferth zufolge reichen aber diese Definitionen noch nicht aus, muss der Raumbegriff noch weiter ausdifferenziert werden. Er legt dazu zuerst einen Kernbegriff der *Räumlichkeit* frei, einen basalen topologischen Raumbegriff:

»Von *Räumlichkeit* kann nur dort gesprochen werden, wo (a) eine Pluralität von Positionen und (b) irgendeine Ordnung dieser Positionen vorliegt. Beides zusammen erst definiert Räumlichkeit als eine topologische Ordnung einer Menge von Positionen (Punkten) mit einer zusätzlichen Struktur.«²⁰⁹

205 Heidegger, *Sein und Zeit*, 111, vgl. 110–113.

206 Weichhart, *Entwicklungslinien*, 79 f. Vgl. zum Begriff der Räumlichkeit im sozialgeographischen Kontext auch: Werlen., *Gesellschaftliche Räumlichkeit* Bd. 2, 60–68.

207 Dalferth, *Existenz Gottes*, 137.

208 Dalferth, *Existenz Gottes*, 137.

209 Dalferth, *Existenz Gottes*, 143. Zu präzisieren ist, dass die Ordnung der Positionen noch nicht als solche wahrgenommen oder interpretiert ist. Sie ist ungeformte, unbestimmte Ordnung.

Dalferth zeigt am Begriff der Räumlichkeit auch die kategoriale und strukturelle Differenz zum Kernbegriff der Zeitlichkeit auf: Während sich die Zeitlichkeit auf *Sachverhalte* bezieht und durch zweistellige Relatoren (früher als, gleichzeitig mit, später als) eindeutig geordnet wird, bezieht sich die Räumlichkeit auf *individuelle Gegenstände* und wird erst durch dreistellige Relatoren (z. B. hinter, vor, links, neben) geordnet: Zwei Ereignisse sind durch den Relator »früher als« zeitlich bereits geordnet, zwei Dinge sind durch den Relator »hinter« jedoch nur dann eindeutig geordnet, wenn auf eine weitere externe Position Bezug genommen wird. Dalferth folgert:

»Relationen der Räumlichkeit zwischen Gegenständen sind daher im Unterschied zu Relationen der Zeitlichkeit unvollständige Relationen, die implizit auf eine weitere Position verweisen. Im Horizont der Räumlichkeit allein steht alles in symmetrischen, transitiven und damit reflexiven Relationen, die keine Ordnungsfunktion ausüben.«²¹⁰

Um eine Ordnungsfunktion ausüben zu können, muss der unvollständige Begriff der Räumlichkeit darum durch Einführung eines externen und internen Bezugssystems zu einem vollständigen Raumbegriff erweitert werden. Eine externe Strukturierung ist durch die Einführung eines Längenmasses gegeben. Man gelangt damit zu einem *metrischen Raumbegriff*, etwa dem klassisch mechanischen euklidischen Raum oder der vierdimensionalen Raum-Zeit-Mannigfaltigkeit der speziellen bzw. dem Feld der allgemeinen Relativitätstheorie. Doch selbst dieser externe metrische Raumbegriff funktioniert erst unter der Voraussetzung eines *orientierenden Raumbegriffes*. Denn zur Einführung eines Längenmasses müssen Gegenstände eindeutig identifiziert und reidentifiziert werden können, und das setzt eine Hier- bzw. Dort-Position und damit eine egozentrische Orientierung voraus, durch die solche Raumdimensionen von innen her strukturiert werden können. Selbst da, wo Lagebeziehungen im Horizont weitergefasster Bezugssysteme objektiviert werden, wird damit impliziert, dass sich das orientierende Subjekt in ihnen lokalisieren kann.²¹¹

Die dreifache Differenzierung im Raumbegriff ermöglicht nachträglich auch eine Präzisierung im Blick auf den *ontischen Status* von Raum: Allein auf den orientierenden (und damit auch den metrischen) Raumbegriff ist nach Dalferth Kants These von der transzendentalen Idealität des Raumes anzuwenden, dass der Raum nichts ist, sobald man seinen Charakter als Anschauungsform weglässt und ihn als etwas annimmt, was den Dingen an sich selbst zugrunde liegt.²¹² Raum hat hier also nur das Sein einer idealen Realität und wird auf das raumkonstituierende Subjekt zurückgeführt. Das kann so von der Räumlichkeit nicht behauptet werden:

210 Dalferth, Existenz Gottes, 143.

211 Ich habe hier die Ausführungen in: Dalferth, Existenz Gottes, 142 – 144, zusammengefasst.

212 Dalferth, Existenz Gottes, 144, vgl. Kant, Werke II, 76 (B 44).

»daß gleichzeitig existierende Dinge in räumlicher Ordnung des Beieinander stehen, darf nicht mit der Möglichkeit der Orientierung in diesem Beieinander konfundiert werden.«²¹³

Räumlichkeit existiert unabhängig von der Raumkonstitution des sich orientierenden Subjektes, ist der Positionalität realer Gegenstände inhärent.

Im Zuge von Dalferths Ausführungen kann man also folgern: Räumlichkeit ist zu verstehen als ein dem Prozess der – im Rahmen eines spezifischen Symbolsystems erfolgenden – Raumkonstitution Vorgelagertes, Subjektunabhängiges, »Objektives«. Aber auch für die Räumlichkeit gilt, was oben bereits gesagt wurde: dass sie nichts benennt, dass der Begriff nicht auf ein vorfindlich Seiendes referiert, sondern spezifische Verhältnisse zwischen Gegenständen charakterisiert und es Räumlichkeit ohne diese nicht gibt. Räumlichkeit ist immer auf Gegenständlichkeit bezogen. Und dass es solche Gegenstände im Sinne einer auch denkunabhängigen Realität – mitunter auch in Gestalt einer widerständigen, »harten« Materialität – gibt, ist hier nicht zu bestreiten (ohne damit schon einem naiven Realismus das Wort geredet zu haben). Es muss dann aber eine Präzisierung vorgenommen werden: Räumlichkeit lässt sich als das der Raumkonstitution Vorgelagerte nur im Kontext einer bereits vollzogenen Raumkonstitution *ex post* als dieses Vorgelagerte postulieren und rekonstruieren. Ein externer, der spezifischen Raumkonstitution enthobener Standpunkt kann dabei nicht eingenommen werden. Von Räumlichkeit ist also im Grunde nur im Sinne eines *symbolsystem-immanenten Grenzbegriffes* zu sprechen.

Dalferth verwendet somit einen dreifachen Raumbegriff, bestehend aus einem Kernbegriff von Räumlichkeit, der durch zwei weitere raumtheoretische Interpretationsprozesse zu einem metrisch-orientierenden Raum erweitert wird. Man hat es hier mit einer sehr abstrakten Topologie zu tun, die in präziser Weise die Minimalbedingungen (geo)metrischer Orientierung nach v. a. modern-physikalischem Ideal sicherzustellen versucht. Es handelt sich um einen Raumbegriff, der wohl auf Ebene E_2 (und im Falle des orientierenden Raumbegriffes vielleicht sogar auf E_3) anzusiedeln wäre. Sehe ich richtig, so hat Dalferth seinen Raumbegriff nie auf höheren Ebenen entwickelt, während er das im Blick auf den Zeitbegriff durchaus getan hat. Sein Raumbegriff bleibt hinter seiner differenzierten Wahrnehmung der Zeit als kulturellem Phänomen zurück.²¹⁴ Wie Dalferth ihn theologisch aufnimmt und welche Probleme sich dabei stellen, wird weiter unten zu diskutieren sein (s. u. 2.2.3).

Dalferths Unterscheidung zwischen Räumlichkeit und Raum ist hilfreich. Transponiert man sie auf die Ebene E_4 , auf die Ebene der Endgestalt von Löws Raumbegriff, so lässt die Unterscheidung dort zu, unverrechenbare Aussen-

213 Dalferth, Existenz Gottes, 144.

214 Dalferth, Gott und Zeit, in: Gedeutete Gegenwart, 232 – 267.

wirkungen von materiellen Formationen in der subjektiven Erfahrung zu denken, die Alteritätsdimensionen in der Raumkonstitution bilden. Denn was Raum ist, steht so nicht einfach fest, sondern wird stets neu an Räumlichkeiten abgelesen und an ihnen auch widerständig erfahren, ohne dass dieser Prozess konstruktivistisch überformt werden könnte (s. u. 5.5.3.2).

Dalferths Ausführungen zur Räumlichkeit machen zudem deutlich, dass sich auch *Orte* nur im Rahmen eines Bezugssystems (und also eines Symbolsystems) als Orte erschliessen. Dalferth spricht zwar nicht von Orten, sondern nur von Positionen (oder einfach Gegenständen), doch man geht nicht fehl, wenn man unter Positionen das Zusammen von Gegenständen und ihren Orten bezeichnet sieht. Dass sich Orte als solche nur im Rahmen eines Bezugssystems erschliessen, bedeutet, dass sie nur in einem spezifischen Deutehorizont als Orte greifbar werden. Sie stellen als Orte keine ursprünglichen Vorgegebenheiten dar, sondern sind immer schon interpretiert und werden gleichzeitig mit dem Raum konstituiert und hervorgebracht. Gilt das schon auf der Ebene E_2 , auf der Dalferths dreifacher Raumbegriff anzusiedeln ist, so muss das erst Recht auf der Ebene E_4 gelten.

Löws Ausführungen zum Ortsbegriff sind kurz und es hat sich gezeigt, dass entscheidende Fragen ungeklärt bleiben (Vorgegebenheitsweise und Differenz zum Raumbegriff, Leibbezug). Ich versuche dieses Defizit in den von ihr angelegten Denkbahnen durch die folgende *Kurztopologie* zu beheben:

1. Orte sind nicht einfach ursprünglich vorgegebene, geophysikalische Raumstellen. Sie sind schon als solche Raumstellen sozial produziert. Was ein Ort zu einem Ort und zu diesem bestimmten Ort macht, ist soziokulturelle Konvention. Orte sind nichts vorfindliches, natürliches, sondern werden subjektiv und kollektiv hervorgebracht. Schon in der Soziologie Georg Simmels zeichnet sich ab, dass es nicht einen Naturraum *an sich* gibt, der das Substrat und den Container des Sozialen bildet, sondern jeder Ort, auch die Bergregion im ewigen Eis, schon sozial überformt ist.²¹⁵
2. Nicht jeder Ort ist dann aber in gleicher Weise als Ort zu bezeichnen. Es gibt nicht nur flüchtige, privilegierte und periphere Orte, wie Löw meint, sondern es gibt auch perspektivische Qualifikationen von Orten: Zu erinnern ist an dieser Stelle noch einmal an den französischen Sozialanthropologen Marc Augé, der im Blick auf gewisse Orte von »*non-lieux*« spricht. *Non-lieux* sind wie erwähnt Nichtorte oder vielleicht noch besser: Unorte. Es sind mono-funktional genutzte Flächen im urbanen und suburbanen Raum wie Einkaufszentren (Shopping Malls), Autobahnen, Bahnhöfe und Flughäfen.

215 Simmel sah in den Eisregionen noch eine Ausnahme, einen Rest jenes Naturraumes. Dazu: Dünne/Günzel (Hg.), *Raumtheorie*, 290 f; vgl. dazu auch den ebd. abgedruckten Text »Über räumliche Projektionen sozialer Formen«, 304 – 315.

Der Unterschied zum traditionellen Ort besteht im Fehlen von Geschichte, Referenz und Identität, sowie in einer kommunikativen Verwahrlosung.²¹⁶ Orte stehen in Relation zu anderen Orten, sie haben eine topologische Umgebung und diese bestimmt ihren Charakter mit. So sind Orte immer eingebettet in ein Netz von Orten, in eine Ordnungsrelation, genannt »Raum«. Innerhalb desselben gibt es jedoch Gegenorte, Fremdororte, Orte ausserhalb, die doch das Gesamt einer Gesellschaft seltsam repräsentieren: Ich meine damit das, was Michel Foucault »Heterotopie« nennt.²¹⁷

3. Orte stehen in Relation zu anderen Orten – so wurde festgestellt. Diese Aussage gilt nicht nur für die Orts-Umgebung, sondern vorzüglich für das Subjekt (und die Gemeinschaft der Subjekte), das den Ortsbezug vornimmt. Es selbst ist ein Ort, sogar der primäre Ort! Gedacht ist dabei nicht an ein Subjekt, das eine kognitive Orientierungsleistung vollzieht. Dieses Subjekt könnte sich zwar als Ort denken, wäre aber in diesem Denkvollzug noch kein Ort. Das Subjekt ist Ort als sein *Leib*. Der eigene Leib *hat* nicht nur einen Ort im Sinne einer Raumstelle, sondern *ist* sein Ort – und zwar in unhintergebar, unvordenklicher Weise. Auch als solcher Ort unterliegt er natürlich soziokulturell variabler Interpretation und ich finde es deswegen schwierig, den Leib als *absoluten Ort* zu bezeichnen, wie das in der Raum- bzw. Leibphänomenologie teilweise geschieht.²¹⁸ Schon nur aus schöpfungstheologischen Gründen ziehe ich es vor, vom Leib als *zentralem und unhintergebarem Ort* und damit zugleich als der Bedingung aller möglichen Ortskon-

216 Augé, Orte und Nicht-Orte.

217 Heterotopien sind »reale, wirkliche Orte, zum institutionellen Bereich der Gesellschaft gehörige Orte, die gleichsam Gegenorte darstellen, tatsächlich verwirklichte Utopien, in denen die realen Orte, all die anderen realen Orte, die man in der Kultur finden kann, zugleich repräsentiert, in Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden. Es sind gleichsam Orte, die außerhalb aller Orte liegen, obwohl sie sich durchaus lokalisieren lassen. Da diese Orte völlig anders sind als all die Orte, die sie spiegeln und von denen sie sprechen, werde ich sie im Gegensatz zu den Utopien als Heterotopien bezeichnen.« Foucault, Von anderen Räumen, 935; vgl. ders., Der utopische Körper, in: ders., Die Heterotopien/Der utopische Körper, 23 – 36.

218 Vgl. Schmitz, der vom Hier des Leibraumes als einem absoluten Ort spricht, der ohne Rücksicht auf Lagen und Abstände anderer Orte (relativer Orte), die »eindeutig bestimmte Quelle aller Lokalisierung« bildet. Schmitz, Der leibliche Raum, 13, vgl. 42–45 et passim (Schmitz kann von den gespürten Leibesinseln auch im Plural als absoluten Orten sprechen; ders., Der Leib, 17). Vgl. auch Fuchs, Leib – Raum – Person, 97 f. Vgl. zudem Waldenfels' stärker funktional ausgerichtete Rede vom Nullpunkt oder Nullort des eigenen Leibes als dem Ursprungsort eines Hier-Jetzt-Ich-Systems, auf das sich alle raumzeitlichen Positionen beziehen, Waldenfels, Ortsverschiebungen, 19 f.41.43.68 f. – Ohne direkten Bezug zur Leibphänomenologie spricht auch Foucault vom Körper als absolutem Ort; Foucault, Der utopische Körper, in: ders., Die Heterotopien/Der utopische Körper, 23 – 36, 25 (wobei zu beachten ist, dass frz. »le corps« mit Körper und Leib übersetzt werden kann).

stitution²¹⁹ zu sprechen. Jeder Ortsbezug ist in basaler Weise leibvermittelt. Der Mensch kann aber bei der Ortskonstitution vom Nahbereich seines leiblichen Ortes in unterschiedlichem Masse abstrahieren, z. B. wenn eine Stadt für ihn zu einem Ort wird oder wenn er als Architekt am Computer einen Hausgrundriss entwirft oder eine Städteplanung bespricht.

4. Bei der Ebenenanalyse der Löwschen Raumauffassung wurde auf der Ebene E_1 eine Differenz zwischen Orten und Gegenständen an Orten aufgemacht, wobei unter Ort eine positionale Raumstelle verstanden wurde. Diese Unterscheidung ist jedoch sehr abstrakt. Sie findet höchstens am Reissbrett, im wissenschaftlichen Design oder in der architektonischen Planung am Computer statt. In unseren alltäglichen Raumsynthesen werden in den Wahrnehmungs- und Erinnerungsakten Orte und Gegenstände an Orten gleichsam zu einer Erfahrungseinheit verschmolzen und so im Gedächtnis gespeichert (so, dass mit den Gegenständen auch die Orte erinnert und davon nicht abgelöst werden können). Und was hier von den Gegenständen gesagt ist, gilt ebenso für Lebewesen, insbesondere Menschen als »Objekten« der Raumkonstitution.²²⁰

Dieses Verschmelzungsphänomen ist charakteristisch für die »Objekte« einer aus der Ichperspektive vorgenommenen Raumkonstitution. Doch ist es das auch für das raumkonstituierende Subjekt im Blick auf sich selbst? Ich denke nur in gebrochener Weise. Es mag die Wahrnehmung seines Körpers verbinden mit dem Ort (im Sinne der positionalen Raumstelle), an dem er sich zum wahrgenommenen Zeitpunkt befindet.²²¹ Das Subjekt ist aber auch im Moment der solchermaßen vorgenommenen Verobjektivierung seines Körpers noch immer Leib und ist als solches sein unhintergebar Ort, von dem her sich jene Verschmelzung noch im Akt ihres Vollzuges auch gleich wieder verflüssigt. Die Differenz von Gegenstand und Ort wird in diesem Fall also nicht ganz aufgehoben. Denn der Gegenstand, um den es hier geht, ist ein Subjekt, das sich zwar objektivieren kann, sich im Akt der Objektivation aber bereits wieder als Leib entzogen ist und darum in gewisser Weise stets doppelt verortet ist: als Ort, den es als Leib ist, und als Ort, an dem sein Körper sich befindet, sofern es sich selbst wahrnimmt und korporifiziert.²²²

219 Die Zentralität des Leibes für den Raumaufbau wurde bes. von der Raumphänomenologie herausgearbeitet, z. B. Fuchs, Leib – Raum – Person.

220 Auf diesen interessanten Aspekt der Raumkonstitution hat – wie bereits oben erwähnt – Löw zu Recht hingewiesen; dies., *Raumsoziologie*, 199.

221 Wobei die eigene Wahrnehmung des Körpers durchaus physiologisch beschränkt ist: Man sieht z. B. seinen eigenen Körper nur partiell, den Rücken kaum oder nur vermittelt und darum spezifisch gebrochen durch einen Spiegel. Foucault *Der utopische Körper*, in: ders., *Die Heterotopien/Der utopische Körper*, 23 – 36.

222 Ich setze hier die phänomenologisch oft zum Ausdruck gebrachte Differenz von Leib und Körper voraus. Vgl. z. B. Fuchs, Leib – Raum – Person, 122 – 150.

5. Bezeichnet man eine Stadt als einen Ort, so lässt sich seine positionale Raumstelle, sein Platz, geophysikalisch vermessen und durch ein Koordinatennetz, das als (mehr oder weniger) kulturunabhängiges Bezugs- und Identifikationssystem dient, intersubjektiv nachvollziehbar auf der Erdoberfläche festlegen. Orte sind in der Regel auf diese Weise lokalisiert oder lokalisierbar.
6. Das gilt aber nicht für alle Orte. Es gibt auch *virtuelle Orte*: eine Homepage, ein Forum, einen Chatroom usw. gilt gesellschaftlich durchaus als ein Ort, das verrät die topologische Sprache. Virtuelle Orte können aber nicht in der oben beschriebenen Weise lokalisiert werden. (Sie sind höchstens insofern indirekt geophysikalisch lokalisierbar, als sie über ein *world wide web* generiert werden, das selber auf Servern beruht, die lokalisiert sind). Es zeigt sich hier eine neuere Form von »Bilokalität«²²³: Ich sitze in meinem Büro und bin gleichzeitig virtuell an einem anderen Ort, den ich mit einem raumzeitlichen Identifikationssystem nicht fassen kann.²²⁴
- Bilokalität ist freilich ein altes Phänomen, auch der Cyberspace hat seine literarischen Vorgänger, wie Hartmut Böhme am Beispiel Emanuel Swedenborgs schön nachweist.²²⁵ Und um den Problemhorizont noch weiter zu öffnen: Wo sind wir eigentlich, wenn wir denken, wenn wir uns an andere Orte erinnern oder in Gedanken bei Menschen an anderen Orten sind; wo sind wir, wenn wir unsere Tagträume träumen?

Diese Erläuterungen zum Ortsbegriff sind nur rudimentär. Sie erlauben aber immerhin eine genauere Definition des Verhältnisses von Orts- und Raum-begriff. Dazu muss erst einmal festgestellt werden, dass die sechs genannten Bestimmungen nicht nur den Ortsbegriff kennzeichnen, sondern auch auf den Raum-begriff angewandt werden können.²²⁶ Der Unterschied besteht in der Ex-

223 Schroer, Räume Orte Grenzen, 263 u. f.

224 Wertheim beschreibt das folgendermassen: »Wenn ich in den Cyberspace gehe«, bleibt mein Körper auf dem Stuhl sitzen, aber ›ich‹ – oder doch ein Aspekt von mir – bin in einen anderen Zusammenhang versetzt, der während dieser Zeit, das spürte ich genau, seine eigene Logik und Geographie hat. Natürlich ist das eine andere Art von Geographie als die, die ich in der physikalischen Welt erfahre, aber sie ist nicht weniger wirklich, nur weil sie nicht materiell ist. (...) Auch wenn er nicht physikalisch ist, ist der Cyberspace ein realer Ort. Ich bin dort – was immer diese Aussage letztlich heißen mag.« Wertheim, Die Himmelstür, 252.

225 Böhme, Enträumlichung.

226 Das gilt selbst für die dritte Bestimmung bezüglich des Ortes des Leibes. Bei Schmitz bezeichnet der Leibraum jedoch gegenüber dem absoluten Ort des Leibes ein grösseres Ganzes, das nicht nur den (auf den absoluten Ort bezogenen) Weiteraum, sondern auch den Richtungs- und Ortsraum umfasst (Schmitz, Der leibliche Raum). – Löw weist darauf hin, dass auch der Körper als relationale Anordnung bestehend aus verschiedenen Körperteilen (also in gewissem Sinne »Körperorten«) erlebt und verstanden und so als Körperraum

tension, die mit einem Ort oder einem Raum verbunden sind. Das kommt schon in der Begriffsgeschichte zum Ausdruck. Während die Grundbedeutung von »Ort« mit »Spitze« oder »Speerspitze« angegeben wird, dürfte sie im Blick auf »Raum« im durch Rodung gewonnen Siedelplatz bestehen²²⁷. Beim Ersten ist also das Punktuelle, beim Zweiten das Ausgedehnte wiedergeben.

Das Verhältnis von Ort und Raum kann in drei Punkten präzisiert werden:

- Ort und Raum lassen sich nur dann unterscheiden, wenn man sie extensiv aufeinander bezieht. Wo das nicht geschieht, können die Begriffe »Ort« und »Raum« praktisch univok gebraucht werden.
- Werden Ort und Raum aufeinander bezogen, so besteht ihr Verhältnis entscheidend darin, dass der Raum als Ordnungsrelation einer mindestens dreistelligen Ortsfiguration definiert ist (wobei schon der Ort des raumkonstituierenden Subjektes zur Figuration gehören kann).
- Die Extension des Raumes ergibt sich insofern aus der Lage der Orte und ist immer grösser als die Extension der jeweiligen Orte, die ihn konstituieren. »Raum« bezeichnet immer die nächsthöhere Sythetisierungsstufe gegenüber den in den Blick genommenen Orten.

Die drei Punkte machen also deutlich, dass eine Differenz zwischen Ort und Raum nur dann sinnvoll statuiert werden kann, wenn sie als *relative Extensionsdifferenz* auf das Konstitutionsverhältnis von Ort und Raum bezogen wird. Um sich das zu veranschaulichen, halte man sich an folgendes Beispiel: Auf einer Makroebene kann ich *New York* trotz grosser Extension durchaus als einen Ort bezeichnen. Auf dieser Ebene bilden mehrere Grossstädte als Ensemble den Raum der *global cities*. Auf einer Mesoebene kann aber auch *New York* selbst als Raum verstanden werden, der aus verschiedenen Orten wie z. B. *Manhattan*, *Brooklyn*, *Queens* usw. besteht. Was Ort und Raum heisst, bestimmt sich jeweils relativ zur »Zoombewegung«, die ich gedanklich vollziehe. Je näher sich diese Bewegung in den Nahbereich des Leibes begibt, desto stärker können sich dem Verhältnis von Ort und Raum auch Emotionen und spezifische Erfahrungen, etwa durch Begegnungen mit anderen Menschen, einlagern. Das ist jetzt genauer zu bedenken.

gedeutet werden kann (dies., *Raumsoziologie*, 127 f). Das, was bei Löw unter Körper verstanden wird, unterscheidet sich aber deutlich von dem, was Schmitz unter Leib versteht.
227 Vgl. Bollnow, *Mensch und Raum*, 33.38.

1.6.4 Der interpersonale Raum

Im Hinblick auf die ekklesiologische Zuspitzung des theologischen Raumverständnisses, das in der vorliegenden Untersuchung entfaltet werden soll, bedarf es nicht nur des von Löw vorgelegten Begriffes eines sozialen Raumes, sondern auch eines phänomenologisch weiter ausdifferenzierten Begriffes des interpersonalen Raumes. Wie diese beiden Begriffe theologisch formatiert und ekklesiologisch aufeinander bezogen werden, wird sich freilich erst in 5.3 herausstellen. Hier in Teil 1 sollen erst einmal die Grundlagen dafür erarbeitet werden.

Während sich die vorangehenden Reflexionen auf der Ebene E_4 des voll ausgebildeten Löwschen Raumbegriffes bewegten und diesen begrifflich zu präzisieren suchten durch eine genauere Fassung der terminologischen Unterschiede zwischen Räumlichkeit, Raum und Ort, zielen die folgenden Überlegungen auf eine inhaltliche Ausdifferenzierung und phänomenologische Zuspitzung dieses Raumbegriffes. Im Zuge dieser Ausdifferenzierung wird einer neuer Komplexitätsgrad erreicht, der dazu führt, dass der dabei herausgearbeitete Begriff des interpersonalen Raumes gegenüber dem Löwschen Begriff des sozialen Raumes analytisch auf einer höheren Ebene E_5 angesiedelt werden muss.

Der Argumentationsweg, auf dem jene Ausdifferenzierung und phänomenologische Zuspitzung nun vorgenommen wird, ist freilich kein bereits begangener, vorgezeichneter, sondern muss hier als theoretisch schmaler Explorationspfad in eine neue Beziehungsgeographie erst noch freigelegt werden.

Es hat sich bereits bei Löw gezeigt: Raum wird durch zwischenmenschliche Beziehungen *mit*konstituiert. Es geht dabei nicht nur um atmosphärische »Aussenwirkungen«, sondern auch um die (seit frühester Kindheit aufgebauten) inneren personalen Bindungen, die dem Raum eine bestimmte emotionale Färbung und Tönung verleihen können: »Die Tragfähigkeit und Wärme des Lebensraumes insgesamt hängt an der Tragfähigkeit der Beziehungen, aus denen heraus sich die Anschauung dieses Raumes entwickelt.«²²⁸ Der Bezug zwischen Raum und Beziehung kann aber noch stärker gemacht werden: Es gibt nämlich auch *Beziehungen oder Beziehungsereignisse, die einen ihnen eigentümlichen, entsprechenden Raum (im Sinne eines Manifestationsaspektes dieser Beziehungen oder Beziehungsereignisse) allererst hervorbringen*. Es ist dieses Phänomen, dem im Folgenden nachgegangen und Sprache gegeben werden soll.

Thomas Fuchs verwendet dafür den Begriff des *interpersonalen Raumes*²²⁹.

228 Wagner-Rau, Gotteshaus und Gottesbeziehung, 152, vgl. 152–154. Wagner-Rau unterstreicht an anderer Stelle: »Was Raum überhaupt ist, lernen Menschen wesentlich im Zusammenhang ihrer frühen Interaktionen.« (a. a. O., 156). – Was genau Wagner-Rau dabei jedoch unter »Raum« genau versteht, bleibt leider unklar.

229 Fuchs, Leib – Raum – Person, 296–301.

Genetisch steht an seinem Anfang die »reine Zwischenleiblichkeit«²³⁰ als Weltverhältnis des Säuglings. Der Leib bildet das Medium der Kommunikation zwischen Säugling und Mutter (oder Vater). Die leibliche Kommunikation besteht zunächst in einem »tonischen Dialog« durch Berühren, Streicheln, Halten, Stillen, Singen und mit zunehmendem Blickkontakt seitens des Säuglings sodann in mimetischer und komplementärer leiblicher Resonanz. Nach Fuchs konstituiert sich in der leiblich vermittelten gemeinsamen Ausdrucks- und Gefühlsabstimmung von Säugling und Mutter ein »Stimmungsraum als Atmosphäre der Geborgenheit«²³¹, den der Säugling zur Entwicklung eines Urvertrauens und sogar für seine körperliche Entwicklung braucht. Wobei zu beachten ist, dass dem Säugling die Selbstbezüglichkeit von Gefühlen noch fehlt (man spricht von »Protoaffekten«). Fuchs schreibt:

»Der Säugling erlebt sich ursprünglich nur in Verbindung mit der Mutter; er kann sich in seinen Empfindungen und Regungen nur wahrnehmen, wenn er sich als von ihr ›gemeint‹ und ›erkannt‹ erfährt.«²³²

Diese zwischenleibliche Kommunikation beginnt mit zunehmender Entwicklung des Kindes einer bipolaren Kommunikation zu weichen. Hierbei spielt der Übergang von der Mimik zur Gestik, vom Ausdruck zur symbolischen Darstellung eine entscheidende Rolle. Durch signifikative Gestik, durch Zeigen auf ein Drittes ausserhalb, beginnt sich der Resonanzkreis zwischenleiblicher Kommunikation zu öffnen. Es entsteht ein »Spielraum« und »Zwischenraum«²³³, in denen sich das Kind von der Mutter ablöst.

Eine entscheidende Bedeutung beim Aufbau des interpersonalen Raumes spielt nach Fuchs die Internalisierung des fremden Blickes: Das Zentrum des Erlebens des Kindes verlagert sich immer mehr aus dem eigenen Leib in die Gesichter und Blicke seiner Bezugspersonen und erfährt sich so als angesehen. Der fremde Blick dezentralisiert die Zentralität des Leibes – wie Fuchs mit Jean-Paul Sartre aufzeigt. Je nachdem, ob er ein faszinierender, objektivierender (und den Leib korporifizierender) oder liebender Blick ist, tut er das in unterschiedlicher Weise. So oder so hebt sich im Durchgang durch die Perspektive des Anderen die leibliche Zentralität auf, entsteht aus dem Du das Ich. Es konstituiert sich ein Ich, das sich im Durchgang durch die Perspektive des Anderen sowohl relativiert wie affirmiert, sich als Zentrum nur einer und doch seiner Welt begreift und setzt. Im oszillierenden Wechsel zwischen zentraler und de-

230 Fuchs, Leib – Raum – Person, 275 (Hvbn gelöscht MW). Der Begriff nimmt Merleau-Pontys Begriff der *intercorporéité* auf, vgl. a. a. O. 248.

231 Fuchs, Leib – Raum – Person, 276. Zum Stimmungsraum vgl. a. a. O., 193 – 251.

232 Fuchs, Leib – Raum – Person, 276. Zur hier beschriebenen Zwischenleiblichkeit: a. a. O., 275 f.

233 Fuchs, Leib – Raum – Person, 278.

zentraler Perspektive bildet sich eine selbstbewusste Exzentrizität aus, die nun auch befähigt, in »unserer« gemeinsamen Welt zu leben.

Der interpersonale Raum ist nach Fuchs gekennzeichnet durch jene Fähigkeit des Perspektivenwechsels, in dem mein absolutes leibliches Hier seiner Einzigartigkeit velustig geht und zu einem relativen Dort wird, ohne dabei seinen unhintergehbaren Leibesort zu verlieren. Im Perspektivenwechsel wird – aufgrund der wahrgenommenen Aussenaspekte fremder Körper – der eigene Leib in seinem körperlichen Aussenaspekt wahrgenommen und den Aussenaspekten fremder Körper entsprechend ein leiblicher Innenaspekt attribuiert: »Den Anderen als Person erkennen heißt, seinen Körper als beseelten Leib wahrzunehmen.«²³⁴ Personalität gibt es nur im Wechsel von leibvermittelten Selbst- und Fremdverhältnissen. Entsprechend kommt dem Leib entscheidende Bedeutung für den interpersonalen Raum zu.

»In der absoluten Räumlichkeit des Leibes sind auch meine intentionalen Akte des Denkens, Urteilens und Wollens verankert, insofern sie meine sind und nicht die eines weltlosen, solipsistischen Bewußtseins. Und so wie das Gleichgewicht und die Schwere des Leibes mir meinen Standort im Umraum vermitteln, so ist der Leib auch das, was mich für Andere identifizierbar macht und mir meinen Ort im gemeinsamen Raum gibt. Der Leib ist das *principium individuationis* des personalen Raumes.«²³⁵

Ich habe hier die Genese und Charakteristik des interpersonalen Raumes nicht in ihrer ganzen leibphänomenologischen Differenziertheit dargestellt, die sie bei Fuchs hat.²³⁶ Seine Argumentation ist überzeugend, zumal sie nicht nur philosophisch, sondern auch medizinisch fundiert ist. Drei Rückfragen stellen sich gleichwohl:

- Während Fuchs den Leibraum, den Richtungsraum und den Stimmungsraum ganzheitlich beschreibt, scheint mir im Blick auf den interpersonalen Raum eine gewisse Engführung auf das Optische vorzuliegen. Das mag mit dem Leitbegriff der Perspektive zusammenhängen. Zu betonen ist auf alle Fälle (mit Fuchs Fuchs präzisierend), dass auch der interpersonale Raum eine Personwahrnehmung voraussetzt, die als Synthese einer aktiv-intentionalen Gestaltbildung und zugleich einer leiblich-sympathetischen Partizipation zu begreifen ist, in der also die gesamte Leiblichkeit (inklusive Leibgedächtnis) synästhetisch, partizipativ spürend engagiert ist.²³⁷
- Fuchs scheint den interpersonalen Raum genetisch erst da anzusetzen, wo sich der erwähnte reflexive Perspektivenwechsel ausbildet. Die präreflexive

234 Fuchs, Leib – Raum – Person, 300.

235 Fuchs, Leib – Raum – Person, 300.

236 Ich habe hier Auszüge aus: Fuchs, Leib – Raum – Person, 274–301, referiert und zum Teil auch interpretiert.

237 Fuchs, Leib – Raum – Person, 151.163–174

Zwischenleiblichkeit von Mutter und Säugling (und Kleinkind) gehört demnach noch nicht dazu. Impliziert das, dass zumindest der Säugling nicht als Person angesehen wird?²³⁸ Auch wenn man davon ausgehen kann, dass das Personsein eines Säuglings nicht voll aktualisiert ist, kann vor der Hintergrund einer relationalen Personauffassung doch kaum bestritten werden, dass ihm ein solches unterstellt werden muss und in der Beziehung der Mutter zu ihm faktisch attribuiert ist. Ich sehe darum keine Gründe, warum man nicht schon im Blick auf die Zwischenleiblichkeit von Mutter und Säugling von einem interpersonalen Raum sprechen sollte (und werde den Begriff weiter unten auch auf den pränatalen Bereich ausweiten).

- Ob man die Zwischenleiblichkeit einschliesst oder nicht: Der Begriff des interpersonalen Raumes erreicht bei Fuchs eine Breite, die zu unspezifisch ist, als dass sie für die Entwicklung eines theologischen Raumbegriffes brauchbar wäre. Dasselbe ist in anderer Weise auch vom Begriff »*potential space*« aus der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie zu sagen.²³⁹ Man fragt sich doch: Ist dann nicht alles im zwischenmenschlichen Bereich »Raum«? Soll jeder flüchtige Augenkontakt, jeder Ruf aus Entfernung, jede versehentliche Berührung im Gedränge als interpersonaler Raum verstanden werden? Und wie lassen sich diese vielfältig aufgespannten Räume überhaupt noch von einander unterscheiden?

Fuchs selber weist die Richtung, in der da weiterzudenken ist, indem er am Ende seiner Ausführungen zum interpersonalen Raum darauf aufmerksam macht, dass die Person in ihrem Antlitz leibhaftig wird und sich so jeder Objektivierung widersetzt. »Die Epiphanie des Anderen ist sein Antlitz, weil es gerade in seiner Verletzlichkeit jeder Verdinglichung Widerstand leistet«²⁴⁰. Fuchs recurriert hier auf Emmanuel Lévinas.

Lévinas selber hat eine Raumtheorie entwickelt, in der er Raum als eine Gabe versteht, die ein Mensch einem anderen gibt. Die Beziehung eines Menschen zum Raum erfolgt immer über den Anderen, der ihm Raum gewährt (deswegen steht der Schöpfungsbericht der Genesis, das Raumgewähren Gottes, am Anfang der hebräischen Bibel). Lévinas Raumverständnis ergibt sich aus einer Ethik der Gastlichkeit, es thematisiert den interperso-

238 Immerhin sieht Fuchs in der Sphäre der präreflexiven Leiblichkeit die Struktur personaler Reflexivität vorgezeichnet (Fuchs, *Leib – Raum – Person*, 254) und spricht er an anderer Stelle von einem interpersonalen Kontakt im Blick auf Merleau-Pontys »intercorporalité« (a. a. O., 248).

239 Die Theorie besagt, dass in der Interaktion zweier Subjekte ein Zwischenraum, ein Spielraum, ein Schutzraum, ein intermediärer Raum, eben ein *potential space*, zwischen ihnen entsteht, in dem für beide Interaktionspartner Sinn und Bedeutung neu konstituiert werden, sie ihr Selbstverständnis transformieren. Vgl. Wagner-Rau, *Gotteshaus und Gottesbeziehung*, 154 – 156.

240 Fuchs, *Leib – Raum – Person*, 300.

nalen Raum als *Raum der Hospitalität*, ein Raum, der Schutz und Intimität spendet, ein Raum, der für den Anderen offen steht.²⁴¹

Fuchs geht in seinen Ausführungen nicht näher auf Lévinas ein, doch der Hinweis auf ihn verrät doch, dass auch Fuchs mit dem personalen Raum ein Raum von grösserer personaler Intimität, Beziehungsnähe und Beziehungsin-tensität vorschwebt.

Auf welche zwischenmenschlichen Beziehungsphänomene könnte dann der Begriff des interpersonalen Raumes angewandt werden?

Peter Sloterdijk hat in seiner Sphärentrilogie den Versuch unternommen, »das Sein-in-Sphären« als ein »Grundverhältnis« des Menschen zu erweisen.²⁴² Sie liest sich als kulturtheoretische »Extraversionsgeschichte«²⁴³ der menschlichen Sozialität von der mikrosphärischen Einheit der Blase (Blasen, Bd. I), über ihre makrosphärischen Globalisierungen (Globen, Bd. II) bis hin zur polysphärischen Form der durch die Vernetzung und ihre virtuellen Ausstülpungen ent-standenen Verschäumung (Schäume, Bd. III). Interessant sind für unseren Sachzusammenhang die Ausführungen im ersten Band, in denen er die gerun-deten Intimformen menschlicher Beziehungen, ihre geteilten, konsubjektiven »Innenräume« untersucht. Es handelt sich dabei nach Sloterdijk um Räume,

»an denen nur dyadische oder mehrpolige Gruppen Anteil haben, ja, die es nur geben kann, in dem Maß, wie menschliche Individuen durch enge Nähe zueinander, durch Einverleibungen, Invasionen, Verschränkungen, Ineinanderfaltungen und Resonanzen – psychoanalytisch auch: durch Identifikationen – diese besonderen Raumformen als autogene Gefäße kreieren.«²⁴⁴

Sloterdijk beschreibt jene Innenräume nach dem Modell einer *elliptischen, bi-polaren – potentiell mehrpolaren – Sphäre*, als ein intersubjektives »Nähefeld«, als eine Beziehung zwischen »unruhigen Behältern, die sich gegenseitig ent-halten und ausgrenzen«²⁴⁵. Wie bereits diese Bildrede anzeigt, schillert Slo-terdijks Raummodellierung zwischen einem relationalen und einem Contain-ermodell und der Status seiner angeschwollenen Rede von »Raum« bleibt weitgehend ungeklärt.²⁴⁶ Eine direkte Adaption der Ausführungen Sloterdijks ist

241 Zu Lévinas vgl. Busch, Kraft der Räume, 55–59. Sehr wahrscheinlich darf man Lévinas Raumverständnis trotz seiner personalen Konzentration nicht als rein relationales, inter-personales bezeichnen. Im Hintergrund steht immer die konkrete Wohnstätte, der Wohnraum des Hauses.

242 Sloterdijk, Sphären I, 46.

243 Sloterdijk, Sphären I, 68.

244 Sloterdijk, Sphären I, 98.

245 Sloterdijk, Sphären I, 85.

246 Sloterdijk wehrt sich im Blick auf seine Beschreibung des konsubjektiven Innenraumes dagegen, man habe es hier nur mit metaphorischen Konstrukten zu tun. Sloterdijk, Sphären I, 97.

darum für unsere Zwecke ungeeignet. Sehr wohl kann aber der von Sloterdijk kreativ aufgespürte Phänomenbestand als Inspiration dazu dienen, ein genaueres Verständnis des interpersonalen Raumes zu gewinnen – zumal er selbst dafür den Begriff des interpersonalen Raumes verwendet.²⁴⁷

Sloterdijk durchschreitet in seiner Untersuchung der konsubjektiven Innenräume verschiedene Gewölbe geteilter Intimität und fördert einen reichen Phänomenbestand geteilter Sphären zutage. Dazu gehört Sloterdijks Eindringen in die innersten Schichten menschlicher Erreichbarkeit, bei dem er der ungewöhnlichen Selektivität des Gehörs nachgeht, um von da aus zum tieferliegenden Phänomen eines pränatalen *tunings* vorzustossen, einer audiovokalen Feinabstimmung in der pränatalen Mutter-Kind-Sphäre, einem Resonanzraum, der durch das begrüssende Nach-innen-Reden der Mutter in all seinen sonoren Spielarten evoziert wird.²⁴⁸

Zum reichen Phänomenbestand gehören aber auch Phänomene wie Hypnose, Gedankenübertragung oder das Phänomen des »nachbarschaftlich-innigen Zwei-Herzen-Raumes«²⁴⁹. Sloterdijk konturiert das letztgenannte Phänomen der kommunizierenden Herzen, der *concordia*, an verschiedenen historischen, v. a. religiösen Beispielen, etwa der Legende der italienischen Mystikerin Katharina von Siena und ihrem mysteriösen Herzenstausch mit Christus. Es geht bei jenem Zwei-Herzen-Raum um fusionär-dyadische Exzesse jenseits alltäglicher interpersonaler Beziehungen, Sloterdijk spricht vom »eucharistischen Exzess«.²⁵⁰

Für unseren Zusammenhang dürfte – im Anschluss an Lévinas – besonders das Phänomen, das Sloterdijk auch als »interfazialen Raum«²⁵¹ bezeichnet, interessant sein. Sloterdijk stützt sich bei der Ausarbeitung dieses Raumes auf die frühneuzeitliche Malerei, die »den interfazialen Raum als eine Wirklichkeit eigenen Rechts«²⁵² entdeckt habe. Insbesondere in *Giotta di Bondones* Freskengemälde in der *Cappella degli Scrovegni* sieht er die Sphäre »einander zugewandter Menschengesichter in ihrer eigensinnigen raumbildenden Kraft«²⁵³ aufgespürt. Es sind zwei Bilder, die diese Entdeckung dokumentieren: der Begrüssungskuss Joachims und der Heiligen Anna an der goldenen Pforte von Jerusalem und der Judaskuss. Während beim ersten Gemälde die Gesichter Joachims und der Heiligen Anna – beobachtet durch andere Gesichter – einen

247 So Sloterdijk, Sphären I, 211; ähnlich 103: »interpersonale Intimräumlichkeit«.

248 Vgl. Sloterdijk. Sphären I, 487 – 531, bes. 521.529.

249 Sloterdijk. Sphären I, 120. Vgl. dazu: a. a. O., 101 – 140.

250 Sloterdijk. Sphären I, 101 (Untertitel).

251 Sloterdijk. Sphären I, 147.191. Sloterdijk spricht auch vom »Vier-Augen-Raum« oder der interfazialen Intimsphäre (a. a. O. 141).

252 Sloterdijk. Sphären I, 147.

253 Sloterdijk. Sphären I, 147.

gemeinsamen intimen Glückskreis gegenseitiger Anerkennung und geteilter Hoffnung bilden,²⁵⁴ erfährt der Beobachter beim zweiten Gemälde

»im fragend-wissenden Augenausdruck der Christusgestalt eine offene, sphärenbildende Kraft, die selbst den Verräter in ihren Raum reintegriert, wenn dieser ihn nur betreten könnte, während er in Judas eine gierige Isoliertheit verkörpert sieht, die auch bei dichter physischer Nähe zum Gegenüber sich dem gemeinsamen Raum nicht eingliedert kann. So küßt Judas, was er nicht erreicht, und sein Kuß gerät zu der obszönen Geste dessen, der in den Liebesraum eindringt mit der Gesinnung des Unzugehörigen.«²⁵⁵

Giotto macht augenfällig, wie der Liebesraum zwischen Jesus und seinen Jüngern in dieser Face-to-Face-Situation einen sphärischen Riss erfährt. – Damit deutet sich auch bei Sloterdijk an, was in den Gemälden von Giotto genial erfasst ist: dass der Andere als Anderer auch im fazialen Nahbereich des Kusses nicht verschwindet, sei es nun ein Kuss zwischen Liebenden oder nicht. Mehr noch: Die Andersheit steigert sich hier erst richtig zur Erfahrung des Geheimnisses, das verborgen in den Augen der Andern liegt. Mit dem so verstandenen interfazialen Raum nicht zu verwechseln ist der pseudo-interfaziale Raum des Spiegels, den sich das moderne Subjekt im Sinne einer es technisch ergänzenden Fremdsicht zugelegt hat, in dem der Andere das Eigene darstellt und doch seltsam fremd bleibt.²⁵⁶

Wohl bildet nach Sloterdijk auch hier der »Mutter-Kind-Raum« gleichsam den Brutkasten der Interfazialsphäre.²⁵⁷ Doch die schützende, bergende Blase dieses Raumes muss spätestens beim ersten Kuss in der Adoleszenz platzen, sobald die Andere als Andere sich ihr nähert.

Mit Sloterdijk sind vor allem Phänomene aus dem intimen Nahbereich besprochen worden, die als plausible Kandidaten dessen gelten können, was hier als »interpersonaler Raum« bezeichnet wird. Der Nahbereich lässt sich von da aus ausweiten. Etwa durch das Phänomen des Tanzes: sei es der Paartanz oder Gruppentanz (oder das freie Tanzen in einer Gruppe), oder das Phänomen des Spiels, sei es das traditionelle Spiel klassischer Musik in einem (Kammer-)Orchester oder einer Musikband, sei es ein Ballspiel (Fussball, Handball etc.). Auch im Blick auf diese Phänomene können sich bipolare und polypolare *Felder*²⁵⁸ konstituieren, die als interpersonale Räume zu bezeichnen sind.

254 Sloterdijk. Sphären I, 147 – 152.

255 Sloterdijk. Sphären I, 154 f.

256 Sloterdijk. Sphären I, 196 – 209. Vgl. auch Foucault: Der utopische Körper, in: ders., Die Heterotopien/Der utopische Körper, 23 – 36.

257 Sloterdijk. Sphären I, 172.

258 Auch Sloterdijk kann wechselweise von Raum, Sphäre und Feld sprechen, z.B. ders., Sphären I, 54. Thomas Fuchs macht ebenfalls vom Feldbegriff Gebrauch. Er verwendet ihn im Kontext des Lebensraumbegriffes, kommt dabei aber dem, was er unter dem interper-

Ein abschliessendes Umreißen des Phänomenbestandes, auf den der Begriff des interpersonalen Raumes abzielt, ist hier nicht in Absicht. Denn erstens wäre es gar nicht möglich, sofern aus den bisherigen tastenden Ausführungen hinreichend deutlich geworden ist, dass es sich beim Begriff des interpersonalen Raumes nicht um einen geprägten Begriff, sondern eher um eine *heuristische Kategorie* handelt, einen Suchbegriff, der dazu anleiten soll, weitere familienähnliche Phänomene aufzuspüren und unter ihm zu versammeln. Und zweitens ist es auch gar nicht notwendig, diesen Phänomenbestand weiter zu umreißen. Denn der Begriff des interpersonalen Raumes wurde hier nicht um seiner selbst entwickelt, sondern um später die spezifische Räumlichkeit des Kircheseins theologisch artikulierbar zu machen. In seiner ekklesiologischen Applikation wird er jedoch auch eine signifikante Transformation erfahren, was seinen Phänomenbestand angeht. Denn das hier besonders präparierte Moment zwischenmenschlicher Nähe wird dort in spezifischer Weise relativiert und *entlastet* durch die Nähe der Gottesbeziehung (s. u. 5.3.2.3). Soviel lässt sich anhand der eben zusammengetragenen Phänomene im Blick auf den interpersonalen Raum auf jeden Fall vorerst einmal festhalten:

Das Begriffselement der *Interpersonalität* zielt auf das *Ereignis einer Begegnung* zwischen Personen, seien es zwei oder auch mehrere Personen. Und diese Begegnung ist so beschaffen, dass die zusammenkommenden Personen in ihr durch das Gegenüber auf das Gegenüber hin transzendiert werden und sich stärkere oder schwächere Formen gegenseitiger leiblicher Partizipation ausbilden. (Dabei sei leibphänomenologisch vorausgesetzt, dass der Leibraum nicht an den Körpergrenzen endet.²⁵⁹)

Das Ereignis der Begegnung hat bei den sich Begegnenden den Charakter einer *starken Erfahrung*. Während schwache Erfahrungen unsere stereotypisierten Vorannahmen und Vorentwürfe von Wirklichkeit im Kleinen wie im Grossen bestätigen, sind starke Erfahrungen durch Irritationen, Störungen und Anomalien derselben gekennzeichnet. In ihnen ist das Etwas, als das etwas erfahren wird, ›bedeutungs-los‹ oder ›über-bedeutend‹ – entzieht sich also zunächst der Deutung und lässt sich nicht einordnen. Starke Erfahrungen sind Widerfahrnisse, »die uns und unsere Welt verändern«.²⁶⁰

Im Blick auf den erwähnten Mutter-Kind-Raum wird man freilich noch nicht von einer starken Erfahrung sprechen können. Das Ereignis der Begegnung ist

sonalen Raum entfaltet, sehr nahe, wenn er meint: »So gleichen die Anziehungs- und Abstoßungskräfte der physikalischen Felder den attraktiven und aversiven, verbindenden und trennenden Kräften im interpersonalen Feld. Die ›krümmenden‹ Wirkungen von Körpern auf den Umräum entsprechen der ›Ausstrahlung‹ eines Menschen, einer Gruppe oder Institution auf ihren jeweiligen Einflusbereich.« Fuchs, Leib – Raum – Person, 305.

259 Z.B. Fuchs, Leib – Raum – Person, 122 – 150.

260 Zur Differenz zwischen starken und schwachen Erfahrungen: Waldenfels, Bruchlinien, 30 – 34. Zitat: 30.

hier durativ und weniger aktualistisch und die Erfahrung des Kindes erreicht noch nicht das Niveau einer deutenden Als-Struktur. Doch auch diese Erfahrung kann es und seine Welt verändern.

Mit dem Adjektiv »interpersonal« ist also ein Moment intensiver wechselseitiger personaler Präsenz bezeichnet, das die Alltagsroutinen durchbricht. Das ist nur möglich, wenn es sich um eine leibliche und leibvermittelte Präsenz handelt, und schränkt darum auch den Begegnungsradius auf den Nahbereich ein. (Inwiefern nicht auch virtuelle personale Präsenzformen das Potential haben, zu interpersonalen Räumen zu werden, müsste eingehender geprüft werden – etwa im Blick auf die Videotelephonie, »skype«, die ja durchaus einen Nahbereich suggeriert.) – Wie und inwiefern die Begegnung zu einem Ereignis wird, das verändert, ist im Einzelnen kaum fassbar.

Was bedeutet dieses Verständnis von Interpersonalität nun im Blick auf den Charakter des *Raumes*?

Wie erwähnt hat Löw auch Menschen und ihre Aussenwirkungen in die Raumkonstitution einbezogen. Der Akzent lag dabei aber auf ihrer Positioniertheit im Gesamtsetting, das als Raum synthetisiert wurde, und nicht auf der Beziehungsqualität. Menschen kamen insofern als raumkonturierende Faktoren in den Blick, als sie immer einen Teil einer grösseren Konstellation bilden, die bei der Raumkonstitution mitsynthetisiert wird.

Rückt man jedoch die Qualität der Beziehung von sich begegnenden Personen in den Blick, so verändert das auch den Raum, sofern er einen *Manifestationsaspekt der Beziehung* bildet. Durch die Beziehungsintensität wird er gleichsam gekrümmt und verblassen die Konturen des weiteren Gesamtsettings so, dass sie nur noch schwach oder kaum mehr wahrgenommen werden. Die Begegnung mit der anderen Person wird so dominant und der Wahrnehmungsfokus so verengt, dass der ortsräumliche Hintergrund gleichsam absinkt und verschwimmt. Positionale Raumstellen und Standorte werden dadurch relativiert, Abstände und Distanzen zwischen den sich Begegnenden schrumpfen oder dilatieren gemäss der erlebten und gefühlten Nähe und Ferne zwischen ihnen, gemäss den Enge- und Weitequalitäten²⁶¹ und dem Freiheits- und Liebespotential, das die Begegnung freisetzt. Die Metrik wird von der existentiellen Befindlichkeit überformt.

Diese phänomenologischen Hinweise werden meines Erachtens durch Beobachtungen gestützt, die *Hermann Schmitz* zum Tanzraum vorträgt. Der Tanz bewegt sich ihm zufolge noch nicht bzw. nicht mehr auf der Ebene des Ortsraumes, also dem Lage- und Ab-

261 Die Begriffe der Weite und Enge bilden die zentralen Dimensionen des Schmitz'schen Weiteres (Schmitz, *Der leibliche Raum*, 47–54.131–218). Ich verwende hier das Begriffspaar in einem allgemeineren, weiteren Sinn, der über die spezifisch Schmitz'sche Prägung hinausgeht.

standsraum unserer kontrollierten, rekognoszierenden Gehbewegungen. Er befindet sich ihm zufolge auf der darunter liegenden Ebene des Richtungsraumes, wobei die eingeschlagenen Richtungen sich gemäss dem einheitlichen Bewegungsentwurf ständig durchkreuzen, gebogen und abgefangen werden. Im Tanz findet entsprechend eine Art »Primitivierung des Raumes« statt, die im Falle der Weckung des Drehschwindels (Wiener Walzer) auch in das Erleben massloser, ungegliederter Weite absinken und so auf der Ebene des Weiteraumes angesiedelt werden kann.²⁶²

Ist es richtig, dass mit zunehmender Beziehungsdichte und -intensität auch eine reduktive personale Fokussierung in der Raumkonstitution einhergeht, so kann der interpersonale Raum in seiner Minimalausformung bereits als zweistellige Grösse beschrieben werden. Während die Leibnizsche Ordnungsrelation mindestens eine dreistelligen Figuration voraussetzt (wobei schon der Ort des raumkonstituierenden Subjektes zur Figuration gehören kann), werden hier alle übrigen Relationen gleichsam in den Schatten gestellt. Sie mögen nicht ganz verschwinden, treten aber so zurück, dass man doch faktisch von einer zweistelligen Relation sprechen kann.²⁶³

Es konnte oben im Blick auf die Löwsche Raumauffassung auf der Ebene E_4 festgestellt werden, dass in unseren alltäglichen Raumsynthesen Orte und Gegenstände an Orten gleichsam zu einer Erfahrungseinheit verschmelzen und so im Gedächtnis gespeichert werden und dass das auch für Menschen an Orten gilt. Solche Erfahrungseinheiten und ihre Einbettung in ein ortsräumliches Setting wie sie im Löwschen Raumbegriff zutreffend beschrieben sind, bilden die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt zur Ausbildung eines interpersonalen Raumes kommen kann. Der interpersonale Raum ist nur unter den allgemeinen Bedingungen einer Raumkonstitution denkbar, wie sie Löw beschrieben hat. Von da aus führt er aber über sie hinaus. Denn im Ereignis der interpersonalen Begegnung konstituiert sich ein Raum von ganz eigener Prägung, Beziehungsdichte und -intensität. Aufgrund der reduktiven personalen Fokussierung in diesem Raum tritt nicht nur das allgemeine ortsräumliche Setting der alltäglichen Raumkonstitution zurück, sondern es wird von ihm her neu konfiguriert und umcodiert. Verändert das Widerfahrnis der interpersonalen Begegnung uns und unsere Welt, so verändert es auch unsere bisherige Raumkonstitution: Der Ort der Begegnung ist nach dem Ereignis nicht mehr derselbe²⁶⁴. Er hat durch die Begegnung eine neue Bedeutung erhalten oder

262 Schmitz, *Der leibliche Raum*, 69–71.176. Zur Unterscheidung von Weiteraum, Richtungsraum und Ortsraum vgl. a. a. O., 47–405.

263 Fuchs hat diese reduktive Fokussierung selber nicht beschrieben. Es ist aber doch auffällig, dass er den interpersonalen Raum bereits im Gegenüber von zwei Personen konstituiert sieht und dabei das ortsräumliche Setting anscheinend keine Rolle zu spielen scheint (Fuchs, *Leib – Raum – Person*, 298).

264 Die jeweiligen Standorte der Personen werden hier zu einem Begegnungsort zusammen-

zumindest emotional eine andere Färbung, Tönung. Und er schreibt sich so ins Gedächtnis der begegnenden Personen ein, dass Ereignis und Ort unmittelbar verbunden bleiben und auch spätere Ortsbegehungen dieses Ereignis stets revozieren werden – ob gewollt oder nicht, ob es nun als schön oder schmerzlich empfunden wurde. Der »neue« bedeutungsträchtige Ort bindet sich direkt oder retrospektiv wieder an dieselbe positionale Raumstelle an, an dem das Ereignis der Begegnung stattgefunden hat und verleiht ihm eine neue Bedeutung. Es findet keine Virtualisierung oder Entlokalisierung statt.

Das Ereignis der Begegnung ist nicht nur als ein retrospektiv sprachlich eingeholtes zu verstehen, sondern kann auch als Sprachereignis gedeutet werden.²⁶⁵ Im Ereignis des Angesprochenseins spannt sich nicht nur ein Raum auf, sondern entsteht ein neuer, *performativer Ort*²⁶⁶.

Die Differenz zwischen dem interpersonalem Raum und dem sozialen Raum der alltäglichen Raumkonstitution, den Löw beschreibt, ist aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden. Bleibt noch, ihr Verhältnis genauer festzuhalten: *Einerseits basiert der interpersonale Raum auf den Bedingungen der alltäglichen Raumkonstitution, wie sie Löw beschreibt. Doch der unter diesen Bedingungen im Beziehungsereignis aufgespannte interpersonale Raum, wirkt nun seinerseits konstitutiv auf diese alltägliche Raumkonstitution zurück und konfiguriert sie und ihre angestammten Orte von innen her um.* Das Mass und die Reichweite, in dem das geschieht, wird je nach Beziehungsdichte und -intensität, in der sich der interpersonale Raum ausbildet, unterschiedlich zu veranschlagen sein. Damit ist eine Einsicht formuliert, die psychologisch nachvollziehbar²⁶⁷ und für die theologische Anthropologie von entscheidender Bedeutung ist: *Es sind die durch verdichtete, intensivierete Beziehungen zwischen Menschen ausgebildeten Räume, die auf ihre alltäglichen Raumkonstitutionen zurückwirken und sie wesentlich prägen!* Ist der Mensch Person in Relation, so macht es

gezogen. Dieses Verfahren ist dann naheliegend, wenn die Begegnung an einem Ort stattfindet, der schon traditionell als Ort vorliegt und z. B. einen Ortsnamen trägt. Der Zusammenhang kann aber im Erleben auch ausbleiben, so dass es bei den jeweiligen Standorten der sich begegnenden Personen bleibt. Auch diese Standorte sind jedoch nicht mehr die gleichen nach der Begegnung, auch sie werden durch den interpersonalen Raum transformiert.

265 Das schliesst das Charakteristikum der starken Erfahrung – dass das Etwas, als das etwas erfahren wird, »bedeutungs-los« oder »über-bedeutend« ist – nicht aus.

266 Waldenfels unterscheidet im Blick auf das Angeredetsein zwischen einem konstativ und einem performativ antwortenden »hier« und entsprechend zwischen einem Ort als positionale Raumstelle und einem performativen Ort. Ders, Ortsverschiebungen, 44, vgl. 38–44. Dabei wird meines Erachtens zu wenig deutlich, dass auch der performative Ort sich zumindest retrospektiv an eine positionale Raumstelle anbinden lässt.

267 Vgl. Wagner-Raum, die entwicklungspsychologisch zeigt, dass »die Erfahrung des Raumes durch Beziehungen geprägt ist«; dies., Gotteshaus und Gottesbeziehung, 154, vgl. 151–153.

durchaus Sinn, in solchen biographischen Verdichtungsräumen seine weiteren Raumkonstitutionen grundgelegt zu sehen.

Es bleibt eine letzte Frage zu klären, die bis jetzt ausgespart wurde: Entsteht ein interpersonaler Raum auch da, wo die ihn aufspannende Beziehung in der Begegnung selbst gegenseitige Ablehnung hervorruft, Scham, Ekel, Schuld oder Hass produziert? Wäre der hier aufgespannte Raum als leerer Raum zu beschreiben?

Auf der Ebene, auf der der interpersonale Raum hier mit wenigen Hilfen phänomenologischer Begrifflichkeit beschrieben wird, gibt es keine ausgedehnten leeren Räume. »Leere« bedeutet hier eine auch leiblich gespürte räumliche Enge, Beschränkung, Schrumpfung, eine *incurvatio*, im Extremfall eine Implosion des Lebensraumes.²⁶⁸ Von einer räumlichen Extension kann nur im Falle positiv konnotierter, liebender und freisetzender Beziehungen gesprochen werden. Es wird sich weiter unten zeigen, dass diese Einsicht biblisch nachbuchstabiert und plausibilisiert werden kann im Blick auf das Psalmwort: »Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt.« (Ps 31,9).

Von einem interpersonalem Raum kann daher nur im Blick auf positiv konnotierte Beziehungen gesprochen werden. Auch in dieser letztgenannten Hinsicht zeigt sich eine Differenz zwischen dem interpersonalem Raum und dem sozialen Raum, den Löw beschreibt.

Die Aussage, dass nur im Blick auf positiv konnotierte Beziehungen von einem interpersonalem Raum gesprochen werden kann, entspricht freilich einer unzureichenden Vereinfachung zwischenmenschlicher Beziehungen. Sie unterschlägt, dass eine Beziehung von den in Beziehung Stehenden immer verschieden erfahren werden kann und sich dadurch ganz eigentümliche emotionale Einfärbungen ergeben können. Das komplexe Fluidum des interpersonalem Raumes entzieht sich einer detaillierten, vollständigen Erfassung, bleibt immer auch opak. Unsere Beschreibungen bleiben – es sei noch einmal betont – explorativ und im Modus des Tastens.

Es hat sich gezeigt: Der interpersonale Raum setzt den von Löw beschriebenen sozialen Raum als Bedingung seiner Möglichkeit voraus und wirkt aufgrund seiner ihn durchformenden Prägekraft auf ihn zurück. Man kann darum den Begriff des interpersonalem Raumes im Sinne einer weiterführenden, phänomenologisch auf das Beziehungserleben zugespitzten Ausdifferenzierung des Begriffes des sozialen Raumes verstehen. Mit der Ausdifferenzierung wird einer

268 Diese Überlegungen können pathologisch weitergeführt werden. So spricht Sloterdijk von der Depression als einer traumatischen »Stilllegung des Ausdehnungsvermögens«, von einem Kollabieren und Implodieren des Raumes des Subjektes, einem panischen Zusammenschrumpfen auf den »Selbst-Punkt«. Depression ist »Vernichtung des Beziehungsraumes«. Sloterdijk, *Sphären II*, 614–616. Es gibt freilich auch pervertierte Extensionen wie die Paranoia (a. a. O., 615).

höherer Komplexitätsgrad erreicht, der wie erwähnt dazu führt, dass der Begriff des interpersonalen Raumes auf einer höheren Ebene (E_5) anzusiedeln ist. Dass der interpersonale Raum nach dem relationalen Modell konfiguriert ist, ist nach allem Gesagten evident und ergibt sich formal schon allein daraus, dass er eine Ausdifferenzierung des sozialen Raumes darstellt.²⁶⁹

Ich werde auf die hier erarbeiteten Grundlagen hinsichtlich des Begriffes des sozialen wie interpersonalen Raumes im Zuge der ekklesiologischen Zuspitzung des theologischen Raumverständnisses in 5.3 zurückkommen. Die eben rekapitulierte Verhältnisbestimmung von sozialem und interpersonalem Raum wird dort vor dem Hintergrund der ekklesiologischen Unterscheidung zwischen sichtbarer und verborgener Kirche noch einmal ganz neu zu erwägen und in spezifischer Weise zu präzisieren sein. Bevor die beiden Begriffe theologisch formatiert und durchdacht werden können, ist nun freilich zuerst einmal zu fragen, ob und wie sich die Theologie bisher der Raumthematik angenommen hat und welche spezifischen Probleme darin zum Vorschein gekommen sind (Teil 2).

1.7 Zusammenfassender Rückblick erster Teil

Zur Entwicklung eines theologischen Raumverständnisses bedarf es zunächst der raumtheoretischen *Grundlagenarbeit*. Dazu wurden in diesem ersten Teil der Untersuchung die sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurse des sog. *spatial turn* einer exemplarischen und selektiven Analyse unterzogen.

In *formaler* Hinsicht führte sie zur Unterscheidung zwischen einem *relationalen Modell* und einem *Containermodell des Raumes*. Diese Unterscheidung bildet eine Leitdifferenz für die ganze Studie, wobei das relationale Modell sachlich priorisiert wird.

Während in den Diskursen des *spatial turn* der begriffliche Status dieser Unterscheidung nicht hinreichend geklärt ist, wurde der Vorschlag einer Unterscheidung zwischen Raummodellen und Raumbegriffen gemacht. Raumbegriffe können innerhalb eines Raummodells auf unterschiedlichen Ebenen mit unterschiedlichem Komplexitätsgrad angesiedelt werden.

Entgegen der scharfen sozialgeographischen Kritik am *spatial turn* wurde dafür votiert, dass der Begriff »Raum« noch immer fremdreferenziell gebraucht und so als analytische, erklärkräftige Kategorie für soziale Beziehungen und Objektkonstellationen eingesetzt werden kann. In *inhaltlicher* Hinsicht bot sich

²⁶⁹ Ohne zwischen Raumbegriff und Raummodell zu unterscheiden, stellt auch Fuchs fest, dass der interpersonale Raum dem relationalen Raum von Leibniz entspreche (Fuchs, Leib – Raum – Person, 298).

darum exemplarisch die vielrezipierte Raumsoziologie von Martina Löw als Gesprächspartnerin an. Aufgrund gewisser begrifflicher Unschärfen musste ihr hochkomplexer Raumbegriff nicht nur dargestellt, sondern auch inventarisiert und präzisiert werden (letzteres geschah vor allem im Hinblick auf das Verhältnis des Raumbegriffes zu den Begriffen des Ortes und der Räumlichkeit). So konnte ein inhaltlich gefüllter Begriff des *sozialen Raumes* entfaltet werden.

Auf seiner Basis wurde in einem letzten Schritt ein weiterer Raumbegriff erarbeitet: Der Begriff des *interpersonalen Raumes*. So einfach er vom Anlagensetting her auch sein mag, er ist von seinen Voraussetzungen her doch noch komplexer als der soziale Raum und muss auf höherer Ebene als er angesiedelt werden. Während der soziale Raum auch bei Löw durch zwischenmenschliche Beziehungen wenigstens *mit*konstituiert wird, rückt das interpersonale Beziehungsmoment hier in den Vordergrund und wird nachvollziehbar gemacht, dass und wie Beziehungen und besondere Beziehungsereignisse einen ihnen eigentümlichen, spezifischen interpersonalen Raum allererst hervorbringen, der dann – auch wenn er den sozialen Raum zu seiner Voraussetzung hat – auch wieder auf seine Konstitution zurückwirkt.

Die Annahme eines interpersonalen Raumes (im Sinne eines Manifestationsaspektes von Beziehungen) wurde vor allem anhand von – durchaus explorativen – raumphänomenologischen Beobachtungen aus dem Nahbereich des Zwischenmenschlichen erarbeitet.

Sowohl der soziale als auch der interpersonale Raum sind nach dem relationalen Modell konfiguriert. Beide Räume bilden die Basis des Raumes der Kirche, der in 5.3 entfaltet wird.

2. Die Theologie vor der Raumfrage

2.1 Theologie und *spatial turn* – Zum gegenwärtigen Umgang mit der Raumfrage in der Theologie

Auch wenn in den vorangehenden Kapiteln keine vollumfängliche Darstellung der Diskurse des *spatial turn* gegeben werden konnte, so ist doch deutlich geworden, dass es sich dabei essentiell um ein transdisziplinäres Diskursphänomen handelt. Es stellt sich darum die Frage, a) wie die Theologie den *spatial turn* rezipiert hat und b) inwiefern auch im Blick auf die Theologie von einem *spatial turn* gesprochen werden kann.

2.1.1 Zur Rezeption des *spatial turn* in der Theologie

Erst seit wenigen Jahren stößt man in theologischen Publikationen des deutschen Sprachraumes vermehrt auf den Begriff »*spatial turn*«. Eine gründlichere Aufarbeitung findet dabei meist nicht statt und die Auseinandersetzung mit dem Phänomen bleibt oft oberflächlich.¹

¹ Um das exemplarisch zu veranschaulichen sei etwa auf die ansonsten literarisch sehr breit abgestützte Monographie von Beuttler hingewiesen, die den *spatial turn* erstaunlicherweise nur *en passant* in der Einleitung erwähnt (Beuttler, Gott und Raum, 14). Oder auf Jörg Lauster, der im *spatial turn* nur ein modisches *turn*-Getöse sehen kann, in dem Grundauffassungen der klassischen Raumtheorie fortgeschrieben, intensiviert und transformiert werden. Eine wirkliche Auseinandersetzung findet aber auch bei ihm nicht statt. (Lauster, Raum erfahren, 23.26.27–29). Konstruktiver sind hingegen die folgenden Beiträge:

– Thomas Erne sieht im *spatial turn* nicht nur eine Chance für die Theologie, ihr Interesse an der Raumthematik mit anderen Disziplinen zu vernetzen, sondern stellt auch kritisch fest, dass die religiöse Dimension des Raumes in den Diskursen des *spatial turn* bisher noch kaum Beachtung gefunden habe (Erne, Die Religion des Raumes, Einleitung, 11 f). Er sieht in ihm auch die doppelte Fragestruktur von bedingter Räumlichkeit und bedingendem Raum grundgelegt, die seinen mit Schütz edierten Sammelband »Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion« (2010) bestimmt (Erne, Grundwissen, 187). Selbst Ernes Einforderung einer »Materialität des Raumes« fände – anders als er selber meint (Erne, Die

Im englischsprachigen Raum sind diesen gelegentlichen Rekursen freilich schon Untersuchungen vorangegangen, die sich mit dem *spatial turn* viel eingehender auseinandergesetzt und ihn *programmatisch auf das Ganze der Theologie* anzuwenden versucht haben und sie von da her einem *reframing* unterziehen. Weil man diese Untersuchungen im deutschsprachigen Raum noch kaum zur Kenntnis genommen hat, gehe ich im Folgenden auf die beiden ersten Rezeptionen etwas gründlicher ein:

Der Sache nach dürfte sich bei *John Inge* in seinem 2003 erschienenen Buch »*A Christian Theology of Place*« der erste und material vertiefte Rezeptionsversuch des *spatial turn* in der Theologie finden. Er bezieht sich auf sämtliche Exponenten, die oben als für den *spatial turn* bedeutsam genannt wurden und verortet sich damit klar in dessen Diskursfeld.² Nur benennt Inge es nicht mit »*spatial turn*«. Es zeigt sich hier erneut, dass die verschiedenen transdisziplinären Untersuchungen zur Raumthematik zum Teil erst relativ spät unter ein sie zusammenfassendes Label gebracht wurden, obwohl sie schon davor die wenigstens relative Kohärenz eines übergreifenden Raumdiskurses besaßen.

Inge wiederholt das beim *spatial turn* gebetsmühlenartig vorgebrachte Lamento der Orts- und Raumvergessenheit zu Recht auch im Blick auf die Theologie.³ Es ist Inges grosses Verdienst, die Theologie in der Sinnrichtung des

Religion des Raumes, Einleitung, 12) – noch in gewissen Strömungen des *spatial turn* durchaus Unterstützung. Die von Erne gemachten Aussagen zum *spatial turn* bewegen sich auf den Linien, die er schon 2007 in einem Aufsatz unter dem programmatischen Titel »Die Wiederentdeckung des Raumes in der evangelischen Theologie« angelegt hat.

– Zu erwähnen ist des Weiteren der bereits 2005 erschienene Aufsatz von Frettlöh, Der trinitarische Gott als Raum der Welt, in dem sie ihren Ausführungen den Hinweis auf die »*topologische Wende*« in den Kulturwissenschaften voranstellt und sie in diesem Licht deutet. Frettlöh, Der trinitarische Gott, 197 – 205.

– Eine ausführlichere positive theologische Rezeption des *spatial turn* findet sich später auch bei Mathwig, »Der Raum deines Zeltes mach weit«, und bei Wüthrich, Raumtheoretische Erwägungen, 78 – 87; sowie ders., Raum und soziale Gerechtigkeit.

– Die gründlichste Aufarbeitung im Bereich der deutschsprachigen Theologie hat bisher unter sozialetischer Perspektive Martin Schneider in seinem Buch »Raum – Mensch – Gerechtigkeit« (2012) vorgenommen. Er unternimmt darin den Versuch der Entfaltung eines normativen Konzeptes raumbezogener Gerechtigkeit (*spatial justice*) auf der Basis der soziologischen und anthropologischen Zugänge zum *spatial turn*. Vgl. auch ders., Der Spatial turn; sowie ders., Benachteiligung.

2 Inge, *A Christian Theology*, 1 – 32.

3 Inge, *A Christian Theology*, 28 – 32. Doch auch Inge kann bereits auf einige wenige theologische Publikationen zur Raumthematik im englischen Sprachraum zurückgreifen. Er verweist ebd. auf die Ansätze bei Oliver O'Donovan, Susan White, Geoffrey Lilburne, Belden Lane und Iain MacKenzie. Daneben rekurriert er später auch auf die schon ältere, gemeinhin bekannte Studie von Torrance »Space, Time and Incarnation« (1969). Nur oberflächlich rezipiert Inge hingegen das Buch von *Philip Sheldrake* »*Spaces for the Sacred*« (2001). – Sheldrake macht leider seinen aussertheologischen theoretischen Bezugsrahmen nicht sehr deutlich, doch es ist evident, dass er mit seinen Bezügen zu Bachelard, de Certeau, Foucault und Lefebvre bereits auf jene französische Linie des Raumdenkens abstellt, die auch für den

spatial turn an die Raumfrage erinnert zu haben als an eine Frage, die ihr *biblich* sowohl im Alten wie Neuen Testament immer schon vorgegeben ist und die mit einer reichen christlichen Erfahrung heiliger Orte verbunden ist. Inges Buch ist auch insofern bedeutsam, als er einen relationalen *theologischen Ortsbegriff* vorlegt mit der Definition: »places are the seat of relations or the place of meeting and activity in the interaction between God and the world«⁴.

Dennoch seien ein paar Kritikpunkte genannt:

- Inge versucht, *place* und *space* deutlich zu trennen, wobei er ersteres im Sinne der konkreten Lokalität, als »particular spot« und letzteres als abstrakte, infinite Grösse versteht, *in* der Orte angesiedelt sind.⁵ Damit wird zumindest der Raumbegriff deutlich unterbestimmt.
- Inge scheint dem, was er »*place*« nennt, eine gewisse Stabilität, Dauerhaftigkeit und vor allem eine Art inhärente Materialität zuzuschreiben.⁶ Das mag im Blick auf die alttestamentliche Rede vom Heiligen Land, Jerusalem und dem Tempel eine vordergründige Plausibilität haben. Wie aber bringt Inge sie zusammen mit der inkarnationstheologischen »Christifizierung« des Ortes im Neuen Testament? Es bleibt unklar, ob es Inge darum geht, die von ihm hervorgehobene Örtlichkeit der Inkarnation Jesu Christi als spezifisch geographischen Ort zu denken, an dem die Inkarnation stattfindet (Bethlehem oder Nazareth?) oder ob es ihm darum geht, den Körper Jesu (und erst recht den Leib des Auferstandenen) als personalen *place* zu interpretieren.⁷ Es fehlt darum auch die systematisch-theologisch entscheidende Frage, ob denn nicht auch Gott selbst als »Ort« zu verstehen ist.⁸
- Eine zweite Spannung zeigt Inges Betonung der Materialität des Ortes im Blick auf das Neue Testament da, wo es um die eschatologische »spiritualization of place« im Blick auf das himmlische Jerusalem geht.⁹ Hat man es hier mit einem metaphorischen Ortsbegriff zu tun? Liest man das letzte Kapitel über die »ultimate hope for an ultimate place«, so gewinnt man den Eindruck, dass es sich nicht um eine Metaphorisierung handelt. Inge behauptet da im Blick auf die Auferstehungshoffnung, dass es so etwas wie leibbezogene Auferstehungsorter geben muss: »If we are to have bodies, we must, as now, have places in wich to put them.« Denn unsere Bestimmung sei, so Inge: »to be *implaced*, where the nature of the places in wich we will find ourselves will be a transfigured version of the places of the here and now.«¹⁰ Das erinnert deutlich an die

spatial turn konstitutiv wird. Sheldrake beginnt »*place*« nicht nur als kulturelle, sondern auch als theologische Grösse zu reflektieren.

4 Inge, *A Christian Theology*, 52 et passim (Hvbn gelöscht MW).

5 Inge, *A Christian Theology*, 1 f.

6 Inge, *A Christian Theology*, 52.

7 Die Aussage »just as there is no experience of place without body, so there is no experience of body without place« (Inge, *A Christian Theology*, 53) im Inkarnationskapitel legt doch nahe, dass Inge *body* und *place* als partiell auch identifizierbar denken möchte. Zur Inkarnation a. a. O., 51 – 54. Ähnlich lautet die Kritik von Bergmann, *Theology in its Spatial Turn*, 359.

8 An dieser Stelle ist bereits Sheldrake vor Inge weiter gegangen, wenn er »God as the only truly catholic place« bezeichnet (ders., *Spaces for the Sacred*, 65).

9 Inge, *A Christian Theology*, 54 – 58.

10 Inge, *A Christian Theology*, 141, vgl. 139 – 143.

altreformierte circumscriptive Raumauffassung, die – das wird sich weiter unten zeigen – mit einem Containermodell von Raum operiert. Orte werden hier nicht über die interpersonalen Beziehungen konstituiert, sondern sind ihnen qua einer transformierten Form von Leiblichkeit vorgegeben. Die Probleme einer solchen Vorstellung von Auferstehungsortern haben sich in der Geschichte der altreformierten Tradition hinlänglich gezeigt: Sie kommt nicht umhin, auch einen als *place* gedachten lokalen Himmel als Ort der Örter vorauszusetzen¹¹ und muss auch den Ort Jesu Christi (als Erstling der Auferstandenen) nach dem selben Ortsmuster denken, was im Blick auf seine Gegenwart im Abendmahl bekanntlich zu erheblichen ökumenischen Blockaden geführt hat. Das wird alles noch weiter auszuführen sein, muss aber schon hier ange-mahnt werden.

Meine exemplarischen Rückfragen machen deutlich, dass Inge mit seinem verengten Ortsbegriff einerseits anschlussfähig ist für biblische Topologien, andererseits aber v. a. in systematischer Hinsicht raumtheoretische Folgeprobleme erzeugt. Inge hat meines Erachtens die raumtheoretischen Möglichkeiten des *spatial turn* im Blick auf die Theologie noch nicht hinreichend ausgeschöpft.

Der in Norwegen lehrende *Sigurd Bergmann* hat 2007 unter dem Titel »Theology in its Spatial Turn: Space, Place and Built Enviroments Challenging and Changing the Images of God« einen programmatischen Aufsatz veröffentlicht, in dem er eine Art Forschungsüberblick gibt und auch seine früheren Forschungsbe-mühungen zur Raumthematik¹² unter dem Label »*spatial turn*« bündelt. Berg-mann hält dafür, dass der *spatial turn* nicht nur ein neues Thema in der Theo-logie darstellt, sondern »a necessity at theology's own depth«¹³. Der *spatial turn* ermöglicht es der Theologie, sich ihrer Einbettung in »the existential spatiality of life« bewusst zu werden, die Themen umfasst wie Bewegung, Mobilität, Mi-gration, Land, Stadt, neue Religiositäten in ihren Fokussierungen auf imagi-nierte und traditionelle heilige Orte u. a.¹⁴ Theologie hat diese Themen in transdisziplinärer, multiperspektivischer Weise zu bearbeiten, soll aber auch die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens und seiner Praxis in die Raum-Di-kurse einbringen.¹⁵ (Man kann darin eine Art raumtheoretische Zuspitzung des Programmes einer *public theology* sehen). So versucht er etwa die religiöse Dimension von (auch nichtsakraler) Architektur vor dem Hintergrund theo-logischer Codes wie der Inhabitationsvorstellung zu plausibilisieren. Dadurch entstehen unkonventionelle, kreative und vielleicht auch etwas schnelle Brü-

11 Das dürfte wohl nicht Inges Absicht sein, denn sie ist mit seinem Rekurs auf Polkinghorne (Inge, *A Christian Theology*, 141 f) nicht vereinbar. Es wird aber nicht klar, wie er diese Voraussetzung zu umgehen gedenkt.

12 Zu nennen sind: *Sigurd Bergmann*, *God in Context*, 21–48; *ders.*, *Creation Set Free*, bes. 302ff; *ders.*, *Space and Spirit*; sowie *ders.*, *Atmospheres of Synergy*.

13 Bergmann, *Theology in its Spatial Turn*, 356.

14 Bergmann, *Theology in its Spatial Turn*, 374, vgl. 365–374.

15 Bergmann, *Theology in its Spatial Turn*, 375.

ckenschläge zwischen der Theologie und aktuellen Diskursen etwa in der Städteplanung. Bergmanns Bezug zum *spatial turn* durchdringt viele Facetten auch seines späteren interdisziplinären Schaffens.¹⁶ Ihren »Sitz im Leben« hat Bergmanns theologische Affirmation des *spatial turn* im umfassenden Horizont einer ästhetisch-ethischen Ökotheologie, die er wiederum als Teil einer »synthetischen Umweltwissenschaft«¹⁷ zu verstehen scheint. Es verwundert daher wenig, dass Bergmann Jürgen Moltmann eine herausragende Rolle im Blick auf die Entwicklung des theologischen Raumdiskurses zuschreibt.¹⁸ Der Einfluss Moltmanns ist auch in späteren Publikationen Bergmanns wie etwa seinem Buch »Raum und Geist« (2010) spürbar. Bergmanns Bezugsgrößen im Kontext des *spatial turn* sind v. a. Eduard Soja und Henry Lefebvre.

Soweit ich sehe, hat Bergmann im oben erwähnten Aufsatz als erster den Versuch unternommen, den *spatial turn* auch explizit unter dem Label »*spatial turn*« *materialiter* mit der Theologie zu verbinden. Er hat der Theologie gleichsam ins Stammbuch geschrieben, sich im Horizont des *spatial turn* »als *Raumwissenschaft* neu erfinden«¹⁹ zu müssen. Nicht immer ist mir bei seiner hypertrophen, oft metaphorischen Rede von Raum jedoch klar geworden, nach welchem Modell er Raum konfiguriert und was er unter dem Begriff »Raum« genauerhin alles versteht. Zuweilen sieht es so aus, als würde dem Raum hier der ontologische Status eines realen Objektes in der Aussenwelt zugeschrieben. Zur Durchführung des spannenden Projektes von Bergmann bedarf es raumtheoretisch schärferer Differenzierungen!

2.1.2 Ein *spatial turn* in der Theologie?

Ob man im Blick auf die Theologie von einem *spatial turn* sprechen kann, hängt natürlich davon ab, was man denn nun unter »*spatial turn*« versteht. Es legen sich drei alternative Kategorisierungen nahe:

1. Das methodisch einfachste wäre, nur da von einem »*spatial turn*« der Theologie zu sprechen, wo sie ihre Raumreflexionen auch explizit unter dieses Label stellt – wie immer sie es verstehen mag. Man käme dann zum

16 Die Raumthematik spielt auch in den folgenden Publikationen Bergmanns in unterschiedlichen Perspektiven eine durchgehend tragende Rolle: Bergmann/ Hoff/ Sager (Hg.), *Spaces of Mobility*; ders./ Sager (Hg.), *The Ethics of Mobilities*; ders., (Hg.), *Theology in Built Environments*; ders. et al., (Hg.), *Nature, Space and the Sacred*; ders., *Raum und Geist*.

17 Bergmann, *Raum und Geist*, 12.

18 Bergmann, *Theology in its Spatial Turn*, 356 – 358. Bergmann nennt neben Moltmann und seinen eigenen Forschungen auch die Entwürfe von John Inge, Philip Sheldrake, Seppo Kjellberg, Tim J. Gorringer (358 – 365).

19 Bergmann, *Raum und Geist*, 12 (Hvbn MW).

- relativ mageren Resultat, dass es nur hie und da explizite Bezüge auf einen *spatial turn* gibt, wie das oben beschrieben wurde. Von einem *spatial turn* der Theologie könnte man dann sicher nicht reden. Das wäre freilich eine sehr oberflächliche Analyse. *Turns* vollziehen sich ja nicht erst dann als solche, wenn sie explizit auf ein Label bezogen und als »turn« markiert sind. Es muss darum der dynamische raumtheoretische Sachzusammenhang selbst in den Blick genommen werden, um den es in den unter dem Label *spatial turn* gebündelten Diskursen geht. Es bleiben dann noch zwei weitere Alternativen:
2. Man versteht diesen Sachzusammenhang in einem engeren Sinne. Man versteht ihn nämlich so, dass durch ihn *eine Transformation nicht nur in den Begriffen, sondern auch in der Modellierung von Raum evoziert wird oder sich zumindest anbahnt und sich so ein methodologischer Neuzugang für die Wahrnehmung und Analyse von theologischen Reflexionsgegenständen ergibt, der dann allenfalls auch zu einer Neuformatierung theologischer Sachzusammenhänge und Denkstrukturen führen kann.*
 3. Man interpretiert jenen Sachzusammenhang in einem weiten Sinne. Von einem *spatial turn* ist in dem Falle bereits da zu reden, wo einfach in erhöhtem Ton überall da, wo es die theologische Intuition gerade mal für gegeben hält, von Raum gesprochen wird, also auch da, wo »Raum« nur in metaphorischer Weise gehäuft auf theologische Reflexionsgegenstände angewandt wird, auf Reflexionsgegenstände, die früher nicht in räumlichen Kategorien erfasst wurden, wo also einfach mehr von Raum gesprochen wird, ohne dass sich damit auch eine methodologische oder materiale Verschiebung in der Erfassung der Reflexionsgegenstände ergibt.

Die zweite und dritte der alternativen Kategorisierungen lassen sich hinsichtlich der theologischen Literatur nur sehr schwer unterscheiden. Zudem dürfte eine unscharfe, hypertrophe Rede von Raum (vgl. 3. Punkt) durchaus zum Prozess der Ausbildung dessen gehören, was als Sachzusammenhang im engeren Sinn (vgl. 2. Punkt) beschrieben wurde. Da sich die erste Kategorisierung gut mit den beiden anderen ergänzen lässt, möchte ich alle drei Kategorisierungen einschließen, wenn im Folgenden von »*spatial turn*« die Rede ist. Darf man in diesem weiten Sinne nun von einem *spatial turn* der Theologie sprechen?

Dagegen sind zunächst klare Vorbehalte anzumelden. Denn die Theologie verfügt über eine beträchtliche und lange Tradition biblisch-narrativer Topologie, spatiologischer Reflexion auf die Bedeutung heiliger Stätten sowie auch dogmatischer Raumreflexion. Sie hat in Topoi wie etwa der Lehre von der Allgegenwart Gottes, der Schöpfungstheologie, der Christologie (Präexistenz, Inkarnation, Höllen- und Himmelfahrt, Wiederkunft), der Soteriologie (*inhabitation*) und Eschatologie oder in den Debatten um das Abendmahl stets Raumkonzepte mittransportiert und zum Teil auch reflektiert. Und auch die jüngere

Theologie im 20. Jahrhundert hat die Raumfrage nicht ganz zu verdrängen vermocht, sie ist etwa in der ökologischen Theologie aufgebrochen, hat sich bei der theologischen Beschäftigung mit dem Leib aufgedrängt und hat Theologen wie Barth, Heim, Torrance, Moltmann und Pannenberg umgetrieben.

Es zeugt darum von einer theologiegeschichtlichen Ignoranz, von einem *spatial turn* in der Theologie zu reden – nicht weniger als es auf dem Feld der Philosophie oder der Sozial- und Kulturwissenschaften einer Ignoranz entspricht²⁰. Wie bereits einleitend erwähnt, wäre es zutreffender, statt von einem *spatial turn*, von einem *spatial re-turn* zu reden. Man tut deshalb gut daran, den *turn*-Charakter stark zu relativieren und ihn nicht im Sinne einer »Wende«, einer »Kehre« auszulegen, sondern im Sinne einer wissenschaftlichen Aufmerksamkeitssteigerung. »*Spatial turn*«, verstanden im oben definierten weiten Sinne, meint dann im Blick auf die Theologie: *gesteigerte wissenschaftlich-theologische Aufmerksamkeit für die räumliche Seite der Praxis, der Symbolisierung und Reflexion des Christentums in seinen verschiedenen Gestalten in Geschichte und Gegenwart*²¹. Der *spatial turn* in der Theologie bezieht sich damit auf die Reflexion empirischer Transformationen räumlich konnotierter Phänomene im Bereich gelebter Religion ebenso wie auf die dogmatische Rekonstruktion spatiologischer Sachzusammenhänge oder die historische Rekonstruktion von biblischen Weltbildern und deren Implikationen für die damalige Raumkonstitution, auf die Rekonstruktion von religiösen *mental maps*, von Erinnerungsorten der Christentumsgeschichte – um nur ein paar Themenfelder anzudeuten.

In diesem abgeschwächten, weiten Sinn kann man dann tatsächlich davon ausgehen, dass es vor allem seit der Jahrtausendwende auch einen spatial turn wenn nicht der Theologie, so doch in der Theologie zu beobachten gibt. Doch selbst so muss die Aussage noch einmal relativiert und differenziert werden. Denn er umfasst bei weitem nicht alle theologischen Teildisziplinen im selben Ausmass. Am ausgeprägtesten ist er meines Erachtens noch immer in den Bibelwissenschaften, v. a. im Alten Testament²², und in der Praktischen Theologie,

20 So im Blick auf die Kulturwissenschaften: Böhme, Kulturwissenschaft, 191 – 193, im Blick auf die Philosophie und insbesondere die philosophische Phänomenologie im 20. Jahrhundert: Waldenfels, 15 – 25. Die Kritik schliesst bei beiden gerade nicht das Zugeständnis aus, dass es angesichts moderner und nachmoderner Transformationen von Raumphänomenen einer erhöhen raumanalytischen Diskursbildung bedarf.

21 Vgl. Schlögel, der definiert: »*Spatial turn*: das heißt gesteigerte Aufmerksamkeit für die räumliche Seite der geschichtlichen Welt – nicht mehr, aber auch nicht weniger«, ders., Im Raume, 68.

22 Vgl. z. B. die Diskurse, die sich seit einigen Jahren im Umfeld der SBL/AAR-Konferenzen etabliert haben, dokumentiert in den Sammelbänden: Berquist/Camp (Hg.), *Constructions of Space I.*; dies. (Hg.), *Constructions of Space II.*; George (Hg.), *Constructions of Space IV.*; Maier/Prinsloo (Hg.), *Construction of Space V.* (Der von Økland, Jorunn, et. al. edierte Band

und da, mitunter angestossen durch die sich seit Anfang der 1990er Jahre entwickelnde Kirchenpädagogik²³ und z. T. verbunden mit ritualtheoretisch-liturgischen Fragen in den theologischen Debatten um den Kirchenraum²⁴. Die neueren theologischen Diskurse zum Kirchenraum – und damit meine ich hier nicht nur die wissenschaftlichen, praktisch-theologischen, sondern auch die kircheninternen – bieten einen methodisch-heuristischen Schlüssel zum tiefe-

»Constructions of Space III. Biblical Spatiality and the Sacred« wird 2015 erscheinen.) – Zu erwähnen sind sicher auch die neueren Monographien von Bail, Die verzogene Sehnsucht; von Maier, Daughter Zion; und von George, Israels Tabernacle (vgl. auch die alttestamentlichen Beiträge im von ihm mitherausgegebenen Sammelband: ders./Daria Pezzoli-Oligiati, Religious Representations). All die genannten Bände rezipieren auf ihre Weise die Raumkonzepte von Henry Lefebvre und Eduard Soja u. a. Auch Geiger, Gottesräume, die die literarische Konzeption des Deuteronomiums vor dem Hintergrund von Martina Löws Raumsoziologie liest, wäre zu nennen. Daneben gibt es natürlich unzählige Untersuchungen zu biblischen Orten und Weltbildern, die sich nicht oder nur partiell den Diskursen des *spatial turn* zuordnen lassen und die dennoch spatiologisch bedeutsam sind, wie etwa die Arbeiten von Bernd Janowski zum biblischen Weltbild und zur Schechinatheologie (ders., Das biblische Weltbild; »Ich will in eurer Mitte wohnen«; ders., Die heilige Wohnung des Höchsten; ders., »Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt«; ders., Vom natürlichen zum symbolischen Raum; vgl. zudem: zur Shekinah-Vorstellung im Judentum und Christentum: Janowski/Popkes (Hg.), Das Geheimnis), oder der phänomenologisch hoch interessante Beitrag von Weippert, Altisraelitische Welterfahrung. Zu beachten sind auch die unter einem systematisch-theologischen Fokus vorgenommenen überblickartigen Analysen zum Alten und Neuen Testament von Inge, A Christian Theology, 33–58, und v. a. von Jooß, Raum, 121–231.

- 23 Aus den vielen Beiträgen zur Kirchenpädagogik oder auch Kirchenraumpädagogik sei exemplarisch genannt: Hartmut Rupp, Handbuch der Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart 2006.
- 24 Die Diskurse zum Kirchenraum haben erst spät und weniger grundlegend als im Alten Testament in expliziter Weise auf den *spatial turn* Bezug genommen. Die gesteigerte theologische Aufmerksamkeit für den Kirchenraum dokumentiert sich – einmal abgesehen von den Kirchenpädagogikdiskursen – in den folgenden neueren Monographien: z. B. Beyer, Geheiligte Räume; Erne, Kirchenbau; Umbach, Heilige Räume; Woydack, Der räumliche Gott; vgl. zudem die noch unveröffentlichte Habilitationsschrift von Sigrist, Kirchenraum. Im Blick auf den englischsprachigen Bereich ist z. B. hinzuweisen auf: Kilde, Sacred Power, Sacred Space; Yates, Liturgical Space; und für den französischsprachigen Bereich noch immer: Reymond, L'architecture religieuse. Zu beachten sind zudem eine Menge von Sammelbänden wie: Erne/ Schütz (Hg.), Die Religion des Raumes; Kerner (Hg.), Lebensraum Kirchenraum; Glockzin-Bever/ Schwebel (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik; Schwebel (Hg.), Über das Erhabene im Kirchenbau; Sigrist (Hg.), KirchenMachtRaum; Zeindler (Hg.), Der Raum der Kirche; in einem weiteren kulturwissenschaftlichen Kontext auch: Post/Molendijk (Hg.), Holy Ground. Daneben ist hinzuweisen auf die Zeitschrift »Kunst und Kirche«, sowie die Internetzeitschrift »Tà katoptrizómēna« (<http://www.theomag.de> – vgl. z. B. Heft 42, 2006 oder Heft 54, 2008 – Stand: 12. 2. 2015), die regelmässig auch raumtheoretische Beiträge enthalten. Zu erwähnen ist schliesslich auch das »Handbuch liturgische Topologie«, das den Kirchenraum thematisiert, indem es ihn in einer Fülle von Gottesdienstorten situiert (Fermor u. a. (Hg.), Gottesdienstorte). Einen bedeutenden Impuls für die Kirchenraumdebatte im deutschsprachigen Raum hat zweifelsohne der programmatische Beitrag von Wolf-Eckart Failing, Die eingeräumte Welt, geliefert.

ren Verständnis des Umgangs der Theologie mit der Raumfrage. Ich möchte darum im Folgenden näher darauf eingehen und konzentriere mich dabei auf die protestantischen Diskurse:

2.1.3 Zum Problem einer theologischen Deutung des Kirchenraumes

Wie werden heute Kirchenräume gedeutet und wahrgenommen? Ich versuche zunächst ein paar phänomenologische²⁵ Annäherungen.

1. Im letzten Jahrzehnt kam es in der Schweiz an verschiedenen Orten zu Kirchenbesetzungen durch sogenannte Sans-Papiers. Die letzte grössere Besetzung fand in Zürich statt. Nach einer ersten kurzen Besetzung im Winter 2007 kam es 2008 erneut zu einer Besetzung: Rund 150 Sans-Papiers besetzten während zwei Wochen die Zürcher Predigerkirche und verliessen sie danach freiwillig nach intensiven Verhandlungen und kirchlicher Vermittlung. Es kam zu keiner Räumung durch die Polizei. Das war soweit ich sehe auch im Jahr 2001 so, in dem an verschiedenen Orten in der Schweiz Kirchenbesetzungen stattfanden. Polizeieinsätze oder Übergriffe in den Kirchen gab es keine. Nur in einem Kirchgemeindehaus gab es einen Polizeieinsatz. Interessant daran ist, dass die Sans-Papiers – die meist nicht kirchlich sozialisiert oder zumindest kirchenfern einzustufen sind – den Raum der Kirche eindeutig als polizeilich unantastbaren Schutzraum und als eine Art Tabuzone zu interpretieren schienen, in der auch ohne Aufenthaltsbewilligung interimistisch Aufenthalt möglich ist. Bemerkenswert ist aber auch, dass die Polizeileitung vor Einsätzen und Verhaftungen in den Kirchenräumen zurückgeschreckt ist – wohl nicht zuletzt unter Rücksichtnahme auf öffentliche Sensibilitäten, die damit verbunden sind.
2. Die Fälle von »Kirchenschändungen« haben in den letzten Jahren in der Schweiz zugenommen. Im November 2006 kam z. B. es in Muttenz (BL) zu einem Vandalenakt, in dem fünf Jugendliche Teile einer Kirche und Kultusgegenstände mit Exkrementen verschmiert und eine Jesus-Statue bespuckt haben. Der Fall erregte Aufsehen, unter anderem weil die Jugendlichen allesamt nichtchristlicher Herkunft sind. Die Presse sprach von Schändung und einem Angriff auf den Religionsfrieden. Die Hintergründe des Vorfalls sind

25 Das phänomenologische Verfahren ist inspiriert durch die empirisch-phänomenologische Methodologie wie sie Dinter/Heimbrock/Söderblom (Hg.), Einführung, 60–100, im Blick auf die Praktische Theologie vorgelegt haben. Freilich bleibt das phänomenologische Verfahren hier auf einer methodisch viel rudimentäreren, niederschwelligeren Stufe stehen. Entsprechend niedriger ist auch der Anspruch hinsichtlich der Aussagekraft der folgenden Beobachtungen. Vgl. zum Folgenden schon die phänomenologischen Beobachtungen in: Sahli/Wüthrich, *Wohnung Gottes*, 21 f.

nicht geklärt. Wie in diesem Fall, so lassen sich auch in anderen Fällen von »Kirchenschändung« die Motive selten genau eruieren, selbst wenn die Täter ausfindig gemacht werden können.²⁶ Vor simplifizierenden Rückschlüssen ist sicher zu warnen. Soviel darf man aber sicher sagen: Mag der Gebrauchswert von Kirchen im Blick auf die öffentliche Gottesdienstfunktion auch abnehmen, so ist ihr Symbolwert²⁷ dadurch nicht notwendig beeinträchtigt, vielleicht sogar im Gegenteil. Er mag sich gegenüber traditionellen Deutungen verschieben, doch Kirchen bleiben, ob sie nun in einer nichtchristlichen, kirchenfernen oder kirchennahen Perspektive betrachtet werden, neuralgische Orte christlicher Religiosität und üben eine seltsame Faszination als Protestorte gerade auch auf Jugendliche aus.

3. Seit der »Wende« gibt es in Ostdeutschland das Phänomen der Kirchenbauvereine. Allein in Mecklenburg-Vorpommern gibt es ungefähr 160 solcher Vereine. Während sich in Westdeutschland Kirchenbauvereine vor allem der religionspraktischen Optimierung der Innenausstattung einer Kirche widmen, geht es den Kirchenbauvereinen in Ostdeutschland um die basale Bauerhaltung und Nutzung. Bemerkenswert ist an diesen Vereinen, dass sie sich zu einem hohen Anteil aus Nichtmitgliedern der Kirche rekrutieren. Thomas Klie und Simone Scheps sehen darin einen »Religionshybriden«, eine neue, innovative kulturprotestantisch genährte religiöse Kulturform.²⁸ Es dürfte kein Zufall sein, dass sich dieser nachmoderne Religionshybrid am Kirchengebäude anlagert und dort in Erscheinung tritt.
4. Immer wieder sind Kirchenräume und -gebäude Gegenstände künstlerischer Inspiration. Das gilt nicht nur für Architekten, sondern für diverse Formen der Kunstästhetik. So befasste sich zum Beispiel das Basler Projekt »Numen« von »Studio Klangraum« 2013 mit der Wechselwirkung von Kirchenraum

26 Chronologie: 4. Januar 2011: Ein Einzeltäter legt in der St.-Ursen-Kathedrale in Solothurn Feuer./ 19. Oktober 2010: Ein Jugendlicher uriniert in der Stadtkirche von Winterthur./ 15. Oktober 2010: Zum zweiten Mal werden nach dem 5. Juni Glasscheiben der reformierten Kirche von Spiez eingeschlagen./ 29. Mai 2010: Jugendliche schlagen Scheiben der Kirche von Urdorf ZH ein und werfen Grabsteine um./ 4. Mai 2010: Die orthodoxe Kirche in Triegen LU wird mit Hakenkreuzen und anderen nationalsozialistischen Symbolen besprayt./ 1. Februar 2010: Vandalismus in der Kirche von Altstätten SG./ 23. Januar 2010: Unbekannte zünden die Kirche in Wahlern/Schwarzenburg BE an./ August 2009: Zwei Jugendliche besprayen die Kirche St. Martin in Malers LU mit satanistischen Symbolen./ Dezember 2008: Ökoanarchisten besprayen das Grossmünster in Zürich./ November 2006: Kinder urinieren in der katholischen Kirche von Muttenz BL und zerstören Gegenstände. – Ohne Anspruch auf Vollständigkeit, Quelle: http://www.reformiert.info/artikel_8208.html (Stand: 12.2.2015).

27 Zur Unterscheidung von Gebrauchswert und Symbolwert vgl. VELKD, 122: Was ist zu bedenken, 5.

28 Klie/Scheps haben ihre Studien zu den Kirchenbauvereinen in Mecklenburg-Vorpommern zusammengefasst in: Klie/Scheps, »Das kann doch nicht so bleiben...«.

und Musik. Musik wurde experimentell vor dem Hintergrund ihrer Klangeffekte in besonderen Kirchenräumen komponiert. Dadurch wird schon der Akt des Komponierens antizipativ, resonant oder responsiv im Blick auf den Kirchenraum, in dem die Musik erklingt. Die in verschiedenen Schweizer Kirchen aufgeführten Kompositionen klangen darum je nach Architektur und Akustik der Kirchenräume anders.²⁹

5. Der Rückgang der Gottesdienstbesucherinnen und Gottesdienstbesucher des traditionellen Sonntagmorgengottesdienstes hat nicht zur Folge, dass Kirchenräume im selben Masse weniger besucht werden. Man kann sogar von einer zunehmenden Attraktivität von Kirchenräumen sprechen, sie werden zur individuellen Erbauung und Sinnsuche verwendet.³⁰ Eine Spezialform jener Nutzungsverschiebung von einer kollektiv gottesdienstlichen zu einem individuellen Kirchenraumgebrauch ist der individuell-touristische Besuch. Natürlich ist dieser touristische Besuch in städtischen Grosskirchen grösser als auf dem Land, doch wird auch dort – insbesondere in touristischen Bergregionen – ein zunehmendes Bedürfnis dafür festgestellt.³¹

Die fünf erläuterten Beobachtungen könnten durch viele weitere ergänzt werden. Sie bilden Indikatoren dafür, wie tief die Symbolwerte von Kirchenräumen und Kirchengebäuden im öffentlichen Bewusstsein verankert sind und wie eminent der Umgang mit ihnen öffentliche Sensibilitäten tangiert – und zwar nicht nur im kirchlichen, sondern auch im kirchenfernen und nichtkirchlichen Gesellschaftsspektrum. Dabei werden die Symbolwerte sozial, interkulturell und kontextuell sehr verschieden interpretiert und bleiben mehrheitlich implizit und diffus. Dennoch sind Zuschreibungen wie »Haus Gottes« oder »heiliger Raum« – was immer darunter genauerhin verstanden wird – durchaus populär und dürften vielleicht sogar umso verbreiteter sein, je weniger vertraut der Umgang mit dem Kirchenraum und Kirchengebäude ist. Zusammenfassend kann man festhalten, dass dem Kirchenraum und Kirchengebäude im hiesigen spät- oder nachmodernen Kontext im öffentlichen Bewusstsein ein *diffuser symbolischer Mehrwert* zugesprochen wird. Auffällig ist die zunehmende Attraktivität von Kirchenräumen, die sich damit verbindet. Wie kommt es dazu? Einlinige Erklärungen werden der Komplexität des Phänomens nicht gerecht. Ich begnüge mich damit, einige Vermutungen zu formulieren:

29 Zum Projekt Numen: <http://www.studio-klangraum.ch/studio-klangraum/Archiv.html> (Stand: 12. 2. 2015).

30 So z. B. Jooß, *Theologie*, 387 f – mit Hinweis auf statistische Untersuchungen.

31 Das hat den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund SEK bewogen, eine Empfehlung an seine Mitgliedkirchen und ihre Gemeinden zur Öffnung von Kirchgebäuden abzugeben: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Hg.), *Verlässlich geöffnet*.

- Der sog. Traditionsabbruch hat – das zeigt die Kirchenpädagogik – die Bedeutung von Kirchenräumen auch für religionspädagogische und missionarische Zwecke erhöht – zumindest in der innerkirchlichen Wahrnehmung.
- Die Frage der Kirchenumnutzung ist in europäischen Ländern wie z.B. Holland und Deutschland bereits virulent, sie beginnt sich aber je länger je mehr auch in der Schweiz abzuzeichnen.³² Die Tatsache, dass sich immer weniger Kirchenmitglieder einen Kirchenraum teilen, stellt auch ein immer grösseres finanzielles Problem dar, weil die Unterhaltskosten immer schwieriger zu tragen sind. Die dadurch provozierte Umnutzung von Kirchen, sei es durch Nutzungserweiterung bzw. Formen von Mischnutzung, sei es durch Fremdnutzung (Vermietung), sei es durch Verkauf von Kirchenräumen und Kirchengebäuden, hat zu einer ganz neuen Dynamik ihrer Wertschätzung im öffentlichen Bewusstsein geführt. Das gilt z.B. für die offenen Citykirchen mit ihren Nutzungserweiterungen. Das gilt *via negationis* selbst da, wo durch Abrissvorhaben oder auffällige Umnutzungen (zu einem Nachtclub in New York, zu einem Klettergarten in Amsterdam usw.) Irritationen evoziert wurden.
- In religionspluralen Kontexten stellt sich immer mehr die Frage nach einer baurechtlichen v.a. städteplanerischen Neukartierung der Religionslandschaft, die alte Monopolstellungen aufbricht. So hat die Minarettdebatte in der Schweiz auch zu einer neuen Aufmerksamkeit für die Kirchtürme und Kirchengebäude als architektonisch herausragende öffentliche Objekte der urbanen Sakraltopographie³³ geführt.
- Schliesslich spielen auch grundlegende anthropologische Faktoren eine Rolle. So weist etwa der Soziologe Georg Soeffner darauf hin, dass die Bindung eines Individuums an das Kirchengebäude länger anhalten kann als die Bindung an die Kirche als Institution und diese sogar bei weitem überdauern kann.³⁴ Eine andere anthropologische Einsicht bezieht sich auf den Umstand, dass die Erinnerungen des Gottesdienstes, wie religiöser Erfahrungen insgesamt, räumlich gebunden sind; sie haften gleichsam an den Erfahrungsorten.

32 Vgl. z.B. im Blick auf die Stadt Zürich den 2013 unter dem Titel »Häuser Gottes und der Gemeinde: Die Herausforderung eines teuren Erbes« erschienen Bericht der »Interorganisationalen Kommission Sakralbauten und kirchliche Liegenschaften«, der im Auftrag des städtischen Bauamtes wie der reformierten und römisch-katholischen Kirche Vorabklärungen für allfällige, einschneidende Umnutzungen von Kirchgebäuden vorlegt.

33 Vgl. dazu das gegenwärtig laufende vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierte Forschungsprojekt von Johannes Stückelberger mit dem Titel »Transformationen städtischer Sakraltopographien (1850–2010)« – http://www.liturgik.unibe.ch/pdf/snf_forschungsprojekt_sakraltopographien.pdf (Stand: 12. 2. 2015).

34 Vgl. den Hinweis auf Soeffner bei Raschzok, Kirchenbau, 391. 396 f.

Kirchen bilden so ein signifikantes Konstitutionszentrum des christlich-kulturellen Erfahrungsgedächtnisses.³⁵

- Man mag in der Attraktivität von Kirchenräumen einen Reflex spätmoderner Religionsproduktivität im Kontext des institutionellen Erosionsprozesses grosskirchlicher Religionspraxis sehen.³⁶ Auf alle Fälle bildet sie ausgezeichnete Manifestationspunkte einer komplexen Dialektik von sog. »Wiederkehr der Religion« und anhaltendem Säkularisierungsprozess.

Theologinnen und Theologen greifen im Blick auf den diffusen symbolischen Mehrwert des Kirchenraumes häufig auf ästhetische Deutekategorien zurück und sprechen von seinen intensiven »Anmutungsqualitäten«³⁷ oder seiner »Erhabenheit«³⁸. Solche Deutekategorien bilden den berechtigten Versuch, Erfahrungen mit Kirchenräumen religionsneutral und verallgemeinerungsfähig zu artikulieren. Doch ist damit der diffuse symbolische Mehrwert auch schon *theologisch* eingefangen? Es mag sein, dass die Theologie mit solchen ästhetisierenden Kategorien einen gewissen Teil der spät- oder nachmodernen Deutungen und Erfahrungen mit den Kirchenräumen durchaus präzise abdeckt. Doch wird sie damit auch denjenigen kirchenlichen und vielleicht sogar kirchenfernen und nichtkirchlichen Deutungen gerecht, die mit dem Kirchenraum durchaus explizit *religiöse* Erfahrungen oder spezifisch christliche *Gotteserfahrungen* verbinden? Wird sie damit erst recht sich selbst und ihrem umfassenden Deuteanspruch gerecht, wenn es bei diesen religionsneutralen, kunst-ästhetischen Feststellungen sein Bewenden hat? Darf, ja muss die Theologie solche Erfahrungen aus ihrer eigenen Sicht nicht doch *theologisch* deuten, um sie überhaupt ernst nehmen und würdigen zu können – im selbstkritischen Wissen darum, dass es sich dabei im pluralen Setting weltanschaulicher und religiöser Totalperspektiven nur um eine mögliche, partikuläre Totalperspektive handelt, und im selbstkritischen Wissen darum, dass sie Gefahr läuft, durch ihre eigene Deutung den unergründlichen Eigensinn dieser Erfahrungen vielleicht nicht bis ins Letzte erfassen zu können? Was wäre die Alternative? Auch der Verzicht auf eine theologische Deutung müsste ja ein theologisch begründeter sein und gleiche dann genauso einer von dogmatischen Prämissen geleiteten Beschränkung des Eigensinnes jener Erfahrungen und müsste letztere sodann zu theologisch irrelevanten Reflexionsgegenständen deklarieren.

Wenn die Theologie sich diese Ignoranz nicht leisten will und solche Erfahrungen ernst nehmen will, dann muss sie jedoch in der Lage sein, *auch den*

35 So wieder unter Hinweis auf Soeffner: Raschzok, Kirchenbau, 397.

36 Ähnlich Klie/Scheps im Blick auf die Praxis der Kirchenbauvereine in Mecklenburg-Vorpommern, in: dies., »Das kann doch nicht so bleiben...«, 137 – 140.

37 So Beyer, Geheiligte Räume, 19.

38 Schwebel (Hg.), Über das Erhabene im Kirchenbau.

Kirchenraum theologisch deuten zu können! Darüber wird seit einigen Jahren debattiert. Eine klare Position nimmt dabei der ehemalige Direktor des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Horst Schwebel, ein. Er schreibt:

»Dem immer wieder geäußerten Wunsch nach einer Theologie des Kirchenraums muß neutestamentlich und reformatorisch entgegengehalten werden, daß es eine solche Theologie nicht gibt und auch nicht geben kann, weil das kirchliche Gebäude, weil der Kirchenraum kein *medium salutis* ist. Für das Heil des Menschen, für die Gottesbeziehung ist die Gestalt des Kirchenbaus irrelevant.«³⁹

Mit Schwebels Kritik an einer theologischen Aufladung des Kirchenraumes geht die Bestreitung von dinglicher »Sakralität« oder »Heiligkeit« einher. Es gibt keine ontisch-substanzhaft gedachte Heiligkeit des Kirchenraumes. Für Schwebel ist das Kirchengebäude ein Zweckgebäude, es dient der Versammlung der Glaubenden, der Predigt und der Feier der Sakramente, es ist also rein funktional dem Gottesdienst zugeordnet. Seinen Wert erhält das Kirchengebäude einzig über das, was hier geschieht. Wohl gilt auch für Schwebel, dass der Kirchenraum ein erhabener Ort ist, der in seinen symbolischen und ästhetischen Anmutungsqualitäten das gottesdienstliche Geschehen unterstützt.⁴⁰ Schwebel will an den Erfahrungen und Wahrnehmungen von Raumatmosphäre, Schönheit und künstlerischer Gestaltung nicht einfach vorbeigehen, doch er zählt sie zum Bereich der Anthropologie, den er von dem der *Theologie* abhebt.⁴¹ – Schwebels Position darf als klassisch *protestantische* gelten, an ihr hat sich die Diskussion abzuarbeiten.

Daneben gibt es eine ganze Reihe von Bemühungen, den religiösen, »heiligen« Charakter des Kirchenraumes theologisch zurückzugewinnen.⁴² So versucht etwa Manfred Josuttis, den Kirchenraum in Anschluss an Hermann Schmitz' »Neue Phänomenologie« als durch ein göttliches Kraftfeld bleibend aufgeladen zu verstehen.⁴³ Klaus Raschzok entwirft eine vermittelnde Spuretheorie. Ihr zufolge ist Kirchenraum kein »geheiligter, besonderer Raum an sich, sondern ist ein Raum, der Spuren trägt. Spuren der Benutzung durch die gottesdienstliche Gemeinde, aber auch Spuren der Inbesitznahme durch Christus, der in den Gottesdiensten der Gemeinde gegenwärtig wird«⁴⁴. Kirchenräume

39 Schwebel, *Die Kirche und ihr Raum*, 15.

40 Vgl. Schwebel, *Über das Erhabene im Kirchenbau*.

41 Schwebel, *Die Kirche und ihr Raum*, 15.

42 Einen Überblick über die neuere Diskussion bieten: Woydack, *Der räumliche Gott*, 146–169; Raschzok, »...geöffnet, für alle übrigens«, 24–27; Schaede, *Heilige Handlungsräume?* 57–69.

43 Josuttis, *Vom Umgang mit heiligen Räumen*.

44 Raschzok, »...an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden«, 108.

können des Weiteren als »ein potentieller religiöser Performativ«⁴⁵ verstanden werden, als sich körperlich manifestierende Texturen des Evangeliums⁴⁶, sind zwar nicht *per se* heilig, aber sie können durch die Kraft der Ästhetik des Auratischen und Performativen im Blick auf die subjektive Sinndeutung wieder zu heiligen Räumen werden⁴⁷ – um nur einige weitere Deutungen aufzuführen.

Tobias Woydack hat die hier skizzierten Entwürfe einer differenzierten Kritik unterzogen, sie brauchen darum nicht noch einmal diskutiert zu werden.⁴⁸ Ich stimme Woydack darin zu, dass es gerade der protestantischen Theologie bis anhin nicht, oder nur mit für sie erheblichen Kollateralschäden gelungen ist, eine *theologische Deutung des Kirchenraumes* vorzunehmen. Es zeigt sich hier ein sowohl theoretisch wie praktisch grundlegendes Problem, nämlich mit Peter Beier gesprochen, »die Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen«⁴⁹. Der Protestantismus betont die Differenz von Gott und Welt und vertritt ihr entsprechend eine Kult- und Sakralkritik, die dazu führt, dass er auf der theologisch-doktrinalen Ebene und auf der Ebene kirchlicher Lehrbildungen keine Abgrenzung eines fixierten, umfriedeten Sakralraums vom Profanraum vornehmen will und kann, er weigert sich dagegen, einen Raum und darum auch einen Kirchenraum aufgrund seiner spezifischen Orts- und Raumqualität als »heilig«, als mit höherer religiöser Dignität ausgestattet anzunehmen, weil er dahinter eine substanzontisch aufgeladene, magische Vergötzung von Räumen vermutet. Nicht schon darin bestehen die protestantischen Schwierigkeiten, denn dieses religionskritische Ansinnen hat durchaus seine Berechtigung. *Die Schwierigkeiten bestehen vielmehr darin, dass der Protestantismus aufgrund dieser regulierend und nachhaltig im kirchlichen Alltagsbewusstsein verankerten Lehre nicht in der Lage ist, spezifische mit dem Kirchenraum verbundene religiöse Erfahrungen und christliche Gotteserfahrungen wahrnehmen und theologisch deuten zu können. Die Schwierigkeiten manifestieren sich auf doktrinaler Ebene als Erfahrungs- und Reflexionsdefizit der*

45 Schaede, Heilige Handlungsräume?, 67.

46 Volp, Gastfreie Orte.

47 Gräb, Gott ohne Raum, 104; vgl. ders., Neuer Raum für Gottesdienste.

48 Woydack, Der räumliche Gott, 146–169. Der Aufsatz von Schaede, Heilige Handlungsräume?, ist freilich erst nach Woydacks Buch erschienen, dürfte aber ebenso Woydacks Kritik verfallen, da er die Reinterpretation des Kirchenraumproblems nicht oder nur in Ansätzen von einer Verschiebung zu einem relationalen Raumkonzept her vornimmt.

49 So der verkürzte Titel des Aufsatzes von Beier, Über die Schwierigkeiten der Protestanten mit Räumen umzugehen. Beier sieht die Schwierigkeiten vor allem im erfahrungstheoretisch unzureichend interpretierten Postulat konzentriert, dass die Kirche ein Zweckbau sein müsse. A.a.O., 40.42. Unter dem Umgang mit Räumen ist bei ihm immer der Umgang mit Kirchenräumen zu verstehen.

*Theologie, das angesichts der skizzierten zunehmenden Attraktivität von Kirchenräumen im Bereich gelebter Religion nur schwer erträglich ist.*⁵⁰

Wie ist es zu diesen Schwierigkeiten der Protestantinnen und Protestanten gekommen, wo liegen *historisch* gesehen ihre theologischen Wurzeln? Sie reichen zurück bis in die reformatorische Theologie, die ihrerseits auf dem Boden bestimmter, vor allem tempelkritischer Akzentuierungen des Alten und Neuen Testaments steht. Darauf und auf das mittelalterliche Verständnis einer sakramentalen Heiligkeit des Kirchenraumes, von dem sich die reformatorische Theologie distanziert, kann im Folgenden nicht weiter eingegangen werden. Ebensovienig können die darauf folgenden konfessionell differenzierten Entwicklungen referiert werden. Es soll genügen, in einem Exkurs die protestantischen Schwierigkeiten an ihre reformatorische Wurzeln anzubinden und sie von daher verständlich zu machen.

2.1.4 Exkurs: Die reformatorische Deutung des Kirchenraumes

Unsere Darstellung beginnt mit *Martin Luther*. Ich beschränke mich hier auf seine schriftlichen Aussagen zum Kirchengebäude, eine tiefergehende Darstellung müsste an dieser Stelle sicher auch ästhetische Kunstobjekte herbeiziehen.⁵¹ Luthers frühe Aussagen zum Kirchengebäude richten sich gegen den Missbrauch, gemäss dem durch das Bauen und Stiften von Kirchen das Heil gewonnen bzw. die Seligkeit erkauf werden kann.⁵² In seiner Weihnachtspostille von 1522 kritisiert Luther diesen Missbrauch heftig und zeigt anhand der Rede des Stephanus in der Apostelgeschichte, dass »mit kirchen pawen und stifften gott keyn gefallen geschicht«⁵³. Er differenziert diese steile Aussage kurz nachher und führt genauer aus, wo für ihn das Problem liegt:

»Doch soll man ditz also vorstehen, nitt das es boß sey, kirchen pawen und stifften, sondern boß ists, das man drauff fellet unnd vorgist des glawbens unnd der liebe druber, unnd thutts der meynung, als sey es eyn gutt werck, damit man fur gott vordienen wolle. Darauß folgett denn eyn solcher mißbrauch, das keyn maß wirt drynnenn gehalten, da will man alle winckell voll kirchen und kloster bawen, on allis bedencken, warumb die kirchen tzu bawen sind. Denn keyn ander ursach ist kirchenn zu bawenn, so yhe eyn ursach ist, denn nur, das die Christen mugen tzusammenkomen,

50 Vgl. zum Bisherigen: Wüthrich, Raumtheoretische Erwägungen, 71 – 75.

51 Zu denken ist etwa an die berühmte Predella des Cranach-Altars der Stadtkirche in Wittenberg, die die Predigt Luthers als differenziertes Raumeschehen darstellt und als paradigmatische Ikone des lutherischen Predigt- und Gottesdienstverständnisses gelten kann (diesen Hinweis verdanke ich Albrecht Grözinger).

52 Vgl. WA 10/I, 1, 252,20 – 253,1.

53 WA 10/I, 1,251,18 f; Luther rekurriert dazu auf Apg 7 und Jes 66,1.

betten, predigt horen und sacrament emphahen. Und wo dieselb ursach auffhoret, sollt man dieselben kirchen abbrechen, wie man allen andernn hewßern thutt, wenn sie nymmer nuetz sind.«⁵⁴

Nicht das Bauen und Stiften von Kirchen als solches ist das Problem, sondern deswegen Glauben und Liebe zu vergessen in der werkgerechten Meinung, es für Gott zu tun. Luther nennt daraufhin den einzigen Sinn und Zweck, der – wenn überhaupt – den Bau einer Kirche rechtfertigt: Der Kirchenraum muss Versammlungsort der Gemeinde sein für das Beten, das Hören der Predigt und den Empfang der Sakramente. Wo dieser Sinn und Zweck nicht gegeben ist, empfiehlt Luther schroff den Abriss einer Kirche.

Die Äusserungen Luthers machen deutlich, dass man es hier mit einem rein *funktionalen* Verständnis des Kirchengebäudes und Kirchenraumes zu tun hat. Sie sind nicht selbstzwecklich, sondern dem Gottesdienst zugeordnet, ohne ihn haben sie keinen autonomen religiösen Sinn – auch nicht für die Andacht des Einzelnen. Man kann darum im Blick auf Luther auch nicht sagen, dass der Kirchenraum als solcher in seiner materialen Substanz »heilig« wäre, ihm eine spezifisch religiöse Dignität zukäme. Die alttestamentlichen Aussagen über die Einwohnung Gottes im Tempel⁵⁵ werden nach neutestamentlicher Vorgabe spiritualisiert und verinnerlicht:

»Denn gott hatt nichts von kirchen, sondernn alleyn von den seelen gepotten, wilche seyn rechte eygentliche kirchen sind, dauon S. Paulus sagt 1. Cor. 3: Ihr seyd gottis tempell odder kirchen.«⁵⁶

Wenn man die alttestamentliche Rede vom Einwohnen Gottes auf Luthers Theologie anwenden wollte, so müsste man sagen, dass der Ort solcher Einwohnung der christliche Glaube sei. Hier, im existentiellen Innenraum gelebter Gottesbeziehung, wo das Gotteswort durch Verkündigung und Sakrament auf Resonanz stösst und anklingt, werden die Glaubenden *geheiligt*. Nur Wort und Sakrament sind die Medien der Heilsvermittlung, durch die Gott Glauben wirkt, wo und wann er will. Das Kirchengebäude aber ist kein *medium salutis*, kein Medium der Heilsvermittlung.⁵⁷

54 WA 10/I,1, 252, 10–20.

55 Luther geht an dieser Stelle exegetisch nicht näher darauf ein, zu denken ist etwa an Stellen wie 1 Kön 8,12 f; Jes 8,18 u. a. Aus heutiger Sicht wäre zu präzisieren, dass die alttestamentliche Einwohnungsvorstellung sich in unterschiedlichen Epochen auf Unterschiedliches bezieht. Sie bezieht sich nicht nur auf den (ersten oder zweiten) Tempel (bzw. auf »Zion«), sondern auch auf das Volk Israel selber. Zudem unterliegt die Einwohnungsvorstellung im Alten Testament auch prophetischer Kritik (z. B. Mi 3,11). Vgl. Janowski, Art. Shekhina, Sp. 1274 f.

56 WA 10/I,1, 253,6–8.

57 Vgl. dazu die bereits erwähnte luthernahe Interpretation von Schwebel, Die Kirche und ihr Raum, 15.

Luther durchbricht so die frühere Dichotomie zwischen sakralen und profanen Räumen, indem er den *Kirchenraum entsakralisiert*⁵⁸, noch zugespitzter formuliert: »der Bau, die Architektur und die Ausstattung einer Kirche sind *theologisch gesehen bedeutungslos*; darin liegt für die Gottesbeziehung nichts«⁵⁹. Traugott Koch hat die hier herausgearbeiteten Züge von Luthers Auffassung des Kirchenraumes folgendermassen zusammengefasst:

»Es gibt für Luther kein spezifisch christliches Gebäude, das *als solches* – als Bauwerk – heilig, Gott-gehörig wäre. Luther entdeckt und lehrt *Glauben* – den durch das Wort der Predigt hervorgerufenen Glauben – als den *inneren Ort*, wo Gott im Geist und in der Wahrheit wohnt, wo Gott (wenn man so sagen darf) »zuhaus« ist. Und gegenüber diesem am gepredigten Wort hängenden Glauben als innerem, nicht-sichtbarem Ort der Anwesenheit, der »Wohnung« Gottes und der Andacht wird das Kirchengebäude als »*Gotteshaus*« indifferent, verliert es jeden sakralen und religiösen Wert. Der Kirchenbau und die Kunst in der Kirche werden entsakralisiert und (nimmt man den Ausdruck in einem weiteren Sinne) »säkularisiert«.«⁶⁰

Luther kann zwar in Aufnahme der von ihm oft herangezogenen Stelle Gen 28,17 immer noch vom Kirchenraum als dem Wohnort Gottes oder dem Gotteshaus sprechen, doch bindet er diese Rede aktualistisch an das Ergehen des Wortes Gottes:

»Wu Gott redt, do wohnt ehr. Wo das wortt klingt, do ist Gott, do ist sein hauß, und wen ehr auffhoertt zcu reden, ßo ist auch nymer sein hauß do.«⁶¹

Bis ungefähr 1525 wiederholt sich in einer ganzen Reihe weiterer früher Predigten der sachliche Kern der hier zitierte Aussage.⁶² Danach äussert sich Luther

58 Die Entsakralisierungsentention Luthers ist weithin unbestritten. Jedoch war der spätmittelalterliche Kirchenraum ein öffentlicher Mehrzweckraum, in dem Verträge geschlossen, Lebensmittel gelagert und durch den an Werktagen z. T. sogar Waren und Vieh transportiert wurden. Luther reduzierte diese Gebräuche auf eine einzige Verwendung: Ausser dem Gottesdienst sollte nichts anderes im Kirchengebäude stattfinden. Hat er damit – wenn auch nicht intendiert, aber im faktischen Effekt – nicht einer bestimmten, wenn auch nicht substantiellen, Form der »Re-Sakralisierung« Vorschub geleistet? Der Kirchenraum ist nun zwar nicht *per se* sakral, er ist aber durch seine sakrale Nutzung unterschieden von allen anderen Räumen. Zu dieser Diskussion vgl. Woydack, *Der räumliche Gott*, 78. Noch einmal anders sieht es Raschzok: Er geht davon aus, dass Luther die »Trennung von sakralem und profanem Raum« so durchbricht, dass es bei ihm zu einer »Sakralisierung des Alltags« kommt, indem sich die ursprüngliche Sakralität des Kirchenraumes bis ins bürgerliche Privathaus verlängert, Stube und Schlafkammer des Wohnhauses zum Chor, zum Allerheiligsten werden, weil sich auch hier Gottesdienst vollzieht. Raschzok, »...an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden«, 102 f.

59 Koch, *Der lutherische Kirchenbau*, 114 (Hvbn MW).

60 Koch, *Der lutherische Kirchenbau*, 113.

61 WA 14, 386b,28–30.

62 Berühmt wurde Luthers Aussage im »Sermon von den guten Werken« (1520), das rechte

fast zwanzig Jahre nicht mehr zu Fragen des Kirchenraumes. Erst 1544 greift er seine frühere Polemik anlässlich seiner Predigt zur Einweihung der Schlosskirche Torgau wieder auf.⁶³ Die funktionale Zuordnung des Kirchenraumes auf den Gottesdienst bzw. das Ergehen des Wortes Gottes kommt auch da klar zum Ausdruck – gerade im Blick auf die Einweihung der Kirche. Während früher die Einweihung einer Kirche durch einen bischöflichen Weiheakt geschah (mit Salbung des Altars, Räucherwerk, Gebeten u. a.), geschieht sie hier durch den Gottesdienst, durch die gemeinsame Ingebrauchnahme der das Wort hörenden und feiernden versammelten Gemeinde. Klaus Raschzok hat darin – gegenüber den früheren Äusserungen Luthers – einen Hinweis auf die Vorstellung einer »Heiligung durch Nutzung« gesehen.

»Kirchenraum und Gottesbeziehung verhalten sich bereits hier nicht mehr neutral zueinander, sondern die Gottesbeziehung der Gemeinde ergreift vom Raum Besitz und drückt ihm analog zum Bischof im Kirchweihakt den Stempel auf.«⁶⁴

Ist das richtig, dann erhalte der Kirchenraum beim späten Luther zumindest dadurch eine theologische Bedeutung, dass er zur Ermöglichung der Gottesbeziehung indirekt beiträgt.⁶⁵ Eine Veränderung des Kirchenraumes in der Erlebnisqualität durch die in ihm kontinuierlich gehaltenen Gottesdienste ist bei Luther nicht im Blick.

Die Kirche Luthers war »wesentlich Gemeinde- und Predigtkirche«⁶⁶. Das musste sich früher oder später auch in der konkreten Gestaltung des Kirchenraumes niederschlagen. So rückte die Kanzel stärker in den Blickpunkt der Gemeinde, wurde im Kirchenschiff aufgrund der langen Predigten Gestühl platziert, wurden die zahlreichen Altäre entfernt und auf einen zentralen Altar konzentriert, wanderte der Ort der Taufe vom westlichen Eingang nach vorne in den Altarraum etc.⁶⁷ Das neue Verständnis des Kirchenraumes hatte also auch Folgen für seine konkrete interne Raumgestaltung.

Die lutherische und reformierte Position stehen sich im Blick auf den Kir-

Gebet hätte in einem Schweinestall gesprochen die viel grössere Kraft als das unaufrichtige Gebet im schönen Kirchengebäude. WA 6, 239,3 – 19.

63 »Einweyhung eines Newen Hauses zum Predigampt Goettlichs Worts erbawet Im Churfürstlichen Schloss zu Torgaw«, WA 49, 588 – 615. Zur Häufigkeit von Luthers Äusserungen zum Kirchenraum vgl. Raschzok, »...an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden«, 102 f. Die Torgauer Schlosskirche war übrigens die einzige eigens für den evangelischen Gottesdienst erbaute Kirche, die Luther Zeit seines Lebens eingeweiht hat! Vgl. Koch, *Der lutherische Kirchenbau*, 114.

64 Raschzok, »...an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden«, 104.

65 So Raschzok, »...an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden«, 105. Dieser Punkt wird freilich kontrovers diskutiert, vgl. Woydack, *Der räumliche Gott*, 73 – 81.

66 Koch, *Der lutherische Kirchenbau*, 118.

67 Vgl. Woydack, *Der räumliche Gott*, 79 f. Vgl. die differenzierten Ausführungen im Übergang zur Barockzeit bei Koch, *Der lutherische Kirchenbau*, 118 – 130.

chenraum nahe. Das zeigt sich nun bei der Darstellung des *reformierten* Kirchenraumverständnisses. Eine systematisierte Lehre vom Kirchenraum ist auch hier – wie schon bei Luther – nicht anzutreffen. Ich beschränke mich im Folgenden darauf, anhand von *Heinrich Bullinger* die Grundlinie und einen besonderen Akzent der reformierten Kirchenraumauffassung darzustellen.⁶⁸

In Bullingers *Confessio Helvetica Posterior* (1566) im 22. Kapitel findet sich zum Kirchenraum folgende Bestimmung:

»Wie wir aber glauben, dass Gott nicht wohne in Tempeln von Händen gemacht, so wissen wir doch aus Gottes Wort und aus den heiligen Gebräuchen, daß die Gott und seiner Anbetung gewidmeten Stätten nicht gewöhnliche, sondern heilige Orte sind und wer sich darin aufhält, soll sich ehrerbietig und geziemend benehmen, da er ja an heiligem Orte ist, vor Gottes und seiner heiligen Engel Angesicht.«⁶⁹

Wer diese Aussagen mit denen Luthers vergleicht, wird zunächst darüber staunen, wie ungebrochen hier von »heiligen Orten« gesprochen wird. Doch inwiefern sind diese Orte heilig? Bullingers kurz darauf folgende Mahnung, das Gebet »nicht abergläubisch an eine bestimmte Stätte«⁷⁰ (gemeint ist der Kirchenraum) zu binden, schliesst eine substanzontologische Heiligkeit aus.

Zum besseren Verständnis ist hilfreich, auf eine Stelle in Bullingers *Dekaden* zu rekurrieren. Auch da bezeichnet er den Kirchenraum als heiligen Raum. Doch er präzisiert an dieser Stelle genauer, was damit gemeint ist:

»Der Ort an sich aber ist nicht heilig, doch insofern diese heiligen Verrichtungen an dem Ort geschehen, wird der Ort selbst heilig genannt.«⁷¹

Unter heiligen Verrichtungen versteht Bullinger hier die Versammlung der heiligen Kirche, die Verkündigung des heiligen Wortes Gottes, den Empfang der heiligen Sakramente und gottgefällige Gebete. Heilig ist also eine Kirche für Bullinger, sofern sie durch den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde *geheiligt* wird.⁷² Bullinger geht an diesem Punkt weiter als Calvin.⁷³

68 Eine neuere protestantische Darstellung, die besonders die reformierte Tradition berücksichtigt hat Bernard Reymond vorgelegt: ders., *L'architecture religieuse des protestants*.

69 Bullinger, *Das Zweite Helvetische Bekenntnis*, 119 f (= BSRK 213, 38–42; der einschlägige passus lautet in der lateinischen Fassung: »scimus loca Deo cultuique eius dedicata, non esse prophana sed sacra«, a. a. O., 39 f).

70 Bullinger, *Das Zweite Helvetische Bekenntnis*, 121 (= BSRK 214, 17).

71 Bullinger, *Schriften V* (Dekade 5, Predigt 10), 548.

72 Bullinger nennt dann auch die Gerätschaften einer Kirche »heilig« und rein. Dazu zählt er Kanzel, Sitzgelegenheiten, Taufstein, Abendmahlstisch, Wasser, Brot, Wein, Bücher, Kerzen, Körbchen oder Schalen, Becher, Kirchenglocken. Bullinger, *Schriften V* (Dekade 5, Predigt 10), 550.

73 Calvin ist zurückhaltender, was die Rede von der Heiligkeit des Kirchenraumes angeht: Man soll den Kirchgebäuden »nicht irgendeine verborgene Heiligkeit andichten, die unser Gebet bei Gott geheiligter machte. Denn wir sind doch selbst Gottes wahre Tempel, und deshalb müssen wir in uns selber beten, wenn wir Gott in seinem heiligen Tempel anrufen wollen.

Bullinger spricht zudem ohne Hemmungen von den Kirchen als »Gotteshäusern«. Und er präzisiert, dass das nicht dem Umstand geschuldet sei, dass Gott in diesen Häusern wohne, sondern die Gemeinde sich hier zum Gottesdienst versammle, um das Wort Gottes zu hören, die Sakramente zu empfangen und zu beten.⁷⁴

Bullinger kann sogar sagen, dass ein Gotteshaus »geweiht« werden muss. Er präzisiert freilich auch hier seinen traditionellen Sprachgebrauch, indem er polemisch nachschiebt:

»nicht – wie manche abergläubisch meinen – durch Aussprechen von irgendwelchen Worten oder indem Zeichen aufgedrückt werden, nicht mit Öl und Sühnefeuer, sondern nach dem Willen und dem Gebot Gottes, der uns befiehlt, zusammenzukommen, und uns seine Gegenwart verheißt, wird es *durch den heiligen Gebrauch geweiht.*«⁷⁵

Nie ist es der Kirchenraum als solcher, dem irgendeine religiöse Qualität eignet oder rituell so zugeeignet werden kann, dass er sie postrituell »besitzt«. Immer ist es das gottesdienstliche Handeln der Gemeinde mit ihrer Intention, dass es letztlich das verheissene Handeln Gottes selbst ist, von dem her der Kirchenraum seinen »heiligen« Charakter erhält.

Die steilen Aussagen des jungen Luther zum Abriss einer Kirche sind für Bullinger (der bekanntlich der zweiten Reformatorengeneration angehört) nicht mehr denkbar. Denn »Gotteshäuser sind für die Kirche Gottes (...) durchaus *notwendig.*«⁷⁶ Nahe steht er hingegen dem späten Luther in der erwähnten Vorstellung einer »Heiligung durch Nutzung«.

Die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen der lutherischen und der reformierten Position ist jedoch unübersehbar: Sie besteht in der funktionalen Zuordnung des Kirchenraumes auf den Gottesdienst. Die Verkündigung in Wort und Sakrament ist entscheidend, der Kirchenraum hat allein diesem Geschehen zu dienen. Die Differenzen betreffen die Interpretation und die Radikalität der Konsequenzen, die aus dieser Zuordnung gezogen werden.

Die Übereinstimmung zeigt sich auch in der reformierten Raumgestaltung. Von seiner zwinglischen Herkunft her besteht ein reformierter Kirchenraum idealerweise aus einem einzigen, möglichst runden, Gottesdienstraum mit prominenter Kanzel und einem Abendmahlstisch in seiner Mitte, ohne Bilder und Kreuz.⁷⁷

Wir, die wir die Weisung haben, den Herrn ohne jeden Unterschied des Orts ›im Geist und in der Wahrheit anzubeten‹ (Joh 4,23) – wir wollen solche groben Verirrungen den Juden und den Heiden überlassen«. Calvin, Inst. III,20,30 (OS IV,340, 30–37).

74 Bullinger, Schriften V (Dekade 5, Predigt 10), 547.

75 Bullinger, Schriften V (Dekade 5, Predigt 10), 548. Hvb. MW.

76 Bullinger, Schriften V (Dekade 5, Predigt 10), 547. Hvb. MW.

77 Ähnlich: Opitz, Kanzel und Gefetz – theologische und räumliche Verschiebungen zur Einführung des reformierten Abendmahls in Zürich (1525), 57.

Die Übereinstimmung zwischen der lutherischen und reformierten Position schliesst besondere *Akzentuierungen* nicht aus. Eine davon sei im Folgenden hervorgehoben:

Die reformierte Tradition hat bekanntlich der Heiligung ein grosses Gewicht beigemessen. Dass Gott den sündigen Menschen ins Recht setzt, äussert sich auch in einem Gottes Willen und Gebot gemässen Lebenswandel. Die Betonung der Heiligung in der reformierten Tradition spiegelt sich auffälligerweise selbst im reformierten Verständnis von Kirchengebäude und -raum. Zu einem geheiligten Lebenswandel gehört zentral auch das diakonische Handeln gegenüber den Armen. Diakonie zeigt sich nicht nur im individuellen Handeln, sondern auch darin, wie die Gemeinde als ganze mit ihren Geldern umgeht. Bullinger setzt sich zwar dafür ein, dass von den Kirchengütern unter anderem die Kirchengebäude und -räume unterhalten und ausgestattet werden sollen. Doch er sieht auch deutlich die Gefahr, dass dies einseitig zulasten der Aufwendungen für die Armen geht. So sind denn Diakonie sowie Gestaltung und Unterhalt des Kirchengebäudes für ihn aufs Engste miteinander verbunden.⁷⁸ Entsprechend gross ist die Gefahr eines Missbrauches der Gelder:

»Man wendet ungeheure Kosten auf für Stein und Holz, d.h. für Bilder, die keinen Verstand haben, und den Armen, welche die wahren Bilder Gottes sind, wird gar keine Ehre erwiesen. Das ist wirklich ein heidnischer Wahn und äusserste Dummheit.«⁷⁹

Bullinger bedient sich hier eines Standardargumentes der Reformierten gegen die damalige römisch-katholische Ausschmückung des Kirchenraumes.⁸⁰ Das Argument ist aber auch *ad intra* an die Reformierten selbst adressiert. In die Verbindung von Diakonie und Ökonomie des Kirchenraumes ist hier ein weiteres Motiv eingelagert, das typisch reformiert ist: die religionskritische Bilderkritik (hier zusätzlich verbunden mit einer Gegenüberstellung von Bild und wahrer Gottebenbildlichkeit). Die reformierte Tradition hat bekanntlich das alttestamentliche Bilderverbot Ex 20,4(f) stärker betont als die lutherische, es gilt ihr als selbstständiges zweites Gebot des Dekalogs. Dass es vor diesem

78 Auf den reformierten Zusammenhang von Kirchenraum und Diakonie habe ich bereits verwiesen in: Sahl/Wüthrich, *Wohnung Gottes*, 19 f; vgl. neuerdings die noch unveröffentlichte Habilitationsschrift von Sigris, *Kirchenraum*.

79 Bullinger, *Schriften V* (Dekade 5, Predigt 10), 552.

80 Auch Calvin betont den Zusammenhang von Diakonie und Ökonomie des Kirchengebäudes bzw. -raumes: Er kritisiert, dass bei der »Ausschmückung der Kirchengebäude« nicht Mass gehalten wird und die Kirche das Volk so verführe, »dass es die Mittel, die eigentlich den Armen zugute kommen müssten, auf die Erbauung von Kirchengebäuden, die Errichtung von Standbildern, den Kauf von Gefässen und den Erwerb kostbarer Gewänder verwendet«, statt vielmehr »die gehörige Fürsorge für die *lebendigen* Tempel (sc. das heisst die Armen) walten zu lassen«. Calvin, *Inst.* IV,5,18 (OS V,88,26 f – Hvbv gelöscht MW); vgl. IV,5,16 (OS V,86,23 – 87,12).

theologischen Hintergrund auch zu realen Bilderstürmen kam, war theologisch zwar nicht zwingend, aber doch zumindest nicht abwegig.⁸¹

Ich versuche die bei Bullinger angelegte, wenn auch nicht explizit ausgeführte Verbindung von Kirchenraum, Diakonie und Bilderkritik im Folgenden als Sachzusammenhang zu rekonstruieren: 1. »Heilig« ist ein Kirchenraum nur, sofern er durch den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde geheiligt wird. Andererseits geschieht 2. die Rechtfertigung der Glaubenden vornehmlich aufgrund des gottesdienstlichen Hörens des Wortes Gottes im Kirchenraum. 3. Sie vollzieht sich als Heiligung (unter anderem) im diakonischen Handeln der Gemeinde gegenüber den Armen, wenn es um die Verteilung der Kirchengüter geht. 4. In der schlichten und kargen, allein an Wort und Sakrament ausgerichteten Ausstattung einer Kirche spiegelt sich darum faktisch das geheiligte und heiligende Handeln der Gemeinde in seiner diakonischen Dimension. Man kann darum sagen: *Unterhalt und Ausstattung des Kirchengebäudes und Kirchenraumes sind* – wenn sie der von Bullinger angestrebten ökonomischen Balance entsprechen – *Ausdruck des geheiligten Lebens der christlichen Gemeinde*. Es ist auch der diakonische Gottesdienst im Alltag, der eine Kirche (gleichsam rückwirkend) heiligt und dort seine Spuren hinterlässt, sich als Schlichtheit und Kargheit in den Kirchenraum einschreibt und das Kirchengebäude als ganzes zeichnet. Dass eine Kirche dabei auch zum Ort der Kirchenzucht und eines aus heutiger Sicht lebenserstickenden »Puritanismus« wurde, ist die Schattenseite der skizzierten reformierten Auffassung.⁸²

Die enge Verbindung von Diakonie und Ökonomie des Kirchenraumes ist ein Indiz für die starke Einbindung des Kirchenraumes in die theologische Selbstdeutung einer Ortsgemeinde. Er ist Bestandteil und Spiegel des Beziehungslebens, des sozialen Engagements der Gemeinde. Angesichts dessen noch von einer theologischen Bedeutungslosigkeit des Kirchenraumes zu sprechen – wie das oben im Blick auf den frühen Luther geschah⁸³ – ist nicht mehr angemessen. Der Kirchenraum ist nun integrativer Teil der Ekklesiologie und Ethik geworden.⁸⁴ Der reformierten Auffassung gelingt es wenigstens in Ansätzen, eine

81 Immerhin lässt z. B. Calvins Bildbegriff im Blick auf den Kirchenraum Differenzierungen zu. Vgl. Calvin, Inst. I,11,12 f.

82 Dazu noch einmal Bullinger: »Daher ist von den Kirchen und Bethäusern der Christen jede Kleiderpracht, alle Hoffart und alles, was christliche Demut, Zucht und Bescheidenheit verletzt, durchaus fernzuhalten. Der wahre Schmuck der Kirchen besteht auch nicht in Elfenbein, Gold und Edelsteinen, sondern in der Einfachheit, Frömmigkeit und den Tugenden derer, die im Gotteshaus weilen.« Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis, 120 (BSRK 213, 43 – 214, 1).

83 Immerhin hat auch Luther darauf gedrängt, zuerst die Armen zu beschenken, die in Not sind und erst daraufhin Geld für den Kirchenbau und seine Gerätschaften aufzuwenden, vgl. WA 1, 598 f.

84 David Plüss deutet zudem an, dass es im Blick auf das 22. Kapitel des Zweiten Helvetischen

spezifische Erfahrungsgestalt des Wortes Gottes, seine Präsenz im Tun des Guten, mit einer räumlichen Erfahrung des Kirchenraumes zu verbinden.

Dennoch: Auf das Ganze gesehen kann man nicht behaupten, dass es der reformatorischen Theologie in ihrer lutherischen oder reformierten Prägung gelungen wäre, *die Erfahrung des Wortes Gottes im Gottesdienst mit den räumlichen Erfahrungen des Kirchenraumes theologisch zu verbinden*. So blieben zum Beispiel die Raumfragen, die sich den Reformatoren im Blick auf die Präsenz Christi im Abendmahl stellten, mit der Bestimmung des Kirchenraumes lehrmässig unverbunden. (Und an dieser Feststellung ändern auch funktionale Verschiebungen in der Anordnung des Abendmahlstisches im Kircheninnern letztlich nichts.) *Damit wurde aber auch das Wort Gottes – zumindest auf der Ebene der doktrinalen Deutung und Konzeptualisierung des Kirchenraumes – zu einem raumlosen und damit faktisch auch leiblosen erfahrungsentleerten Abstraktum*. Die Freiheit des Wortes Gottes schien jegliche räumliche Bindung zu verunmöglichen. Mehr noch: Dem Kirchenraum *per se* eine theologische Bedeutung im Sinne einer substanziellen Heiligkeit zuzusprechen, musste zwangsläufig seiner Vergötzung gleichkommen. Alles andere als ein »adiaphorische(s) Raumverständnis«⁸⁵ wäre Verrat an ihren theologischen Prämissen gewesen.

2.1.5 Das Problem hinter dem Problem einer theologischen Deutung des Kirchenraumes

Es hat sich gezeigt, dass man auch hinsichtlich der Theologie durchaus von einem *spatial turn* im weiteren Sinne sprechen darf. Das ist insbesondere im Blick auf die theologischen Debatten um den Kirchenraum der Fall. Ein Zufall ist das sicher nicht. Denn in diesen Debatten manifestieren sich spezifische protestantische Schwierigkeiten, mit Räumen – und damit waren bisher immer Kirchenräume gemeint – umzugehen. Diese Schwierigkeiten mussten im Kontext einer spät- oder nachmodernen Zunahme der Attraktivität von Kirchenräumen zu einer Steigerung der theologischen Aufmerksamkeit für die räumliche Seite führen und haben den theologischen Reflexionsdruck erhöht.

Es wurde aufgezeigt, dass die Schwierigkeiten darin bestehen, dass die protestantische Theologie nicht in der Lage ist, den Kirchenraum einer theologischen Deutung zuzuführen und darum auch erfahrungstheoretisch nicht in der Lage ist, mit dem Kirchenraum verbundene religiöse Erfahrungen, christliche

Bekenntnisses einen Zusammenhang zwischen Liturgie, Körperlichkeit und Raumästhetik bei Bullinger gibt. Plüss, Kirchenräume zwischen Leiblichkeit und Heiligkeit, 42 – 44.

85 So im Blick auf Luther und den Protestantismus insgesamt: Joof, Theologie, 392.

Gotteserfahrungen theologisch deuten zu können, obwohl solche durchaus und vielleicht sogar vermehrt gemacht werden. Und so tut sich hier im Blick auf den Kirchenraum eine doch *beklemmende Sprachlosigkeit der Theologie kund, was die räumliche und leibliche Dimension des Ergehens des Wortes Gottes im Gottesdienst angeht*. Etwas grob lässt sich all das Gesagte dahingehend auf den Punkt bringen, dass die protestantische Theologie nicht fähig ist, *Gott und Kirchenraum zusammenzudenken und in diesem Sinne eine Theologie des Kirchenraumes zu entwickeln*. Der historische Exkurs zur reformatorischen Theologie konnte aufzeigen, wo jene protestantischen Schwierigkeiten ihren Ausgang genommen haben, und hat sie so zumindest plausibilisiert, auch wenn auf die nachreformatorischen Entwicklungen nicht eingegangen werden konnte.

Analysiert man die genannten Schwierigkeiten retrospektiv vor dem Hintergrund der raumtheoretischen Diskurse des *spatial turn*, so eröffnet sich eine grundlegendere Erfassung der Problematik: Es zeigt sich dann nämlich, dass sich diese Schwierigkeiten mitunter auch einer theoretischen Blockade in der theologischen Konzeptualisierung des Raumes und darum auch des Kirchenraumes verdanken. Das ist im Nachgang an die obigen Ausführungen genauer zu erläutern:

Die Reformatoren haben den Kirchenraum weitgehend als eine von den gottesdienstlichen Beziehungsverhältnissen, von den liturgischen Handlungen unabhängige Größe gedacht. In dieser funktionalen Reduktion haben sie den Kirchenraum als vorgegebenen Behälter der theologisch relevanten Beziehungsverhältnisse konzeptualisiert. Retrospektiv kann man von einer *Konfiguration des Kirchenraumes nach dem Containermodell* sprechen. Nur ganz am Rande ist deutlich geworden, dass der Kirchenraum sich durch das diakonischen Tun zumindest auch mitkonstituiert und so Teil eines Beziehungsprozesses ist, der ihn auch hervorbringt. Hier zeigen sich deutlich Ansätze eines relationalen Raummodells.

Ich unterstelle, dass auch in den gegenwärtigen Debatten der Kirchenraum meist nach dem Containermodell gedacht wird. Das ist zumindest bei Schwebel deutlich. Eine Theologie des Kirchenraumes ist damit schon nur aus raumtheoretischen Gründen verbaut. Denn wer den Kirchenraum nach dem Containermodell denkt und ihn nicht vollständig entsakralisiert, gelangt genau in jene magisch-räumliche, ontische Substantialisierung des Heiligen, die der Protestantismus seit seinen Anfängen zu Recht vehement bekämpft hat.

Ein Containermodell liegt meines Erachtens selbst da zugrunde, wo man die Rede vom Kirchenraum metaphorisch ausbaut und z. B. vom Kirchenraum als »Lebensraum«, als »Kraftraum« o. ä. spricht, oder ihn als Textur des Evangeliums liest oder als Spurenträger der Präsenz Christi deutet. Eine theologische Deutung ist so zwar möglich, sie operiert aber faktisch auf Basis einer diffusen

alltagsweltlichen Ausgangsbedeutung von »Raum«, die selber nicht religiös ist und wahrscheinlich containerartig konnotiert ist.

Meines Erachtens muss vor dem Hintergrund des *spatial turn* die Raummodellierung im Blick auf den Kirchenraum neu bedacht werden. *Die protestantischen Schwierigkeiten mit dem Kirchenraum sind nur dann zu bewältigen, wenn die raumtheoretische Blockade mittels einer Verschiebung vom Containermodell zum relationalen Modell gelöst wird.* Mit der Rezeption der Raumsoziologie Löws in seiner Untersuchung »Der räumliche Gott« hat Woydack einen ersten wichtigen Beitrag zu dieser Modellverschiebung geleistet.⁸⁶ Es gelingt ihm dabei sowohl die traditionelle protestantische Sakralbaukritik eines Horst Schwebel wie auf der anderen Seite die Versuche, eine Art »Heiligkeit« des Kirchenraumes zu denken, kritisch aufzunehmen und weiterzuführen. Woydacks Ansatz bedarf aber seinerseits noch weiterer Bearbeitung (s. u. 5.3.4). Es wird sich zeigen, dass erst vor dem Hintergrund der Entfaltung der Begriffe des sozialen wie interpersonalen Raumes der Kirche und erst in Bezug auf sie auch eine tragfähige theologische Deutung des Kirchenraumes vorgenommen werden kann (s. u. 5.3.4 u. 5.5.3.3).

Es lässt sich leicht erahnen, dass wer im Blick auf den Kirchenraum Mühe bekundet mit der Abhebung eines *fanum* von einem *profanum*, diese Mühe auch im Blick auf andere Räume haben wird.⁸⁷ Die Vermutung liegt darum nahe, dass die Schwierigkeiten mit dem Kirchenraum erst die Spitze des Eisberges bilden, den man als das *theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung* bezeichnen könnte und das vereinfacht formuliert darin besteht, nicht nur Gott und Kirchenraum, sondern *Gott und Raum schlechthin nicht zusammendenken zu können*. In diese Richtung weist ein Aufsatz von Wolf-Eckart Failing. Er stellt Beiers Formel von den »Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen«, an den Anfang einer programmatischen Abhandlung, in der er versucht, die »Engführung der traditionellen praktisch-theologischen Raumthematization aufzubrechen«⁸⁸ zugunsten einer »rekonstruktiven Topologie«⁸⁹. Failing ist sich freilich der Grenzen einer solchen praktisch-theologischen Transformation bewusst. Denn sie stösst dabei auf eine grundlegendere Problemschicht, die sie nicht allein bewältigen kann:

86 Woydack operiert freilich nicht mit dem Modellbegriff und unterscheidet auch nicht zwischen Raumbegriff und Raummodell.

87 Der im Kirchenraumproblem sich ankündigende grössere Problemhorizont zeigt sich schon darin, dass Peter Beier von den »Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen« spricht, mit Räumen aber stets nur *Kirchenräume* im Blick hat. Darauf hat bereits Failing aufmerksam gemacht, in: ders., *Die eingeräumte Welt*, 93.

88 Failing, *Die eingeräumte Welt*, 106.

89 Failing, *Die eingeräumte Welt*, 122.

»In der Raumfrage kulminieren zentrale Aporien und Spannungen des Protestantismus, so sein Verhältnis zu Leiblichkeit und Sinnlichkeit, so das spannungsreiche Verhältnis von Soteriologie und Schöpfungslehre und das Problem des kosmologischen Reflexionsdefizites.«⁹⁰

Die hier genannten Probleme bilden zusammen mit dem Kirchenraumproblem allesamt Aspekte dessen, was man das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung nennen könnte. Failing macht deutlich, dass es sich hier nicht allein um ein Problem der Praktischen Theologie handeln kann. Vielmehr lässt sich sagen: Es ist erst in seinen Ausläufern ein solches, denn zunächst ist es ein systematisch-theologisches Problem – das zeigen Failings Beispiele schön auf. *Das Kirchenraumproblem erweist sich genau deswegen als methodisch-heuristischer Schlüssel zum tieferen Verständnis des Umgangs der Theologie mit der Raumfrage, weil man in ihm auf die systematisch-theologische Dimension des Raumproblems stößt.* Das Kirchenraumproblem war darum geeignet, an die nun folgende systematisch-theologische Problemschicht heranzuführen. Sie soll anhand eines Forschungsüberblicks beleuchtet werden.

2.2 Zum Stand der systematisch-theologischen Diskussion

Stephan Günzel hat 2009 einen Sammelband unter dem Titel »Raumwissenschaften« publiziert, in dem die meisten universitären Wissenschaften den Stand der Raumforschung in ihrer Disziplin referieren. Die Theologie ist durch einen Beitrag von *Elisabeth Jooß* vertreten. Darin stellt sie fest, dass die Theologie den Raumbezug traditionell unter drei Aspekten vorgenommen habe: Erstens im Blick auf die Vorfindlichkeit von Raum wie sie in den Schöpfungsaussagen der Bibel vorkomme. Hier werde die Raumfrage auf transzendental-ontologische Weise bearbeitet. Zweitens im Blick auf die Anthropologie, wo es um die eigenleibliche Raumeignung gehe. Schliesslich frage die Theologie drittens nach der räumlichen Repräsentanz des Gott-Mensch-Verhältnisses und also der konkreten Topologie gläubiger Existenz, wie sie sich etwa in Kirchengebäuden realisiert finde.⁹¹ Jooß meint sodann, dass den beiden ersten Aspekten, die eher exegetischer und systematisch-theologischer Natur seien, in der gegenwärtigen theologischen Forschung wenig Aufmerksamkeit geschenkt werde. Entsprechend konzentriert sich ihr Beitrag im Folgenden auf den den dritten Aspekt betreffenden Fragekreis des Kirchengebäudes und Kirchenraumes unter historischer und kirchenpädagogischer Perspektive.⁹²

90 Failing, *Die eingeräumte Welt*, 121 (Hvbn gelöscht, MW).

91 Jooß, *Theologie*, 386.

92 Jooß, *Theologie*, 387 – 399.

Der Beitrag von Jooß ist im Blick auf den Forschungsstand der systematischen Theologie in doppelter Hinsicht aufschlussreich. Einerseits manifestiert sich in den drei Aspekten eine erhebliche Restriktion in der Wahrnehmung des traditionellen theologischen Raumbezuges. So fallen zum Beispiel die vielfältigen Raumbezüge, die die theologische Tradition in der Allgegenwartslehre, Eschatologie, Christologie oder in der Lehre vom Abendmahl vorgenommen hat, schlicht aus. Andererseits ist es erstaunlich, dass eine Systematikerin wie Jooß mit dem Thema des Kirchenraumes einen praktisch-theologischen Zugang zur Darstellung des Raumbezuges der Theologie wählt und hier die für die Theologie repräsentativen Forschungsimpulse ortet. Raum scheint – so kann man folgern – kein Reflexionsgegenstand systematischer Theologie zu sein: Ihr traditioneller Raumbezug wird zuerst restringiert, um sodann im Blick auf die gegenwärtige Forschungslage ganz wegzufallen.

Ein solches Ergebnis mag zunächst erstaunen, jedenfalls was Jooß angeht. Denn ihr Buch »Raum. Eine theologische Interpretation« (2005) darf als die erste systematisch-theologische Monographie zur Raumtheorie im deutschsprachigen Bereich gelten.

Jooß geht darin – mit Dalferth – von der Annahme aus, dass Theologie kombinatorische Theologie zu sein hat, dass sie also den christlichen Glauben so zu explizieren hat, dass sie dessen Inhalt in ein fruchtbares Verhältnis zu den soziokulturellen Bedingungen setzt, denen er sich selbst auch verdankt. Im Blick auf die Raumfrage sieht sie diese Bedingungen in ausgezeichneter Weise im nachneuzeitlichen philosophischen Raumdiskurs gebündelt und repräsentiert, so dass sich die raumtheoretische Untersuchung auf zwei Referenzsysteme konzentrieren kann: das religiöse System des Christentums und den philosophischen Gegenwartsdiskurs.⁹³ Den letzteren erhebt sie anhand von raumtheoretischen Analysen zu Kant, Husserl und der Leibphänomenologie, ergänzt durch eine Aufarbeitung der Theorien einer sensorisch-sprachlichen Raumkonstitution.⁹⁴ Zur Erhebung der Bedeutung von Raum im religiösen System des Christentums konzentriert sich Jooß auf den Textbestand der Bibel, den sie anhand der sprachlichen Ausformung von Rauminterpretationen zu erheben versucht.⁹⁵ Sie führt zum Ergebnis, dass sich das biblische Raumverständnis als eine »Gott-Raum-Mensch-Relation« zusammenfassen lässt, in eine Struktur der Raumsymbolisierung, die sich in verdichteter und paradigmatischer Form im Kreuz Jesu Christi findet.⁹⁶

Es zeigt sich anhand dieser beiden grossen Reflexionsgänge, dass die Raumsymbolisierungen des philosophischen und des religiös-christlichen Referenzsystems in ein strukturell fruchtbares Wechselverhältnis gesetzt werden können, indem die Philosophie ein *Raumexistential* formuliert, das anhand des Vorstellungsbestandes der jüdisch-christlichen Tradition einer *existentiellen* Deutung zugeführt werden kann. Die christlich-

93 Jooß, *Theologie*, 25–28.

94 Jooß, *Theologie*, 29–78.79–120.

95 Jooß, *Theologie*, 121–234.

96 Jooß, *Theologie*, 232.

religiöse Symbolisierung von Raum erweist sich dabei als eine existentielle Umgangsform mit dem, was sich mittels der Philosophie als Existential des Raumes bestimmen lässt.⁹⁷ Erst auf der Basis dieser kombinatorischen Verhältnisbestimmung kommt Jooß auf den sieben letzten Seiten (!) ihrer Untersuchung dazu, »einige weiterreichende Konsequenzen für die Struktur des Selbst- und Weltverständnisses des christlichen Glaubens zu formulieren«, indem sie kurz auf die traditionellen dogmatischen Denkbemühungen hinsichtlich der Allgegenwartslehre eingeht und von da aus einen Blick auf die aktuelle Realisierungsform der Einbeziehung des Menschen in die räumliche Anwesenheit Gottes im Abendmahl wirft. Gott wird als Fülle des Raumes interpretiert und das Abendmahl zum konkreten Raum der Verschränkung mit dem Kreuz Christi als dem Ort der räumlichen Verschränkung von Gott und Mensch.⁹⁸

Jooß gebührt das grosse Verdienst, durch ihr Buch eine erste gediegene, scharfsinnige und tragfähige philosophisch-phänomenologische und biblisch-exegetische Grundbegrifflichkeit für eine theologische Raumdeutung erarbeitet und beide Begrifflichkeiten in ein fruchtbares Gespräch gebracht zu haben. Freilich bleibt die Untersuchung auf ihrem religionsphilosophischen Anmarschweg auf die systematische Theologie gleichsam da stecken, wo für letztere der Raumdiskurs allererst beginnt. Und so bestätigt sich im Blick auf Jooß' Buch letztlich doch das Ergebnis ihres Beitrages im Sammelband »Raumwissenschaften«: Das Ergebnis nämlich, dass *die systematische Theologie im Blick auf die Raumthematik noch weitgehend im Dunkeln tappt*.

Im Folgenden soll das systematisch-theologische Forschungsfeld abgesteckt und referiert werden.⁹⁹ Ich unterscheide dabei grob zwischen vier Typen theologischer Konzeptionierung von Raum: 1. dem durch die Zeit verdrängten Raum, 2. dem metaphorisierten Raum, 3. dem abstrahierten, profanen Raum und 4. dem theologisierten Erlebnisraum. Der Übersichtlichkeit wegen gehe ich so vor, dass jeder dieser Typen anhand einer dafür signifikanten, repräsentativen Position vorgestellt wird und die weiteren Forschungsergebnisse daran anschliessen.

97 Jooß, *Theologie*, 236–242.

98 Jooß, *Theologie*, 243–250.

99 Ich konzentriere mich dabei auf systematisch-theologische Entwürfe, die für den primär *dogmatischen* Zuschnitt der Teile III–V relevant sind. Ich werde darum im Folgenden nicht auf die ethischen Diskurse zur Raumthematik eingehen, dies umso mehr, als Martin Schneider vor kurzem einen sozialetischen Entwurf vorgelegt hat, in dem die einschlägigen Debatten dazu ausführlich diskutiert werden; vgl. Schneider, *Raum – Mensch – Gerechtigkeit*.

2.2.1 Der durch die Zeit verdrängte Raum

Der im Blick auf Jooß erhobene Befund bestätigt sich schnell, wenn man einen Blick in *neuere* gängige Dogmatiken wirft. Raum als eigener Reflexionsgegenstand kommt darin nicht vor. Wo der Raumbegriff trotzdem Verwendung findet, wird er nicht erläutert. Der Begriff wird nur beiläufig gebraucht und bezeichnet dann einen Parameter der irdischen Lebenswirklichkeit, die grob als »raumzeitliche« charakterisiert wird. Oder der Raumbegriff wird in Aufnahme biblischer Sprache metaphorisch verwendet: Wir leben im Raum Gottes, Gott gibt uns Raum.¹⁰⁰

Dazu passt schliesslich, dass die Theologische Realenzyklopädie (TRE) zwar wohl einen ausführlichen – auch systematisch-theologischen¹⁰¹ – Artikel zur Zeit enthält, dagegen aber keinen Artikel zu Raum, Ort oder Topologie führt. Ein ähnliches Ergebnis zeigt sich im Blick auf das Evangelische Kirchenlexikon (EKL³). Nur das neuere katholische Lexikon für Theologie und Kirche (LThK³) und die Lexikonreihe »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG⁴) seit der vierten Auflage führen einen Raumartikel.¹⁰²

Ist dieser auffällige und magere Befund nur Zufall oder verweist er auf ein tieferliegendes Sachproblem der systematischen Theologie?

Zum einen mag der Befund dadurch erklärt werden, dass schon die theologische Tradition – zumindest teilweise – grosse Mühe bekundet hat, die Grössen »Gott« und »Raum« zusammenzudenken. Teil 3. dieser Untersuchung wird das im Blick auf die protestantische Tradition an ausgewählten Punkten nachzeichnen. Der Befund mag zum anderen damit erklärt werden, dass die theologische Tradition seit Augustin – wiederum teilweise – und seit dem 19. Jahrhundert verstärkt eine gewisse Vorliebe für die Zeitreflexion entwickelt hat. Magdalene L. Frettlöh fasst die letztere Tendenz pointiert zusammen:

»Evangelische Theologie war bislang vor allem darum bemüht, »auf der Höhe der *Zeit* zu sein. In ihrem Bemühen um ZeitgenossInnenschaft, um eine Theologie zur rechten Zeit, war die Kategorie der *Zeit* ihr liebstes Kind. Ob Heilsgeschichte, Weltgeschichte oder Universalgeschichte – die *Zeit* galt als theologische Leitkategorie. In der Reflexion auf den *Augenblick* wie auf die *Ewigkeit*, in der Entscheidung für den erfüllten *Kairos* gegen die leere, homogene, lineare *Zeit* des *Chronos*, in der Erwartung des adventlich

100 So z. B. Härle, Dogmatik, 264 f.275.401 et passim; in der stark narrativ ausgerichteten Dogmatik von Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik, fällt eine Raumreflexion im Unterschied zur Zeitreflexion ganz aus; ebenso bei Leonhardt, Grundinformation. Es gibt freilich auch Ausnahmen: So arbeitet sich etwa Robert W. Jenson v. a. im Bereich der Ekklesiologie immer wieder auf eigenständige Weise an den raumtheoretischen Vorgaben der Tradition ab: ders., Systematic Theology 2, 47 – 49.123 f.253 – 257.355 f.

101 Herms, Art. Zeit V., 533 – 551.

102 Ich gebe jeweils nur die systematisch-theologischen Artikel an, RGG⁴: van den Brom, Art. Raum III., 64 f; LThK³: Menke, Art. Raum II, 854 f.

entgegenkommenden Gottes wie in der Bewahrung der uneingelösten Verheißungen und unerfüllten Hoffnungen der Vergangenheit, im Gedenken der Toten und in der Verantwortung für zukünftige Generationen war (und ist) Theologie um einen spezifisch theologischen Zeitbegriff bemüht (...). Unter dem Primat der Zeit-Dimension blieb die Raum-Kategorie dagegen deutlich unterbestimmt«. ¹⁰³

Diese Tendenz wird uns vor allem in den protestantischen Theologien des 20. Jahrhunderts begegnen (vgl. Teil 4). ¹⁰⁴ Die beiden genannten Erklärungen für den Befund ergänzen sich theologiegeschichtlich gesehen phasenweise, sind aber nicht notwendig verbunden (denn die Theologie tut und tat sich auch schwer, Gott und Zeit zusammenzudenken ¹⁰⁵). Die beiden Erklärungen legen nahe, den Befund im Sinne einer *Verdrängung* der Raumthematik zu lesen, die stark vom passiven Moment einer gewissen *Raumvergessenheit der Theologie* mitbestimmt ist.

Es muss freilich ebenso hervorgehoben werden, dass sich daneben auch Züge einer aktiven und gezielten *Unterminierung* finden: Die Theologie soll und darf dem Raum in ihrer Reflexion aus theologischen Gründen keine Bedeutung beimessen. Bei diesen Gründen ist sicher an eine Stigmatisierung einer Theologie des Raumes vor dem Hintergrund der Polemik gegen einen bestimmte Form ›natürlicher Theologie‹ zu denken. Frettlöh bringt das so zum Ausdruck:

»Sich den ewigen Gott als Herrn der Zeit, der unsere Zeiten in seiner Hand hält und sich zum irdischen Zeitgenossen gemacht hat, in einem bestimmten, begrenzten Raum als an- oder abwesend vorzustellen, stand (und steht) immer auch unter dem Verdacht,

103 Frettlöh, *Der trinitarische Gott*, 197 f. Im Analyseergebnis eines Primates der Zeit vor dem Raum in der (systematischen) Theologie sind sich die neuen theologischen Rauminterpretationen einig. So meint etwa Sigurd Bergmann: »Nur wenige systematische Theologen haben Interpretationen der Räumlichkeit und Beweglichkeit gewagt, was man wohl selbst als einen Beleg des Primats der Zeit über den Raum in der westlichen Zivilisation von Ägypten bis heute verstehen darf.« Ders., *Raum und Geist*, 19. Elisabeth Jooß hält fest: »Die Kategorie ›Raum‹ wurde – im Gegensatz zur ›Zeit‹ – im Christentum als Thema stark vernachlässigt.« Dies., *Raum*, 17. Sodann Lozano-Gotor Perona: »In der theologischen Literatur des größten Teils des 20. Jhs, insbesondere in der Nachkriegszeit bis in die neunziger Jahre hinein, stößt man auf eine fast ausnahmslose Vorrangstellung der Zeit vor dem Raum, welche gelegentlich zu einer völligen Vernachlässigung des Raumes führt.« Ders., *Raum und Zeit*, 2. Vgl. Auch Beuttler, *Gott und Raum*, 27.

104 Lozano-Gotor Perona meint sogar, diesen Zeitprimat in der *deutschsprachigen evangelischen* Theologie deutlicher als anderswo feststellen zu können (ders., *Raum und Zeit*, 3).

105 »Das Bemühen, die abstrakte Entgegensetzung von Gott und Zeit, von Ewigkeit und Zeitlichkeit zu überwinden und den Zusammenhang von Gottes Ewigkeit und Zeitlichkeit zu erfassen, gehört zu den großen Projekten der Theologie und der Geisteswissenschaften des zu Ende gehenden Jahrhunderts.« Welker, *Gottes Ewigkeit*, 182, vgl. auch 183 f. Instrukтив zur theologischen Zeitproblematik ist neben Welker z. B. Dalferth, *Gott und Zeit*, in: ders., *Gedeutete Gegenwart*, 232 – 267.

über Gott verfügen, sich Gottes bemächtigen zu wollen, zumal Raumpräsenz an leibliche, sinnliche Anwesenheit denken lässt.«¹⁰⁶

Zu nennen wäre sicher auch die Angst, mittels Anwendung des Raumbegriffes auf Gott wieder in eine längst überholte alte kosmologische Topographie – sei es die mittelalterliche, sei es die neuzeitliche, newtonsche – zurückzufallen und den Gedanken der Freiheit und Transzendenz Gottes durch schiefe Verschachtelungsmodelle zu gefährden, die zu einem Pantheismus führen. Und wahrscheinlich lässt sich als schiefe Ausgangsbasis solcher Angst auch oft eine Naturalisierung von Raum diagnostizieren, basierend auf der Annahme einer Parallelisierung des Verhältnisses von Raum und Zeit zum Verhältnis von Natur und Geschichte. Die Gründe mögen im Einzelnen differenzierter sein, als sie hier wiedergegeben wurden. Deutlich ist auf alle Fälle: Um des *Gottesgedankens* willen wird der Raum in seiner theologischen Bedeutung unterminiert und herabgestuft.

Ich möchte das Phänomen jener Unterminierung der theologischen Bedeutung von Raum am Beispiel von *Dietrich Ritschls* Raumpolemik illustrieren und präzisieren. Sein emphatisches Votum, dass Gott nicht im Raum, sondern in der Zeit wohne, wurde immer wieder zitiert und bedarf der Klärung:

Die Suche nach dem verlorenen Gott führt Ritschl in seinem Aufsatz »Gott wohnt in der Zeit« (1986) auch zum verlorenen räumlichen Gott. Es sind drei räumliche und durchaus biblische Gottesbilder, die Ritschl hier vor Augen stehen. Es handelt sich erstens um das Generals-Modell, das Gott als einen alles wirkenden und für alles verantwortlichen, allgewaltigen Manager und Feldherrn vorstellig macht. Zweitens handelt es sich um das, was er später das Kondeszendenzmodell nennt, das in Anlehnung an Hos 11 geformte Bild Gottes als einer gnädigen Mutter, eines gütigen Vaters. Und drittens geht es um das pantheistische Modell, das Gott im Anschluss an Ps 139 als einen Embryo bergenden Mutterleib imaginiert.¹⁰⁷ Das erste sei ihm fremd und fern, das zweite sehr lieb, das dritte erstrebenswert und würde er gerne »erlernen«, meint Ritschl.¹⁰⁸ Keines der genannten Bilder ist aber tragfähig für das Denken und Fühlen Gottes. Das zweite und dritte entspricht nicht dem *Erleben* der Menschen. Das erste hingegen macht Gott – gerade vom Erleben von Sinnlosigkeit, Leiden und Tod her – zu einem »Gott zum Hassen«, einem »Satan-Gott«.¹⁰⁹ Es ist die Theodizeefrage, die diesen abstrakt allmächtigen Gott zu einem verlorenen Gott machen musste und muss. Keines dieser räumlichen Gottesbilder, so folgert Ritschl, ist angemessen und er fragt:

106 Frettlöh, *Der trinitarische Gott*, 198.

107 Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit*, 255–257, vgl. 250 f.

108 Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit*, 250 f.

109 Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit*, 256.

»Wie soll man denn räumlich über Gott denken und fühlen, wenn das Räumliche so viele Schwierigkeiten bietet? Zeitlich, meine ich. Die Zeit, die ist Gottes Heimat, Gottes Raum, Gottes Dimension.«¹¹⁰

Damit ist Ritschls Grundthese der Zeitlichkeit Gottes grob rekonstruiert. Es fragt sich freilich: Inwiefern sind das zweite und vor allem das erste der genannten Gottesbilder als *räumliche* zu bezeichnen? Ritschl gibt darauf keine Antwort. Er stellt nur fest: »Der räumliche Gott ist auch ein Gott der Kausalzusammenhänge. Er kann kaum anders gedacht werden als der, der die Dinge passieren lässt«, und schiebt später nach: »(e)s ist wie ein Zwang: wenn man räumlich über Gott denkt, kommen Vektoren, Energien und Kausalitätsvorstellungen in den Sinn, von denen man nicht mehr lassen kann. Sie steuern meist auf das Generals-Modell zu«.¹¹¹

Was genau Ritschl hier unter Raum versteht, macht er leider nirgends explizit. Nur soviel lässt sich sagen: Raum scheint hier als eine Art manifestes Medium des Wirkens Gottes vorgestellt, das für Ritschl aufgrund der Theodizeeproblematik so nicht mehr mit Gott in Verbindung gebracht werden kann und darf. Dieser Analyse entspricht auch eine spätere Äusserung Ritschls in »Vorsprachliches, Räumliches, Zeitliches« (1999), in der er noch einmal seine These vom Wohnen Gottes in der Zeit bekräftigt und meint, dass Gott in der Zeit

»sicherer und klarer erkannt und angetroffen werden kann als im Raum; dass auch unsere Kausalvorstellungen von Gottes Handeln viel eher zeitlich als räumlich konzipiert sein könnten; dass sich die Theodizeefrage durch diese Gewichtung verschiebt und vielleicht auflöst.«¹¹²

Damit bestätigt sich, dass ein zentrales Motiv von Ritschls theologischer Abwertung des Raumbegriffes letztlich das Theodizeeproblem im Rahmen der Konzeptualisierung des Vorsehungshandelns Gottes ist. Ritschl geht es in diesem Aufsatz nicht um eine vollständige Aufhebung des Raumbezuges Gottes, sondern um die theologische Angemessenheit der Rede von Gott. Entsprechend fährt er nach dem obigen Zitat fort:

»Damit sei nicht Gottes Eingehen in den Raum des Himmels und der irdischen Geschichte bis hinein in das Kind in der Krippe und in der versammelten Gemeinde bestritten. Aber wenn wir sagen wollen, wie er dort im Raum ist, so sprechen wir zuerst

110 Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit*, 256 f. Wobei Ritschl nicht ausschliesst, dass wir nicht nur den räumlichen, sondern auch den zeitlichen Gott bereits verloren haben. Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit*, 257 u. ff.

111 Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit*, 255 f.

112 Ritschl, *Vorsprachliches, Räumliches, Zeitliches*, 169. Eine spätere Äusserung Ritschls in seinem »Grundkurs« könnte andeuten, dass er den Dual Zeit – Raum über denjenigen von geistiger und materieller Welt legt (Ritschl/Hailer, *Grundkurs christliche Theologie*, 385).

– und vielleicht auch zuletzt – doch in den zeitlichen Kategorien der Erwartung, Erfüllung und Vollendung.«¹¹³

Die Äusserungen in »Vorsprachliches, Räumliches, Zeitliches« zeigen, dass Ritschls frühere Raumpolemik in »Gott wohnt in der Zeit« keinen Nebenschauplatz in seiner Theologie bildet, sondern programmatisch vorgenommen wird. Wie Ritschl selber sagt, markiert die Einsicht in diese Unterminierung des Raumes bzw. Priorisierung der Zeit einen wichtigen Schritt in der Entwicklung seiner Theologie.¹¹⁴ Sie drängt sich für Ritschl durch die Bibel selber auf¹¹⁵, mehr noch: »(d)ie zeitlich-geschichtliche Dimension ist formal ein unveränderliches Kennzeichen Israels und der Kirche«¹¹⁶. Dieses bereits in »Zur Logik der Theologie« (1984) formulierte formale Kennzeichen wird dort durch einen inhaltlichen Grundsatz getragen. Den Grundsatz nämlich, dass Erinnerung und Hoffnung die Haltung von Juden und Christen prägt, denn sie »*spiegelt die für die Theologie fundamental wichtige Einsicht wider, daß in bezug auf das Verständnis Gottes die Zeit vor dem Raum Priorität hat*«¹¹⁷!

Aus diesen Aussagen wird ersichtlich, dass Ritschls theologische Unterminierung der Bedeutung des Raumes mit zentralen Annahmen seiner Theologie verbunden ist. Es wäre darum zu kurz gegriffen, sie allein am Theodizeeproblem festzumachen. Sie bildet vielmehr die Kehrseite der Priorisierung der Zeit, die sich ihrerseits wiederum Ritschls tiefer Auseinandersetzung mit dem *Story-Konzept* verdanken dürfte. Einen wichtigen Einfluss im Blick auf die Priorisierung der Zeit gegenüber dem Raum dürften nach Ritschls eigenen Angaben auch *Karl Barth* und *Georg Picht* ausgeübt haben.¹¹⁸ Es wird sich unten zeigen, dass das im Blick auf Barth einer reduktiven, aber nicht einfach falschen Lektüre entspricht. Ritschl hätte sich im Übrigen mit der Priorisierung der Zeit (oder der Geschichte) vor dem Raum auch auf Paul Tillich oder Rudolf Bultmann beziehen können (s. u. 4.1 u. 4.2.1.2.e). Was Picht angeht, so haben seine philosophischen Zeitreflexionen in der neueren evangelischen Theologie breiten Einfluss ausgeübt. Picht hat im Zeichen einer Metaphysikkritik die Priorisierung der Zeit vor dem Raum gelehrt¹¹⁹ und sie sogar im Sinne der Reduzierbarkeit des Raumes auf

113 Ritschl, Vorsprachliches, Räumliches, Zeitliches, 169.

114 Ritschl, Vorsprachliches, Räumliches, Zeitliches, 169 f, vgl. 165.

115 Ritschl, Vorsprachliches, Räumliches, Zeitliches, 169.

116 Ritschl, Zur Logik der Theologie, 84.

117 Ritschl, Zur Logik der Theologie, 83 f.

118 Ritschl verweist unter der Annahme einer Priorisierung der Zeit explizit auf sie – ohne freilich genauere Quellenangaben zu machen. An derselben Stelle signalisiert er auch den diesbezüglichen Einfluss von James Barr hinsichtlich des *Story-Konzeptes*. Ritschl, Gott wohnt in der Zeit, 257, Anm. 7.

119 Vgl. z. B. seine Aussage: »Alles, was im Raum ist, ist in der Zeit. Aber nicht alles, was in der Zeit ist, ist im Raum. In der Zeit ist auch das, was sich nicht räumlich darstellen lässt: Gedanken, Gefühle, Erkenntnisse, Empfindungen... Die Zeit ist also im Vergleich zum

die Zeit verstanden, so, dass »der Raum Zeit ist«¹²⁰. Pichts Denken hat nicht nur bei Ritschl, sondern auch in *Wolfhart Pannenberg*s Reduktion des Raumes auf die Zeit¹²¹ nachgewirkt. Der Einfluss Pichts wird auch bei *Christian Link* greifbar, bei dem die Kategorie des Raumes fast vollständig gegenüber derjenigen der Zeit zurücktritt und aus der Reduzierbarkeit des Raumes auf die Zeit faktisch die theologische Entbehrlichkeit des Raumes geworden ist.¹²²

Abschliessend seien zwei kritische Bemerkungen zu Ritschl notiert:

1. Ritschl kommt bei der sprachlichen Artikulation seiner Priorisierung der Zeit gegenüber dem Raum nicht umhin, selbst wieder von der Raumkategorie Gebrauch zu machen. Das hat sich schon in seinem Aufsatz »Gott wohnt in der Zeit« daran gezeigt, dass die Metapher des Wohnens durchaus und meines Erachtens primär eine räumliche Metapher ist. Es hat sich aber auch in der zitierten Aussage kundgetan, dass die Zeit »Gottes Raum«¹²³ sei. Vor dem Hintergrund von Picht hätte man doch eher die umgekehrte Aussage erwartet, dass der Raum Gottes Zeit sei. Ritschls Aussage wird freilich später in seinem Aufsatz »Gottes Wohnung in der Zeit« (2000) sogar noch theologisch ausgebaut. Er wiederholt dort seine These vom Wohnen Gottes in der Zeit im Sinne einer *Radikalisierung* der gängigen Theologie der Zeit und schreibt:

»Gott wohnt in der Zeit, er bewegt sich nicht im Raum, weil er der Raum ist, in dem wir uns bewegen. (...) Das hat zur Folge, dass wir den Gedanken relativieren müssen, Gott beschützte und behütete die Bewegungen der Menschen und Tiere im einzelnen im Raum, der er selber ist.«¹²⁴

So greift Ritschl zur Artikulation der Priorisierung der Zeit nicht nur auf räumliche Metaphern zurück, sondern führt unter der Hand auch wieder einen theologisch hoch aufgeladenen Raumbegriff ein: den Raum Gottes, einen Raum, den Gott nicht nur hat, sondern *ist*. Man fragt sich: Ist es nun nicht mehr Gottes Zeit, in der wir leben, sondern sein Raum? Und man muss dann gleich nachfragen, wie das angehen soll, wo doch Ritschl das Trinitätskonzept als »überaus hilfreiche und unverzichtbare Weise, über Gott zeitlich zu denken«¹²⁵ versteht und schon früher gemeint hat, es sei der »stärkste Ausdruck der Priorität der Zeit

Raum die universalere »Dimension« (Picht, *Glauben und Wissen*, 132). Vgl. dazu auch Picht, *Der Begriff der Natur*, 452.

120 Picht, *Die Zeit und die Modalitäten*, 372.

121 Pannenberg, *STh II*, 111.

122 So die Kritik bei Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 390, der die Verhältnisbestimmung von Raum und Zeit bei Link eingehend untersucht und den Primat der Zeit im Blick auf die Gotteserkenntnis, Wirklichkeitsauffassung, Wahrnehmungstheorie und Bibel aufzeigt (a. a. O., 381 – 394).

123 Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit*, 257.

124 Ritschl, *Gottes Wohnung in der Zeit*, 155, vgl. 149.

125 Ritschl, *Gottes Wohnung in der Zeit*, 154.

vor dem Raum«¹²⁶. Zeigt sich hier Ritschls Ergebnis des Versuches, das räumliche, panentheistische Gottesbild vom Mutterleib Gottes zu »erlernen«, wie er es früher angekündigt hat?¹²⁷

2. Man wird bei Ritschls Unterminierung des Raumes den Eindruck nicht los, dass er sich gar nicht näher darauf einlassen will, was denn nun genau unter »Raum« zu verstehen ist. Weder der Begriff des Raumes noch seine Modellierung werden im Blick auf Gott und Welt je genauer geklärt.¹²⁸ Ich würde nicht soweit gehen, deswegen in der These vom Wohnen Gottes in der Zeit »nichts anderes als ein frommes Desiderat«¹²⁹ zu sehen, möchte aber doch von einer *rhetorischen Stilisierung des Raumbegriffes* sprechen.

Daraus kann die vorläufige Lehre gezogen werden: Will die Theologie Gott und Raum zusammendenken, so reicht es nicht, den Gottesgedanken zu reflektieren, sie hat auch zu klären, auf welchen Raumbegriff sie ihn bezieht. Genau das ist aber im Zuge der Priorisierung der Zeit gegenüber dem Raum in der protestantischen Theologie kaum geschehen. Nur schwerlich konnte es darum gelingen, dem Raumbegriff das Etikett eines bestimmten Verständnisses von Metaphysik wegzureissen und ihn aus der groben Dichotomisierung von Zeit und Geschichte versus Raum und Natur zu befreien. Die Feststellung der Dichotomisierung mag in der hier gegebenen Charakterisierung ihrerseits allzu simplizistisch sein. Es ist aber sicher nicht falsch zu behaupten, dass es der protestantischen Theologie bis anhin noch kaum gelungen ist, den komplexen Sachzusammenhang von Raum und Zeit ans Licht zu heben. Es ist das Verdienst von Lozano-Gotor Peronas Buch »Raum und Zeit in der evangelischen Theologie« (2007) auf dieses Defizit hingewiesen zu haben.

Nach diesen allgemeinen Feststellungen noch einmal eine Bemerkung zu Ritschl: Dass er den Raumbegriff so reduktiv verwendet hat, hat nicht zuletzt auch mit seinem sprachanalytischen Scharfsinn zu tun. Er beobachtet in »Gottes Wohnung in der Zeit«, dass das theologische Reden von Gottes Präsenz im Raum zu einer Auftürmung von Metaphern, zu einer »zugespitzten Supermetaphorik« führt, gegenüber der die Rede von der Präsenz Gottes in der Pluralität der Zeiten schlichter und bibelnäher sei.¹³⁰ Ritschl nimmt damit die zentrale Kritik vorweg,

126 Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit*, 257.

127 Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit*, 251, vgl. 256.

128 Ritschl spricht einmal vom Raum als dem geometrischen Raum; ders., *Gottes Wohnen in der Zeit*, 149.

129 Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 384.

130 Ritschl, *Gottes Wohnung in der Zeit*, 159. Sehe ich richtig, so antwortet Ritschl damit indirekt auf eine Antwort von Ingrid Schoberth auf seine These von der Wohnung Gottes in der Zeit. Sie stellt darin fest, dass es der Praktischen Theologie auch »um die Räume, die Menschen in Gottes Zeit haben« gehe. Metaphern des Raumes dienten dazu, die Erfahrungen leibhaftigen geschöpflichen Lebens zum Ausdruck zu bringen (dies., »Du stellst meine Füße auf weiten Raum«, 240 f). Sie schreitet daraufhin ein ganzes Spektrum an

die im Blick auf den Typus theologischer Raumkonzeption anzubringen ist, der nun zur Sprache kommen soll.

2.2.2 Der metaphorisierte religiöse Raum

Im Jahr 2005 hat *Magdalene L. Frettlöh* unter dem Titel »Der trinitarische Gott als Raum der Welt« einen Aufsatz publiziert, der für die Belange der vorliegenden Untersuchung in vielerlei Hinsicht bedeutsam und aufschlussreich ist: Erstens versteht sie ihn mit einer Einleitung, in der sie auf die »*topologische Wende*« in den Kulturwissenschaften hinweist und macht deutlich, dass sie ihre folgenden Ausführungen als theologische Applikation derselben versteht.¹³¹ Hier wird also der Sache nach erstmals der *spatial turn* auf den trinitarischen Gottesgedanken angewandt – auch wenn die Anwendung nicht direkt unter dem label »*spatial turn*« läuft. Zweitens stellt Frettlöhs Aufsatz den Versuch dar, auf den Spuren Friedrich-Wilhelm Marquardts den alttestamentlich-jüdischen *maqom*-Begriff mit der christlichen Lehre von der immanenten Trinität zu verschränken. Wie Frettlöh selber weiss, steht sie damit auch in den Spuren Jürgen Moltmanns¹³². Frettlöhs Beitrag darf darum auch als israeltheologisch fundierte Weiterführung des trinitarischen Raumdenkens von Moltmann gelesen werden, das in 4.2.2 ausführlich analysiert wird. Frettlöhs Beitrag darf – drittens – gerade insofern als Weiterführung Moltmanns gelten, als sie den bei ihm nur oberflächlichen Bezug auf den *maqom*-Begriff namenstheologisch ausarbeitet. Schliesslich lässt sich – viertens – anhand von Frettlöhs Aufsatz schön nachzeichnen, was Ritschl mit jener »zugespitzten Supermetaphorik« im theologischen Reden meint. Vornehmlich in jener vierten Hinsicht möchte ich im Folgenden, nach einem kurzen Seitenblick auf Marquardt, Frettlöhs Beitrag analysieren. Die Analyse fokussiert damit primär auf das problematische Moment von Frettlöhs Ansatz. Umso mehr sei unterstrichen, dass die vorliegende Studie gerade in der Anwendung des *spatial turn* auf den trinitarischen Got-

relevanten Lebensräumen ab, bei dem meines Erachtens – und das dürfte wohl auch das Erachten Ritschls gewesen sein – der Raumbegriff völlig unscharf und mehrfachmetaphorisiert verwendet wird.

131 Frettlöh, Der trinitarische Gott, 197–205. Eine Vorform des vorliegenden Aufsatzes wurde 2001 unter dem Titel »Von den Orten Gottes zu Gott als Ort« veröffentlicht, jedoch noch ohne diese Einleitung! Eine weiterführende Variation desselben hier zu diskutierenden Ansatzes findet sich später in: Frettlöh, Trinitarische Wohngemeinschaft. Frettlöh hat ihn zudem tauftheologisch weitergedacht (dies., Eingetaucht in den Namen).

132 Vgl. den Hinweis auf Moltmann, Frettlöh, Der trinitarische Gott, 201.

tesgedanken und auf die Ekklesiologie¹³³ mit wesentlichen Intentionen Frettlöhs konvergiert und von ihr gelernt hat.

Friedrich-Wilhelm Marquardt hat zum Abschluss seiner siebenbändigen Dogmatik im dritten Band seiner Eschatologie eine theologische Utopie entfaltet, in der er die Grenzen der traditionellen Eschatologie in Richtung einer christlichen Utopie zu überschreiten sucht. Die Kategorie des Raumes ist dafür zentral, sofern Marquardt sie nicht im Sinne eines »kein Ort nirgends«, sondern als eine ortsbezogene und ortsgebundene Utopie versteht. Ihre Ortsorientierung gewinnt sie aber – so die Pointe – durch den aus der Welt verdrängten und erhofften Gott selbst, der in der Tradition jüdisch-rabbinischen Denkens als *maqom* (hebr. Ort, Raum) verstanden wird.¹³⁴ Marquardt formuliert seine theologische Utopie gerade im Bewusstsein, dass im modernen theologischen Denken »die Kategorie der Zeit (im Dienst der Wahrnehmung der Geschichte und zur Bestimmung der Geschichtlichkeit des Denkens) fast uneingeschränkt den Vorrang gehabt« hat.¹³⁵ Er will nicht dahinter zurück, will vielmehr »*darin* nach einer eigenen Bedeutung des Raumes« suchen. Bemerkenswert ist dabei, dass Marquardt sich an einem biblischen Raumbegriff orientieren will, den er relational fasst:

»wir können grundsätzlich sagen, daß in der Welt der Bibel Raumbestimmungen zur Beschreibung von Beziehungen zwischen Gott und Menschen und den Dingen dienen und auch für zwischenmenschliche Beziehungen – also *wesentlich Sozialbegriffe* sind«¹³⁶.

Dieser Rückgriff auf das biblische Reden von Raum wird bei Marquardt bestärkt durch eine weit zurückreichende, zum Teil schon biblische, zumindest aber an die Bibel anschließende Denktradition:

»Daß jüdische Tradition uns einen *Gottesnamen makom*, Raum, Ort überliefert, gibt uns zusätzlich Anlaß, nach einem theologischen Sinn von Raum neu zu fragen«¹³⁷.

Frettlöhs Aufsatz »Der trinitarische Gott als Raum der Welt« besteht nun wesentlich in einer spatiologischen Relektüre von Marquardts theologischer Utopie, in der sie den *maqom*-Begriff noch expliziter, als es bei ihm geschieht, als Binnenraum der immanenten Trinität Gottes auslegt. Sie rekonstruiert dabei auch den alttestamentlich-jüdischen Traditionshintergrund des *maqom*-Be-

133 Vgl. dazu auch die Ausführungen zum inkorporativen Leibraum Christi und zum sozialen Heiligungsraum der christlichen Gemeinde in: Frettlöh, *Eingetaucht in den Namen*.

134 Marquardt, *Was dürfen wir hoffen*. Zum Raumbegriff: 424–446 (wobei auch die daran anschließenden Ausführungen zum Leib faktisch damit zusammenzudenken wären). Vgl. Marquardt, *Gott – Utopie?*, 14–35.

135 Marquardt, *Eia, wärn wir da*, 11.

136 Marquardt, *Was dürfen wir hoffen*, 425, vgl. 433–441.

137 Marquardt, *Eia, wärn wir da*, 11. Marquardt sieht im Zurücktreten der Raumkategorie gegenüber der Zeitkategorie in der theologischen Reflexion einen »*Ausfall der Tora aus der Begriffsbildung*«, bilde die Raumkategorie in der hebräischen Bibel doch »*ein(en) Heilsbegriff erster Ordnung*«. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen*, 427.

griffes. Ich skizziere die wichtigsten argumentativen Weichenstellungen Frettlöh's:

1. Frettlöh unterscheidet zwischen Gottes Eigenname (Jhwh) und Gottesbenennungen, die auch als Gedenk- oder Erinnerungsnamen Gottes verstanden werden können. Jede dieser Benennungen oder Namen enthüllen und verbergen zugleich das durch den Eigennamen bezeichnete Wesen Gottes.¹³⁸ »Maqom« gehört in jüdisch-rabbinischer Tradition zu jenen Benennungen und Namen Gottes. Als solche Gottesbenennung wird »maqom« wahrscheinlich erstmals in Est 4,14 greifbar, wo gesagt wird, dass den Juden »von einem anderen Ort her« Rettung entsteht. Das Estherbuch vermeidet es zwar, hier ausdrücklich von Gott zu sprechen, dürfte ihn aber als in seiner Verborgenheit Abwesenden, transzendenten Gott voraussetzen, so dass jener andere *maqom*, von dem her Rettung entsteht, Gott selbst benennt.¹³⁹
2. Von da aus rekurriert Frettlöh auf zwei frühere Stellen, an denen »maqom« noch nicht als Gottesname verwendet wird, aber mit dem Eigennamen Gottes in enge Verbindung gebracht wird. Es handelt sich um eine Stelle in der Dornbuscherzählung (Ex 3,5) und eine andere in der Erzählung, in der Mose Raum bei Gott findet beim Vorüberziehen seiner Herrlichkeit (Ex 33,21). Beide Male fällt der Begriff »maqom« und sind es besondere, ausgezeichnete Orte, die unter diesen Begriff fallen, beide Male sind sie verbunden mit der Erzählung einer Nennung des Eigennamens Gottes, beide Orte partizipieren so an der verborgenen Gegenwart des heiligen Gottes, in beiden Erzählungen werden *maqom* und Gottesname verdichtet.¹⁴⁰
3. Die Verbindung von Gottesnamen und Ort wird später – so Frettlöh weiter – zum Kriterium dessen, was Orte als Heiligtum qualifiziert (Ex 20,24b) und in der deuteronomischen Kultzentralisation wird aus jenen Orten schliesslich der eine Ort, an dem Jhwh seinen Namen wohnen lässt.¹⁴¹
Frettlöh's These lautet, dass es im Exil über die Gottesbenennung »maqom« zu einer Art Verdoppelung des Ortes kommt, an den Gott seinen Eigennamen gebunden hat, zu einer »Verdoppelung Jerusalems/Zions in der Sprache«¹⁴².

»Für Juden und Jüdinnen in der Gola ist im *māqōm*-Namen die Erinnerung an jenen Ort im Land lebendig, den der Gott Israels erwählt hat, um seinen Eigennamen dort wohnen zu lassen, und der für sie nun zum utopischen Ort geworden ist. Dieser Ort ist im *māqōm*-Namen aufgehoben im Sinne von aufbewahrt. Der *māqōm*-Name wehrt so in der Diaspora dem Vergessen Zions/Jerusalems. Er weckt nicht die Sehnsucht nach Rückkehr ins Land, sondern birgt die Verheißung in sich, dass Gott die Zerstreuten

138 Frettlöh, der trinitarische Gott, 209–211, vgl. 203.

139 Frettlöh, der trinitarische Gott, 211 f.

140 Frettlöh, der trinitarische Gott, 213 f.

141 Frettlöh, der trinitarische Gott, 214 f.

142 Frettlöh, der trinitarische Gott, 215.

- sammeln und dorthin zurückbringen wird. Darin ist *māqōm* ein *Erinnerungs- und Hoffungsname* zugleich. (...) In der Diaspora wird der *māqōm* -Name zum utopischen Wohnort des Gottes Israels, zu seiner verhüllten Gegenwart in der Sprache.«¹⁴³
4. Vor diesem (z. T. auch anhand von Marquardt rekonstruierten) Traditionshintergrund zeigt Frettlöh, wie Marquardt die Genese der christlichen Trinitätslehre auch als ein Eindringen ins Innere jenes *maqom*, jenes Raumes Gottes liest und wie er bemüht ist, angesichts dessen dennoch eine Transzendenz Gottes zu denken.¹⁴⁴
 5. Frettlöh endet schliesslich mit der These, dass die immanente Lebens-, Beziehungs-, Bewegungs- und Tatenfülle Gottes als eben jener *maqom* Gottes zu verstehen sei, »*maqom*« also den »trinitarischen Binnenraum Gottes« meine, den sie schliesslich mit Peter Sloterdijk als »*Arche*« bezeichnet.¹⁴⁵
 6. In Anschluss an diese trinitätstheologische Fassung des *maqom*-Begriffes entfaltet Frettlöh eine »*māqōm*-Doxologie und -Ethik«. Der Raum Gottes wird da zu einer »Real-Utopie«, zum »Sprach- und Klangraum der singenden Gemeinde«, es sind seine »Lobräume«, in die sich die Gemeinde hineinsingt. Und die Vater-Unser-Bitte zur Heiligung des *maqom*-Namens Gottes verpflichtet zur Einräumung von Refugien für diejenigen, die flüchtig sind und keinen Ort haben.¹⁴⁶

Ich habe hier Frettlöhs Argumentation, besonders die exegetischen Hinweise, relativ ausführlich dargestellt, weil ich ansonsten nicht auf den *biblischen Hintergrund* der jüdisch-rabbinischen Raumauffassung eingehen werde, diese aber für das Verständnis Moltmanns wie auch die theologisch breit rezipierte Raumstudie von Max Jammer¹⁴⁷ von grosser Bedeutung ist.

Im Folgenden soll es aber nicht um exegetische Details gehen, sondern um die Semantik des *maqom*-Begriffes. Sie verschiebt sich bei jedem der sechs extrahierten Punkte. Spätestens im Blick auf Est 4,14 darf von einer Metaphorisierung des Ausdruckes »*maqom*« gesprochen werden, sofern hier eine kreative sprachliche als-Prädikation stattfindet, in der die Ausgangsbedeutung von »*maqom*« ohne zu verschwinden auf die Rede von Gott angewandt wird, mit ihr semantisch irritierend interagiert und im Blick auf die Rede von Raum theologisch neuen Sinn generiert.

Genauerhin handelt es sich um eine Interaktion zwischen zwei Sinnbezirken, die nicht nur durch ihre lexikalischen Semantiken, sondern auch durch implizit mitschwingende

143 Frettlöh, *Der trinitarische Gott*, 215.

144 Frettlöh, *Der trinitarische Gott*, 217–229, bes. 218–222.

145 Frettlöh, *Der trinitarische Gott*, 203.221, vgl. 222–228.225. Zur Bezeichnung »*Arche*«: 221.225 f.

146 Frettlöh, *Der trinitarische Gott*, 228–232.

147 Jammer, *Das Problem des Raumes*.

Konnotationen und affektive Besetzungen bestimmt sind, so dass man eigentlich nicht einzelne Worte als Metaphern bezeichnen kann, sondern von einer Interaktion zweier kleinerer oder grösserer Sprachkontexte sprechen müsste.¹⁴⁸ Diese Differenzierung sei im Folgenden mitgedacht, wenn ich vereinfacht vom Wort »Raum« als einer Metapher oder einer metaphorischen Rede von Raum spreche.

Vielleicht könnte man auch schon von einer Metaphorisierung sprechen, wo »*maqom*« tempeltheologisch besetzt wird. Es gilt freilich zu berücksichtigen, dass das nichtkultische semantische Spektrum von »*maqom*« sehr breit ist und man im Alten Testament nicht von einem ausgeprägten Eigengehalt des Begriffes sprechen kann¹⁴⁹. Das erschwert die Annahme einer Metaphorisierung, denn eine solche setzt bekanntlich beim Hörer oder der Leserin eine dominante, prototypische Ausgangsbedeutung des metaphorischen Sprachelementes voraus. Einfacher ist es, die Metaphorisierungen nachzuzeichnen, die Frettlöh selber vornimmt: Eine solche findet sicher da statt, wo Frettlöh den von Marquardt aufgearbeiteten jüdisch-rabbinischen Gottesnamen »*maqom*« semantisch von seinem direkten Weltbezug ablöst und auf das Innere Gottes bezieht, auf den trinitarischen Gott anwendet und diesen als Beziehungs- und Binnenraum zu verstehen sucht. Sodann findet eine Metaphorisierung statt, wo diesem trinitarischen Binnenraum das räumliche und wiederum alttestamentliche Bild der Arche zugeordnet wird. Schliesslich findet auch da eine Metaphorisierung statt, wo der Sprach- und Klangraum der Gemeinde und ihre Loberäume nun als Gottes *maqom* selbst verstanden wird – wobei je nach Sprachkontext und Standartsemantik auch schon die Rede von »Sprach- und Klangraum« bzw. von »Loberräumen« als Metaphern fungieren.

Die erwähnten Verschiebungen in Frettlöhs Beitrag zeigen schön auf, wie das theologische Reden von Raum in der Tat zu einer Auftürmung von Metaphern, zu einer »zugespitzten Supermetaphorik« (Ritschl) führen kann. Die Spitze ist da erreicht, wo der Raumbegriff auf Gott selbst angewandt und von da aus zum Ausgangspunkt von weltbezogenen Metaphorisierungen wird. Man könnte im Blick auf die Rede vom Raum Gottes von einer *potenzierten Metapher*¹⁵⁰ sprechen.

Frettlöhs Beitrag liefert ohne Frage einen kreativen und weiterführenden Beitrag zu einer spatiologischen Rekonzeptualisierung des Gottesgedankens im Kontext der jüdischen und christlichen Tradition. Frettlöh weitet den Sinnhorizont des theologischen Redens von Raum in innovativer Weise aus, indem sie durch Mehrfachmetaphorisierung nun von verschiedenen Räumen sprechen

148 Vgl. Link-Wieczorek/Bernhardt, Einleitung, 11. Dalferth unterscheidet im Blick auf die Kontexte vier Ebenen metaphorischer Rede: ders., Religiöse Rede von Gott 220 f.

149 Gamberoni, Art. *māqôm*, bes. 1115–1118.

150 So Härle im Blick auf die Rede von Gott als »Person«, in: ders., Dogmatik, 252.

kann. Es gelingt ihr, die spezifisch religiöse Dimension des Raumbegriffes im Rückgriff auf biblische topologische Traditionen zur Geltung zu bringen. Genau darin liegt eine grosse Stärke der theologischen Metaphorisierung von »Raum«: Sie operiert zwar in der (Nach-)Moderne generell auf der Ausgangsbasis eines an sich profanen Raumbegriffes, generiert aber durch amalgamierende Interaktion mit einem religiös konnotierten Bildempfänger ein religiöses Raumverständnis. Die Sprachfigur der Metapher ist in der Lage, den Sinn des Wortes »Raum« so in den Sprachbereich der Theologie hinein zu erweitern, dass ihr ein abgeleitet idiosynkratisches Reden von Raum ermöglicht wird.

Genau darin besteht ja die ungemeine Produktivität von Metaphern, dass sie durch »semantische Inkompatibilitäten«¹⁵¹ in spezifischen Sprachkontexten und Sprachsituationen Sinn und damit Wirklichkeit neu erschliessen. Das gilt auch für die Wirklichkeit des Raumes in der Totalperspektive theologischer Deutung. Ohne hier auf die tiefere theologische Deutung der Metapher einzugehen, die vor allem durch Eberhard Jüngel entfaltet wurde¹⁵², ist schon allein daran zu erahnen, dass die Sprachfigur der Metapher nicht nur zur allgemeinen Struktur der Sprache, sondern »zur theologischen Sprachform par excellence«¹⁵³ gehört.

Metaphern leiten dazu an, in der von ihnen kreativ gewiesenen Sinnrichtung neue Beschreibungen, Modelle, Hypothesen und Theorien zu entwickeln. Sie sind selber nicht solche Beschreibungen, Modelle etc., sie ermöglichen sie aber.¹⁵⁴ Die Sprachwelt der Begriffe nährt und inspiriert sich gleichsam an den semantisch unauslotbaren Metaphern, sie terminologisiert sie in abduktiv-reduktiver Weise, ohne sie auszuschöpfen zu können und zu wollen.¹⁵⁵ So gesehen liefern theologische Metaphorisierungen des Wortes »Raum« entscheidende Impulse und Intuitionen für die theologische Rede von Raum. Darin liegt das unbestrittene Verdienst der Raumtheologien wie sie Frettlöh, aber auch Moltmann (4.2.2) und in gewissem Sinne Marquardt und McFague (s. u.) vorgelegt haben. Ähnliche Ansätze findet man – wenn auch weniger ausgearbeitet – gelegentlich auch sonst in der theologischen Literatur.¹⁵⁶ Metaphorische Inno-

151 Zum Begriff: Dalferth, Religiöse Rede, 223 (Hvbn gelöscht MW).

152 Vgl. u. a. Jüngel, Metaphorische Wahrheit.

153 Grözinger, Die Sprache des Menschen, 122.

154 Dalferth, Religiöse Rede, 234, vgl. 230 f.

155 Die Metapher bildet den Grund des Begriffs, Begriffe können aber auch wieder remetaphorisiert werden. Solche Übergänge hat in historischen Grosskontexten v. a. Blumenberg herausgearbeitet. Vgl. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 159–166. Bereits in der alltäglichen Sprache lässt sich eine »Wechselwirkung zwischen kreativen, konventionalisierten und lexikalisierten Metaphern« beobachten. Kurz, Metapher, 19.

156 Zu verweisen ist hier auch auf den Aufsatz des orthodoxen Theologen Daniel Munteanu, »Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum unserer ewigen Vollendung« in der 2006 erschienen Festschrift zum 80. Geburtstag Moltmanns, in der er Moltmanns Rede vom trinitarischen Raum Gottes aufnimmt und in eschatologischem Horizont ins Gespräch

tionsschübe machen jedoch die begrifflichen Klärungen und Einholungen *im Nachgang* nicht obsolet. Sie sind ein Erfordernis der wissenschaftlichen Theologie und betreffen entsprechend auch das theologische Reden von Raum. Das ist freilich genau diejenige Arbeit, die der unter diesem Punkt versammelte Typus der Raumkonzeptualisierung in der Regel nicht leistet. Auch Frettlöh tut es nicht. So muss letztlich unbestimmt, oder zumindest unterbestimmt bleiben, was »Raum« denn theologisch wirklich bedeutet und sind solche Theologien zu belangen, ihre eigene Sprache nicht hinreichend geklärt zu haben. Ich möchte kurz erläutern, in welcher Hinsicht Klärungs- und Korrekturbedarf anzumelden ist:

- a) Die Theologie hätte im Nachgang an Metaphorisierungen zu klären, mit welcher *Ausgangsbedeutung* von »Raum« jeweils genauerhin operiert wurde. Meist handelt es sich dabei gar nicht um einen wissenschaftlich geklärten Raumbegriff, sondern wird von einer vermeintlichen Evidenz dessen ausgegangen, was »Raum« meint, die sich in erster Linie an der dominanten Standardsemantik der Alltagssprache orientiert. Bei genauerem Hinsehen erweist sich freilich schnell, dass »Raum« da polysemisch und zum Teil bereits als (konventionalisierte, lexikalisierte) Metapher verwendet wird. Zudem operiert der alltagssprachliche Gebrauch des Terminus oft mit *Essentialisierungen* und *Reifizierungen*, die bei einer theologischen Metaphorisierung vor allem im Blick auf den Gottesgedanken zu einem veritablen Denkproblem führen können (s. u. Pantheismus und Verschachtelung), wenn der metaphorische Effekt im weiteren Sprachgebrauch verblasst!

bringt mit Irenäus, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor, um die Dialektik von Ruhe und Dynamik dieses heimatlichen Raumes zu erweisen. Munteanu übernimmt dabei unhinterfragt die hypertrophe Raummetaphorik Moltmanns (v. a. a. O., 260 f). Zu erwähnen sind zudem: – *Gisbert Greshake*, der von einem »trinitarische ›Raum‹ der Schöpfung« spricht; die Schöpfung wird hier in den metaphorisch gedeuteten trinitarisch-relationalen Gottesraum eingezeichnet (ders., *Der dreieinige Gott*, 229–237). – *Otto Weber*, der in grosser Nähe zu Barth eine Allgegenwartslehre entwickelt, in der er zögerlich und »rein im Wege des Grenzbegriffs« meint, dass »Gott seinen ihm eigenen ›Raum‹ hat« (Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, 500, vgl. 493–502). – *Wilfried Joest*, der im Blick auf die Trinität den Personbegriff zu vermeiden sucht, indem er von »drei Orten« spricht (vgl. Joest/Lüpke, *Dogmatik I*, 308 f. – Genauerer s. u. 5.2.2.2.c). Die metaphorische Verwendung des Raum- oder Ortsbegriffes wird bei den genannten Autoren jeweils durch die Verwendung von Anführungsstrichen markiert. Das ist bei den beiden folgenden Publikationen nicht der Fall: *Peter Sloterdijk* entfaltet eine bemerkenswerte philosophische Relektüre der christlichen Trinitätslehre in Raumkategorien, die dem eigentümlichen Sprachstil Sloterdijks entsprechend in reicher Metaphorik gehalten ist (ders., *Sphären I*, 549–631). Ob man auch in der innovativen Gotteslehre von *Joachim Sander* die Rede vom Ort Gottes bzw. den trinitarischen Orten als metaphorische Rede bezeichnen kann, hängt von der Ausgangsbedeutung ab, der man dem Begriff »Ort« beimisst (ders., *Einführung in die Gotteslehre*, 79 f). Im Rahmen seiner an Foucault orientierten *topologischen Wissensform der Theologie* (17.32–37) handelt es sich meines Erachtens nicht um eine metaphorische Rede. Vgl. in ethischer Wendung auch den neueren Aufsatz: ders., *Der thirdspace*.

b) Zu klären wären aber nicht nur die *Raumbegriffe*, sondern auch die verwendeten *Raummodelle*. Analysiert man die alltagssprachliche Bedeutung von »Raum«, so ist ihr – schon aus Gründen schulischer Bildung – allermeist ein Containermodell unterlegt.¹⁵⁷ Ein solches Raummodell ist von Haus aus unfähig, die Dynamik eines theologischen Beziehungsgeschehens in sich abzubilden, der auf seiner Basis konfigurierte Raum kann immer nur die neutrale und starre Vorgegebenheit oder den Hintergrund für dieses Geschehen bilden und bleibt darum theologisch letztlich irrelevant. Darum provozieren Raumbegriffe, die auf dem Containermodell basieren, im Kontext theologischer Sprache ihre eigene Metaphorisierung: Sie enttäusern sich so gleichsam ihrer Starre.

Im sprachlichen Interaktionsprozess zwischen Bildspender und Bildempfänger, der sich in der Metaphorisierung vollzieht, kann es durchaus vorkommen, dass frühere Modellierungen aufbrechen. Nicht selten entsteht dann freilich die Spannung, dass Raumbegriffe gleichzeitig zwei verschiedenen Raummodellen zugeordnet werden können. Das zeigt sich auch bei Frettlöh: Sie interpretiert Gottes *maqom* einerseits als Raum göttlicher Sozialität und Beziehung¹⁵⁸, kann jenen Binnenraum aber andererseits ins Bild der Arche fassen und als schützenden Wohnraum und intime Interne auslegen.¹⁵⁹ Das erste legt ein relationales Raummodell nahe, das zweite hingegen ein Containermodell.

c) Die Rede vom Raum Gottes operiert in der Regel auf der Ausgangsbasis eines Raumbegriffes, der auf dem Containermodell basiert – so sagten wir. Wird die Rede vom Raum Gottes dann aber nicht als metaphorische deklariert und als solche in ihrer Irritation stehen gelassen, sondern durch Mehrfachverwendung ins theologische Reden von Gott aufgenommen und darin stabilisiert und lexikalisiert, dann verflacht der metaphorische Effekt. Die metaphorische Rede vom Raum Gottes verfestigt sich dann zur Vorstellung eines göttlichen Behältnisses. Dieser Vorgang läuft in den meisten Fällen wahrscheinlich nicht bewusst ab, sondern verdankt sich der Eigendynamik der Sprache. Nicht diese Eigendynamik als solche ist zu kritisieren, zu kritisieren ist nur, wenn man ihr Resultat unbesehen übernimmt. Denn der Vorstellung eines göttlichen Behältnisses wohnt theologisch gesehen die stete Gefahr eines Pantheismus inne sowie die Gefahr, den Gedanken der Freiheit, Transzendenz und Souveränität Gottes durch imaginierte Verschachtelungen zu

157 Vgl. Löw, *Raumsoziologie*, 27.73–82, vgl. auch das bereits unter 1.6.1 dazu Ausgeführte.

158 Frettlöh, *Der trinitarische Gott*, 225.

159 Frettlöh, *Der trinitarische Gott*, 221, vgl. 225 f. Man vergleiche auch die Rede von den »unausgeleuchteten Innenräume(n)« Gottes, die sich nicht direkt auf die Beziehungen von Vater, Sohn und Hl. Geist bezieht, a. a. O., 224.

untergraben.¹⁶⁰ Beide Male wird die kategoriale Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf letztlich eingezogen. Dieses Problem zeigt sich auch beim nächsten Punkt:

d) Die Metaphorisierung der Rede von Raum generiert ein hypertrophes Reden von Räumen. Da bei diesem Vorgang – wie gesagt – die Ausgangsbedeutung von »Raum« begrifflich meist nicht genau geklärt ist, kann mittels metaphorischer Rede von Raum nicht deutlich gemacht werden, inwiefern sich der göttliche Raum und die geschöpflichen Räume *material* unterscheiden. Die pure *Behauptung* einer kategorialen Differenz zwischen beiden löst dieses Problem noch nicht.

e) Aus den bisherigen Punkten ist bereits deutlich geworden: Das Problem des metaphorischen Gebrauchs des Wortes »Raum« präsentiert sich *auch* als ein Problem des Raummodells, sofern die Rede vom Raum Gottes in der Regel auf der Ausgangsbasis eines Raumbegriffes operiert, der sich auf das Containermodell abstützt und diese Modellierung durch die Metaphorisierung nicht ganz verschwindet.

Wie aber verhält es sich mit Raumbegriffen, die auf der Basis eines relationalen Modells operieren? Eignen sie sich nicht für Metaphorisierungen? Das ist im Folgenden kurz im Blick auf die Rede vom Raum Gottes zu prüfen: Denkt man den trinitarischen Raum Gottes nach dem abstrakten logischen Schema einer Ordnungsrelation¹⁶¹, so unterscheidet sich dieser göttliche Raum von anderen ordnungsrelational konstituierten Räumen in *formaler* Hinsicht nicht.¹⁶² Eine ordnungsrelationale Raumkonstitution muss sich nicht zwingend auf konkrete Gegenstände, Positionen, Relate beziehen, sie kann sich auch auf fiktive, imaginierte oder geglaubte Relate richten – und in dieser Weise auch auf den trinitarischen Gott. Der trinitarische Raum Gottes kann so zwar gedacht, aber nicht vorgestellt werden.¹⁶³ Wird in solch abstrakter Weise von einem Raum Gottes gesprochen, so kommt es (wenn nicht alles in der Sprache Metapher sein soll) zu keinen Metaphorisierungen – oder man müsste wohl genauer sagen: Es kommt nicht zu *weiteren, zusätzlichen* Metaphorisierungen. Das schliesst aber nicht aus, dass auch die abstrakte Prädikation »der trinitarische Gott ist (ein ordnungsrelationaler) Raum« als Bedingung seiner Möglichkeit Metaphorisierungen voraussetzt. Denn jene

160 Die unvermeidliche Frage, in welchem Raum denn der Raum Gott sich befindet, erinnert an die altbekannte Aporie der äussersten Himmelsphäre in der aristotelischen Kosmologie, s. u. 3.1.1.

161 So in eschatologischem Kontext der Vorschlag von Mühling, Grundinformation Eschatologie, 73, vgl. 101 – 122.

162 So verstehe ich auch Mühling, Liebesgeschichte Gott, 476 f.505.

163 Mühling, Grundinformation Eschatologie, 73. Immerhin charakterisiert Mühling diese Ordnungsrelation als Liebe.

Prädikation lässt sich nur dann theologisch plausibilisieren, wenn man sie nicht als spekulatives Gedankenexperiment versteht, sondern als das Ergebnis geronnener biblischer *stories*, die einen komplexen Prozess mehrfacher Aufsummierungen und Ableitungen durchlaufen haben, wenn man sie also als ungemeine Verdichtung der christlichen Anredeerfahrung Gottes in Jesus interpretieren kann.¹⁶⁴ Kann man das aber, dann steht diese Prädikation auf dem Boden einer sie allererst ermöglichenden, durch und durch metaphorischen Glaubenssprache.

Das gilt erst recht dann, wenn diesem abstrakten Gottesgedanken vorstellungsmässig etwas mehr Leben eingehaucht wird und im Blick auf die Trinität von Beziehung, Liebe und Personalität gesprochen wird, sobald von Vater, Sohn und Heiligem Geist die Rede ist, sobald erst recht versucht wird, diese Beziehungen nicht einfach durch eine Repetition der alten Prozessionenlehre, sondern vom ökonomischen Wirken Gottes her genauer zu charakterisieren. Wird so von Gott geredet, dann wird doxologisch vom trinitarischen Gott gesprochen und stellt solche Rede notwendig auf vorgegebene »*Metaphernkränze*«¹⁶⁵ ab. Das relationale Raummodell kann sich meines Erachtens *auf verschiedenen Abstraktionsniveaus* aktualisieren. Es muss nicht die Form einer mathematischen Ordnungsrelation annehmen, es kann sich auch auf die eben skizzierte, vorstellungsmässig zugänglichere Repräsentationsform von Trinität richten. »Raum« bezeichnet dann einen konstitutiven *Aspekt* der interpersonalen trinitarischen Beziehungen (die man immer noch als Ordnungsrelation deuten kann, nur nicht als mathematische). Wird der Begriff »Raum« aber so verstanden, dann partizipiert er notwendig am spezifisch metaphorischen Charakter, durch den diese Beziehungen selbst beschrieben werden. Das hat zur Folge: *Ein auf einem relationalen Modell basierender Raumbegriff funktioniert in seiner Anwendung auf Gott (wie auf andere »Gegenstände« religiöser Rede) nicht per se als Metapher, er partizipiert dadurch lediglich an der spezifischen Grundmetaphorik christlicher Gottesrede, in die er aspektiv eingelagert ist*¹⁶⁶; er selbst wird aber nicht direkter Gegenstand einer zusätzlichen Metaphorisierung.

Ein relationaler Raumbegriff erfüllt darum genau die Funktion, die Ritschl vor dem Hintergrund des *story*-Konzeptes dem Zeitbegriff gegenüber dem Raumbegriff meinte attestieren zu müssen: Er verhindert die Auftürmung neuer, zusätzlicher Metaphern zu einer »zugespitzten Supermetaphorik«.

164 Man vergleiche dazu Dalferths Ausführungen zur parabolischen Prädikation, die auf die Erfahrungsverankerung und die pragmatische Dimension von Gottesprädikationen aufmerksam machen, Vgl. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, 648 – 668, bes. 664 – 668.

165 Zu diesem Begriff vgl. Welker, *Gottes Ewigkeit*, 192 f.

166 Damit ist meines Erachtens Jüngel nicht widersprochen, der unterstreicht, dass »von Gott nur metaphorisch geredet werden« kann. Ders., *Metaphorische Wahrheit*, 112, vgl. 110.

Darin liegt ein entscheidender Vorteil von Raumbegriffen, die auf dem relationalen Modell basieren.

Zum Schluss soll wenigstens exemplarisch auf eine Akzentuierung hingewiesen werden, die dieser Typus der Raumkonzeptualisierung in der Theologie angenommen hat:

Zu den zeitnahen Vorläufern einer gesteigerten theologischen Aufmerksamkeit für Raumfragen gehören neben den noch zu besprechenden Positionen von Moltmann, Pannenberg, Torrance sowie der schon besprochenen Position Marquardts auch die sog. *ökofeministischen Theologien*.¹⁶⁷ Anliegen feministischer Theologie werden hier verbunden mit einer »Theologie der Natur« im Horizont einer sensiblen Wahrnehmung der ökologischen Krise. Die Raumreflexion findet ihren Anknüpfungspunkt und ihr *movens* in einer theologischen Neuformatierung von Leib/Körper (»body«) bzw. Leiblichkeit/Körperlichkeit, in der sich die beiden genannten theologischen Linien gleichsam kreuzen. Das lässt sich schön an *Sallie McFague*s Buch »The Body of God« (1993) zeigen, das hier exemplarisch und kurz erwähnt werden soll.¹⁶⁸

Im Anschluss an eine Meditation von Ex 33,23b, die sich an der Beobachtung »God has a *backside*?!«¹⁶⁹ entzündet, entwickelt McFague ihre zentrale panentheistische¹⁷⁰ These: »the model of the universe as God's body«¹⁷¹. Die Welt ist »the body of God« und Gott ist »the spirit of the body«¹⁷². McFague versteht ihre These als Radikalisierung der Inkarnation Gottes, Gottes »embodiment« erstreckt sich nicht nur auf den Körper Jesu Christi, sondern auf jeden Körper. McFague präzisiert jedoch: »The body of God is not the human body nor any other body; rather, all bodies are reflections of God, all bodies are the backside of divine glory«¹⁷³. Darauf, wie diese Körper – der Körper der Erde sowie der des Universums gehören auch dazu – im Einzelnen untereinander relationiert werden, kann im Folgenden nicht eingegangen werden. Wichtig ist für unseren Zusammenhang, dass McFague das organisch-agentiale Modell »body of God« sehr bewusst als *Metapher*¹⁷⁴ versteht – und zwar als eine von vielen möglichen Metaphern¹⁷⁵.

167 Vgl. den kurzen Überblick bei Bergmann, *God in Context*, 39–42.

168 Einen ähnlichen Versuch hat zuvor schon Grace Jantzen mit »God's World, God's Body« (1984) vorgelegt. Der metaphorische Charakter des Modells tritt freilich bei McFague expliziter und deutlicher hervor, so dass sich ihr Buch im vorliegenden Kontext besser eignet, besprochen zu werden.

169 McFague, *The Body of God*, 131.

170 Vgl. McFague, *The Body of God*, 149 f.

171 McFague, *The Body of God*, 134.

172 McFague, *The Body of God*, 135.

173 McFague, *The Body of God*, 134.

174 McFague, *The Body of God*, 131.133.134.135 et passim.

Was trägt dieses Modell nun für die theologische Raumreflexion aus?

Nach McFague ist »Raum« eine gegenüber der Zeit zu Unrecht vernachlässigte Kategorie. Für eine körperbezogene Theologie ist sie zentral, denn: »the first thing bodies need is space«. Für McFague ist darum klar: »An ecological theology based on the model of embodiment is a *theology of space and place*.«¹⁷⁶

»Space« wird hier als belebter physischer Körper, sodann aber auch als baulich-architektonischer, als gesellschaftlicher wie kultureller Lebensraum verstanden und im Sinne von »Umwelt« auf praktisch alles angewandt. Daneben wird auch »the body of our planet« als *space* verstanden. Nicht nur die Parallelisierung von Zeit und Raum mit der »old dichotomy of nature versus history«, sondern auch Redewendungen wie: »we are misusing space«, »ruining the space« oder: »good space – arable land with clean water and air...« weisen auf eine starke Reifikation des Raumbegriffes hin. Sie kann nur auf der Basis eines Containermodells gedacht werden, deutlich verbildlicht in der folgenden Aussage: »We are all enclosed together in the womblike space of our circular planet.«¹⁷⁷ McFague wendet den Raumbegriff wie den davon nur unscharf abgehobenen Ortsbegriff vorrangig auf die Erde und nicht das Universum an, es ist von der Verwendung des Körperbegriffes her aber sehr naheliegend, dass auch »God's body« letztlich als *space* zu interpretieren ist.¹⁷⁸ In ihren trinitätstheologischen Aussagen verwendet McFague den Raumbegriff freilich nicht.¹⁷⁹

An McFagues Entwurf wird erneut ersichtlich, wie die im Wort »body« konzentrierte räumliche Leitmetaphorik zu einem hypertrophen und unscharfen Reden von Raum führt und auf der Basis eines Containermodells operiert. Der innovative Charakter des Buches sei auch hier nicht geschmälert. *Auch ihr gelingt es, die spezifisch religiöse Dimension von Raum zur Geltung zu bringen, diesmal in schöpfungstheologischer Sicht, so dass die Erde und ihre Körper nun gleichsam sakramentalisierend¹⁸⁰ resakralisiert werden.*

Das ökofeministische Denken ist in seinem Raumbezug auch von Moltmann geprägt¹⁸¹. Trotz verschiedener Kritikpunkte¹⁸² gewinnt es bei *Sigurd Bergmann* in seinem neusten Buch »Gott und Raum« (2010) im Sinne einer ökologischen

175 Vgl. McFague, *The Body of God*, VIII. Für McFague gilt ganz allgemein: »Everything can be a metaphor for God, because no *one thing is God*« (a. a. O. 134).

176 McFague, *The Body of God*, 99 (Hvbn MW), vgl. 102.

177 Alle Zitate und Hinweise beziehen sich auf: McFague, *The Body of God*, 99–103.

178 Das deutet sich z. B. in folgender Aussage an: »we all exist together in one space, our finite planet or, in terms of our model, within the nurturing matrix of God's body«. McFague, *The Body of God*, 100.

179 Vgl. v. a. McFague, *The Body of God*, 191–195.

180 Vgl. McFague, *The Body of God*, 184–186.

181 McFague, *The Body of God*, 244 Anm. 1; 259, Anm. 22.

182 Vgl. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept der heiligen »Gaia«: Bergmann, *Raum und Geist*, 57–63.

Spiritualität und einer polyzentrischen, kosmischen »Topophilie«¹⁸³ eine gewisse Fortsetzung. Auch hier bildet Moltmann eine wichtige Referenzgröße – und auch hier wird meines Erachtens über weite Strecken mit unscharfen metaphorisierten Raumbegriffen operiert (s. o. 2.1.1).

Die in diesem Kapitel vorgenommene Kritik an der theologischen Auftürmung von Raummetaphern und einer hypertrophen Rede von Raum zehrt neben Ritschls Anfragen (2.2.1) vor allem von den kritischen Rückfragen der Sozialgeographie an den *spatial turn* (s. o. 1.3), auch wenn ich ihrer Theorie gesellschaftlicher Räumlichkeit nicht folgen kann. Die vorliegende Untersuchung wird sich vor allem in der Gestalt der Theologie Jürgen Moltmanns mit dem hier besprochenen Typus theologischer Raumkonzeptualisierung auseinandersetzen und da vornehmlich auf seine spatiologische Trinitätslehre stossen. Die theologische Rekonstruktion eines trinitarischen Gottesraumes bildet auch in unserer Studie den Ausgangspunkt für die Entwicklung eines theologischen Raumverständnisses (Teile 4 und 5). Darin ist sicher eine Fortsetzung der in diesem Typus gesetzten Grundintention zu sehen. Denn Frettlöh hat in der Tat recht: »Das bevorzugte Thema dogmatischer Topologie ist (...) der trinitarische Raum.«¹⁸⁴

2.2.3 Der abstrahierte profane Raum

Während die obigen Versuche »Raum« metaphorisch gebrauchen, gibt es eine ganze Reihe von Untersuchungen, die dies ganz bewusst zu vermeiden suchen. Sie operieren meist mit einer mehr oder weniger expliziten Raumtheorie, in der sie auch das Modellproblem reflektieren. Das geschieht zwar nirgends mit der hier verwendeten terminologischen Unterscheidung von Raumbegriff und Raummodell. Der Sache nach ist das Modellproblem aber insofern präsent, als alle diese Ansätze von einer relationalen Raumauffassung ausgehen und sich von einem Raumverständnis im Sinne eines Behälters kritisch distanzieren. Das hängt wiederum damit zusammen, dass sich praktisch alle diese Entwürfe an der modernen physikalischen Raumkonzeption orientieren oder sie zumindest im Sinne eines modernen »Weltbildes« voraussetzen. Die naturwissenschaftliche Orientierung führt auch dazu, dass Raum und Zeit in diesen Ansätzen als unterschiedene Aspekte eines einheitlichen Sachzusammenhanges verstanden werden. Entsprechend jener naturwissenschaftlichen Orientierung erfolgt die Konzeptionierung von Raum in abstrakter Weise und muss mit einem strikt areligiösen, atheologischen Raumverständnis operieren.

183 Bergmann, Raum und Geist, 63.

184 Frettlöh, Der trinitarische Gott.

Die Notwendigkeit einer dialogischen Orientierung der Theologie im Verhältnis zu den Naturwissenschaften – wie auch immer sie näher bestimmt wird – ist so unbestritten, dass sie hier keiner weiteren Begründung bedarf. Meine Kritik richtet sich auf das, was bei den zu besprechenden Autoren aus jener Orientierung im Blick auf das Raumverständnis der Theologie resultiert: eben ein abstraktes, areligiöses bzw. atheologisches Raumverständnis. Ich werde meine Kritik exemplarisch an einer ausführlicheren Darstellung von Ingolf U. Dalferths Raumverständnis entwickeln, während die weiteren Ansätze nur kurz zur Sprache kommen können.

Beginnen muss der Überblick zu diesem Typus theologischer Raumkonzeptionierung jedoch mit der kurzen Studie von *Thomas F. Torrance*, »Space, Time and Incarnation« (1969), der später die Studie »Space, Time and Resurrection« (1976) folgte. Torrance zeigt bereits im ersten der beiden Bücher, dass die patristische Theologie im Gegenüber zur griechisch-philosophischen Tradition, die »a *receptacle* or a *container* notion of space« vertritt, wesentlich »a *relational concept of space*« verwendet, um die Inhalte der nicänischen Theologie zu artikulieren.¹⁸⁵ Diese Konzeptualisierung fand – wie Torrance aufweist – auch in der späteren theologischen Tradition ihre Fortschreibungen (nach Torrance z. B. in der anglikanischen und reformierten Tradition) wie auch Infragestellungen.¹⁸⁶ Sie ermöglicht Torrance eine Reformulierung der Inkarnationstheologie im Horizont des Gespräches mit den modernen Naturwissenschaften, insbesondere Einsteins Relativitätstheorie.¹⁸⁷ Torrance gebührt das Verdienst, als einer der Ersten mit der Unterscheidung der beiden Raumkonzeptualisierungen das Modellproblem des Raumes auf die Theologie angewandt und ihre Inhalte in seinem Horizont theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch rekonstruiert zu haben. Torrance' einflussreicher Versuch bleibt freilich auf halber Strecke stecken. Das ist charakteristisch für den hier erläuterten Typus theologischer Konzeptionierung von Raum und sei kurz erläutert:

Torrance kommt nicht umhin, im Blick auf die Vorstellungskreise der innergöttlichen Perichorese und vor allem im Blick auf die Inkarnation der patristischen Theologie »a sort of *topological* language« zuzuschreiben, die über den Profangebrauch hinausgeht. Diese Sprache »must be interpreted *elastically* in accordance with the nature of God and His activity«. ¹⁸⁸ Torrance versucht, das Problem, dass damit in profaner wie religiöser Weise von Raum oder Ort gesprochen wird, durch den Hinweis auf die paradigmatische Verweisstruktur theologischer Sprache zu entschärfen.¹⁸⁹ Trotz dieses Versuches bleibt meines

185 Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 4, vgl. 10–21.

186 Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 22–51.

187 Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 52–90.

188 Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 15 f.

189 Vgl. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 16–21.

Erachtens die Grundspannung: *Wenn theologische Inhalte mittels einer relationalen Raumauffassung artikuliert werden, ist es – wenn man die Relationaltäten zu Ende denkt – unumgänglich, den Raum- und Ortsbegriff konsequenterweise auch auf Gott selbst und sein Weltverhältnis anzuwenden*, wie das in der topologischen Sprache patristischer Theologie geschieht. Torrance' Raumauffassung lässt das aber nicht zu¹⁹⁰: Er ist darum genötigt, in erhöhtem, assertorischem Ton immer wieder sein Axiom zu wiederholen: »God Himself (...), cannot be conceived as existing in a temporal or spatial relation to the universe.«¹⁹¹ Die Hintergründe dieses Axioms sind hier nicht weiter zu erheben. Wichtig ist mir nur zu zeigen, dass Torrance dadurch letztlich die Logik seiner eigenen raumtheoretischen systematischen Prämissen unterbricht, indem er Gott als raumlos postuliert.

Torrance' theologische Raumreflexionen waren und sind im englischsprachigen Raum von grosser Bedeutung. Ich werde an anderer Stelle darauf zurückkommen (s. u. 3.1.4).

Im Folgenden soll nun *Ingolf U. Dalferth's* sprachanalytisch religionsphilosophische Herangehensweise an die theologische Raumproblematik referiert werden. Das soll ausführlicher als bei den weiteren Ansätzen geschehen, weil Dalferth erstens eine scharfe Raumdefinition liefert, die hilfreiche Differenzierungen für den weiteren Fortgang der vorliegenden Untersuchung vorlegt, und weil zweitens seine Ausführungen besonders geeignet sind, in exemplarischer Weise das *Erfahrungsproblem* und damit verbunden das *Lokalisierungsproblem* sowie das *Problem eines säkularen Raumbegriffes in der Theologie* zu profilieren.

Dalferth hat der Zeitreflexion gegenüber der Raumreflexion eindeutige Priorität eingeräumt, zumindest was seine eigene wissenschaftliche Aufmerk-

190 Das hängt nicht nur am naturwissenschaftlichen Bezug, sondern könnte auch an der Art und Weise seiner Konzeptualisierung der *Relationalität* des Raumes liegen. Pannenberg hat zu Recht festgestellt, dass Torrance ein eigentümliches Verständnis des relationalen Raumes vertritt, das nicht der Auffassung des Raumes als System von Relationen entspricht. Pannenberg, *Sth II*, 107, Anm. 224.

191 Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 11 et passim. Auch Pannenberg wirft Torrance an diesem Punkt Inkonsistenz vor (ders., *Sth II*, 105, Anm. 217 – s. u. 4.2.3.c). Ähnlich lautet auch die Kritik von Park, der meint, Torrance habe – anders als hinsichtlich der Zeit, im Blick auf die er eine »divine temporality« (Park, *Transcendence and Spatiality*, 94. vgl. 90–92) vertrete – im Blick auf die Räumlichkeit Gottes seine Inkarnations-Theologie nicht zu Ende gedacht (a. a. O., 94, vgl. 262). Beuttler kritisiert in ähnlicher Weise, Torrance unterlaufe den Kern des Inkarnationsgedankens und schränke durch seine allzu starke Betonung des *finitum non capax infiniti* die Raumgegenwart Gottes »auf die bloß logisch bestehende Relation der Anerkennung von Raum und Zeit ein« (ders., *Gott und Raum*, 538). Ähnlich wie Torrance versucht auch *John Webster* durch die Lehre von der *creatio ex nihilo* den relational und als objektives Medium gedachten Raum der Schöpfung vom Gedanken einer Räumlichkeit Gottes fernzuhalten. Webster, *The Immensity and Ubiquity of God*.

samkeit angeht. Im Unterschied zur Zeitthematik¹⁹² finden sich kaum Beiträge zur Raumthematik. Man stösst auf sie aber im Kontext seiner religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Untersuchungen zu Existenzbehauptungen Gottes, die er in seinem Buch »*Existenz Gottes und christlicher Glaube*« (1984) vorgenommen und später gebündelt in seinem Buch »*Gott*«¹⁹³ (1992) vorgetragen hat. Die folgende Darstellung konzentriert sich primär auf diese beiden Quellen.

Anders als bei den obigen metaphorisierenden Raumkonzepten operiert Dalferth mit einer begrifflich scharfen *Definition* von Raum (die bei ihm parallel geführte Zeitreflexion wird im Folgenden nicht eigens referiert, sondern ist als Sachzusammenhang mitzudenken). Sie wurde bereits oben in 1.6.3 referiert und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Es wurde dort herausgearbeitet, dass es sich um einen dreifachen Raumbegriff von hoher Abstraktion handelt, der in präziser Weise die Minimalbedingungen (geo)metrischer Orientierung nach vor allem modern-physikalischem Ideal¹⁹⁴ sicherzustellen versucht. Im Anschluss daran fragt sich nun, wie für Dalferth unter diesen raumtheoretischen Vorgaben Gotteserfahrung denkbar wird.

Diese Frage klärt sich, wenn man Dalferths Argumentation über singuläre Existenzsätze verfolgt. Diese Argumentation ist nicht eigens darzustellen, ich beziehe mich nur auf das, was raumtheoretisch von Belang ist.

Nach Dalferth zeigt die Diskussion um singuläre Existenzsätze, dass ihre Aporien auf der Ebene einer semantischen Analyse nicht gelöst werden können. Eine Lösung ist nur möglich unter Einbezug einer pragmatischen Analyse von Existenzbehauptungen.¹⁹⁵ Dalferth rekurriert dabei auf den »Befund linguistischer Untersuchungen verschiedener Sprachen, die zeigen, daß die Verwendung von ›sein‹ und ›existieren‹ in wesentlicher Hinsicht lokalisierend ist«, sie also den implizit lokativen Charakter von Existenzsätzen aufzeigen.¹⁹⁶ Existenzaussagen lassen sich darum erst angemessen verstehen, wenn deutlich wird, dass sie nicht primär bezeichnen, sondern einen Gegenstand, dessen Existenz behauptet wird, in seiner Beziehung zum Sprecher lokalisieren. Es handelt sich um eine

192 Zu denken ist v. a. an: Ingolf U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, bes. 209–267; ders., *Der Mensch in seiner Zeit*; ders., *Theologie der Zeit*; ders., *Zeit der Zeichen*. – Auch in ders., *Becoming Present*, dominiert der Zeitbezug und fällt der Raumbezug praktisch weg, z. B. a. a. O., 75–85.

193 Da: Dalferth, *Gott*, 23–50. Vgl. daneben die Ausführungen zur absoluten Lokalisierung in: ders., *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 149–154, und zu einer »Topologie von Situationen« a. a. O., 163, vgl. 158–164, sowie zur lozierenden Funktion von ›Gott‹, a. a. O., 466–470. Auf die entsprechenden Ausführungen zu Letzterem werde ich unten im Blick auf Dalferths Aufsatz »Inbegriff oder Index?« noch näher eingehen.

194 Vgl. Dalferth, *Existenz Gottes*, 144 f.

195 Dalferth, *Gott*, 31–40.40–42.

196 Dalferth, *Gott*, 40.

reziproke Lokalisierung: Der Sprecher lokalisiert sich selbst in Bezug auf den Gegenstand und den Gegenstand in Bezug auf sich selbst. Damit rückt die Frage der Identifizierbarkeit eines Gegenstandes ins Zentrum des Existenzproblems.¹⁹⁷

Christinnen und Christen behaupten nur selten explizit die Existenz Gottes, aber sie unterstellen diese Behauptung selbstverständlich in all ihrem Reden von, über und zu Gott. Man kann also davon ausgehen, dass auch in ihrem Reden eine Lokalisierung von ihnen in Bezug auf Gott und von Gott in Bezug auf sie vorgenommen wird. Eine solche Lokalisierung Gottes setzt aber voraus, dass er als solcher identifiziert werden kann. Und das setzt wiederum voraus, dass es ein Mensch und Gott gemeinsames Identifikationssystem gibt, in dessen Horizont so etwas möglich ist. Doch genau an diesem Punkt zeigt sich für Dalferth ein fundamentales Problem:

»Im Horizont der raumzeitlichen Gegenständlichkeit des Menschen ist Gott nicht so vorhanden, daß er sich von ihm deiktisch oder in einem abstrakten raumzeitlichen Bezugssystem räumlich und/oder zeitlich lokalisieren ließe. Müßte er doch dann auf eine bestimmte räumlich/zeitliche Position relativ zu dem ihn lokalisierenden Menschen festgelegt werden können oder sich gar als eine bestimmte Extension/Duration charakterisieren lassen. Doch das ist unmöglich.«¹⁹⁸

Gott kann in unserem Bezugs- oder Identifikationssystem nicht lokalisiert werden, weil er kein raumzeitlicher Gegenstand¹⁹⁹ ist. Das würde ihn zu einem zugänglichen Phänomen allgemeiner Welterfahrung machen. Die Frage wird nun aber erst recht dringlich: Kann Gott nicht lokalisiert werden, kann er dann überhaupt erfahren werden?

Dass Gott nicht lokalisiert werden kann, bedeutet für Dalferth noch nicht, dass er nicht *identifiziert* und so erfahren werden kann. Gott bringt sich zur Erfahrung im Anredeereignis:

»(I)ndem er Menschen Jesus als die an sie gerichtete Anrede Gottes erfahren läßt, macht ihn eben dieses Ereignis für uns identifizierbar – unmittelbar, sofern wir selbst diese Erfahrung machen, mittelbar, sofern wir auf diese Erfahrung anderer aufgrund ihrer sprachlichen Artikulation Bezug zu nehmen vermögen«²⁰⁰.

197 Dalferth, Gott, 40: »Die pragmatische Analyse von Existenzbehauptungen erweist so die Identifikationsproblematik als Kern des Existenzproblems.«

198 Dalferth, Existenz Gottes, 175. Ähnlich formuliert Dalferth später: »Während für uns Menschen Raum und Zeit das allgemeinste Identifikationssystem darstellen, in dem wir uns und andere zu orten vermögen, läßt sich Gott im Horizont dieses Systems gerade nicht lokalisieren. Gott ist kein raumzeitlicher Gegenstand, keiner hat Gott je gesehen (Joh 1,18).« Dalferth, Gott, 47.

199 Dalferth definiert raumzeitliche Gegenstände so: »Raumzeitlich sind (...) diejenigen Gegenstände, die wir im Horizont orientierender Zeit- und Raumbegriffe als Gegenstand konstituieren, indem wir sie in einem von uns aus konzipierten Bezugssystem räumlicher und zeitlicher Dimensionalität eindeutig orten.« Dalferth, Existenz Gottes, 145.

200 Dalferth, Existenz Gottes, 191.

Gott selbst ist zwar nicht lokalisierbar, *lokalisierbar* ist aber die Erfahrung Jesu als Anrede Gottes, in der wir Gott identifizieren können.²⁰¹ Es ist die eschatologische Erfahrung des Kreuzes und darum gleichzeitig die christologisch bestimmte Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Sie entspricht der raumzeitlichen Nichtlokalisierbarkeit Gottes. Gott bringt sich »*unter den Bedingungen von Raum und Zeit* selbst als Verbogener zur Erfahrung«²⁰², also auch zur Erfahrung als raumzeitlich nicht lokalisierbar. Solche Erfahrung ist allein *sprachlich* vermittelt, da eine deiktische Identifizierung Gottes ausgeschlossen ist.²⁰³

Was in der hier beschriebenen Erfahrung geschieht, ist etwas, was unser gängiges raumzeitliches Identifikationssystem sprengt. Dalferth wehrt sich denn auch gegen den »scheinbar selbstverständlichen Absolutheitsanspruch von Raum und Zeit, das umfassendste Identifikationssystem zu sein«²⁰⁴. Jener Absolutheitsanspruch ist vielmehr ein Signum der Sünde und bedarf der Transzendierung mittels eines »potenteren Identifikationssystems«.²⁰⁵ Es ist das »eschatologische() Identifikationssystem« Gottes, in dem »wir uns als mehr als nur als raumzeitliche Wesen begreifen« müssen.²⁰⁶ Der Mensch ist dann als ein solcher zu denken, der »nicht nur im System von Raum und Zeit, sondern ebenso im eschatologischen Zusammenhang mit Gott (...) lokalisiert werden könnte«²⁰⁷. Die oben erwähnte raumzeitlich lokalisierbare Anredeerfahrung des Menschen führt also – so ist zu folgern – gleichzeitig zu einer Lokalisierung im eschatologischen, nicht-raumzeitlichen Identifikationssystem Gottes, so dass der Mensch am gleichen Ereignisort gleichsam *doppelt lokalisiert* ist.

Es sind nach dieser Darstellung drei kritische Rückfragen an Dalferth zu richten:

1. Setzt die Lokalisierung des Menschen im eschatologischen Identifikationssystem Gottes unter der Voraussetzung einer reziproken Lokalisierung nicht doch auch eine Lokalisierung Gottes in seinem eigenen eschatologischen Bezugssystem voraus? Dazu äussert sich Dalferth soweit ich sehe nirgends. Doch auch wenn Dalferth den Begriff der eschatologischen Lokalisierung im göttlichen Identifikationssystem nur auf den Menschen bezieht, so impliziert diese Terminologie doch so etwas wie eine eschatologische Topologie – also einen Gott eigenen Raum oder zumindest ein *paralleles göttliches Raumsystem*. Das wäre nur dann nicht der Fall, wenn Dalferth »lokalisieren« in einem metaphorischen Sinne verwenden würde – was er aber offensichtlich nicht

201 Dalferth, Existenz Gottes, 191.

202 Dalferth, Existenz Gottes, 176 (Hvbn MW).

203 Dalferth, Existenz Gottes, 189 – 191.

204 Dalferth, Existenz Gottes, 181.

205 Dalferth, Existenz Gottes, 181, vgl. 179 – 181.

206 Dalferth, Gott, 48.

207 Dalferth, Gott, 188.

tut. Und so bleibt denn meines Erachtens das *Lokalisierungsproblem* im Blick auf Gott letztlich ungelöst!

2. Gemäss Dalferth wird Gott durch unser raumzeitliches Identifikationssystem nicht fassbar. Man kann höchstens davon sprechen, dass sich Gott, wie gesehen, »unter den Bedingungen von Raum und Zeit selbst als Verborgener zur Erfahrung«²⁰⁸ bringt. Sehr wahrscheinlich denkt Dalferth diese Bedingungen im kantischen Sinne²⁰⁹ (wenngleich im Blick auf die Annahme eines Identifikationssystems kulturell-hermeneutisch spannungsvoll erweitert). Raum wäre dann ein aller Erfahrung sie bedingend und ermöglichend Vorgelagertes und nicht ein in der Erfahrung Eingelagertes und durch sie und mit ihr Hervorgebrachtes. Von einer Gotteserfahrung in Raum und Zeit kann entsprechend ebensowenig die Rede sein wie von einer raumvermittelten und insofern räumlichen Gotteserfahrung (was unter letzterem zu verstehen ist, wird in 5.5.3 geklärt). Eine so verstandene raumbedingte Gotteserfahrung ist im Grunde eine *raumlose*²¹⁰ Gotteserfahrung. Und sie bleibt das selbst unter der Annahme eines kulturell vermittelten Identifikationssystems, sofern der Gott erfahrende Mensch sich im eschatologischen Identifikationssystem in gewissem Sinne »ausserhalb« dieses raumzeitlichen Identifikationssystems befindet.

Eine räumliche Gotteserfahrung wäre unter Dalferths Bedingungen wohl nur Jesus selbst möglich gewesen. Anders als in »Existenz Gottes und christlicher Glaube« geht Dalferth später in seinem Buch »Gott« von einer – von der deskriptiven oder narrativen intentionalen Lokalisierung zu unterscheidenden – *realen Lokalisierung Gottes* aus. Sie findet freilich nur in Jesus Christus statt, wo allein Gott und Mensch kopräsent sind. Der rechtfertigende Glaube ermöglicht uns aber die Erfahrung einer »eschatologische (n) Lokalisierung in der christologischen Gegenwart Gottes« und also die Erfahrung der Kopräsenz mit der Kopräsenz von Gott und Mensch in Christus.²¹¹ In dieser revidierten Fassung wird Gott als »eschatologische persona loquens in Christo identifizierbar« und das heisst hier nun auch: vermittelt »in Raum und Zeit«²¹² erfahrbar.

208 Dalferth, Existenz Gottes, 176 (Hvbn MW).

209 Vgl. Dalferth, Existenz Gottes, 144.

210 Ich stimme in der Grundtendenz mit der Kritik Beuttlers überein, dass die Annahme der Erfahrbarkeit Gottes einen Raumbezug Gottes erfordert, dieser aber bei Dalferth aporetisch als raumloser Raumbezug konzipiert wird. Der Vorwurf an Dalferth, er verwende einen »raumlosen Raumbegriff« ist freilich insofern unscharf und verwirrend, als er mit zwei verschiedenen Raumbegriffen operiert und nicht ausweist, was sie je bedeuten. Beuttler, Gott und Raum, 245.249 – 252.

211 Dalferth, Gott, 50.

212 Dalferth, Gott, 48 (Hvbn MW). Hier geht Dalferth meines Erachtens über seine frühere, kantische Formulierung in »Existenz Gottes und christlicher Glaube« (»unter den Bedingungen von Raum und Zeit...«) hinaus. Wobei mit der Präposition »in« unter den Prämissen von Dalferths relationalem Raumverständnis nicht signalisiert werden soll, dass Raum und Zeit als Behältnis zu denken sind.

Ist aber die Erfahrung Gottes – wie in »Existenz Gottes und christlicher Glaube« – faktisch eine raumlose, so kann Gott auch nicht *leiblich* erfahren werden. Wie das Anredeereignis den Menschen trifft, muss letztlich ein theologisch unlösbares Rätsel bleiben.²¹³ Und so können z. B. auch die biblischen Erzählungen von Jesu Krankenheilungen nicht als leibliche Heilungen gedeutet werden. Meines Erachtens bleibt damit auch das *Erfahrungsproblem* bei Dalferth im Blick auf den Raum ungelöst oder zumindest unterbestimmt. Dalferths Raumbegriff wird unabhängig und abstrahiert von der lebensweltlichen räumlichen Erfahrung konzipiert und ist nicht auf die Gotteserfahrung beziehbar.

3. Das Lokalisierungsproblem wie das Erfahrungsproblem lassen sich in der Feststellung bündeln, dass es Dalferth nicht gelingt, *Gott und Raum zusammenzudenken*. Das liegt in diesem Fall aber nicht daran, dass er Raum nach einem Containermodell konfiguriert. Nicht die Modellfrage ist die Problemursache, sondern der Umstand, dass Dalferth Raum nach den modernen Vorgaben eines naturwissenschaftlichen Weltbildes (und unter Rückgriff auf Kant) ausschliesslich als eine *komplett areligiöse, profane Grösse* konzipiert. *Der Raumbegriff wird zwar theologisch in Anspruch genommen, ist aber kein theologisch formatierter Begriff*. Hier manifestiert sich das *Problem eines profanen, säkularisierten Raumverständnisses in der Theologie* bei der theologischen Artikulation religiöser Erfahrung. Es wiederholt sich an dieser Stelle im Grunde genommen das Raumproblem, das bereits in den protestantischen Debatten um den Kirchenraum aufgezeigt werden konnte (s. o. 2.1.3 – 5).

Dalferth hat seine sprachphilosophischen Überlegungen zu Existenzbehauptungen später u. a. in seinem Aufsatz »Inbegriff oder Index?« (1999) fortgeführt. Er hat dort plausibel gemacht, dass in unserer Sprache ›Gott‹ in pragmatischer-performativer Hinsicht als Indexwort fungiert. Sein Gebrauch ist immer mit einer spezifischen Orientierungsgrammatik verbunden und hat stets lozierende Funktion:

»Wer in christlichen Praxiszusammenhängen ›Gott‹ sagt, ordnet die Wirklichkeit, in der er lebt (...). Und er loziert sich selbst in Bezug auf Gott so, daß er Gott als seinen Schöpfer, Erlöser und Vollender und sich selbst samt seiner Welt als erlösungsbedürftiges Geschöpf in einer entsprechend strukturierten Lebenswirklichkeit versteht.«²¹⁴

213 Dalferths Hinweis auf Luther, wir würden Gott über das Ohr und nicht über die Augen erfahren, reicht da nicht aus. Vgl. Dalferth, *Existenz Gottes*, 175, Anm. 2.

214 Dalferth, *Inbegriff oder Index?*, 121.

Während aber Raum- und Zeitindikatoren (z. B. hier, dort, jetzt, heute) einen raumzeitlichen Orientierungszusammenhang aufspannen, in dem etwas als etwas identifiziert werden kann, zeichnet sich der Indikator ›Gott‹ gegenüber solchen und anderen Indikatoren dadurch aus, dass er einen Bezugspunkt markiert, in dessen Horizont alles Übrige zu stehen kommt. »Das mit ihm verknüpfte Orientierungssystem ist keine Erweiterung, Präzisierung oder Ergänzung der übrigen indexikalischen Orientierungssysteme, sondern bringt eine andere Perspektive auch auf sie ins Spiel.«²¹⁵ ›Gott‹ ist – aus Sicht des christlichen Glaubens – ein Ausdruck, der gerade nichts Bestimmtes benennt, sondern das bei allen Indikatoren notwendig »Mit- und Vorausgesetzte«, »ohne das weder *etwas* noch etwas *für uns* noch etwas für uns *in Raum und Zeit* noch etwas für uns *durch etwas* identifizierbar und *als etwas* bestimmbar wäre.«²¹⁶ So fungiert ›Gott‹ im christlichen Sprachgebrauch²¹⁷ als Index für einen Raum und Zeit umgreifenden und orientierenden Gesamthorizont der Wirklichkeit. Das Lokalisierungsproblem Gottes tritt in »Inbegriff oder Index?« zurück zugunsten eines mit ›Gott‹ zum Ausdruck gebrachten, alle raumzeitlichen Identifizierungen bedingenden, soteriologischen Sinn- und Orientierungshorizontes.²¹⁸ Die frühere Schwierigkeit der Parallelität zweier Identifikationssysteme kann so umgangen werden. Lässt die Verwendung des Wortes ›Gott‹ dann aber noch eine areligiöse Rauminterpretation zu, kann der in seinem Praxiszusammenhang verwendete Raumbegriff etwas anderes sein als eine theologisch formatierte Grösse? Befindet man sich da, wo das Wort ›Gott‹ die von Dalferth angenommene Prägekraft ausübt, nicht bereits in jenem potenteren, eschatologischen Identifikationssystem, von dem er früher gesprochen hat?

Meine Überlegungen in Teil 5 versuchen auf ihre Weise auszudeuten, wie eine Lokalisation in jenem eschatologischen Identifikationssystem denkbar ist und schliessen in diesem Sinne an Dalferth an. Freilich so, dass dabei deutlicher wird, dass mit diesem Identifikationssystem – ich werde es mit Cassirer zu einer theologisch bestimmten Sinnordnung erweitern – räumliche Gotteserfahrungen denkbar werden (dazu bes. 5.5.3).

Dirk Evers hat in seinem Buch »Raum – Materie – Zeit« (2000) Dalferth in produktiver Weise weitergedacht. Auch hier lohnt ein kurzes Innehalten:

215 Dalferth, *Inbegriff oder Index?*, 122 f.

216 Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 473.

217 Der Sprachgebrauch von ›Gott‹ folgt nicht nur einer, sondern verschiedenen Orientierungsgrammatiken, anders in der Philosophie, in der Theologie, in den besonderen Praxiszusammenhängen unterschiedlicher Religionen. Zu dieser Präzisierung: Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 466.

218 Auch im späteren Buch »*Die Wirklichkeit des Möglichen*« ist nicht mehr von einer Lokalisierung Gottes die Rede, sondern nur von einer Lokalisierung in Bezug auf das Absolute. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 149 – 154, vgl. 466 – 470.

Evers denkt Schöpfung als Selbstbegrenzung Gottes. Gott nimmt sich selbst zurück um seiner Schöpfung *neben* ihm Raum zu geben. Er versteht dieses Nebeneinander von Schöpfer und Geschöpf aber nicht wieder in einem konkret anschauungsräumlichen Sinne, sondern will diese Analogie über einen abstrakten *relationalen Raumbegriff* einholen. Die schöpferische Selbstbegrenzung Gottes ist als Setzung einer Ursprungsrelation zu denken, in der Gott einen Gott und Welt gemeinsamen Identifikationsraum aufspannt, als dessen dimensional unterschiedene Relate einerseits Gott und andererseits die (in sich selber noch einmal relational strukturierte) physikalische Raumzeit gelten.²¹⁹

Evers stützt sich bei der Entwicklung dieses Gott und Mensch gemeinsamen Identifikationsraumes auf Dalferths Konzept des eschatologischen Identifikationssystems mit ihrer sprachanalytischen Lokalisationstheorie.²²⁰ Anders als Dalferth macht Evers dieses aber explizit als relational-räumliches System begreifbar und schafft es so, Gottes Weltbezug als einen räumlichen zu denken – ohne in irgendeine Pantheismen zu geraten. Damit ist ein wichtiger Schritt über Torrance und Dalferth hinaus gemacht im Blick auf die Frage, wie Gott und Raum (hier der Schöpfungsraum) zusammengedacht werden können. Evers Schritt ist aber nur möglich, indem er einen weiteren, sehr abstrakten, *theologisch* formatierten Raumbegriff einführt.

Auch *Chan Ho Park* versucht in seinem Buch »Transcendence and Spatiality of the Triune Creator« (2005) auf seine Weise und vor dem Hintergrund von Torrance' relationaler Raumauffassung Gott und Raum einer engeren Verhältnisbestimmung zuzuführen, in dem er nachzuweisen versucht, dass Gott eine bestimmte Form der Räumlichkeit habe, aber nicht räumlich sei.²²¹

219 Evers, Raum – Materie – Zeit, 145 – 160.

220 Evers, Raum – Materie – Zeit, 147 – 149.

221 Gegen eine moderne Überbetonung der Immanenz Gottes, die meist in einem Pantheismus resultiert, versucht Park das theistische Anliegen der Transzendenz Gottes stark zu machen, um die Spannung zwischen beidem, Transzendenz und Immanenz, erneut aufzurichten. Die Rückgewinnung der Transzendenz Gottes dürfe aber – so Park – nicht zur Annahme einer Raumlosigkeit Gottes führen, wie das in der Tradition der Theologie so oft geschehen sei. Park versucht darum die Transzendenz Gottes so zurückzugewinnen, dass sie eine bestimmte Form der Räumlichkeit (»spatiality«) des dreieinigen Gottes zu denken zulässt. Im Sinn einer Mittelposition zwischen Torrance auf der einen und Moltmann und Pannenberg auf der anderen Seite entwickelt Park einen relationalen Raumbegriff, der so auf Gott angewandt werden kann, dass Gott zwar nicht Raum *ist*, aber doch Raum *hat*: den von ihm geschaffenen Raum als *Medium* seiner räumlichen Gegenwart in der Welt. Denn: »To be present in the world, God needs some kind of spatiality.« (ders., *Transcendence and Spatiality*, 165.266) Park kann sogar sagen: »God has his own space« (164). Gottes Räumlichkeit ist aber eine höherdimensionale, unkörperliche und darum eine andere als unsere. Dennoch eignet ihm heilsgeschichtlich »a kind of divine embodiment« (259). Park entfaltet die Räumlichkeit Gottes schliesslich im Blick auf die drei Kategorien »relationship«, »agency« und »embodiment«. Die spezifische Ontologie und Theologizität, die mit diesem Raumbegriff verbunden sind, sowie seine transdisziplinäre Vermittlung kommen

Weiter als Evers und Park geht sodann *Markus Mühling*. Er unternimmt in einem kurzen Abschnitt seiner Eschatologie (2007) den Versuch, das innertrinitarische Gottesverhältnis wie das Gott-Welt-Verhältnis vor dem Hintergrund der hegelschen Struktur des wahrhaft Unendlichen als ein relational räumliches zu denken.²²² Mühlings Versuch bleibt noch sehr skizzenhaft und abstrakt, weist aber in der Tat – wie bereits Evers – die Richtung, in der hier weiterzudenken ist.²²³ Ich werde die Stärken und Schwächen eines solchen Ansatzes anhand der breiten Untersuchung von *Wolfhart Pannenberg*s Raumauffassung diskutieren (4.2.3), der meines Erachtens den entscheidenden Anstoss in diese Richtung gegeben hat. Auch Pannenberg müsste zu guten Teilen unter den Typus der Raumkonzeptionierung subsumiert werden, der hier entfaltet wird. Entsprechend wird sich auch bei ihm wie bei den bisher genannten Ansätzen ein theoretisches Defizit in der Konzeptualisierung von Erfahrung im Blick auf ihren räumlichen Aspekt zeigen.

Zum vorliegenden Typus zählen schliesslich die Versuche, die Gott und Raum über das Konzept einer höherdimensionalen Relation Gottes zur Raumzeit denken. Bei Torrance finden sich Ansätze dazu²²⁴, vor ihm hat aber vor allem *Karl Heim* erste wesentliche Schritte in dieser Richtung getan.²²⁵

Aus der intensiven theologischen Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften ist Karl Heims Vorschlag eines höherdimensionalen göttlich-superpolaren Raumes über dem polaren Raum erwachsen.²²⁶ Wobei dieses »über« nicht einfach einen abstrakten Gegensatz meint, sondern eine analogische Relation zwischen den beiden Räumen bezeichnet. Der polare Raum besteht sei-

dabei freilich nicht in den Blick. Hätte Park im Rahmen seines relationalen Raumbegriffes nicht zumindest klären müssen, inwiefern nicht auch Gott selbst als trinitarischer Gott räumlich ist?

222 Mühling, Grundinformation Eschatologie, 101 – 122.

223 Mühling nimmt den früher entfalteten Gedanken eines göttlich-trinitarischen Raumes in seiner später erschienenen Monographie »Liebesgeschichte Gott« (2013) tendenziell zurück. Zumindest liegt der Akzent hier nicht in der Entfaltung eines trinitarischen Gottesraumes. Der theologische Raum(zeit)begriff kommt eigentlich erst im eschatologischen Teil des Buches zum Tragen. Es heisst dort: »Gottes Ewigkeit und Unendlichkeit besteht in Gottes dreieiniger Liebe, welche die Bedingung der Möglichkeit raumzeitlicher Strukturen ist, mit denen sie die logische Struktur einer Ordnungsrelation teilt.« (476, Hvbv gelöscht MW) Das Verhältnis der Ordnungsrelation geschöpflicher Raumzeit zur Ordnungsrelationalität Gottes ist das einer Analogie: »Gott schuf eine Welt mit den Strukturen von Raum und Zeit, die in formaler Hinsicht den formalen Strukturen von Gottes eigenem Sein entspricht.« (505) – Bedeutet das, dass im Blick auf Gott von einer ordnungsrelationalen Raumzeit geredet werden kann? Mühling tut es, wenn ich recht sehe, nicht mehr.

224 Schwarz, God's place, 365.

225 Heims raumtheoretische Position wurde bereits ausführlich dargestellt und diskutiert in: Beuttler, Gottesgewissheit in der relativen Welt; zum überpolaren Raum v. a. 263 – 279; van den Brom, Divine Presence, 233 – 251.

226 Heim, Der christliche Gottesglaube, 179 – 196.

nerseits aus verschiedenen Erfahrungsräumen abstrakt und konkret gegenständlicher (euklidischer und nichteuklidischer Körperraum oder Anschauungsraum) wie nichtgegenständlicher (Raum der Ich-Du-Beziehung) und sogar zeitlicher Art (Zeitraum)²²⁷. Die Bestimmung des überpolaren Raumes stützt sich bei Heim trotz der Breite der Erfahrungsräume weitgehend auf das Verfahren geometrischer Raumkonstruktion.²²⁸ Zudem unterscheidet er den überpolaren Raum von einer letzten, unfassbaren, ganz anderen Wirklichkeit Gottes in sich selbst: »Wenn wir vom überpolaren Raum sprechen, kann damit nicht die ewige Wirklichkeit Gottes selbst gemeint sein, sondern nur ein Aspekt, eine uns zugekehrte Seite, von der aus Gott, wenn er sich uns überhaupt erschließen will, für uns (...) allein zugänglich sein kann.«²²⁹ So entschieden Heim »Raum« auch relational denken will, er bringt ihn nicht mit dem Wesen Gottes zusammen. Sein Konzept führt zwar näher an den Gottesgedanken heran als dasjenige von Torrance, doch auch Heim gelingt es letztlich nicht, den überpolaren Raum mit dem trinitarischen Wesen Gottes zusammenzudenken.

Später hat sich *Hans Schwarz* dem Gedanken eines höherdimensionalen Gottesortes angeschlossen²³⁰ und auch *Luca van den Brom* hat in seinem Buch »Divine Presence in the World« (1993) Heims Position kritisch weiterentwickelt und die Vernünftigkeit einer höherdimensionalen »trinitarian spatiality« auszuweisen versucht²³¹. Allen Widerlegungsversuchen von van den Brom zum Trotz bleibt aber die Frage bestehen, ob es den eben genannten Denkmodellen wirklich gelingt, die *Dimensionalität* der Höherdimensionalität Gottes von der Dimensionalität des geschaffenen Universums hinreichend zu unterscheiden.²³² Und es bleibt auch hier die Frage, ob ein rein dimensionales Raumverständnis im Blick auf Gott einen personalen Trinitätsgedanken noch zulässt²³³ und im Blick

227 Heim, *Der christliche Gottesglaube*, zusammenfassend: 157–159.175, vgl. 189.

228 So auch Pannenberg, *STh II*, 111, Anm. 232.

229 Heim, *Der christliche Gottesglaube*, 184, vgl. 179–196.

230 Schwarz, *God's place*.

231 Van den Brom, *Divine Presence*, 296–304. Van den Brom hat später den dogmatischen Artikel zu »Raum« in *RGG*⁴ verfasst. Er unterscheidet hier einen primären Raum der immanenten Trinität, einen sekundären Raum der Geschöpfe und einen tertiären Raum des Heiligen Geistes, wobei diese Räume heilsgeschichtlich in unterschiedlicher Weise interferieren. Dadurch werden dann weitere Räume generiert (Raum der Neuschöpfung/ der Kirche, eschatologischer Raum). Anders als in seinem Buch »Divine Presence« operiert van den Brom hier mit einer explizit metaphorischen Rede von Raum. Van den Brom, *Art. Raum III.*, 64 f.

232 Van den Brom versucht diesen ihm bekannten Einwand durch eine paramorphes, negativ-analogisches Denkmodell zumindest abzuschwächen (ders., *Divine Presence*, 303 f).

233 Bei van den Brom tritt der personale Charakter der Trinität deutlich hinter dem apersonalen göttlichen Feldcharakter zurück (ders., *Divine Presence*, 303 f.267.297 f). Es ist nicht mehr deutlich, ob Gott personal ist oder nur personal begegnet (a. a. O., 311). Zudem lässt sich der personale Charakter der Trinität schlecht mit der dominanten Vorstellung einer göttlichen Extension (a. a. O., 296 et passim) vereinbaren wie sie von van den Brom gedacht wird.

auf die lebensweltlichen räumlichen Erfahrungen des Menschen nicht ein allzu reduktives Abstraktum darstellt.²³⁴

Nur kurz sei schliesslich auf die *prozesstheologischen Raumkonzeptualisierungen* hingewiesen. Ihre Subsumtion unter den in diesem Kapitel besprochenen Typus von Raumkonzeptionierung ist weniger eindeutig, als das bei den bisherigen Ansätzen der Fall war. Es gibt auch Bezüge zum weiter unten folgenden Typus.

Hatte schon Alfred North Whitehead im Gefolge seines Studiums von Leibniz und später von Einstein eine relationale Raumtheorie verfochten²³⁵, so sind ihm die Prozesstheologen darin in unterschiedlicher Weise gefolgt. Exemplarisch sei hier ein Blick auf *John B. Cobbs* Ausführungen in »God and the World« (1969) geworfen.²³⁶

Gemäss Cobb werden im modernen Denken Raum und Raumzeit nicht als Behälter (»receptacle«) vorgestellt, die Energieereignissen (»energy-events«) vorgelagert sind. Jedes dieser Ereignisse bilde vielmehr selber eine ultimative raumzeitliche Realität, sei in Beziehungsmustern konfiguriert und bilde so eine Extension aus, die raumtheoretisch beschrieben werden könne.²³⁷ Auch Gott selbst kann als solches Energieereignis aufgefasst werden, wenn auch »as a very special kind of energy-event«²³⁸. Gott hat nicht nur einen raumzeitlichen Standpunkt, sondern ist auf relationale, beeinflussende, aber nicht determinierende Weise überall:

»God and the creatures interact as separate entities, while God includes the standpoints of all them in his omnipatial standpoint. In this sense God is everywhere, but he is not everything. The world does not exist outside God or apart from God, but the world is not God or simply part of God.«²³⁹

Cobb verbindet so auf gediegene Weise seinen von einem Theismus und Pantheismus abgegrenzten Pantheismus²⁴⁰ mit einer relationalen Raumauffas-

Schliesslich wird bei ihm nicht deutlich, wie sich die behauptete unendliche Zahl an Dimensionen, die der göttliche Raum besitzt (a. a. O., 296), zu seinem experimentellen Denkmodell verhält, nach dem die drei göttlichen Personen drei Dimensionen des göttlichen Raumes definieren (a. a. O., 298).

234 In eine ähnliche Richtung geht die Kritik von Beuttler, Gott und Raum, 246–248, der van den Brom jedoch völlig zu Unrecht das Konzept einer raumlosen Gottespräsenz unterstellt.

235 Zu Whiteheads Raumauffassung z. B. Nobo, Whitehead's Metaphysics, bes. 205–249. Beuttler hat zudem herausgearbeitet, dass Whiteheads Grundbegriff der *actual entity* dem Grundbegriff des Raumes bei Karl Heim entspricht: Beuttler, Gottesgewissheit, 301–314.

236 Welker bezeichnet Cobbs Whiteheadrezeption als »die von allen Prozesstheologen gediegene, konsequenteste und fruchtbarste Aneignung des Prozesßdenkens« (Welker, Universalität Gottes, 199).

237 Cobb, God and the World, 77 f.

238 Cobb, God and the World, 71.

239 Cobb, God and the World, 79 f.

240 Vgl. Cobb, God and the World, 80.

sung, ohne in Teilbarkeits- und Mehrfachplatzierungsprobleme zu geraten oder wie Moltmann eine Art Enträumung Gottes nahezulegen. Ich kann freilich die prozesstheologischen Rahmenbedingungen Cobbs vor allem im Blick auf den Gottesgedanken nicht teilen, was die Impersonalität und Transzendenz angeht²⁴¹.

Ich blicke kurz auf den vorgestellten Typus neuerer theologischer Raumkonzeptionalisierung zurück:

Die Theologie verdankt den hier besprochenen Ansätzen eine theoretische Schärfung in der Begrifflichkeit und Modellierung von Raum. Sie haben es ermöglicht, Raum auch in der Theologie relational zu denken. Auf dieser Linie ist es ihr bereits in ersten Ansätzen gelungen, Gott in seinem Weltbezug, teilweise aber auch schon in seinem Selbstbezug, spatiologisch zu denken, ohne in einen Pantheismus abzugleiten (Torrance, Evers, Mühling, Park, Pannenberg und andererseits Heim, Schwarz, van den Brom, Cobb). Die vorgestellten Ansätze sind sich freilich nicht einig darüber, ob Gott selbst raumlos (Dalferth, Torrance?), ob sein Raum wie der Raum der Schöpfung, jedoch höher dimensioniert (Heim, Schwarz, van den Brom, Cobb?), oder vom geschöpflichen Raum kategorial verschiedenen (Evers, Mühling, Park, Pannenberg) konzipiert werden soll.

Die vorgestellten Ansätze zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Raumkonzeptionen für den Dialog mit den Naturwissenschaften, insbesondere mit der Physik, anschlussfähig sind und es ihnen in diesem Diskurskontext in der Tat an entscheidenden Punkten gelingt, Gott und Raum einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen – das gilt meines Erachtens insbesondere für die Konzeptionen von Evers, Mühling und Pannenberg (zu letzterem vgl. 4.2.3).

Die Anschlussfähigkeit all der diskutierten Positionen an naturwissenschaftliche Diskurse ist freilich *in dieser Form* mit einem hohen Preis bezahlt. Wie im Blick auf Dalferths Raumauffassung exemplarisch vorgeführt werden konnte, wird dadurch vor allem das Problem virulent, wie Gotteserfahrung nach ihrer räumlichen Seite hin denkbar und artikulierbar sein soll. Kann Gott aber nicht als räumlich erfahrbar gedacht werden, so entfällt damit auch die Artikulierbarkeit des Leibbezuges von Gotteserfahrungen.

Die besprochenen Ansätze müssen sich fragen lassen, ob es ihnen mit ihren abstrakten Raumkonzepten gelingt, den für die Theologie doch so entscheidenden Bezug auf das elementare Reden der Bibel vornehmen zu können.²⁴² Die

241 Vgl. auch Welkers Kritik an Cobb in: ders., *Universalität Gottes*, v.a. 196–202. Welkers Grundkritik am prozesstheologischen Ansatz besteht im Vorwurf, er verwechsle Gott und Himmel und führe zu einer Enttheiligung des Namens Gottes, vgl. a. a. O., 4 et passim.

242 Einen ersten guten Überblick über das elementare Reden von einer räumlichen Gegenwart Gottes im Alten wie Neuen Testament mit zahlreichen Belegstellen liefert Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, 493–502.

alttestamentlich beschriebenen Erfahrungen von Weite und Enge im Übergang vom Tag zur Nacht, der elementare ganzheitliche Körperbezug im Raumaufbau, der sich vom Körper bis zur Orientiertheit im Blick auf die Himmelsrichtungen erstreckt, das Raumgreifen des Gebets, die rituelle Raumkonstitution im Tempel, die Epiphanien Gottes an bestimmten Orten usw.²⁴³ können durch einen abstrakten Begriff der Raumzeit ebensowenig artikuliert werden wie z.B. die neutestamentlich artikulierten sozialräumliche Erfahrung des »In-Seins« in Christus. Die ekklesiologisch entscheidende Formel »in-Christus« muss so zur lebensweltlich stummen Chiffre werden. Und es schliesst sich die prekäre Frage an, ob auf dem Hintergrund solcher Restriktionen *Kirche* überhaupt noch als etwas denkbar ist, das erfahren – ganzheitlich erfahren – werden kann und ob entsprechend das Wort Gottes als etwas verstanden werden kann, das »die Grenzen verbaler Kommunikation in den Bereich des Nonverbalen, des Leiblichen im weitesten Sinne (...) hinein überschreitet«²⁴⁴. – Auch wenn in dieser Untersuchung auf einen eigenen exegetischen Begründungsgang verzichtet wird, in dem all die beschriebenen Phänomene genauer erhoben werden könnten, so zielt doch die Entfaltung des theologischen Raumverständnisses in Teil 5 gerade mit seiner ekklesiologischen Zuspitzung darauf ab, den glaubensexistentiellen Boden zu legen, auf dem solchen Reduktionismen entgegengearbeitet werden kann, wie sie – der naturwissenschaftlichen Ausrichtung geschuldet – durch den hier besprochenen Typus von Raumkonzeptionalisierung evoziert werden (vgl. die Ausführungen zum Raum der Kirche in 5.3 und zum Erfahrungsproblem in 5.5.3).

2.2.4 Theologisierung des gelebten Raumes

Dass dem Problem der Denkbareit religiöser räumlicher Erfahrung nicht nur in jener ekklesiologischen, sondern einer allgemein anthropologischen Perspektive Aufmerksamkeit geschenkt werden muss, haben auf unterschiedliche Weise die Entwürfe von *Elisabeth Joß* (s. o.), von *Asha De*²⁴⁵ und *Joachim Ringleben*²⁴⁶

243 Phänomenologisch aufschlussreich ist dazu bes. Weippert, *Altisraelitische Welterfahrung*; sowie Janowski, *Das biblische Weltbild*; ders., *Vom natürlichen zum symbolischen Raum*.

244 Körtner, *Theologie des Wortes Gottes*, 24.

245 De untersucht in ihrer Studie die religiöse (jüdisch-christliche) und die kognitionspsychologische (computertechnische) Darstellung und Prägung räumlicher Erfahrung. Sie verbindet dabei auf innovative Weise die verschiedensten Wissenschaftsbereiche (moderne Gehirnforschung, Computerforschung, Semiotik, Logik, Erzähltheorien, Identitätstheorien und alttestamentliche Exegese). De arbeitet dabei mit einem an Leibniz orientierten abstrakt-relationalen Raumbegriff. Dies., *Widerspruch und Widerständigkeit*.

246 Ringleben stellt in seinem Beitrag »Raumerfahrung und Gottesgedanke« (in: ders., *Arbeit am Gottesbegriff*, 158 – 188) die Frage, wie sich im Raumfahrtzeitalter Gottesgedanke und

gezeigt. Von diesem Anliegen ist auch der Ansatz des nun zu besprechenden Raumkonzeptionierungstypus bestimmt:

Nachdem sich *Ulrich Beuttler* bereits in seiner Dissertation intensiv mit Karl Heims Raumauffassung auseinandergesetzt hat²⁴⁷, hat er im Jahre 2010 seine sehr umfangreiche Habilitationsschrift unter dem Titel »Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes« vorgelegt. Es handelt sich dabei um die bisher theologiegeschichtlich wie systematisch-theologisch umfangreichste und thematisch ausgreifendste und wohl auch innovativste Publikation zum theologischen Raumproblem. Beuttlers Buch muss darum genauer dargestellt und besprochen werden.

Die Studie besteht aus zwei Teilen, einem historischen und einem systematischen. Der historische Teil²⁴⁸ bietet einen überaus kenntnisreichen Überblick über das Verständnis von Gottes Allgegenwart und die Metaphysik des Raumes. Beuttler setzt bei den antiken Raumtheorien ein und endet bei der Darstellung des Kampfes um die Metaphysik des Raumes in der Neuzeit. Beuttler referiert in diesem Zeithorizont eine immense Fülle von philosophisch und theologisch bedeutsamen Positionen, wobei sich als Hauptlinien eine aristotelisch-scholastische und eine platonische Linie herauskristallisieren. Auf Alternativkonzepte wie Hermetik, Kabbala, Theosophie, Pantheismus, Idealismus und Prozessphilosophie geht Beuttler aber – wie er selbst festhält – kaum ein. Angesichts des immensen Quellenmaterials fällt umso mehr ins Gewicht, dass Beuttler sich der

Raumerfahrung noch vermitteln lassen: »...wenn der Gedanke Gottes nicht ein irgendwo vorhandenes höchstes Wesen meint, dann muß gezeigt werden können, wie er auch unserer menschlichen Erfahrung vom Raum eingelagert ist.« (a. a. O., 160, vgl. 172). Ausgehend von einer Analyse der Raumerfahrung der Unendlichkeit des Universums bei Blaise Pascal und unter Rückgriff auf Luther entwickelt Ringleben einen dialektisch dynamisierten Begriff der Allgegenwart Gottes, den er im Blick auf die traditionelle Formel »*ubique et nusquam*« paradox zugespißt und sodann auf einen im Anschluss an Kant und Hegel entwickelten wiederum paradoxen Raumbegriff bezieht und schöpfungstheologisch einholt. Wie genau sich die Gotteserfahrung in der räumlichen Erfahrung niederschlägt, wie das Heilsgeschehen den Raum auch verändert, das kann mit diesem Raumbegriff aber nicht ausgesagt werden. Dass das dem Menschen unfassbare »*ubique et nusquam*« im Wort Gottes persönlich nahe und zugänglich wird – wie Ringleben von Luther her sagt –, lässt sich unter Ringlebens Prämissen nur *dialektisch* auf den Raumbegriff beziehen, es lässt sich aber nicht im Raumbegriff selbst artikulieren. Man könnte in Ringlebens geistreicher Abhandlung eine dialektische Dynamisierung der lutherischen »in, mit und unter«-Struktur im Blick auf Gott und Raum sehen. Neben der Frage, ob Ringleben räumliche Gotteserfahrung denken kann, stellt sich zudem die Frage, ob es denn überhaupt »Raumerfahrung« im Sinne einer Erfahrung *von* Raum geben kann, wie er suggeriert (vgl. dazu 5.5.3). Schliesslich bleibt zu fragen, ob das, was Ringleben unter Raumerfahrung versteht, nicht nur auf die kosmische Unendlichkeit, sondern auch auf den zwischenmenschlichen Nahbereich angewandt werden kann.

247 Beuttler, Gottesgewissheit.

248 Beuttler, Gott und Raum, 35–232.

biblischen Raumauffassungen kaum annimmt und diesen Ausfall auch nirgends rechtfertigt oder wenigstens deklariert.²⁴⁹

Beuttler beendet seinen historischen Überblick mit der Darstellung des absoluten Raumes bei More, Newton, Raphson und Clarke. Konnten diese den Raum noch als Träger und Repräsentant der erhaltenden und wirkenden Allgegenwart Gottes verstehen, so bricht die theologische und metaphysische Lehrbildung zum Raum gemäss Beuttler mit Kant mehr oder weniger in sich zusammen. Kants Raumbegriff konnte die Allgegenwart Gottes und den Raum nicht mehr verbinden, er bildet einen »Wendepunkt im Verhältnis von Gott und Raum« und steht deswegen bei Beuttler am Anfang des zweiten, systematischen Teiles.²⁵⁰

Beuttler versucht darin zu zeigen, dass die Reaktionen der Theologie auf die mit Kant bezeichnete Wende nicht zu befriedigen vermögen, weil sie Gottes Gegenwart entweder unräumlich oder abstrakträumlich denken wie Schleiermacher, van den Brom, Dalferth, Evers oder weil die Rede vom Raum wie bei Moltmann in einem Haufen assoziativer Verknüpfungen von äquivoken Raumbegriffen stecken bleibt.²⁵¹ Der christliche Glaube ist aber nach Beuttler von der Erfahrung und Überzeugung geprägt, dass Gott »wirklich da ist«, sich seine Gegenwart räumlich erschliesst und erfahren werden kann.²⁵² »Gott raumlos zu denken, wird (...) der religiösen Erfahrung nicht gerecht.«²⁵³

Damit ist der zentrale Spannungspunkt erreicht, den Beuttlers Studie umtreibt: Weder die metaphysischen Vorgaben der Tradition noch die kümmerlichen Antworten der modernen Theologie sind in der Lage, die Gegenwart Gottes im Kontext einer naturwissenschaftlich aufgeschlossenen Theoriebildung so wiederzugeben, dass sie als räumlich erfahrbar gedacht werden kann – obwohl »die Gegenwart Gottes (...) aus religiösen, theologischen und logischen Gründen räumlich gedacht werden muss«²⁵⁴! Diese zentrale Spannung bestimmt denn auch das eigentliche Anliegen des Buches, das von einer doppelten Fragerichtung geleitet ist:

249 Im zweiten, systematischen Teil wird natürlich gelegentlich auf biblische Texte rekurriert, aber das geschieht nicht im Rahmen eines umfassenden hermeneutisch reflektieren Zugriffs.

250 Beuttler, Gott und Raum, 232 f; zu Kant vgl. 234–241; der zweite Teil umfasst die Seiten 233–571.

251 Beuttler, Gott und Raum, 234–256. Beuttler erwähnt in seinem Überblick auch Torrance und Barth (ders., Gott und Raum, 233), die er freilich beide nur sehr kurz und im Falle Barths auch schief analysiert (vgl. a. a. O., 29–31, 537 f). Eigenartigerweise rekurriert er hier auch nicht mehr auf Tillich, dessen Raumkonzept er eingangs kurz erwähnt hat (a. a. O., 27–31).

252 Beuttler, Gott und Raum, 18, vgl. 19.245 et passim.

253 Beuttler, Gott und Raum, 570 (Hvbn MW).

254 Beuttler, Gott und Raum, 566.

»Wie kann der Raum vor dem modernen Raumdenken verantwortet so gedacht werden, das(s) die Gegenwart Gottes im Raum gedacht werden kann, und wie kann die Gegenwart Gottes so gedacht werden, dass sie auf moderene Raumbegriffe und -theorien bezogen werden kann?«²⁵⁵

In Absicht ist also nicht eine subjektivitätstheoretische Reduktion der Kosmologie, sondern der Versuch, »einen angemessenen theologischen Raumbegriff zu entwickeln, welcher eine positive Verhältnisbestimmung von Gott und Raum zu denken erlaubt«²⁵⁶. Dieser Versuch ist nach Beuttler so noch nicht vorgenommen worden und entsprechend emphatisch meint er denn auch: »Wir müssen völlig neu ansetzen«²⁵⁷!

Beuttler geht dazu von einer Phänomenologie des *gelebten Raumes* (ein Begriff von Graf Karlfried von Dürckheim²⁵⁸ und Eugène Minkowski²⁵⁹) aus, den er in Bezug v. a. auf Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Bollnow, Ströker, Waldenfels und Gözl als das »Worin des Daseins« und als Existential bestimmt und im Blick auf seinen Widerfahrnischarakter, seine Gestimmtheit und Tönung, seine Leiborientiertheit und seine Tiefendimension präzisiert und im Blick auf seine Transzendenzen für den Gottesglauben durchsichtig macht.²⁶⁰ Die Art und Weise, wie die Gottesgegenwart im Raum erfahren wird, präzisiert Beuttler anhand einer Phänomenologie der göttlichen Atmosphären, wie sie Hermann Schmitz entfaltet hat. Wobei Beuttler versucht, diese atmosphärische Präsenz Gottes als *personale* Präsenz des dreieinigen Gottes verstehbar zu machen. Der gelebte Raum wird durch diese Gottespräsenz zum religiösen Raum.²⁶¹

In den basalen phänomenologisch erschlossenen, präreflexiven gelebten Raum zeichnet Beuttler in einem zweiten Schritt nun auch den physischen, kosmologisch beschriebenen Raum ein und will ihn in der Perspektive des Schöpfungsglaubens ebenfalls als religiösen, als geschöpflichen Raum verstehbar machen.²⁶² Die Rückführung des physischen Raumes der Kosmologie auf den gelebten Raum ist nach Beuttler insofern möglich, als letzterer lebens-

255 Beuttler, *Gott und Raum*, 22, vgl. 21.

256 Beuttler, *Gott und Raum*, 257 (Hvbn MW).

257 Beuttler, *Gott und Raum*, 33. An diesem Punkt hätte Beuttler den phänomenologischen Vorarbeiten von Elisabeth Jooß (dies., *Raum*), doch etwas mehr Gewicht beimessen müssen!

258 Dürckheim, *Untersuchungen zum gelebten Raum* (1932).

259 Minkowski, *Die gelebte Zeit II* (ursprüngl. frz.: *Le Temps vécu, études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris 1933). Minkowski widmet seine Studie zwar dem Thema der gelebten Zeit in Anschluss an Bergson, kommt aber im letzten Kapitel dieses Bandes auch auf die Psychopathologie des gelebten Raumes zu sprechen, vgl. bes. die Ausführungen auf S. 233, die denen Dürckheims sehr nahe kommen.

260 Beuttler, *Gott und Raum*, 257 – 307.

261 Beuttler, *Gott und Raum*, 308 – 353.

262 Beuttler, *Gott und Raum*, 354 – 511.

weltlich im ersteren grundiert ist. Beuttlers ausschweifende naturwissenschaftlich-schöpfungstheologische Diskussionen zu den Begriffen des Feldes, des Naturgesetzes, der Kausalität, der Kontingenz und der Zeit lassen freilich diese postulierte phänomenologische Rückbindung kaum mehr kenntlich werden. Die beiden Diskursfelder driften auseinander.

In einem weiteren Schritt versucht Beuttler in seinem letzten, achten Kapitel noch einmal eine Systematisierung der Frage, wie »Welt-Raum und Raum-Gegenwart Gottes« aufeinander zu beziehen sind.²⁶³ Er präzisiert in Aufnahme altprotestantischer Terminologie, dass die Gegenwart Gottes im gelebten Raum *per essentiam*, im atmosphärisch gestimmten, religiösen Raum *per praesentiam* und im kosmisch-geschöpflichen Raum *per potentiam* erfahren werden kann.²⁶⁴ Der Bezug von Gottes Gegenwart und Raum ist also ein differenzierter und mehrstelliger und operiert mit mehreren Raumbegriffen. Neben dieser Präzisierung wird aber die Argumentation auch noch weiter getrieben und der Raumbegriff nun auch in *metaphorischer* Weise auf Gott selbst angewandt und von einem »innertrinitarischen Beziehungsraum Gottes«²⁶⁵ gesprochen. Dass Beuttler erst auf diesen letzten Seiten seines dicken Buches auf den trinitarischen Eigenraum Gottes zu sprechen kommt, verwundert einigermassen. Ich hege folgende Vermutung dazu:

Beuttler legt sich erst auf den letzten Seiten seines Buches über das *Konzept* Rechenschaft ab, nach dem die räumliche Dimension der Gott-Welt-Beziehung zu denken ist. Er wählt dazu das Konzept der *bipolaren Sphäre* von Peter Sloterdijk.²⁶⁶ Es handelt sich dabei um eine Auffassung, gemäss der die Relation zwischen zwei Polen als ein eigenständiges Drittes figuriert, welche die beiden Pole zu einem gemeinsamen Raum zusammenfügt. Dieses Konzept lässt sich zu einem offenen System mehrpoliger Räume ausbauen. Beuttler versteht das hier grundlegende Raummodell als ein *relationales*. Und das dürfte nun auch der Grund dafür sein, dass er es nicht nur auf das (mehrpole) Gott-Welt-Verhältnis anwenden kann, sondern von da aus auch auf den trinitarischen Gott selbst anwenden *muss*²⁶⁷. So mag denn die späte Rechenschaft über das Raumkonzept auch die metaphorische Rede vom trinitarischen Gottesraum provoziert haben. Beides kommt im Buch Beuttlers so spät, das ihm nur noch die Feststellung bleibt, dass sich das Konzept der bipolaren Sphäre eigne, um die beschriebenen

263 Beuttler, *Gott und Raum*, 512–563.

264 Beuttler, *Gott und Raum*, 567, vgl. 512.529.

265 Beuttler, *Gott und Raum*, 544, vgl. 530–550.

266 Beuttler, *Gott und Raum*, 544–550.

267 Sonst würde Beuttler hinter seine gegenüber Torrance geäußerte Kritik zurückfallen, dass die Gott-Welt-Beziehung bei ihm eine Gott selbst äusserliche sei (Beuttler, *Gott und Raum*, 537 f) und die trinitarische Gegenwart Gottes nicht das »Einbezogensein des Geschöpfes *in das Selbstverhältnis Gottes* meint« (a. a. O. 549).

mehrstelligen Beziehungsverhältnisse zwischen Gottesgegenwart und Raum auszudrücken²⁶⁸ – ohne das auf den wenigen verbleibenden Seiten auch *materialiter* zu plausibilisieren. Stattdessen konkretisiert er den gelebten, den kosmischen und den religiösen Raumbegriff zum Schluss anhand der »zugesagten Gottes-Räume: Haus, Himmel, Gottesdienstraum«²⁶⁹.

Im Folgenden soll Beuttlers Buch diskutiert werden. Es ist meines Erachtens in mehrfacher Hinsicht weiterführend:

1. Wie keine der bisher referierten Positionen zuvor holt Beuttler die Raumthematik aus ihrer Verdrängung gegenüber der Zeitthematik wieder ins Bewusstsein der Theologie – nicht zuletzt dadurch, dass er den Reichtum bereits historischer, nicht nur (natur)philosophischer, sondern auch theologischer Raumauffassungen breit aufarbeitet.
2. Beuttler gelingt es durch seinen methodischen Einsatzpunkt beim gelebten Raum nicht nur zu zeigen, dass Gotteserfahrung räumlich gedacht werden muss, sondern auch den Modus räumlichen Erfahrens der Präsenz Gottes zu artikulieren – ohne damit den Dialog mit den Naturwissenschaften abubrechen²⁷⁰. Es wird damit deutlich: Eine dialogische Orientierung der Theologie im Verhältnis zu den Naturwissenschaften muss sich nicht notwendig und nicht allein auf ihre Vorgaben eines abstrakten Raumbegriffes abstützen.
3. Schliesslich ist hervorzuheben, dass Beuttler bei der Entfaltung seiner Raumtheologie nicht einfach so vorgeht, dass er profane, lebensweltliche oder naturwissenschaftliche Raumbegriffe metaphorisiert (eine Ausnahme bildet der trinitarische Gottesraum), sondern so, dass er die von ihm verwendeten Raumbegriffe *theologisch formatiert*. Meines Erachtens bildet die *Einsicht, dass sich Gotteserfahrung theologisch allererst da als räumliche denken lässt, wo der dabei zugrunde liegende Raumbegriff auch theologisch formatiert ist*, eine wesentlich Pointe seines methodischen Ansatzes. Beuttler hat diese Einsicht freilich nicht so explizit formuliert und zum Teil auch wieder unterlaufen.²⁷¹ Ich werde sie ebenso stark machen, wie Beuttlers historische These, *dass für die Raumkonzeptualisierung der Theologie mit Kant ein unhintergebarer Wendepunkt eingetreten ist, der die Theologie unwiederbringlich der Möglichkeit beraubt hat, auf einen im Sinne klassischer Meta-*

268 Beuttler, Gott und raum, 550.

269 Beuttler, Gott und Raum, 551, vgl. 551 – 563.

270 Die Rezension von Joachim Weinhardt erliegt einem Missverständnis, wenn sie Beuttler unterstellt, dass er »eine Korrelation der theologischen Tradition auf die Weltbildentwicklung der Naturwissenschaften inklusive der Mathematik dogmatisch« für »unfruchtbar« halte. Weinhardt, Beuttler, 1089.

271 Ich denke v. a. an Beuttlers Vorstellung einer Präsenz Gottes *per essentiam* im gelebten, aber noch nicht religiös gedeuteten Raum (Beuttler, Gott und Raum, 301 – 307).

physik bereits theologisch vorformatierten Raumbegriff von allgemeiner Evidenz abstellen zu können, um die Erfahrbarkeit Gottes zu plausibilisieren.

Trotz dieser bedeutsamen Errungenschaften ist es mir nicht möglich, mich Beuttlers Studie einfach anzuschliessen. Das ergibt sich aus den Sachproblemen, die seine Studie hinterlässt und bei denen er nun doch zum Teil hinter die in 2.2.3 genannten abstrakträumlichen Ansätze zurückfällt, die er zu überwinden meint. Es geht um die folgenden Sachprobleme:

1. Zu den ungeklärten Problemen der Studie Beuttlers gehört die Frage nach dem *ontologischen Status des Raumes*, genauerhin der drei Räume, von denen bei ihm im systematischen Teil die Rede ist. Beim gelebten und den physisch-kosmischen Raum handelt es sich um zwei Raumbegriffe,

»die sich in je anderem Theoriekontext auf einen und denselben Raum beziehen. Der *eine, reale, wirkliche* Raum kommt einmal als physischer und einmal als erlebter in den Blick, als physischer im Rahmen physikalischer Theoriebildung, als erlebter im Rahmen phänomenologischer Analyse.«²⁷²

Vertritt Beuttler hier wirklich die auch philosophisch nur schwer haltbare These, dass dem Raum eine Seinswirklichkeit *sui generis* neben der der Gegenstände zukommt?²⁷³ Hat man es hier mit einem naiven *Realismus des Raumes* zu tun? Wie lässt er sich zusammenbringen mit der phänomenologischen Annahme, dass sich der gelebte Raum »nicht unabhängig und abgesehen vom Menschen und seinen räumlichen Vollzügen«²⁷⁴ verstehen lässt? Kann jener eine, reale, wirkliche Raum hinter aller Perspektivierung, sei sie nun theoretischer oder lebensweltlicher Natur, wirklich noch als handlungsabhängig gedacht werden? Was bedeutet es vor diesem Hintergrund, dass es sich beim religiösen, durchstimmten Raum um einen »ungegenständlichen und rein phänomenalen Raum«²⁷⁵ handelt und was bedeutet es schliesslich, dass der atmosphärische Raum (der ja später immerhin trinitarisch ausgelegt wird!) mit Schmitz als ein »Halbding«²⁷⁶ verstanden wird – wenn doch der gelebte wie der physisch-kos-

272 Beuttler, Gott und Raum, 424 (Hvbn MW). Vgl. auch Beuttlers Aussagen zu Raum und Zeit als Kreaturen (»geschaffen«) Gottes, a. a. O. 412.416.

273 Das entspricht deutlich nicht dem philosophischen Mainstream. So meint etwa der Philosoph Peter Janich: »Obwohl diese Ansicht gelegentlich vertreten wird, sind R(aum) und Z(eit) keine natürlichen Einzeldinge, sondern Beschreibungsformen und Ordnungsschemata für menschliche Handlungen und Gegenstände in Natur und Kultur.« Janich, Art. Raum/Zeit, 221. Auch in den (deutschsprachigen!) Diskursen des *spatial turn* ist Beuttlers Position kaum anzutreffen. Vgl. Günzels Votum: »»Raum« jedoch, und das dürfte derzeit Konsens in der Raumtheorie sein, ist selbst kein Gegenstand.« Günzel, Raum im Gebrauch, 63. Das Problem der Raumontologie wird in 5.5.2 genauer traktiert.

274 Beuttler, Gott und Raum, 265.

275 Beuttler, Gott und Raum, 304.

276 Beuttler, Gott und Raum, 321 f. Dazu: Schmitz, Der unerschöpfliche Gegenstand, 216 – 222.

mische Raum beide zu einem religiösen Raum werden können²⁷⁷? Setzt das nicht mindestens eine doppelte Raumontik voraus? Schliesslich: Was meint Beuttler eigentlich, wenn er von »Erfahrungen von Raum«²⁷⁸ spricht? Sind das – anders als Erfahrungen im Raum oder raumvermittelte Erfahrungen – Erfahrungen des Raumes als eines Objektes?

Diese Fragen stellen sich alle deshalb, weil die Ontik der Räume nicht geklärt wird. Sie wird nur noch diffuser, wenn man Beuttlers Aussagen zur behaupteten »Einheit des Raumes« hinzunimmt. Er meint, dass sie »sozusagen als metaphysischer Rest einer nachmetaphysischen Raumschauung, oder umgekehrt als intuitiv evidente Gegebenheit der Alltagsphilosophie, die in den metaphysischen Raumtheorien nur prinzipialisiert wurde« an sich bereits in der phänomenologischen Analyse aufgewiesen werden kann.²⁷⁹ Und er präzisiert später noch einmal: »Die Einheit des Raumes ist kein metaphysisches Prädikat der Welt an sich, sondern die phänomenologisch erschlossene Strukturbedingung räumlicher Erfahrung. Der daraus abstrahierte Raum objektiver Strukturen an sich ist reines Konstrukt.«²⁸⁰ Die Frage drängt sich nur umso stärker auf: Welches Sein haben die von ihm beschriebenen Räume (und der in ihnen perspektivierte eine, reale, wirkliche Raum) und wie erschliesst es sich erkenntnistheoretisch?

2. Die eben genannten, unbedachten ontologischen Probleme spiegeln sich auch in der unscharfen *Raummodellierung*. Beuttler zufolge verbindet der nach dem bipolaren Sphärenmodell konzipierte Raum

»den relationalen Raum von Leibniz und Einstein (als Ordnung von Koexistierendem) mit dem Newtonschen substantiellen Raum (als immaterielles Enthaltendes) unter phänomenologischer Perspektive«²⁸¹.

Hier werden am Ende des Buches rückblickend Vermengungen vorgenommen, die fraglich werden lassen, ob nicht die Systematik des ganzen zweiten Buchteils zu korrigieren wäre. Ich kann meine Kritik hier nur kurz erläutern:

Zunächst ist festzuhalten, dass es durchaus berechtigt ist, wenn Beuttler mittels des Modells der bipolaren Sphäre von Sloterdijk nachträglich seine (religions)phänomenologischen Ausführungen zu theoretisieren versucht, zumal Sloterdijks Entfaltung des Modells selbst – trotz unklarem Theoriestatus – weitgehend phänomenologischer Natur ist.²⁸² Und Beuttler liegt auch richtig,

277 Beuttler, Gott und Raum, 567.

278 Beuttler, Gott und Raum, 567.

279 Beuttler, Gott und Raum, 424.

280 Beuttler, Gott und Raum, 425.

281 Beuttler, Gott und Raum, 550.

282 Sloterdijk entfaltet das Modell im Rahmen seiner Mikrosphärologie in mehreren Anläufen und Exkursen (inkl. einer theologischen Erörterung des trinitarischen Innenraumes) in: Sloterdijk, Sphären I.

wenn er im Modell der bipolaren Sphäre zwei Raummodelle verbunden sieht, wie er durch die Verbindung der klassischen Vertreter der beiden Modelle, Leibniz und Netwon, andeutet. Denn das Modell der bipolaren Sphäre schillert in der Tat in seinem Modellcharakter und lässt sich meines Erachtens – schon bei Sloterdijk – dem Containermodell wie dem relationalen Modell zuordnen. Die bipolare Beziehung generiert nicht nur einen relational gedachten Beziehungsraum, sondern dieser Raum fungiert zugleich als »ein dualer Selbstbehälter, ein selbsterzeugter Innenraum«, der als »Umraum ... mehr oder weniger dauerhaft, mehr oder weniger dicht« ist und nie fehlt.²⁸³ Auch gegen dieses Schillern im Blick auf den Modellcharakter sind keine prinzipiellen Einwände vorzubringen. Denn wie schon die Schmitz'sche Rede vom »Halbding« gezeigt hat, tendieren Raumphänomenologien zu einer gewissen Ambiguität, was die Ontologie und Modellierung des Raumes angeht.

Das lässt sich schön bei *Otto Friedrich Bollnow* beobachten, der ganz bewusst zwischen Idealität und Realität des Raumes durchsteuert, wenn er den vom Menschen »erlebten Raum« beschreibt. Er versteht den Raum behelfsmässig als ein Medium, als ein »Quasi-Materielles«, als »ein Mittleres zwischen ›Gegenstand‹ und ›Anschauungsform‹, weder subjektunabhängiger ›Behälter‹, noch ein bloss subjektiver Entwurf« und »bloßes Relationssystem«.²⁸⁴ An diesem Zitat lässt sich auch beobachten, wie mit dem ontologischen Schillern zugleich ein Schillern hinsichtlich der Raummodellierung verbunden ist.

Das Ziel jener Raumphänomenologien ist es, den »konkrete(n), im Leben unmittelbar erfahrene(n) Raum«²⁸⁵, wie er *phänomenal* gegeben ist, mit einer besonderen Aufmerksamkeit zu beschreiben. Eine explizite Raumontologie ist dabei weniger im Blick. Das Schillern gehört eingestandenermassen zum Hintergrundseffekt der phänomenologischen Methode.²⁸⁶

Kritik an Beutlers phänomenologischem Ansatz ist aber dann anzumelden, wenn auf ihn aufbauend und in ihn integriert ein naturwissenschaftlich verantworteter kosmologischer Raumbegriff entfaltet werden soll, wie das bei Beuttler geschieht. In diesem Falle kommt man meines Erachtens nicht darum herum, Fragen der Raumontologie und Raummodellierung zu klären – und zwar

283 Beuttler, Gott und Raum, 545.547.

284 Bollnow, Mensch und Raum, 274, vgl. 23 f.; vgl. auch die Rede vom »Doppelverhältnis zwischen Mensch und Raum« 56.230 f. Zur Aporie der Alternative von Realismus und Idealismus im Blick auf die Ontologie des Raumes aus phänomenologischer Sicht vgl. auch: Ströker, Philosophische Untersuchungen, 192 – 196.

285 Bollnow, Mensch und Raum, 16.

286 Ströker geht noch weiter: Sie erweist aus phänomenologischer Sicht die Alternative von Realismus und Idealismus im Blick auf die Ontologie des Raumes als aporetisch, solange nicht das Subjekt in seinem ursprünglichen Bezug zum Raum aufgesucht wird, anhand dessen sich dann allererst die Realitätsfrage verstehen lässt. Ströker, Philosophische Untersuchungen, 192 – 196. Strökers Überlegungen gleichen an diesem Punkt den Überlegungen, die bereits Heidegger angestellt hat, vgl. ders., Sein und Zeit, 112 f.

auf unterschiedlichen Ebenen auf unterschiedliche Weise: anders auf der Ebene des gelebten Raumes, anders auf der Ebene des kosmischen Raumes und noch einmal anders auf der Ebene des religiösen, gestimmten Raumes. Zudem würde es dann einer Raumtheorie bedürfen, die die Ebenen auf einer Metaebene sinnvoll miteinander korreliert.

Klar ist auf jeden Fall: Newton und Leibniz sind nicht auf derselben Ebene der theoretischen Perspektivierung von Raum anzusiedeln wie die Raumphänomenologie. Auf der Theorieebene, auf der das newtonsche und leibnizsche Raumverständnis angesiedelt sind, lassen sich das Containermodell und das relationale Modell eindeutig nicht vermengen.²⁸⁷

Aus der klugen philosophischen Studie von *Elisabeth Ströker* ist zu lernen, dass abstrakte, mathematische Räume durchaus als im gelebten Raum fundiert gedacht werden können.²⁸⁸ Nur bedarf es dazu einer differenzierten *Metatheorie* – und das ist erst recht da der Fall, wo man wie Beuttler Raumphänomenologie, philosophische und theologische Tradition, vereinzelte biblische Relektüren sowie moderne naturwissenschaftliche Perspektiven in einer Raumauffassung zu kombinieren versucht!

Beuttlers Schwierigkeiten hinsichtlich Raumontologie und Raummodellierung spitzen sich da zu, wo sie den Gottesgedanken tangieren. Beuttler läuft mit der genannten Unschärfe hinsichtlich der Modellierung von Raum nun auch Gefahr, behältnisartige Vorstellungen auf den trinitarischen Raum Gottes anzuwenden. Die theologischen Schiefen, die dadurch entstehen, wurden oben bereits erwähnt (Pantheismus, durch Verschachtelungen evoziertes Freiheits- und Souveränitätsproblem). Wohl zur Vermeidung jener Gefahren unterstreicht Beuttler an mehreren Stellen den metaphorischen Charakter seiner Rede vom innertrinitarischen Beziehungsraum Gottes.²⁸⁹ Damit scheint mir aber das Problem nur entschärft und nicht behoben, zumal Beuttler den Metaphernbegriff inkonsistent auf Gott anwendet.²⁹⁰ Und schliesslich bleibt zu fragen, wie

287 Dass die beiden Raummodelle nicht ganz problemlos ineinander überführt werden können und in diesem Sinne irreduzible Theoriegrößen darstellen, wurde bereits in 1.6.1 gezeigt.

288 Ströker, *Philosophische Untersuchungen*.

289 Beuttler, *Gott und Raum*, 544.549, vgl. 534.

290 Eigenartigerweise will Beuttler nur die Rede von einem trinitarischen Gottesraum als metaphorisch verstehen, nicht aber diejenige eines nach dem bipolaren Sphärenmodell gebildeten Raumes des Gott-Welt-Verhältnisses. Beuttler interpretiert den Raumbegriff, der sich auf dieses Verhältnis bezieht, explizit als einen *nichtmetaphorischen* Raumbegriff (Beuttler, *Gott und Raum*, 550). Wie lässt sich der Übergang von metaphorischer zu nichtmetaphorischer Rede im Blick auf Gottes Selbst- und Aussenverhältnis begründen? Zudem: von welcher Ausgangsbedeutung von »Raum« geht Beuttler überhaupt aus, wenn er von einer Metaphorisierung spricht, vom gelebten, physisch-kosmischen, gestimmt-religiösen oder vom alltäglichen Sprachgebrauch? – Dirk Evers wirft Beuttler in der Rezension seiner Studie vor, im Blick auf den Raum Gottes unbegründet zwischen metaphorischer, analoger und direkter Rede zu changieren: ders., Ulrich Beuttler, *Gott und Raum*, 125.

man vor dem Hintergrund der Annahme des »*einen*, realen, wirklichen Raumes« ein räumliches Gott-Welt-Verhältnis nach dem Modell der bipolaren Sphäre denken soll, ohne nicht wiederum einen zweiten realen wirklichen Raum vorzustellen oder dann Gott raumlos oder ganz räumlich-verdinglicht zu konzipieren.

Beuttler hat bei Torrance zu Recht das Unterbleiben eines Raumbezuges auf Gott moniert.²⁹¹ Meines Erachtens gelingt es aber Beuttler selber nicht, diesen Bezug konsistent durchzudenken und das liegt an seinen Problemen in der Raumontologie und Raummodellierung.

3. Wenn ich richtig sehe, hat die oben bereits erwähnte Behauptung einer »Einheit des Raumes« Beuttler auch dazu geführt, vom Begriff des gelebten Raumes her eine *einheitliche, gleichsam universale Raumauffassung* zu entwickeln. Zu bemängeln ist dabei nicht nur die fehlende Metatheorie, sondern auch die Ungebrochenheit, mit der Beuttler die Möglichkeit eines solchen Unternehmens veranschlagt. Darf man angesichts der Heterogenität und Vielfalt, in der Phänomene als »Raum« thematisiert werden (und zwar schon innerhalb der Theologie, der Philosophie und den Naturwissenschaften, die Beuttler besonders im Blick hat), wirklich den Anspruch wagen, hier ein einheitliches Raumkonzept vorlegen zu können, das theoretisch all jene Phänomene in sich aufzunehmen vermag? Werden damit die beschränkten wissenschaftlichen Anschlusspotentiale der verschiedenen Raumbegriffe nicht überzogen?

Aus der Beobachtung der theoretischen Unausgeglichenheiten in Beuttlers Studie lässt sich ablesen, wie schwierig es ist, schon nur eine einheitliche und umfassende Raumauffassung zu formulieren, die auf alle raumtheoretisch relevanten Forschungsgegenstände und Phänomene der *Theologie* gleichermaßen sinnvoll angewandt werden könnte. Meines Erachtens ist angesichts des Forschungsstandes in der Theologie zunächst kleinräumigere Grundlagenarbeit angesagt!

4. Indem Beuttler seine Raumtheologie auf der Basis eines phänomenologischen Raumbegriffes aufbaut, erschliesst er damit nicht nur einen bisher in der Theologie kaum beschriebenen Typus leibzentrierter räumlicher Erfahrungen. Er handelt sich auch neue erfahrungstheoretische Probleme ein:

- Zu diesen Problemen zählt der Umstand, dass Raumphänomenologien häufig Gefahr laufen, einen Typus räumlicher Erfahrung zu verabsolutieren und die besonderen kulturellen, kontextuellen und genderspezifischen Determinaten derselben auszublenden.²⁹²

291 Beuttler, *Gott und Raum*, 537 f.

292 Darauf hat vor dem Hintergrund der sog. Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz kritisch *Ute Gahlings* hingewiesen, indem sie die Genderaspekte von Raumfahrungen anhand einer grundlegenden Analyse von weiblichen Leibfahrungen herausgearbeitet hat. Sie hat damit vor Augen geführt, wie einseitig die Raum- und Leibphänomenologie bisher

- Zudem fokussieren Raumphänomenologien in der Regel auf das, was der unmittelbaren räumlichen Erfahrung *im Nahbereich* phänomenal gegeben ist.²⁹³ Das liegt mitunter an der zentralen Funktion des Leibes bei dem hier ins Auge gefassten Typus von Erfahrung. Mehrstellige soziale Interaktionen, grossflächigere strukturbildende, kollektive Handlungsvollzüge können darum in einem phänomenologischen Raumbegriff nur schlecht abgebildet werden.²⁹⁴ *Diese soziale Dimension der Raumkonstitution ist aber für die Erfassung der spatiologisch relevanten Forschungsgegenstände und Phänomene der Theologie genauso bedeutsam und tangiert ebenso sehr die religiöse Erfahrung!* Sie betrifft z. B. zentral die von der *Ekklesiologie* intentierten Forschungsgegenstände und Phänomene. Es ist meines Erachtens kein Zufall, dass der Raum der Kirche bei Beuttler praktisch ausfällt.²⁹⁵
- Dem phänomenologischen Ansatz dürften schliesslich auch gewisse erfahrungstheoretische Unschärfen geschuldet sein: So zeigt sich bei Beuttler zum Beispiel die Schwierigkeit, wie ein vorsprachliches, präreflexives Raumerleben mit einer räumlichen Gotteserfahrung zusammengedacht werden kann. Die Schwierigkeit zeigt sich an dem Punkt, wo Beuttler nicht nur von »(r)äumliche(r) Gotteserfahrung«²⁹⁶ redet, sondern voraussetzen scheint, dass Gott »auch *direkt und unmittelbar* im Raum erfahren werden kann«²⁹⁷, es eine

von den impliziten Leiberfahrungen von Männern geprägt wurde (Gahlings, Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen). Die Verabsolutierungsgefahr spiegelt sich meines Erachtens auch in einer gewissen *Hermetik des Sprachstils* in solchen Phänomenologien. Das lässt sich schön bei Schmitz beobachten (man lese zum Beispiel seine raumtheoretischen Ausführungen in seinem »System der Philosophie« zum Weiterraum, Richtungsraum und Ortsraum, in: ders., *Der leibliche Raum*, 47–412), ist aber auch für Heideggers raumphänomenologischen Äusserungen z. B. in »*Sein und Zeit*« typisch (ders., *Sein und Zeit*, 54–56, 101–113).

- 293 Das lässt sich schön an der Topoanalyse des Hauses in Bachelards »*Poetik des Raumes*« (La poétique de l'espace, 1957) zeigen, in der er die Bilder intimer Räumlichkeit des Wohnens untersucht: das Haus und sodann die »Häuser der Dinge«: Schubladen, Truhen, Nester, Muscheln, Winkel; Ders., *Poetik des Raumes*. Zu denken ist auch an Heideggers raumtheoretischen Begriff der »Ent-fernung«, in dem zum Ausdruck kommt, dass im Dasein »eine wesenhafte Tendenz auf Nähe« liegt. Heidegger, *Sein und Zeit*, 105, vgl. 105–108.
- 294 Es soll hier nicht der gängige, pauschale Vorwurf an die Phänomenologie wiederholt werden, sie habe keine oder nur eine unzureichende Intersubjektivitätstheorie ausgebildet. Hat sie es doch in ihrer Reflexion auf Phänomene wie Empathie, die Verbindung von Innen- und Aussenleiblichkeit, den intersubjektiven Verweisungszusammenhang von Erfahrungsgegenständen oder die Transzendenz und Fremdheit des Anderen durchaus unternommen, hilfreiche Ansätze dazu zu liefern (vgl. Zahavi, *Phänomenologie*, 67–89), die dann auch in entsprechenden Raumauffassungen zu Ausdruck kommen. Diese Theorien bleiben aber selbst da, wo sie den »Weltbezug« insgesamt ins Auge fassen tendenziell auf eine mikrologische Ebene beschränkt.
- 295 Der Ausfall dürfte auch damit zusammenhängen, dass Beuttler die Diskurse des *spatial turn* kaum zur Kenntnis nimmt. Vgl. die oberflächlichen Hinweise Beuttler, *Gott und Raum*, 16.
- 296 Beuttler, *Gott und Raum*, 308, vgl. 308–314, 568.
- 297 Beuttler, *Gott und Raum*, 307 (Hvbn MW). Vgl. zudem die Aussage, dass Gott »Element des

»direkte Gotteserfahrung *im* Raum geben kann«²⁹⁸. – In solchen Aussagen wird unterschlagen, dass religiöse Erfahrung immer ein interpretatives Moment enthält, in dem im Rahmen eines religiösen Symbolsystems etwas als etwas wahrgenommen und verstanden wird und somit eine direkte und unmittelbare Erfahrung Gottes nicht möglich ist. Zum andern suggeriert die Aussage einer Gotteserfahrung »im Raum« die Vorstellung eines behältnisartigen Objektes namens »Raum«, in dem Gott erfahren wird. Das ist zumindest dann der Fall, wenn man – wie Beuttler – die Aussage nicht näher erläutert.

Beuttlers Aussagen bedürfen einer erfahrungstheoretischen Überholung. Es muss genauer geklärt werden, was »räumliche Erfahrung Gottes« heissen kann (s. u. 5.5.3).

2.3 Zusammenfassender Rückblick zweiter Teil und prospektive Standortbestimmung

Nachdem im ersten Teil der Untersuchung der *spatial turn* dargestellt, analysiert und an spezifischen Punkten raumtheoretisch weitergedacht wurde, stellte sich im zweiten Teil die Frage, ob und wie denn die (systematische) Theologie in ihrer jüngeren Forschung die Raumthematik reflektiert und aufgearbeitet hat.

Was den *spatial turn* angeht, wurde die Frage folgendermassen beantwortet: Wenn man den *spatial turn* im Blick auf die Theologie im weiten Sinne einer gesteigerten wissenschaftlich-theologischen Aufmerksamkeit für die räumliche Seite der Praxis, der Symbolisierung und Reflexion des Christentums in seinen verschiedenen Gestalten in Geschichte und Gegenwart interpretiert, so darf man behaupten, dass es vor allem seit der Jahrtausendwende einen *spatial turn* wenn nicht *der* Theologie, so doch *in* der Theologie zu beobachten gibt. Er hat bisher jedoch disziplinär sehr unterschiedliche Ausprägungen erfahren. Während er in der systematischen Theologie noch kaum rezipiert worden ist, hat er zum Beispiel in den (praktisch-)theologischen Diskursen zum Kirchenraum bereits grössere Wirkung gezeigt (vgl. 2.1.1 – 2).

Bei der genaueren Analyse dieser Diskurse zeichnete sich das (bereits auf ihre reformatorischen Anfänge zurückzufolgende, vgl. 2.1.4) spezifisch protestantische Problem ab, den Kirchenraum einer theologischen Deutung zu unterziehen bzw. mit ihm verbundene religiöse Erfahrungen, genauerhin christ-

gelebten Raumes selbst« ist (ebd.), oder die Behauptung, dass durch den gelebten Raum Gottvertrauen »vermittelt, bestärkt, erschlossen« wird (a. a. O., 304).

298 Beuttler, Gott und Raum, 568 (Hvb. MW).

liche Gotteserfahrungen theologisch angemessen zu erfassen. Es wurde deutlich, dass sich diese theoretische Blockade mitunter einer unangemessenen Konfiguration von Raum nach dem Containermodell verdankt, die es verunmöglicht, Gott und Kirchenraum zusammenzudenken (vgl. 2.1.3 – 5).

Das Problem einer theologischen Deutung des Kirchenraumes diente im zurückliegenden Kapitel jedoch nur als methodisch-heuristischer Schlüssel für das viel prinzipiellere Problem, auf das es verweist: nämlich das *systematisch-theologische* Grundproblem, Gott und Raum zusammenzudenken. Die Annahme dieses Grundproblems hat sich bei der zurückliegenden Sichtung des jüngeren Forschungsstandes bestätigt (vgl. 2.2). Die diskutierten Autorinnen und Autoren tun sich allesamt in unterschiedlicher Weise schwer damit, unter den Bedingungen eines modernen, naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes »eine positive Verhältnisbestimmung von Gott und Raum zu denken«²⁹⁹.

- Das Problem konnte zunächst an Entwürfen nachgewiesen werden, die nicht nur durch eine Raumvergessenheit, sondern eine klare theologische Untermotivierung der Bedeutung des Raumes gegenüber der Zeit charakterisiert sind (zu diesem Typus wurden gezählt: Ritschl, aber auch Barth, Pannenberg, Link) (vgl. 2.2.1).
- Der zweite untersuchte Typus (Frettlöh, Marquardt, Moltmann, McFague, Bergmann) zeichnet sich hingegen gerade durch eine neue, kreative Ernstnahme der Raumthematik aus. In metaphorischer Weise wird »Raum« hier wieder Gegenstand religiöser, ja genuin *theo*-logischer Rede. Die Kehrseite der Resakralisierung ist jedoch ein hypertrophes Reden von Raum, das begrifflich wie modelltheoretisch unscharf und unterbestimmt bleibt (etwa im Blick auf die Frage der Ausgangsbedeutung von »Raum« im Metaphorisierungsprozess) und Essentialisierungen Vorschub leistet, was gerade im Blick auf den Gottesgedanken Denkprobleme generiert (vgl. 2.2.2).
- Von diesen beiden Typen wurde sodann ein dritter Typus unterschieden (Torrance, Pannenberg, Dalferth, Evers, Mühling, Park, Heim, Schwarz, van den Brom, Prozesstheologie). Auch hier stieß man auf das Problem, Gott und Raum zusammenzudenken. Schuld daran sind diesmal nicht begriffliche oder modelltheoretische Unschärfen. Denn aufgrund einer stärker naturwissenschaftlichen (und religionsphilosophischen) Orientierung wird »Raum« in diesen Entwürfen scharf definiert und wird er allein auf der Basis eines relationalen Modells entworfen. Das Problem liegt bei diesen Entwürfen vielmehr in der Abstraktheit und Areligiosität des Raumverständnisses, das es kaum noch zulässt, religiöse Erfahrungen und näherhin christliche Gotteserfahrungen nach ihrer räumlichen (und darum auch leiblichen) Seite hin denkbar und artikulierbar machen.

299 Beuttler, Gott und Raum, 257 (Hvbn MW).

- Schliesslich konnte auch noch ein vierter Typus ausgemacht werden, der dieses raumtheoretische Erfahrungsdefizit mit einem stärker phänomenologischen Zugang aufarbeitet und den Fokus auch auf den gelebten Raum legt (Beuttler, mit gewissen Überschneidungen bei Jooß, De und z. T. Ringleben). Dieser Typus ist von der Einsicht getragen, dass Gotteserfahrung erst da als räumliche gedacht werden kann, wo die dabei zugrunde gelegten Raumbegriffe selber theologisch formatiert sind. Beuttlers Einsicht ist für die vorliegende Studie von weitreichender Bedeutung, denn sie erweist ihre glaubensexistenzielle Relevanz u. a. gerade darin, dass sie Gotteserfahrung auch als räumliche Erfahrung denkbar machen will.

Als problematisch erwies sich besonders bei Beuttler hingegen, dass der ontologische Status des Raumes ebenso unterbestimmt bleibt wie die Raummodellierung. Zudem fehlt eine Metatheorie, die die verschiedenen (theologischen, naturwissenschaftlichen, phänomenologischen) Raumperspektivierungen im Blick auf die unterstellte Einheitlichkeit der Raumauffassung genauer abstimmt und wissenschaftstheoretisch relationiert.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass beim zurückliegenden Durchgang durch die skizzierten Typen der jüngeren systematisch-theologischen Raumforschung primär³⁰⁰ vier Aspekte des Grundproblems sichtbar geworden sind, wie Gott und Raum zusammenzudenken sind.

1. Das Grundproblem äusserte sich da, wo Raum nach einem *Containermodell* konfiguriert wird und in seiner Anwendung auf Gott theologische Schieflagen erzeugt und Metaphorisierungsschübe evoziert, die zu Unschärfen in der theologischen Sprache führen.
2. Es äusserte sich zudem im Blick auf die Frage des *ontologischen* (und erkenntnistheoretischen) *Status* dessen, was als »Raum« bezeichnet wird. (Die Frage spitzt sich besonders da zu, wo Raum containerartig modelliert ist.)
3. Es äusserte sich des Weiteren in der Schwierigkeit, Gotteserfahrung auch als eine *räumliche Erfahrung* denken zu können.
4. Und es äusserte sich schliesslich in der Schwierigkeit, Raum vor dem Hintergrund eines modernen naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes als eine profane Grösse denken zu müssen, auf die der Gottesgedanken dann kaum mehr zu beziehen ist. Wie gezeigt, wird diese Schwierigkeit da vermieden, wo Raum als eine theologisch formatierte Grösse konzipiert wird. Das muss freilich so geschehen, dass dabei nicht eine vorkantische Raummetaphysik repristinert wird und erzeugt unter spät- oder nachmodernen

300 Sehr wahrscheinlich müsste als ein weiterer, hier aber nicht zu behandelnder Problemaspekt auch die Verhältnisbestimmung von *Raum und Zeit* genannt werden, wie er sich in 2.2.1 angekündigt hat.

Bedingungen das Folgeproblem, wie eine spezifische *Theologizität* des Raumverständnisses metatheoretisch zu plausibilisieren ist im Blick auf andere (natur)wissenschaftliche, weltanschauliche und lebensweltliche Raumfassungen.

Wird der Raum zum Reflexionsgegenstand der Theologie gemacht, so dürfen diese vier Problemaspekte nicht umgangen und darf der durch sie vorgegebene Schwierigkeitsgrad nicht unterschritten werden. Das gilt auch für die vorliegende Untersuchung. Als *Ziel* derselben wurde in der Einleitung die *Entwicklung eines theologischen Raumverständnisses* genannt. Aus den vorangehenden Analysen kann nun genauer konturiert werden, was damit gemeint ist und wie dieses Ziel erreicht werden kann:

Wie bereits in der Einleitung angedeutet, geht es mit der Entwicklung eines theologischen Raumverständnisses um mehr als die Ausbildung einer Theologie des Raumes. Eine *Theologie des Raumes* muss nicht zwingend mit theologisch formatierten Raumbegriffen operieren, sie kann zum Beispiel auch lebensweltliche areligiöse, naturwissenschaftliche oder soziologische Raumbegriffe als solche annectieren und theologisch reflektieren. Wird hingegen von einem *theologischen Raumverständnis* gesprochen, so ist damit ein kohärenter Verweiszusammenhang von theologisch formatierten Raumbegriffen gemeint, von Raumbegriffen also, die durch den inneren Sachzusammenhang der Theologie geprägt und strukturiert sind. Auf der Basis der Annahme Beuttlers, dass sich Gotteserfahrung theologisch allererst da als räumliche denken lässt, wo der dabei zugrunde liegende Raumbegriff theologisch formatiert ist³⁰¹, kommt man nicht umhin, von der Notwendigkeit der Entwicklung nicht nur einer Theologie des Raumes, sondern eben eines theologischen Raumverständnisses auszugehen. (Der oben genannte 3. Problemaspekt würde sonst ignoriert. Es ergeben sich dabei aber die unter dem 4. Aspekt genannten Schwierigkeiten.)

Wie aber soll ein theologisches Raumverständnis entwickelt werden? Setzt nicht die theologische Formatierung von Raumbegriffen bereits die Fähigkeit voraus, Gott und Raum zusammenzudenken – also eben die Lösung des Raumproblems?

Will man Probleme lösen oder zumindest bearbeitbar machen, dann muss man sie allererst verstehen und verorten können. Es muss darum in einem nächsten Schritt der Versuch unternommen werden zu rekonstruieren, wie es überhaupt in der protestantischen Theologie zum Problem wurde, Gott und Raum zusammenzudenken (Teil 3). Es geht darum, das gegenwärtige systema-

301 Die zirkuläre Struktur dieser Annahme relativiert sich später vor dem Hintergrund ihrer Einordnung in eine kulturphilosophisch begründete raumtheoretische Metatheorie (vgl. 5.5.1).

tisch-theologische Problem anhand exemplarischer theologiegeschichtlicher Retrospektiven als Problem plausibel und verstehbar zu machen. In Absicht ist dabei nicht eine umfassende und detailscharfe, historische Rekonstruktion, sondern das systematisch-theologisch orientierte, exemplarische Aufspüren von raumtheoretischen Konfliktzonen.

Natürlich gibt es verschiedene Möglichkeiten, in der Theologiegeschichte Konfliktzonen nahhaft zu machen, anhand derer man mehr oder weniger direkt auf das genannte Raumproblem stossen würde. Man könnte sich zum Beispiel an den traditionellen Überlieferungsbeständen der Schöpfungslehre, der Christologie (Präexistenz, Inkarnation, Höllen- und Himmelfahrt, Wiederkunft), der Soteriologie (*inhabitatio*) oder der Eschatologie (Himmel, Hölle und »Zwischenorte«) orientieren. Auf den latenten Nerv des anvisierten Sachproblems stösst man jedoch erst da, wo man die Frage, wie Gott und Raum zusammenzudenken sind, zuspitzt auf die Frage nach dem Raum, nach dem Ort Gottes selbst. Hier erst, im Blick auf den Gottesgedanken, offenbart sich die ganze Virulenz des Raumproblems der Theologie!

Ich nähere mich dieser Frage nun aber *nicht direkt* über die traditionelle Gotteslehre und näherhin die Allgegenwartslehre an, wie das zunächst zu erwarten wäre, sondern über die Frage nach dem *Ort Gottes im Himmel*. Entsprechend der protestantischen Fokussierung der vorliegenden Untersuchung bietet es sich an, das zu tun anhand der Frage nach dem Ort Gottes im Himmel, wie sie im Kontext des reformatorischen Abendmahlstreites neu zur Debatte stand (3.1). Denn unter dieser besonderen Fragehinsicht lassen sich die neuzeitlichen Umbrüche und Aporien in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Raum besonders deutlich herausarbeiten (3.2 u. 3.3).

Mit der Fokussierung auf die Frage nach dem Ort Gottes sind zugleich die entscheidenden Weichen gestellt, nicht was die theologiegeschichtliche Rekonstruktion der Raumproblematik, sondern auch was den Versuch ihrer konstruktiven systematisch-theologischen Bewältigung angeht, wie er in den folgenden Teilen vorgenommen wird. Denn anhand jener Fokussierung wird später in Teil 4 in der Theologie des 20. Jahrhunderts eine folgenreiche terminologische und konzeptuelle Verschiebung sichtbar: vom Begriff des Ort Gottes hin zum Begriff des trinitarischen Raumes Gottes. Und es ist dieser Begriff des trinitarischen Raumes Gottes, von dem her in Teil 5 sodann die Begriffe des sozialen und interpersonalen Raumes aus Teil 1 theologisch formatiert werden und so ein *ekklesiologisch zugespitztes* theologisches Raumverständnis entwickelt werden kann.³⁰²

Als methodische Leitdifferenz der Retrospektiven und Analysen in Teil 3

302 Für einen detaillierteren Überblick über den Duktus der Argumentation in Teil 5 vergleiche man die Ausführungen zu Methode und Aufbau in der Einleitung.

(und später auch in Teil 4) dient die Unterscheidung von Containermodell und relationalem Modell, die anhand des *spatial turn* eingeführt wurde. Sie erlaubt es in Teil 3 zunächst, die reformatorischen Debatten um den Himmel als Ort Gottes raumtheoretisch genauer zu analysieren und die diesbezüglichen neuzeitlichen Aporien und Umbrüche zu benennen. Und sie wird später in Teil 4 erlauben, die Verschiebung in der Rede vom Ort Gottes im Himmel zum trinitarischen Gottesraum als eine raumtheoretische Modellverschiebung von einem Containermodell zu einem relationalen Modell zu analysieren. Die Modellverschiebung bestätigt die bereits im Blick auf den *spatial turn* sichtbar gewordene Prävalenz eines relationalen Raummodells.

Inhalt und Aufbau von Teil 5 brauchen hier noch nicht genauer vorbesprochen zu werden. Im Rückblick auf den obigen Durchgang durch die jüngeren Raumforschungen in der systematischen Theologie sei aber doch bereits hier auf zwei Punkte hingewiesen, die – auch wenn sie erst Teil 5 betreffen – für den Gesamtaufriß der Untersuchung von Bedeutung sind:

1. Während Beuttler bemüht ist, eine *einheitliche, gleichsam universale Raumauffassung* zu entwickeln, gehe ich im Folgenden davon aus, dass die Theologie *bis auf weiteres mit der Möglichkeit verschiedener theologischer Raumverständnisse zu operieren hat, die auf unterschiedliche Phänomenbereiche mit unterschiedlicher Reichweite und Erklärkraft angewandt werden können*. Entsprechend haben die folgenden Analysen, auch wenn sie zum Teil kosmologische Fragen tangieren, primär ein *ekkesiologisches Gefälle* und finden in der Ausarbeitung eines ekkesiologisch bestimmten theologischen Raumverständnisses ihren Zielpunkt. Die durch Beuttlers Studie provozierte grundsätzlichere Frage, ob ein einheitliches theologisches Raumverständnis überhaupt möglich und notwendig ist – und falls das verneint würde, wie die verschiedenen theologischen Raumverständnisse (und die sie konstituierenden verschiedenen theologischen Raumbegriffe) untereinander korreliert und metatheoretisch verbunden werden müssten – stelle ich in dieser Untersuchung zurück.³⁰³

Soviel darf aber schon hier gesagt werden: Sollte es ein einheitliches Raumverständnis geben, so verdankt es seine Einheitlichkeit nicht der Existenz eines irgendwie realen einheitlichen Raumes »da draussen« und hinter seinen Perspektivierungen, sondern einer einheitlichen metatheoretischen Sicht der Konstruktionsprozesse von Raum. Solange es noch nicht gelingt, eine solche umfassende theologische Raumauffassung zu entwickeln, ist davon auszugehen, dass zwar jedes theologische Raumverständnis auf das Ganze der in der Theo-

303 Die hier aufgeworfene Frage ist nicht zu verwechseln mit der später zu diskutierenden Frage, wie die Theologizität des Raumverständnisses zu plausibilisieren ist im Blick auf andere wissenschaftliche und lebensweltliche Raumauffassungen (vgl. 5.5.1). Denn in dieser letzteren Frage geht es um das Verhältnis theologischer Raumverständnisse zu nichttheologischen und nicht um theologieimmanente Verhältnisbestimmungen.

logie intendierten Reflexionsgegenstände bezogen sein muss, jedoch – wie gesagt – nicht auf alle Gegenstände mit gleicher Erklärkraft und Plausibilität angewandt werden kann.

2. Was die vier oben eruierten Problemaspekte angeht, so werden sie auch in den folgenden Teilen immer wieder in unterschiedlicher Weise auftauchen. Bezüglich des *Modellproblems* wird im Folgenden davon ausgegangen, dass die Theologie – wenn sie nachkantisch nicht in ontologische Aporien geraten will – Raumbegriffe nach einem relationalen Modell *denken* und *konzeptualisieren* muss! (Das schliesst – es sei noch einmal betont – nicht aus, dass wir in unseren alltäglichen Raumsynthesen Raum nicht nur, aber doch vorwiegend containerartig zu erfahren meinen.)

Die Plausibilität dieser Annahme wird sich nicht nur angesichts des historischen Durchgangs durch die neuzeitliche Raumproblematik unter dem Fokus der Leitdifferenz von Containermodell und relationalem Modell in Teil 3 und später in Teil 4 erweisen, sondern hat sich bereits aufgrund der Diskurse des *spatial turn* in Teil 1 nahegelegt. Diese Annahme wird sodann durch den Umstand gestützt, dass es – wie mit Pannenberg gezeigt werden wird – theologisch möglich ist, ein relationales Modell ohne logische Hintergrundsannahme eines Containermodells zu denken.

Was den *ontologischen* (und erkenntnistheoretischen) sowie *erfahrungstheoretischen* Problemaspekt sowie die Frage angeht, wie eine spezifische *Theologizität* des Raumverständnisses metatheoretisch zu plausibilisieren ist, bedarf es in Teil 5 eines eigenen Reflexionsganges. Denn diese drei Problemaspekte lassen sich weder auf der Theoriebasis der Diskurse des *spatial turn* noch von Barth, Moltmann oder Pannenberg her (vgl. 4.2) klären. Sie bleiben grösstenteils auch bei ihnen ungelöst. Erst auf der Basis der kulturphilosophischen Deutung des Raumes als einer Sinnordnung, wie sie bei Ernst Cassirer zu finden ist, lassen sie sich bearbeiten (5.4). Unterzieht man seine Raumtheorie dem spannungsvollen Versuch einer theologischen Adaption, so können zwar nicht fertige Lösungen zu drei Problemaspekten geboten werden – dazu sind die Schwierigkeiten zu grundlegend. Es zeichnen sich aber doch Klärungspotentiale ab, anhand derer vektoruell angedacht werden kann, in welcher Richtung »Lösungen« anzustreben wären (5.5).

3. Gott und Raum – eine historisch-systematische Problemskizze

Es wird im Folgenden der Versuch unternommen, zu rekonstruieren, wie es in der protestantischen Theologie überhaupt zum Problem wurde, Gott und Raum zusammenzudenken. Das Raumproblem der Theologie soll in seiner protestantischen Ausprägung anhand der methodischen Konzentration und Zuspitzung auf die Frage nach dem Ort oder Raum Gottes historisch verortet, bestimmt und so *retrospektiv als Problem verstehbar* werden – auch wenn es historisch gesehen nicht immer schon als solches wahrgenommen wurde. In Absicht ist dabei nicht eine umfassende und detailscharfe, historische Rekonstruktion, sondern das *systematisch-theologisch orientierte, exemplarische Aufspüren von raumtheoretischen Konfliktzonen*.

Bereits das Problem einer Theologie des Kirchenraumes hat einen Hinweis darauf gegeben, dass sich das Raumproblem im Bereich des Protestantismus bis an seine reformatorischen Wurzeln zurückverfolgen lässt und erst von dort her angemessen verstanden werden kann. Bei dem grundlegenden Problem des Ortes oder Raumes Gottes ist das nicht anders. Die folgende Analyse setzt darum bei der reformatorischen Theologie (3.1) ein, um von da aus weitere klassische – auch philosophische und naturwissenschaftliche – Positionen abzuschreiten, anhand derer sich die neuzeitlichen Umbrüche und Aporien in der Verhältnisbestimmung von Gott und Raum besonders deutlich nachzeichnen lassen (3.2 u. 3.3). Erst anhand dieser historisch-systematischen Problemskizze lässt sich nachvollziehen, wie im 20. Jahrhundert darauf reagiert wurde (Teil 4).

Fragt man nach dem Ort oder Raum Gottes, so muss man mit der theologischen Tradition gesprochen nach dem »Himmel« fragen. Es macht guten Sinn, die folgende Analyse zunächst auf das Himmelsverständnis auszurichten. Dafür sprechen mehrere Gründe:

1. Der Himmel ist schon *biblich* ein besonderer Ort oder Raum, weil er als Geschöpf (Gen 1,1; Ps 8,4; Jes 45,18 u. a.) zugleich der Wohnort (1 Kön 8,30ff; Ps 2,4; Mt 5,34 u. a.), Thron (Jes 66,1) und Machtbereich (Dtn 4,39; 1 Kön 22,19ff; Eph 1,20 u. a.) Gottes ist, von dem her er herabsteigt, herablickt, herabredet, segnet oder straft – ohne dass selbst »aller Himmel Himmel« (1.

Kön 8,27) ihn fassen könnte. Der Himmel ist der Raum der Schöpfung, von dem Jesus Christus herabsteigt (Joh 3,13; 6,38.42), der bei der Taufe Jesu offensteht (Mt 3,16ff par.), zu dem er auffährt (Mk 16,19 par.; Apg 1,9 f), in dem er zur Rechten Gottes sitzt (Mk 16,19; Eph 1,20; Hebr 1,3; 8,1) und von dort er wiederkehren wird (Mt 24,30; 26,64; 1 Thess 1,10; 4,16 u. a.) und in dem Jesus alle Macht gegeben ist (Mt 28,18). Der Himmel ist zudem der Aufenthaltsort der »himmlischen Heerscharen«, der Engel, die Gott verherrlichen und ihm dienen (Neh 9,6; Lk 2,13.15 u. a.).¹ Überblickt man schon nur diese wenigen charakteristischen, freilich unvollständigen Angaben zum Himmel aus der biblischen, jüdisch-christlichen Tradition, so wird deutlich, dass der Himmel gleichsam für die Gottoffenheit der Schöpfung steht, einen intrakreatürlichen Transzendenzbereich bildet und es sich beim Himmel deswegen um einen Raum der Schöpfung handelt, in dem Gott und Raum in ausgezeichneter und besonders dichter Weise aufeinander bezogen sind. Die Intensität dieses Bezuges wurde in der folgenden Frömmigkeits- und Theologiegeschichte des Christentums nicht aufgegeben, auch wenn die Himmelsvorstellungen vielfältige Transformationen erfahren haben. Das zeigt sich gerade beim folgenden Punkt:

2. Die Heftigkeit, mit der in den reformatorischen Kontroversen um das Abendmahl auch um das Verständnis des Himmels gestritten wurde, erweist den Himmel als neuralgische Zone im Blick auf die Deutung der Gegenwart Gottes im Raum.
3. Die Frage der Deutung des Himmels blieb in der anbrechenden Neuzeit keine innertheologische, sondern erstreckte sich bis in die Naturphilosophie und die sich ausbildenden Naturwissenschaften hinein. Erst in diesem breiteren, die Theologie überschreitenden Fragehorizont hat das Verhältnis von Gott und Raum neuzeitlich das Problemniveau erreicht, an dem sich die Theologie bis heute abarbeitet.

Die Frage nach dem Ort oder Raum Gottes als Frage nach dem Himmel als Ort Gottes soll im Blick auf die reformatorische Theologie nicht als abständige kosmologische Frage behandelt werden. Denn als solche Frage hatte sie bei den Reformatoren gar kein Gewicht. Sie soll vielmehr *im Horizont ihres Streites um das Abendmahl* angegangen werden. Erst in dieser (christologisch begründeten) soteriologisch-ekkesiologischen Zuspitzung hat sie die Virulenz bekommen, die dem Raumproblem auch die glaubensexistentielle Brisanz verleiht, von der es meines Erachtens bis in die Gegenwart hinein nichts verloren hat. Im Gefälle dieser Zuspitzung steht dann auch die Ausarbeitung des theologischen Raumverständnisses in Teil 5.

¹ Vgl. zu diesem kurzen biblischen Überblick: Welker, Art. Himmel, 519–522.

Im Folgenden werden immer wieder die lutherische und die reformierte Position einander gegenübergestellt. Um Missverständnissen vorzubeugen sei festgehalten, dass das nicht in konfessionalistischem Gestus geschieht, sondern im Bemühen, gerade in diesem Gegenüber das eigentliche Problem deutlich konturieren zu können. Die Leuenberger Konkordie ist (im europäischen Kontext) innerprotestantisch unhintergebar, auch in den Abendmahlsfragen, die im Folgenden diskutiert werden. Mein Ansinnen geht gerade dahin, *durch das in dieser Untersuchung zu entwickelnde theologische Raumverständnis u. a. die Grundlagen zu liefern, um den Leuenberger Konsens auch raumtheoretisch untermauern zu können* – denn das ist bis anhin gerade im Blick auf das Abendmahl noch nicht gelungen. Eine Ausarbeitung dieser Grundlagen in Richtung einer raumtheoretisch perspektivierten, auch über die innerprotestantischen Grenzen hinausgehenden ökumenischen Abendmahlstheologie wäre meines Erachtens ein wichtiges Forschungsdesiderat, kann in dieser Untersuchung jedoch nicht geleistet werden.

3.1 Zum Verständnis des Himmels als Ort Gottes bei Luther, Zwingli und Calvin

3.1.1 Weltbild und Vorgaben der theologischen Tradition

Um die reformatorische Debatte um den Himmel als Ort Gottes besser zu verstehen, ist es wichtig, ihre Verwurzelung im mittelalterlichen Weltbild und ihre scholastisch-theologischen Voraussetzungen in drei Punkten kurz zu erläutern.²

3.1.1.1 Weltbild

Die im Folgenden zu diskutierende reformatorische Debatte findet historisch in einer Zeit des sukzessiven Umbruchs von einem mittelalterlichen, aristotelisch-ptolemäischen Weltbild zum neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Weltbild statt. Der Umbruch zum neuzeitlichen Weltbild wird meist in Nikolaus Kopernikus' (1473 – 1543) begonnener Ablösung des geozentrischen durch das heliozentrische Weltbild verortet³, seine Vorläufer reichen natürlich weiter zurück⁴.

2 Für die weltbildlichen Raumkonzeptionen in der christlich geprägten Antike vergleiche man neben Torrance, *Space, Time and Incarnation*, die Studie von Charlotte Köckert, *Christliche Kosmologie. Zu Raumfragen in der Historiographie des antiken Christentums* vgl. Wallraff, *Teilung der Erde*.

3 Schröder, *Art. Weltbild, Kirchengeschichtlich*, Sp. 1419 – 1422. Ich gehe im Folgenden von einer allgemein üblichen Epochengrenze zwischen »Mittelalter« und »Neuzeit« um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert aus. Vgl. Mehlhausen, *Art. Neuzeit I*, 394.

Der Weltbildbezug spielt in den folgenden Ausführungen eine bedeutende Rolle. Denn durch ein Weltbild formt sich immer auch ein spezifisches Raum- und Zeitverständnis, wie sich umgekehrt über das Raum- und Zeitverständnis auch allererst ein Weltbild aufbaut. Weltbild und Raumauffassung sind so eng verflochten, dass anhand eines Weltbildes auch die darin implizierte Raumauffassung erhoben werden kann. Man tut darum gut daran, zunächst einige Klärungen zum Weltbild vorzunehmen, wenn man das Gott-Raum-Verhältnis aufarbeiten will:

Unter einem »Weltbild« sei hier »das Zusammenspiel der für eine bestimmte Kultur leitenden Anschauungen und Deutemuster über den Aufbau des Kosmos, die Natur der Dinge und das Zusammenleben der Menschen, durch die sowohl die Struktur des Ganzen als auch die Funktion seiner Teile organisiert wird und in Erscheinung tritt«⁵, verstanden. Die historische Rekonstruktion eines Weltbildes bleibt immer reduktiv und abstrakt gegenüber dem vielfältigen Erleben und Deuten von »Welt« einer bestimmten Epoche. Wie weit die Deutemuster, die den alltäglichen Praktiken einfacher Menschen zugrunde liegen und reproduziert werden, sowie ihre *mental maps* mit dem gelehrten Orientierungswissen einer bestimmten Zeit konvergieren, muss als stete Rückfrage an die Beschreibung grosser Weltbilder mitlaufen.

Vergegenwärtigt man sich das biblische Weltbild mit seinen Grundfesten/Säulen, den bedrohlichen Wassern oberhalb und unterhalb der Erdscheibe⁶ und stellt daneben das aristotelische Weltbild von einem kugelförmigen Kosmos mit der Erdkugel als Mittelpunkt, konzentrisch umgeben von verschiedenen Sphären (Wasser-, Luft-, Äther-, Himmelsphäre), so bleibt es erstaunlich, wie diese beiden Weltbilder in der Geschichte des Christentums sukzessive verbunden und – angereichert mit weiteren neuplatonischen, stoischen und hermetischen Motiven – als christlich modifiziertes und synthetisiertes aristotelisches Weltbild die mittelalterliche Theologie weitgehend bestimmen konnten.⁷

4 Zunächst ist daran zu erinnern, dass schon in der griechischen Antike neben vielen anderen auch ein heliozentrisches Weltbild vertreten wurde; zum anderen spielte neben den vielfältigen technischen Errungenschaften bei der Entwicklung des neuzeitlichen Weltbildes u. a. auch die Ausbildung des Gedankens der Unendlichkeit des Universums eine wichtige Rolle, der sich zuerst bei Nikolaus von Kues (im Sinne einer räumlich grenzenlosen Welt) findet und später von Giordano Bruno aufgenommen wurde, s. u. 3.2.2.1.

5 Janowski, Das biblische Weltbild, 4.

6 Eine genauere Beschreibung findet sich bei: Janowski, Das biblische Weltbild, vgl. auch ders., Art. Weltbild, Alter Orient und Altes Testament, Sp. 1409 – 1414. Janowski weist zu Recht auf die Schwierigkeiten hin, von *dem* biblischen Weltbild zu sprechen – das gilt nicht nur für die historischen Entwicklungen im Alten Testament, sondern auch für das Neue Testament. Man müsste eigentlich von *verschiedenen* biblischen Weltbildern sprechen.

7 Neben dieser *aristotelisch-scholastischen* und später in der altprotestantischen Orthodoxie revitalisierten Linie der Kosmologie und Raumdeutung gab es freilich auch eine *platonische* Linie mit zum Teil jüdischen, mystischen und lichtmetaphysischen Elementen (mit ihren

Ich gebe hier mit Beuttler die Grundzüge dieses geozentrischen Weltbildes wieder, wie es in vielen Kosmographien des 15./16. Jahrhunderts und damaligen Lehrbüchern der Physik und Astronomie zu finden ist:

»In *mundi medio* und daher (nahe) *in centrum mundi* befindet sich die unbewegte Erde, umgeben von sieben kristallinen Planetensphären, dem *firmamentum* der Fixsterne, einem *coelum crystallinum* zum Ausgleich der Fixsternpräzession um den Himmelsnordpol, der zehnten Sphäre des *primum mobile*, sowie umschlossen von nichtweltlichen, imaginären Raum des (neuplatonischen) *coelum empyreum*, dem *habitaculum Dei et omnium electorum*. Die vollkommene, geordnete Harmonie des Kosmos spiegelt den gegliederten *ordo* des Seins, den der unräumliche, unendliche Gott in seiner Weisheit, Güte und Providenz als *primum movens* mittels *causae secundae*, den supralunaren Sphären und den sublunaren vier Elementen, bewegt, regiert und im Sein erhält. Das räumlich und zeitlich endliche, geozentrische ›Welthaus‹ (...) ist zugleich kosmologisch, ontologisch und teleologisch anthropozentrisch.«⁸

Die Anzahl der Sphären mochte im Einzelnen variieren, doch kann man grob davon ausgehen, dass sich dieses Modell v. a. seit Thomas von Aquin⁹ als dominantes Weltbild erwies.

3.1.1.2 Coelum empyreum

Das im Weltbild erwähnte *coelum empyreum* bedarf genauerer Erläuterung: *Aristoteles* definiert Raum bzw. Ort (gr. *topos*) als *die innere, anliegende Begrenzung und Oberfläche des umfassenden, einschliessenden unbewegten Körpers*.¹⁰ Der Ort ist also kein selbständiges »Ding«, kein Seiendes, kein Körper, sondern »die Korrelation von zwei einander umschließenden Körpern, wobei der äußere Körper nicht selbst konkret begrenzt sein muss«¹¹. So ist z. B. der Ort

Nachwirkungen über die Renaissancephilosophie bis Newton). Dazu Beuttler, Gott und Raum, 32.564, vgl. 35 – 232. Die zweitgenannte Linie wurde insbes. von Jammer, *Das Problem des Raumes*, herausgearbeitet. Vgl. auch Gosztonyi, *Der Raum I.*, v. a. 123 – 354. – Entsprechend ist von mehreren Weltbildern auch im Mittelalter auszugehen.

- 8 Beuttler, Gott und Raum, 50. Das Zitat basiert auf einer von Beuttler vorgenommenen Zusammenstellung unterschiedlicher Kosmographien und Lehrbücher (vgl. die Angaben a. a. O., 49).
- 9 Zum Aufbau der Himmelschichten und der Differenzierungen im Himmelsbegriff bei Thomas von Aquin: Sth I, q. 68 a. 4. Vgl. auch Gosztonyi, *Der Raum I.*, 168 – 172.
- 10 Aristoteles, *Physik* IV,4, 212a, 20 f. Der Raum ist also streng genommen zweidimensional im Sinne einer gekrümmten Fläche, erst die Relativität weiterer Ortsbestimmungen ermöglicht eine dreidimensionale (bei Aristoteles sechsdimensionale) Raumauffassung. Dennoch scheint Aristoteles zuweilen auch den Rauminhalt zu meinen, wenn er von *Raum/topos* spricht. Vgl. Gosztonyi, *Der Raum I.*, 106 – 108. Zum Raumbegriff von Aristoteles z. B. Jammer, *Das Problem des Raumes*, 15 – 22; Gosztonyi, *Der Raum I.*, 90 – 110.
- 11 Beuttler, Gott und Raum, 79, vgl. 76. Gosztonyi spricht im Blick auf Aristoteles von einem »uneigentlichen Sein« des Raumes, da er logisch-kategorial keine Substanz, sondern nur ein

des Wassers der Krug, der Ort des Kruges wiederum die ihn umgebende Luft. Extrapoliert man diese Raumdefinition auf die Kosmologie, so entsteht das geozentrische Modell einer in Kontinuität von verschiedenen Sphären konzentrisch umfassten Erde, die dann freilich nach Aristoteles in der äussersten Himmelssphäre von keinem weiteren Ort umfassen werden kann, so dass dieser Himmel nicht nur die äusserste Schale bildet, sondern für das Ganze des Universums steht.¹² Denn für Aristoteles ist klar, »daß es außerhalb des Himmels weder Ort noch Leere noch Zeit geben kann«¹³.

Die aristotelische Raumtheorie und Kosmologie bot der Folgezeit eine Fülle von Denkproblemen¹⁴, die hier nicht alle zu diskutieren sind. Nur eines davon sei erwähnt, das in der Scholastik virulent wurde, sofern sie v. a. via Thomas von Aquin die aristotelische Raumtheorie zu ihrer massgeblichen (wenn auch nicht einzigen) machte:

Es geht dabei um das an sich damals schon alte Problem der äussersten Himmelssphäre. Unter Voraussetzung des aristotelischen Raumbegriffes bleibt der gesamte Kosmos letztlich raumlos, sofern die äusserste Sphäre keinen sie umgrenzenden Ort hat. Der Kosmos hat seinen Ort faktisch in sich selbst. Das Problem, das sich für die Scholastik daraus ergab, war, dass die äusserste Sphäre dennoch einen Ort haben müsste, weil sie nicht – wie noch bei Aristoteles – als unbewegt gedacht werden konnte. Ihre Unbewegtheit hätte nämlich die Allmacht Gottes in Frage gestellt. Indem sie aber als bewegt gedacht wurde, brauchte sie – wieder gemäss aristotelischen Prämissen – ein Unbewegtes, eben einen Ort, der sie umfängt.¹⁵

In diesem Problemhorizont ist meines Erachtens die theologische Funktion des *coelum empyreum* zu verorten.¹⁶ In der Kosmologie des Aristoteles hatte Gott noch keinen Ort, weder innerhalb noch ausserhalb des Kosmos, denn dieses Ausserhalb war – wie gezeigt – bei ihm nicht denkbar.¹⁷ Dennoch liess sich das aristotelisch-ptolemäische Weltbild in der christlich-mittelalterlichen Theologie relativ gut mit der Vorstellung des Himmels als Wohnort Gottes verbinden¹⁸. Für sie bildete das bereits erwähnte *coelum empyreum* diesen

Akzidens eines Körpers ist, ihm aber physikalisch und kosmologisch dennoch eine Realität zugeschrieben wird (ders., Raum I, 107).

12 Beuttler, Gott und Raum, 80.

13 De caelo I, 9, 279a, 12, zit. nach: Jammer, Das Problem des Raumes, 57.

14 Vgl. die Zusammenstellung bei Gosztonyi, Der Raum I, 109.

15 Vgl. Gosztonyi, Der Raum I, 133.179 – der freilich nicht klärt, ob es sich bei der äussersten Schale um das *coelum empyreum* handelt oder die aristotelische äusserste Himmelssphäre.

16 In diese Richtung weisen auch die Ausführungen von Maurach, *Coelum empyreum*, 86 f.

17 Zur Ortlosigkeit Gottes bei Aristoteles: Beuttler, Gott und Raum, 81 f. Vgl. dagegen Evers, der im Blick auf Aristoteles von einer himmlischen Wohnstatt Gottes ausgeht: Evers, Raum – Materie – Zeit, 119.

18 Schon in der pseudoaristotelischen Schrift »De mundo« hat Gott seine Wohnstätte im

Wohnort. Die implizite Logik, die über verschiedene Umwege zum Wiederaufleben der von den Kirchenvätern meist abgelehnten Vorstellung vom *coelum empyreum* führte, lässt sich vor dem Hintergrund des skizzierten Problems der äussersten Himmelssphäre so wiedergeben: »Gott kann nicht in einem Himmel wesen, der niederer Rangstufe ist; ein Bewegtes aber ist niederen Ranges als Unbewegtes; also ist ein Himmel anzusetzen, der unbewegt ist und darum hohen Wertranges«¹⁹ – es ist ein unbewegter Himmel anzusetzen, der nicht die äusserste Sphäre des aristotelischen Kosmos ist, sondern ihn verortend gleichsam darüber liegt: eben das *coelum empyreum*. Das *coelum empyreum* repräsentierte somit den *unbewegten* religiösen Himmel, der über das *primum mobile* mit dem *bewegten* astronomischen Himmel verbunden war. Die äusserste, bewegte physische Himmelsschicht wurde so von einem metaphysischen Ort begrenzt und umfungen, der selber nicht bewegt war, sondern Ort des unbewegten Bewegers.

Die Vorstellung des *coelum empyreum* entstammte dem Neuplatonismus. Die Kirchenväter erwähnten ihn nicht, zu sehr war er durch seine heidnische Herkunft belastet. Der »feurige« (vgl. griech. *empyrios*) Himmel als *Ort Gottes* sowie der Engel und der Seligen hatte v. a. zwischen dem 13. und 17. Jahrhundert theologische Bedeutung und fand – nicht ohne Widerspruch – Eingang in den festen dogmatischen Lehrbestand. Er wurde sowohl von Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus wie Thomas von Aquin u. a. vertreten und schlug sich weltanschaulich in Dantes »Göttlicher Komödie« nieder. Das *coelum empyreum* wurde als hellglänzend transzendenter Ort des Friedens und der Stille beschrieben, von räumlicher Weite, unveränderlich, unbeweglich, ewig – aber doch auch ganz am Anfang geschaffen.²⁰ Es war ein quintessentialer *göttlicher Körper* ohne Grenzen.²¹ Und es war der Ort, der alles in sich beinhaltet und umschliesst²². – Thomas von Aquin wehrte sich jedoch gegen die Vorstellung, der empyreische Himmel enthalte und umfange auf *circumscriptive* Weise auch Gott in sich.²³ Dass die Lokalität der Präsenz Gottes im lokalen *coelum empy-*

wahren Himmel, der die obere Grenze des kosmischen Himmels bildet, erhalten. Dazu Beutler, Gott und Raum, 81.

19 Maurach, *Coelum empyreum*, 87.

20 Zu diesem Überblick: Kurdzialek/Maurach, Art. *Empyreum*; Brandy, *Die späte Christologie*, 102, sowie ausführlich: Maurach, *Coelum empyreum*. Zur Erschaffung des empyreischen Himmels: Nach Thomas von Aquin ist er am Urbeginn geschaffen, nicht aber zusammen mit dem ungeformten Stoff, *Sth I*, q. 66, a. 3. Zur Unbeweglichkeit des *coelum empyreum* bei Thomas von Aquin siehe ebd..

21 So Russell, *A History of Heaven*, 133 f, vgl. 126 f. Vgl. Thomas v. Aquin, *Sth I*, q. 66, a. 3: empyreischer Himmel als »*corpus sensibile*«.

22 Thomas von Aquin: »*locus intelligentur in coelo empyreum summa continente*«, *Sth I*, q. 66, a. 4.

23 Vgl. Russell, *A History of Heaven*, 134; McGrath, *A Brief History of Time*, 57. – Man müsste wohl retrospektiv von einer *definitiven* oder *repletiven* Präsenzweise Gottes im *coelum*

reum nicht so platt gedeutet wurde, zeigt sich auch an der zuweilen vertretenen Vorstellung, der empyreische Himmel bilde nur den »äusseren Wohnort«, während der dreifaltige Gott selbst oberhalb dieses Bereiches in einem »Himmel der Himmel«, dem *coelum trinitatis*, wohne – einem Ort, der dann mit der Gottheit selbst gleichgesetzt wurde (!), so dass man fragen könnte, ob das *coelum empyreum* nicht nur den Ort Gottes bildete, sondern in gewisser Weise auch umgekehrt *Gott als Ort den Ort des coelum empyreum*. Die Aufmerksamkeit der scholastischen Theologie galt freilich nicht jenem *coelum trinitatis*, das theologischer Spekulation kaum noch zugänglich schien, sondern dem *coelum empyreum*.²⁴ Es wird sich jedoch im Fortgang unserer Studie zeigen, dass gerade erstere Vorstellung im 20. Jahrhundert unter anderen denkerischen Rahmenbedingungen eine modifizierte Wiederaufnahme gefunden hat (s. u. Teil 4.2).

Mit der Überwindung der aristotelischen Raumauffassung durch die Renaissancephilosophie (s. u. 3.2.2.1) und den aufkommenden Naturwissenschaften musste schliesslich auch das *coelum empyreum* seine theologische wie weltanschauliche Bedeutung verlieren²⁵.

3.1.1.3 Himmelfahrt, Rechte Gottes und Präsenz Christi in der Eucharistie

Im Folgenden sollen wichtige Positionen zu den Themen Himmelfahrt, Rechte Gottes und Präsenz Christi in der Eucharistie dargestellt werden. Es handelt sich meist um Aussagen der scholastischen Theologie. Mehr als ein grober Überblick ist dabei nicht intendiert.

Die scholastische Theologie hat die Himmelfahrt Christi mehrheitlich als Ortswechsel (*motus localis*) von der Erde in den empyreischen Himmel gedeutet. Christus entschwindet seiner menschlichen Natur nach an einen Ort der Unverweslichkeit (*locus incorruptionis*) jenseits der körperlichen und geistigen Schöpfung, während die göttliche Natur nicht direkt lokalisierbar ist.²⁶ Dieses

empyreum sprechen. Bei Thomas von Aquin ist diese scholastische Terminologie noch nicht voll ausgebildet.

24 Zum *coelum trinitatis* vgl. Lang/McDannell, *Der Himmel*, 120. – Während die Annahme eines *coelum trinitatis* die Vorstellung des lokalen, empyreischen Himmels einschloss, gab es auch Kritik an einem lokal verstandenen Himmel: So trat etwa *Albertus Magnus*, der Lehrer von Thomas, die Meinung, der Himmel sei kein Ort (»extra omnes caelos non est locus«). Der Himmel ist ihm zufolge nichts anderes als die Trinität selbst, kein umschlossener Ort. Schon *Johannes von Damaskus* und *Johannes Scotus Eriugena* haben ein illokales Himmelsverständnis vertreten (zu Albertus und Eriugena: Pöhlmann, *Art. Himmelfahrt*, 336; zu Johannes von Damaskus s. u. den Exkurs in 4.2.2.d). Im 15. Jahrhundert wird es dann auch für Nikolaus von Kues wegen seiner Unendlichkeitsspekulationen unmöglich, den Himmel als *locus* denken zu können (s. u. 3.2.2.1).

25 Vgl. Maurach, *Coelum empyreum*, 91.

26 Zu dieser allgemeinen Charakterisierung der Himmelfahrt: Thomas von Aquin, *Sth III*, q. 57 a.1.–5.

realistische Verständnis der Himmelfahrt Christi vertraten auch schon viele Kirchenväter, etwa Leo der Grosse oder Augustin.²⁷ Zurückhaltend war Augustin in der Deutung der Rechten Gottes als eines fest umgrenzten Ortes. Noch kritischer äusserte sich Johannes von Damaskus: Die Rechte Gottes ist illokal zu verstehen, da nur bei räumlich begrenzten Wesen links und rechts unterschieden werden kann, Gott aber kein solches Wesen ist.²⁸ Die scholastische Theologie hat sich der illokalen Deutung des Rechten Gottes angeschlossen²⁹. Das bedeutete freilich für sie nicht – anders als etwa bei Johannes von Damaskus (s. u. den Exkurs in 4.2.2.d) oder Albertus Magnus –, dass Gott seinen Ort, seine »Wohnung« nicht mehr in einem lokal verstandenen Himmel gehabt hätte, selbst wenn Gott sich innerhalb desselben nicht auf eine positionelle Raumstelle bzw. eine *circumscriptive* Präsenzweise fixieren liess.

Wie war unter diesen Voraussetzungen eine Präsenz Christi in der Eucharistie denkbar?

Während Karlstadt später meinte, dass der Leib Christi jedesmal vom Himmel herabgezogen werden müsse, um in der Eucharistie gegenwärtig zu sein, ging die scholastische Theologie nicht davon, dass sich Christi Präsenz in der Eucharistie einer Ortsbewegung (*motus localis*) verdankt. Sie ist nicht als Himmelfahrt in umgekehrter Richtung zu denken. Denn Christi Leib kann in der Eucharistie unmittelbar gegenwärtig werden, ohne den Himmel verlassen zu müssen.³⁰

Bei der Frage, wie das vonstatten gehen soll, sind zwei Denkwege hervorzuheben:

1. *Thomas von Aquin* hat sich darüber Gedanken gemacht, wie ein Ding an einem Ort sein kann, und dazu einen *circumscriptiven* von einem *definitiven* Präsenzmodus unterschieden. Ein Ding ist *circumscriptive* an einem Ort, wenn es von ihm allseitig eingeschlossen und begrenzt ist, die Ausmasse des Dinges dem umgrenzenden Ort genau entsprechen, ohne dass der Ort es überragt oder es den Ort. Beim definitiven Modus scheint diese Entsprechung hingegen aufgehoben – doch Thomas führt nicht weiter aus, was er unter dem definitiven Modus versteht. Bei beiden Modi geht es um eine Präsenz an *einem* Ort und nicht um eine Multilokalität.³¹

Weder eine *circumscriptive* noch eine *definitive* Präsenzweise sind eucha-

27 So Pöhlmann, Art. Himmelfahrt, 335.

28 Zu Augustin und Johannes von Damaskus: Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 370 f.

29 Sie hat unterschieden zwischen einer »sessio in dextera patris« der göttlichen Natur Christi und einer »sessio ad dexteram patris« seiner menschlichen Natur, wobei das »in« die anfangslose Dauer bezeichnet und das »ad« den Zutritt zur illokalen Rechten. Dazu: Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 371.

30 Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 370.372.

31 Vgl. Sth III, q.76, a 5.

ristisch zulässig. Denn der Leib Christi kann aufgrund seiner grösseren räumlichen Ausdehnung nicht so unter den Elementen des Sakramentes enthalten sein, wie das der *circumscriptive* Modus vorsieht. Und eine definitive Präsenzweise ist deswegen undenkbar, weil die Eucharistie gleichzeitig an vielen Orten gefeiert wird, Christus aber allein im Himmel lokalisiert ist. Sind beide Präsenzmodi ausgeschlossen, so bedeutet das konkret: Es gibt keine Weise des Am-Ort-Seins des Leibes Christi in der Eucharistie, die Gegenwart Christi ist nach Thomas raumlos zu denken.

Diese eucharistische Raumlosigkeit verdankt sich bei Thomas der Trennung von *substantia* und *quantitas dimensiva*. Letztere bezeichnet die Räumlichkeit und ist nur ein Akzidenz der Substanz. Übertragen auf die Gegenwart Christi heisst das: Der Leib Christi ist nur als Substanz, nicht als ausgedehnte Dimension unter den Elementen realpräsent. Man kann demnach sagen, dass Thomas eine *raumlose Substanzpräsenz* des Leibes Christi in der Eucharistie vertritt. Die Transsubstantiationslehre nötigt Thomas nicht zur Aufgabe des Gedankens, dass Christi Leib seinen Ort im Himmel verlassen müsste für die Eucharistie (auch wenn letztlich offen bleibt, wie Substanzpräsenz und himmlische Verortung zusammengedacht werden).³²

2. *Wilhelm von Ockham* hat den Realunterschied von *substantia* und *quantitas dimensiva*³³ abgelehnt. Wenn es aber keine quantitátlose Substanz gibt, dann muss sie nach scholastischen Vorgaben in räumlich ausgedehnter Weise immer an einem Ort sein. Wie sind dann aber die Anforderungen des Thomas an den Substanzbegriff denkbar, nämlich 1. dass der *ganze* Christus im Brot (und Wein) enthalten ist, 2. er in *jedem* Teil von Brot (und Wein) *ganz* enthalten ist, 3. er nicht nur in einer Eucharistie, sondern in jeder Eucharistie gleichzeitig präsent ist, 4. seinen festen Ort im Himmel nicht verlässt³⁴?

Es gelingt Ockham trotz etlichen Bemühungen nicht, diesen Anforderungen zu genügen. Auch er muss letztlich eine unausgedehnte, quantitátlose Präsenz Christi in der Hostie annehmen. Sein Verdienst ist es aber, den Modus dieser Gegenwart begrifflich schärfer gefasst zu haben, als die blosser Behauptung einer Realpräsenz *sacramentaliter* erlaubt. Anders als Thomas verleiht er der begrifflichen Unterscheidung einer *circumscriptiven* von einer definitiven Präsenz Christi sachliches Gewicht und füllt den Begriff »*esse definitive*« erstmals inhaltlich. Während im *circumscriptiven* Präsenzmodus das Ganze nur im Ganzen des Raumes und jeder Teil des Ganzen nur an einem bestimmten Ort des ihn umschliessenden ganzen Raumes sein kann (»*totum*

32 Dazu insgesamt: Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 184–186, sowie: Erwin Iserloh, *Art. Abendmahl*, III/2. *Mittelalter*, 94.

33 Wobei er unter Quantität ein »*habere partem distantem a parte*« versteht (Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 187).

34 Zu diesen Anforderungen: Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 188.

est in toto et pars in parte«³⁵, können Engel oder die Seele (im menschlichen Körper) als ganze im Ganzen des Raumes und zugleich als ganze in jedem beliebigen Teil des Raumes gegenwärtig sein (»totum est in toto et totum in qualibet parte«). Diese letzte Weise des Am-Ort-Seins nennt Ockham »definitiv«³⁶. Die definitive Präsenzweise lässt sich als *Koexistenz* an einem Ort, aber auch als gleichzeitige Existenz an verschiedenen Orten und daher als *multilokale* Präsenzweise denken.

Da eine *circumscriptive* Präsenz Christi in der Eucharistie nicht denkbar ist, überträgt Ockham nun – via *potentia divina* – den definitiven Präsenzmodus auf den Leib Christi: Es ist der *göttlichen Allmacht* möglich, den definitiven Präsenzmodus auf den Leib Christi anzuwenden, so dass er 1. als ganzer in Brot (und Wein) und 2. in jedem Teil von Brot (und Wein) ganz enthalten ist, 3. an verschiedenen eucharistischen Orten gleichzeitig sein kann, 4. im Himmel zwar *circumscriptive*, in räumlich ausgedehnter Quantität, an den verschiedenen eucharistischen Orten aber *definitive* und quantitativlos gegenwärtig ist.³⁷

Ockhams Unterscheidung des *circumscriptiven* und *definitiven* Präsenzmodus und seine inhaltliche Bestimmung waren traditionsbildend und festigten sich in der nominalistischen Theologie bis hin zu Gabriel Biel. Heiko Obermann bringt seine diesbezügliche Position so auf den Punkt: »Während Christi Leib *circumscriptive* im Himmel ist, ist er *definitive* auf dem Altar gegenwärtig; im Himmel hat er also eine quantitative Existenz, aber nicht auf dem Altar.«³⁸

Während weder für Thomas noch später für Ockham der Himmel als räumlich fest umschriebener Ort Christi in Frage stand, haben Ockham und die ihm folgende Tradition – anders als Thomas – versucht, die Gegenwart Christi in der Eucharistie in *räumlichen Kategorien* auszusagen und zu denken. Nicht nur die *circumscriptive*, sondern auch die *definitive* Präsenzweise ist eine räumliche Präsenz am Ort und nicht ausserhalb desselben – auch wenn Christi Leib dort nicht so anwesend ist, dass er in der *circumscriptiv-quantitativen* Logik anwesend ist.

35 »Quando aliquid est in loco sic, quod totum est in toto et pars in parte; hoc enim est circumscribi in loco. Ockham, Sent. IV q 4 C. zit. n. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 191, Anm. 29.

36 »Igitur quando aliquid est in loco sic, quod totum est in toto et totum in qualibet parte, tunc est in loco diffinitive«. Ockham, Sent. IV q 4 C ad 2., zit. n. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 191, Anm. 33.

37 Zu Ockhams Raumverständnis insgesamt: Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 186 – 194. Vgl. Erwin Iserloh, Art. Abendmahl, III/2. *Mittelalter*, 99 f.

38 Obermann, *Spätscholastik und Reformation*, 258. Vgl. zur ockhamistischen Tradition: Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 194 – 203.

Beide, Thomas wie Ockham, setzen damit eine mit dem *circumscription* Präsensmodus übereinstimmende aristotelisch-topologische Raumauffassung voraus. Thomas nimmt sie im Blick auf die himmlische Präsenz Christi positiv in Anspruch, während er sie im Blick auf seine eucharistische Präsenz negativ voraussetzt: Er braucht sie, um sie zu verneinen.

Ockham bejaht die aristotelisch-topologische Raumauffassung sowohl für die himmlische wie die eucharistische Präsenz Christi, freilich so, dass er sie im Blick auf die definitive eucharistische Präsenz Christi gleichsam aufricht: Er braucht sie, um die räumliche Präsenz Christi auszusagen, auch wenn diese Präsenz in einem räumlich quantitativen Sinne nicht fassbar ist. Den Umsetzungsfaktor dieser spatialen Logik bildet die göttliche Allmacht, deren Wirken bei Ockham in dieser Hinsicht keiner weiteren Erläuterung bedarf.

Durch die obigen Erläuterungen in 3.1.1.1 – 3. sind nun die Voraussetzungen geschaffen, um die reformatorischen Debatten um die Auffassung des Himmels als Ort Gottes zu analysieren.

3.1.2 Die lutherische Position

Wenn hier von »der« lutherischen Position und später von »der« reformierten Position die Rede ist, so soll damit nicht unterstellt werden, dass man es mit zwei in sich homogenen Traditionsblöcken zu tun hat, was die Raumfrage angeht. Es geht mir vielmehr um eine *idealtypische* Gegenüberstellung, die allein dem Zweck dient, die kontroversen reformatorischen Positionen hinsichtlich des Gott-Raum-Verhältnisses zu bestimmen und seine Ursachen aufzuklären. Dazu ist ein selektives Vorgehen nötig. Entsprechend fokussiert die folgende Analyse bei der lutherischen Position allein auf Luther und bei der reformierten Position nur auf Zwingli und Calvin und werden auch diese Positionen selbst lediglich selektiv dargestellt. Wie erwähnt ist die Analyse letztlich nicht von einem historisch-genetischen, sondern einem problemorientiert rekonstruktiv-systematischen Interesse geleitet. Weder wird die Debatte um das im Abendmahlsstreit diskutierte Himmelsverständnis in ihrem komplexen historischen Ablauf wiedergegeben und diskutiert noch danach gefragt, ob die Kontrahenden sich darin richtig verstanden haben.

3.1.2.1 Zur spatiologischen Terminologie

Die Ausbildung einer *expliziten* Raumtheorie lag nicht im Interessehorizont der reformatorischen Theologie und wurde dementsprechend nirgends entfaltet. Sie lässt sich höchstens indirekt an der Untersuchung geeigneter Topoi wie dem Himmelsverständnis erheben. Eine spezifische raumtheoretische Begrifflichkeit

lässt sich darum ebensowenig beobachten. Dazu wird vielmehr auf scholastische Terminologie zurückgegriffen. Das lässt sich schön an Luthers bedeutender Schrift »*Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*« von 1528 zeigen. Ich werde die folgenden Analysen primär anhand der hier von Luther entfalteten Terminologie und ihrer raumtheoretischen Prämissen vornehmen. Sie war die reformatorisch bestimmende, auch dort, wo sie modifiziert wurde.

Luther unterscheidet in »*Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*« – wie später die Konkordienformel³⁹ – einen *circumsriptiven*, einen *definitiven* (auch: *diffinitiven*) und einen *repletiven* Modus der Ortspräsenz des Leibes Christi im Abendmahl, um damit seine eigene Position in der Abendmahlslehre gegenüber Zwingli zu verteidigen. Luther greift dabei begrifflich wie sachlich auf Ockham und v. a. Gabriel Biel zurück, der über Ockham hinaus schon einen *repletiven* Präsenzmodus angenommen hat.⁴⁰ Luther unterscheidet die drei Präsenzmodi folgendermassen⁴¹:

- Ein Körper ist »*circumsriptiue* oder *localiter*«⁴² an einem Ort, a) wenn er in begreiflicher, der Vernunft zugänglicher Weise an einem Ort ist; b) wenn »die stet und der corper drynnen sich mit einander eben reymen [sc. miteinander übereinstimmen]«⁴³, d. h. für Luther: wenn sich die räumliche Extension des Körpers und die räumliche Extension des Ortes, der ihn umgibt und den er erfüllt, nach den quantitativen Massen der »*lunge breite vnd dicke*«⁴⁴ entsprechen, oder begrifflich noch genauer: der »*raum des orts*«⁴⁵ den Körpermassen entspricht – »gleich wie ym fas / der wein oder (das) wasser ist / da der wein nicht mehr raumes nympt / noch das fass mehr raumes gibt / denn so viel des weins ist«⁴⁶; c) wenn ein Körper, da er an einem Ort ist, sich auch an einer bestimmten Raumstelle, Lage befindet.

Die Ausführungen Luthers (sowie der Quervergleich mit Biel und der Konkordienformel) machen deutlich, dass Luther, wenn er von Stätte (»stet«) oder Ort spricht, den aristotelischen Begriff des *locus* meint. Er unterscheidet dabei – ähnlich wie z. B. Thomas von Aquin⁴⁷ – begrifflich zwischen »Raum« im Sinne einer dimensionalen Ausdehnung von Länge, Breite und Höhe und

39 BSLK 1006,22 – 1008, 47.

40 Zu den drei Präsenzmodi: Biel, *Collectorium circa quattuor libros sententiarum*, p.I, dist. 37 qu. unica a.1 not. 4C; Bd. I, 677. Vgl. auch Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 199 – 203; Obermann, *Spätscholastik und Reformation*, 257 f. Zur Bielrezeption Luthers: Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 218 – 224; Lohse, *Luthers Theologie*, 192.

41 Zum Ganzen: WA 26, 327,12 – 330,11, vgl. a. a. O., 335,29 – 336,27.

42 WA 26, 327,5. Hvbv MW.

43 WA 26, 327,6.

44 WA 26, 328, 5 u. f.

45 WA 26, 327,18, vgl. WA 26, 329,10 f.

46 WA 26, 327,7 – 9.

47 Vgl. Gosztanyi, *Raum I*, 170.

»Ort« im Sinne des Umgebenden und der Raumstelle, der Lage; in seiner Begriffskombination »Raum des Ortes« kombiniert er beides. Luthers Beispiele zielen alle darauf ab, dass sich bei der *circumscriptiven* Präsenzweise *locus* und *locatum* lückenlos decken.

- Hat man es beim *circumscriptiven* Präsenzmodus mit der Anwesenheit eines materiellen, quantitativ fassbaren Gegenstandes oder Körpers zu tun, so bei der definitiven Präsenzweise mit einem Körper, der auf geistliche, unbegreifliche Weise anwesend ist. Ein Ding ist »*diffinitive*« präsent, wenn es »nicht greiflich an eym ort ist / vnd sich nicht abmisset nach dem raum des orts da es ist sondern kann ettwa viel raums ettwa wenig raums ein nemen«⁴⁸. Gemäss Luther hat man es in diesem Falle mit dem Präsenzmodus der Engel, Geister und des Teufels zu tun; aber auch Jesus Christus ist in dieser Weise im Abendmahl in Brot und Wein real präsent. Es handelt sich dabei noch immer um eine lokale Präsenz, aber nicht um eine quantitativ-räumliche.⁴⁹ »Der Leib Christi ist ›in, mit und unter‹ dem Brot als ein nicht ausgedehnter Gegenstand.«⁵⁰ Der Rekurs auf die Präsenz Christi im Abendmahl setzt – auch wenn Luther das nicht explizit erwähnt – die Möglichkeit einer simultanen Multi-lokalität voraus, ohne dass damit schon eine Gegenwart an *allen* Orten gemeint wäre.
- Schliesslich existiert für Luther auch noch eine dritte, die »*Repletive*« Präsenzweise: »das ist / wenn ettwas zu gleich gantz vnd gar / an allen orten ist vnd alle orte fullet / vnd doch von keinem ort abgemessen vnd begriffen wird nach dem raum des orts / da es ist / Diese weise wird allein Gotte zügeeignet«⁵¹. Hier wird nun also nicht nur die räumliche Extension (wie bei der *diffinitiven* Präsenzweise), sondern auch der Ortsbezug entgrenzt. Die *repletive* Präsenzweise ist »vber alle mas / vber vser vernunft vnbegreiflich und mus allein mit dem glauben ym wort behalten werden«⁵². Die nur dem Glauben zugängliche, »*vbernaturlich*«⁵³ *repletive* Anwesenheit entspricht der Präsenzweise des ubiquitären Leibes Christi.

Luthers Präsenzmodi sollen hier zunächst in drei Punkten kommentiert werden. Eine genauere Analyse von Luthers Raumauffassung in seiner Schrift »Vom

48 WA 26, 327,16 – 328,1. Hvb. MW.

49 Hilgenfeld macht darauf aufmerksam, dass bei Luthers Definition der definitiven Präsenzweise das traditionelle Element des »totum in toto et totum in qualibet parte« fehlt. Ders., *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 219.

50 Rohls, *Coena Domini*, 155.

51 WA 26, 329,8 – 11. Hvb. MW.

52 WA 26, 329,13 – 15.

53 WA 26, 329,8.

Abendmahl Christi, Bekenntnis« folgt erst später, nachdem in diesem Abschnitt die begrifflichen Grundlagen geklärt wurden.

1. Es handelt sich bei den dargestellten Ausführungen Luthers in erster Linie um ein Referat der scholastischen Position (Luther beginnt es mit: »Denn die Sophisten reden hie von recht/ da sie sagen/ Es sind dreyerley weise/ an eym ort zu sein ...«⁵⁴). Es geht ihm darum, mit Hilfe der nominalistischen Präsenztheorie seine eigene Position im Streit um das Abendmahl gegenüber den »Schwärmern« zu verteidigen und zu plausibilisieren. Die Präsenztheorie hilft ihm zu zeigen, »wie grobe hempel unser schwerer sind, das sie Christus leibe nicht mehr denn die erste begreifliche weise zu geben«⁵⁵. Das Referat soll einsichtig machen, dass Gott im Abendmahl auf mancherlei Weise präsent sein kann und nicht allein auf einem *circumscriptiven* Modus insistiert werden muss. Luther ergänzt die scholastische Position durch eigene Erörterungen und Beispiele, die meist auch traditionell sind, aber nicht immer der ockhamistischen Tradition entstammen.⁵⁶ Man kann insgesamt also nicht behaupten, es hier mit einer genuin lutherischen Umprägung scholastischer Begrifflichkeit zu tun zu haben. Dennoch lassen sich schon allein im Blick auf die Terminologie Akzentsetzungen Luthers hervorheben:

Nach Biel kommt einem Gegenstand *repletive* Präsenz zu, wenn er 1. sich real an einem bestimmten Ort befindet; 2. nicht von diesem Ort begrenzt wird; 3. zugleich an jedem anderen Ort ist und 4. dies seine naturgemässe Präsenzweise (*propria natura*) ist.⁵⁷ Auch für Biel ist klar, dass nur Gott selbst diese Kriterien erfüllen und *repletive* präsent sein kann. Anders steht es mit der Ubiquität: Sie *kann* durch die *potentia Dei* auch anderen Dingen zukommen, gleichsam als ausgeweiteter Grenzfall der definitiven Multilokalität. Es handelt sich hierbei aber nicht um eine Ubiquität *secundum propriam naturam* wie bei Gott und darum nicht um eine *repletive* Präsenz.⁵⁸

Wenn Luther Ubiquität und *repletive* Präsenzweise identifiziert⁵⁹ und letztere als »übernatürlich« bezeichnet, so steht das in auffälligem Unterschied zu Biels Behauptung ihrer Naturgemässheit. Diese Differenz hängt entscheidend damit zusammen, dass Biel den Begriff des *esse repletive* nicht im Kontext der Diskussion um die Realpräsenz verwendet⁶⁰, wie dies bei Luther der Fall ist.

54 WA 26, 327, 2 f.

55 WA 26, 336,29 f, vgl. auch WA 26, 329,34 – 330,2.

56 Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 219, vgl. 220 f.

57 Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 201.

58 Vgl. Biel, *Collectorium circa quattuor libros sententiarum*, p.I, dist. 37 qu. unica a. 3 dub 2 F; Bd I, 680. Vgl. dazu Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 203.

59 Vgl. etwa WA 26, 336, 8 – 27 – hier geschieht die Identifikation freilich nicht begrifflich, aber der Sache nach.

60 Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 199.

Luther hingegen wendet alle drei Präsenzmodi auf den *Leib* Christi an – also auch das *esse repletive*! Diese Präsenzweise kann dem Leib Christi nicht von Natur aus eigen sein, sondern verdankt sich der gottmenschlichen Personseinheit. So wird bei Luther die repletive Präsenzweise »gleichsam zum Ausdruck für die Art der Vereinigung der beiden Naturen in der Person Christi«, weil Luther das *esse repletive* auf die *unio personalis* überträgt.⁶¹ Das *esse repletive* wird zur »hymnischen ubernatürlichen weise, da Christus leib ynn der Gottheit eine person mit Gott ist«⁶². Zu Recht hat darum Hilgenfeld gemeint: »Die Tatsache, daß es sich beim *esse repletive* um eine räumliche Gegenwart handelt, tritt in Luthers Erörterungen zurück«⁶³. Sie verschwindet freilich nicht. In dieser spezifisch *christologischen Fassung des repletiven Präsenzmodus* geht Luther über die scholastische Tradition hinaus.

2. Es wurde bereits erwähnt, dass Luther alle drei Präsenzmodi auf den Leib Christi anwendet. Wie das geschieht, soll hier genauer nachgezeichnet werden:

In *circumsriptiver* Weise ist Christus präsent, »wie er auff erden leiblich gieng, da er raum nam und gab nach seiner grösse«, und diesen Präsenzmodus »kann er noch brauchen, wenn er wil, wie er nach der aufferstehung thet (sc. in seinen Erscheinungen und während der vierzig Tage zwischen Ostern und Himmelfahrt) und am jüngsten tage brauchen wird (sc. in seiner Parusie)«⁶⁴. Damit ist noch nicht gesagt, dass Christi Leib zwischen den beiden letztgenannten Phasen *circumsriptiver* Präsenz sich in *circumsriptiver* Weise im Himmel als einem Ort befindet.

In *definitiver* Weise ist Christus präsent, »da er von seiner mutter geboren ward«, da er »durch verschlossene thür kam«, »da er aus verschlossenem grabe fur« und ist er schliesslich »ym brod und wein ym abendmal«⁶⁵.

Bei der dritten, repletiven Weise der Präsenz Christi handelt es sich um die »Göttliche, hymelische weise, da er mit Gott eine person ist« und dort ist, »Wo Gott ist«.⁶⁶

Während der *circumsriptive* und der *definitive* Modus dem geschichtlichen Duktus der biblischen Narrationen folgen und der Präsenzmodus im Raum jeweils seine Zeit hat, kann die repletive Weise der Präsenz Christi als eine Form der Gleichzeitigkeit mit den je anderen Modi interpretiert werden. Es

61 Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 222, vgl. 219.

62 WA 26, 334,28 f. Hilgenfeld selber verweist auf WA 26, 335,9–14. Ders., Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 222.

63 Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 222.

64 WA 26, 335,30–33.

65 WA 26, 336,5–7.

66 WA 26, 336, 8 f.18.

stellt sich dann in der Tat die Frage, warum und wie Luther den definitiven und repletiven Modus noch unterscheidet.⁶⁷

3. Weil es in der Lutherforschung dazu noch kaum Angaben gibt (s. u.), sind im Folgenden ein paar raumtheoretische Überlegungen zu Luthers Präsenzmodi anzustellen.

Es ist meines Erachtens ungenau, im Blick auf die genannten zwei und später drei Präsenzmodi der Scholastik sowie im Blick auf Luther (im Plural) von Raumbegriffen oder Raumkategorien zu sprechen.⁶⁸ Es ist wichtig zu unterstreichen, dass es sich dabei lediglich um Differenzierungen im Präsenzmodus eines Gegenstandes geht; es geht darum, das Wie eines Gegenstandes im Raum bzw. am Ort zu bestimmen und nicht eine dreifache Differenzierung der Raumauffassung selbst vorzunehmen. Denn diese bleibt in allen drei Modi die gleiche. Mehr noch: Die drei Modi sind logisch nur denkbar, wenn ihnen immer schon eine bestimmte, einheitliche Raumauffassung unterlegt ist. Sie kann anhand der Präsenzmodi indirekt (im Falle des *circumscriptionis* Modus) oder *via negationis* (im Falle des definitiven und repletiven Modus) erhoben werden.

Hinter allen drei Präsenzmodi steht ein Raumbegriff, der von zwei Größen gesteuert wird: dem Ort (im Sinne des aristotelischen *locus*, der, indem er das Umgrenzende bezeichnet, immer auch die positionale Raumstelle, die Lage betrifft)⁶⁹ und – dadurch immer schon mitgesetzt – der quantitativen Extension, messbar in Länge, Breite und Höhe, also dem Raum. Wie gezeigt kombiniert Luther beides, wenn er vom »Raum des Ortes« spricht. Ich werde im Folgenden vom »Ortsraum« sprechen, um das spatiale Integral der beiden Größen zu bezeichnen.

Dass »Raum hier schon eine euklidisch-dreidimensionale Grösse im modernen Sinne bezeichnet, ist kaum wahrscheinlich. »Der Gedanke eines dreidimensionalen Koordinatensystems und insbesondere eines rechtwinkligen räumlichen Koordinatensystems wurde mit Bewußtsein erst im 17. Jahrhundert gedacht (...) als der Begriff des Raumes eine grundsätzliche Veränderung erfahren hatte.«⁷⁰ Euklid wie anderen griechischen Mathematikern war das noch nicht möglich, selbst wenn sie sich mit dreidimensionalen Körpern beschäftigten. Das Problem war prinzipieller Natur: »Wie könnte sich denn auch ein euklidischer Raum mit seinen homogenen und

67 Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 224, vgl. 219 ff.

68 Gegen Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 183.197.

69 Vgl. Baur, *Art. Ubiquität*, 231; andeutungsweise: Beutler, *Gott und Raum*, 174; die aristotelische Topologie als Hintergrund wird faktisch auch bei Hilgenfeld vorausgesetzt, auch wenn er nicht zwischen Präsenzmodus und Raumauffassung unterscheidet, vgl. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 183 – 232.

70 Jammer, *Das Problem des Raumes*, 26. Vgl. 25.

unendlichen Linien und Flächen in das endliche und anisotrope Universum des Aristoteles einfügen?«⁷¹ Es ist darum davon auszugehen, dass die Reformatoren noch nicht einen geometrisch-euklidischen dreidimensionalen Raum (mit potentiell ins Unendliche verlängerbarer homogener Extention) im modernen Sinne denken konnten. Das zeigen allein schon die alltagsorientierten, dem Nahbereich entstammenden Beispiele, die Luther verwendet: Der Wein oder das Wasser im Fass, das Holz oder der Baum im Wasser, der in der Luft befindliche Mensch, das Stroh im Strohsack etc.⁷² Die darin sich ausdrückenden Verhältnisbestimmungen zwischen *locus* und *locatum* sind allesamt einer *aristotelisch-topologischen, scholastisch überformten Raumauffassung* zuzuordnen und denken keine dreidimensionale Extention im modernen Sinne. Sie sind einer Denktradition von »Raum« zuzurechnen, die Raum vom Umfassenden, Umgrenzenden, Einhüllenden her konzipiert und – bei Unterschieden im Detail – insgesamt auf einem *Containermodell* basiert.⁷³ Es hat sich schon in der Analyse des *spatial turn* gezeigt: Konstitutiv für das Containermodell ist nicht nur, dass Raum als *Umfassendes, Begrenzendes und Einhüllendes* von Körpern und Prozessen gedacht wird, sondern auch als Körpern und Prozessen *transzendental Vorgegebenes* (an diesem Punkt setzte bekanntlich die im *spatial turn* laut gewordene Kritik an der Rede vom »physischen Raum«, vom »Naturraum« an). Das so verstandene Containermodell zeigt sich also da, wo theologisch bedeutende, dynamische Ereignisse in ein angestammtes ortsräumliches Setting eingetragen und eingezeichnet werden, das den Ereignissen vorausliegt und sie durch dieses Eintragen und Einzeichnen räumlich mitkonfiguriert. Zu diesem ortsräumlichen Setting kann der Ortsraum des Brotes im Abendmahl ebenso gehören wie der lokal verstandene Himmel im geozentrischen Weltbild.

Der Gedanke einer modelltheoretischen Zuordnung von Raumauffassungen ist natürlich sowohl der nominalistischen Tradition wie den Reformatoren fremd. Es handelt sich dabei um eine retrospektive Interpretation aufgrund von Kategorien, die v. a. durch die Diskurse des *spatial turn* an Bedeutung gewonnen haben. Wenn also Luther sich dagegen wehrt, Gottes Präsenz an allen Orten in *circumsriptiver* Weise zu deuten und damit Gott wie einen Strohsack zu verstehen und ihn zu einem »ausgestreckt, lang, breit, dick, hoch, tieff wesen«⁷⁴ zu machen, so wehrt er sich – aus heutiger raumtheoretischer Sicht – dagegen, Gottes Präsenz nach dem Containermodell zu denken.

71 Jammer, Das Problem des Raumes, 26.

72 WA 26, 327,7 – 12; 339,26 – 29.

73 Zur Zuordnung der aristotelischen Raumauffassung zum Containermodell: z. B. Gosztonyi, Der Raum II, 1242.

74 WA 26, 339,33 f.

Wie sich Luthers Raumauffassung zu der eben beschriebenen traditionell topologischen Raumauffassung verhält, ist mit diesen Ausführungen freilich noch nicht geklärt. Geklärt ist erst, dass er zwangsläufig und implizit mit ihr operiert, wenn er in seiner Schrift von 1528 die drei Präsenzmodi verwendet.

Im Folgenden soll Luthers theologisches Himmelsverständnis untersucht werden. Eine umfassende Darstellung ist dabei nicht intendiert, denn das Ziel ist nicht, Luthers Himmelsverständnis als solches zu erheben, sondern daran exemplarisch wichtige Züge seines Raumverständnisses herauszuarbeiten. Dafür ist der Vergleich zweier Abendmahlsschriften aufschlussreich. Es handelt sich um die Schrift »*Dass diese Wort Christi ›Das ist mein Leib‹ noch fest stehen, wider die Schwarmgeister*« (1527) und die bereits erwähnte Schrift »*Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*« (1528). Die beiden Schriften gehören in den Kontext des Abendmahlstreites, den v. a. Luther und Zwingli miteinander ausgetragen haben, in den freilich auf beiden Seiten auch weitere Theologen involviert waren. Luther will in beiden Schriften – grob gesagt – die gegnerische Meinung widerlegen, dass Christi Leib unmöglich im Abendmahl gegenwärtig sein könne, da er laut Schrift und Bekenntnis im Himmel sei. Die erste der beiden Schriften wird unter der Überschrift »Der ubiquitäre Himmel« behandelt, die zweite unter dem Titel »Der Himmel als Ort?«.

3.1.2.2 Der ubiquitäre Himmel

Schon in seiner Schrift »*Sermon von dem Sacrament des Leibs und Bluts Christi, wider die Schwarmgeister*« (1526) zeichnen sich andeutungsweise wichtige Aussagen zum Himmelsverständnis ab, die Luther später in »*Dass diese Wort Christi*«⁷⁵ (1527) weiter entfaltet:

Luther entfaltet im Sermon von 1526 seine Ubiquitätslehre⁷⁶, gemäss der »Jesus Christus nach der menschheit sey gesetzt uber alle creaturen und alle ding erfulle« und »uberal gegenwertig« ist, er ist »umb uns und ynn uns an allen orten«⁷⁷. Er deutet vor diesem Hintergrund die Himmelfahrt als »warzeichen«

75 Luthers Schriften werden im Folgenden nach erstmaliger vollständiger Nennung jeweils abgekürzt verwendet.

76 Luthers Entfaltung der Ubiquitätslehre wird – wie hier – meist im »Sermon« angesetzt und also auf 1526 datiert. Vgl. Lohse, *Luthers Theologie*, 192; Ähnlich Jörg Baur, wobei er präzisiert, dass spätestens mit der Schrift »*Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*« (1525), das zugleich von *deus incarnatus* und *homo deificatus* hinsichtlich der Gegenwart am Ort thematisiert wird; Baur, *Art. Ubiquität*, 228; auch Grass datiert auf 1526, schliesst aber frühere Ansätze nicht aus: Grass, *Die Abendmahlslehre*, 57. Der Begriff »ubiquitas« entsteht freilich erst kurz nach Luthers Tod. Als sein Urheber wird Philipp Melancthon angesehen. Vgl. Baur, *Art. Ubiquität*, 227.

77 WA 19, 491,17 f.20.24 f.

der Ubiquität Christi⁷⁸ und wehrt sich spöttisch gegen die Vorstellung, als gehe es dabei zu »wie du auf steigest auff einer leitern yns haus«⁷⁹ und gegen die närrische Vernunft, die meint, dass Christus »hynauff und herab musse faren von hymel durch die lufft«⁸⁰.

Es ist evident, dass Luther sich hier vom traditionellen Verständnis der Himmelfahrt als einer Ortsbewegung absetzen muss. Eine solche Ortsbewegung ist gar nicht mehr notwendig, wenn Christus auch seiner menschlichen Natur nach »an allen orten« ist. Er würde sich ja nur dorthin bewegen, wo er schon ist.

Wo sind dann aber der Himmel und die Rechte Gottes? Bilden sie einen besonderen Ort unter allen Orten, an denen sich Christus auch befindet? Eine explizite Antwort lässt sich dazu in Luthers Sermon von 1526 nicht ausmachen. Darf man aus der Aussage, dass das »hertz ym hymel« ist, wenn man Christus in seinem Herzen trägt⁸¹, folgern, dass – weil Christus überall ist – auch der Himmel nicht mehr ein Ort »da oben« ist, sondern ebenfalls ubiquitär?

Erst Luthers Schrift »*Dass diese Wort Christi*« (1527) führt in diesen Fragen weiter. Einen Anhaltspunkt bietet die vielzitierte Aussage über das Verständnis der Rechten Gottes:

»Die Schriftt aber leret uns, das Gotts rechte hand nicht sey ein sonderlicher ort, da ein Leib solle odder müge sein, als auff eym gülden stuel, Sondern sey die almechtige gewalt Gotts, welche zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus.«⁸²

Der Rechten Gottes wird hier abgesprochen, ein besonderer Ort zu sein. Sie ist vielmehr Ausdruck der Allmacht und Gewalt Gottes – sie ist also in einem übertragenen Sinne zu verstehen. Luther spottet über die »Schwärmer«, die wie die Kinder »einen gauckel hymel« vertreten, »darynn ein gülden stuel stehe und Christus neben dem vater sitze ynn einer kor kappen und gülden krone, gleich wie es die maler malen«⁸³. Gottes Rechte und seine Gewalt sind nicht in dieser naiven Weise lokalisierbar, sie sind vielmehr »an allen orten«, überall, oder wie Luther sagt: »allenthalben«⁸⁴. Gottes Rechte ist also auch »ynn dem geringsten bawmblat«⁸⁵. Luthers Begründung für die Ubiquität der Rechten, der Gewalt Gottes ist schöpfungs- und vorsehungstheologisch: »Denn Gott ists, der alle ding schafft, wirckt und enthellt durch seine allmechtige gewalt und rechte

78 WA 19, 491,29, vgl. 28.

79 WA 19, 491,27, vgl. 489,25 f.

80 WA 19, 492,13 f.

81 WA 19, 489,30. Vgl. 490,1 f.

82 WA 23, 133,19 – 22; vgl. 143,10 – 12.

83 WA 23, 131,11 – 13.

84 Z.B. WA 23,143, 15 f.20 et passim.

85 WA 23,133,29.

hand«⁸⁶, Gottes Wirken ist nicht instrumentell vermittelt, sondern Gottes Präsenz selbst »so wol ym ynnwenigsten als ym auswendigsten« seiner Kreatur⁸⁷.

Luther denkt also Gottes Gegenwart *ganz immanent*, so »das also die welt Gottes vol ist und er sie alle fullet« – und zugleich *ganz transzendent*, wenn er den Satz fortsetzt: »Aber doch nicht von yhr beschlossen odder umbfangen ist, sondern auch zu gleich ausser und uber alle creatur ist«⁸⁸. Luther vertritt eine *spezifische Dialektik von Immanenz und Transzendenz*, die ihn nicht in einen Pantheismus fallen lässt⁸⁹. Beides muss zusammen gehalten werden: dass Gottes Präsenz »tieffer, ynnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist, und doch widerumb *nirgent* und ynn keiner mag und kann umbfangen sein«⁹⁰. Der Aspekt der Transzendenz darf ob aller Betonung der Realpräsenz in der Lutherauslegung nicht verloren gehen. (Baur hat darum im Kontext der Christologie zu Recht von einem »Extra Lutheranum« gesprochen.⁹¹)

Um den Aspekt der Transzendenz in Luthers Schrift von 1527 besser zu verstehen, ist noch einmal ein Blick auf das eingangs zitierte Votum Luthers zu werfen, in dem er meint, dass die allmächtige Gewalt Gottes »zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus«.

Wie ist dieses »nirgent« zu verstehen? Während Augustin davon ausging, dass Gott zugleich »ubique totus (...) et nusquam locorum«⁹² ist, verneint Luther durchaus nicht, dass Gott an allen Orten ist, sein »nusquam« präzisiert nicht das »ubique«, sondern ist ihm dialektisch entgegengesetzt. Luthers Aussage wird am verständlichsten, wenn man sie vor dem Hintergrund der scholastischen Präsenzmodi liest. Sie werden sprachlich greifbar in der Erklärung, die Luther der Formel des »zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus« unmittelbar folgen lässt. Er beschreibt dort genauer, was er unter »nirgent« versteht:

86 WA 23,133,30 f.

87 WA 23,135,1 f, vgl. den Kontext 133,28 – 33 u. 135,1 – 11. Vgl. auch WA 23,139,14 – 23, mit dem Fazit: Nicht mittels irgendwelcher Instrumente oder Zweitursachen, sondern »er selbs« (139,19), dh. Gott in seiner Gewalt, »mus frylich dabey sein, sol ers machen und erhalten« (139,23). Vgl. Peters, Realpräsenz, 75.

88 WA 23, 135,36 f u. 137,1.

89 Grass spricht genau im gleichen Sachzusammenhang von einer »Dialektik von Immanenz und Transzendenz«. Auch bei ihm entspricht diese Dialektik letztlich der (das Verständnis der Ubiquität zentral bestimmenden) Dialektik von Ubiquität und Transzendenz. Vgl. Grass, Die Abendmahlslehre, 64, vgl. 66. Metzke meint (nicht nur im Blick auf unseren Sachzusammenhang), Luther würde die begriffliche Schematik von Transzendenz und Immanenz sprengen, Metzke, Sakrament und Metaphysik, 52. Von einer Dialektik von Immanenz und Transzendenz spricht auch Wendte, Die Gabe, z. B. 433.479.

90 WA 23,137,33 f. Hvb. MW.

91 Baur, Art. Ubiquität, 234.

92 Augustinus, Bekenntnisse, VI, 3,4, 252.

»Nirgent kann sie (sc. die Rechte Gottes) an einigem ort sein, spreche ich. Denn wo sie yrgent an etlichem ort were, müste sie daselbs *begreiflich* und *beschlossen* sein, wie alles das ienige, so an einem ort ist, mus an dem selbigen ort *beschlossen* und *abgemessen* sein, also das es die weil an keinem anderen ort sein kann. Die Göttliche gewalt aber mag und kann nicht also *beschlossen* und *abgemessen* sein, Denn sie ist *unbegreiflich* und *unmeslich*, ausser und uber alles, das da ist und sein kann.«⁹³

Hilgenfeld hat richtig gesehen, dass es sich bei den kursiv hervorgehobenen Begriffen »begreiflich«, »beschlossen«, »abgemessen« um die Übersetzungen der scholastischen Termini »*localiter*«, »*circumscriptive*«, »*commensurative*« handelt, sie also dem *circumscriptiven* Präsenzmodus zugerechnet werden können. Es wäre naheliegend, die darauf folgenden negierenden Begriffe »unbegreiflich« und »unermesslich« entsprechend dem definitiven Präsenzmodus zuzuordnen. Doch hier zeigen sich – wie Hilgenfeld nachweist – logische Ungereimtheiten bei Luther. Denn er spricht ja von der ubiquitären Rechten Gottes, sie müsste nicht nur definitiv-multilokal, sondern allgegenwärtig verstanden und also dem *repletiven* Präsenzmodus zugerechnet werden, zumal Luther im näheren Kontext biblische Belegstellen anführt, die die scholastische Tradition sämtlich für das »*esse repletive*« verwendet hat. Hilgenfeld schlägt darum vor, die negierenden Begriffe »unbegreiflich« und »unermesslich« im Sinne des *repletiven* Präsenzmodus zu deuten.⁹⁴ Das scheint mir im Blick auf das »an allen orten« durchaus plausibel, nicht aber im Blick auf das »nirgent«.

Luther fasst die göttliche Präsenz nur in dialektisch gebrochener Weise topologisch – und das ist bedeutend für die ganze Schrift von 1527. Am obigen Zitat lässt sich das exemplarisch aufzeigen: Luther geht hier allein von der Existenz eines *circumscriptiven* Modus aus und ignoriert den *repletiven*. Dass die Gewalt Gottes »unbegreiflich« und »unermesslich« ist, meint dann: Sie ist, wenn man sie *circumscriptiv* zu fassen sucht, – nirgends. Nur unter der Voraussetzung des *circumscriptiven* Modus kann und muss man behaupten, dass Gottes Rechte und seine Gewalt »nirgent« ist (sonst würde man Gott lokal eingrenzen). Wären Gottes Rechte und seine Gewalt hingegen *repletive* präsent, so wären sie an allen Orten und nicht nirgends. Wenn Luther also meint, dass die allmächtige Gewalt Gottes »zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus«, dann oszilliert er zwischen der Annahme, dass es allein einen *circumscriptiven* Präsenzmodus gibt, der die Gegenwart Gottes nicht fassen kann (»nirgent«) und der Annahme, dass es zusätzlich und als eigentliche Präsenzweise noch einen *repletiven* Modus gibt (»an allen orten«)⁹⁵.

93 WA 23, 133,22 – 28. Alle Hvbv MW.

94 Vgl. insges. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 211 – 214.

95 Luther tönt auch an anderer Stelle explizit die Existenz weiterer Präsenzmodi an, wenn er meint, dass »Gott mehr weise hat, ein ding im andern zu haben denn diese grobe, die sie

Es ist davon auszugehen, dass Luther in seiner Schrift von 1527 noch nicht eine fest geprägte scholastische Terminologie anzuwenden gedachte – oder sie ihm zumindest nicht mehr genau vor Augen stand.⁹⁶ Zu ungenau sind die Bezüge darauf. Luther konzipiert hier die (All-)Gegenwart Gottes gemäss einer dialektischen Denkfigur von Immanenz und Transzendenz, die nur partiell auf Raumbegriffe abstellt, sofern sie zwar den Aspekt der Immanenz (»an allen orten«) wenn nicht räumlich, so zumindest *raumbezogen* fasst, den Aspekt der Transzendenz (»nirgent«) hingegen *raumlos* ausdrückt. Das ändert sich erst in der Schrift »Vom Abendmahl Christi« von 1528. – Die schöpfungs- und vorsehungstheologische Bedeutung des Ergebnisses dieses Analysedurchgangs sei noch einmal eigens hervorgehoben: Es wurde oben festgehalten, dass Luther Gottes Schaffen, Wirken und Erhalten nicht als instrumentell vermittelt versteht, sondern dieses allein über seine ubiquitäre Selbstpräsenz erfolgt. Das Ergebnis zeigt nun, dass Luther dieses *Schaffen, Wirken und Erhalten* insofern *kaum mehr raumvermittelt* denkt, als die äusseren Bedingungen des Ortsraumes dafür keine Rolle spielen, wie sich am Ungenügen des circumscriptiven Präsenzmodus zeigt.

Wo ist der Himmel und die Rechte Gottes? – so haben wir eingangs der Ausführungen zu Luthers Schrift von 1527 gefragt. Die Antwort lautet im Blick auf den Himmel nicht anders als die Antwort, die wir im Blick auf die Rechte Gottes bereits gegeben haben: Der Himmel ist kein besonderer Ort, sondern seine allmächtige Gewalt, die zugleich nirgends und überall sein kann. Ist der Himmel aber nirgends und überall, dann entfällt jedes religiös qualifizierte »Oben« und »Unten«. Luther schreibt denn auch: »was und wo hymel ist, da ist mein stuel, es sey der hymel unden, oben odder neben der erden«⁹⁷. Damit kommt man zu einer nicht nur im Blick auf Luther, sondern im Blick auf die gesamte Neuzeit erstaunlichen und bedeutenden Feststellung: *Luther denkt den Himmel in seiner Schrift von 1527 nicht mehr lokal, sondern ubiquitär – er ist raumlos (genauer: ortsraumlos) entgrenzt und zugleich raumbezogen überall!*⁹⁸

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen kann Luthers Schrift von 1527 auf eine weitere Frage hin analysiert werden, die raumtheoretisch bedeutsam ist. Es handelt sich um die Frage, in welchen Raumkategorien *Christi Präsenz für uns im Abendmahl* beschrieben wird.

Luther macht im Verlaufe seiner Argumentation deutlich, dass seine Aussa-

zugeben, wie wein ym fasse, brod im kasten, gellt in der tasschen ist« (WA 23, 145,33 f) – hier wird deutlich die circumscriptive Präsenzweise abgelehnt.

96 So auch Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 224.

97 WA 23, 135, 27 f.

98 Hilgenfeld macht daneben mit WA 23, 153,10–20 auf eine Stelle in Luthers Schrift von 1527 aufmerksam, an der Luther in der Tat in Widerspruch zum bisher Gesagten den Himmel erneut als einen Ort versteht, an dem Christi Leib aufgrund göttlicher Allmacht genauso präsent ist wie im Abendmahl. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 211, Anm. 109.

gen zur Ubiquität der Rechten Gottes auch auf die Person Christi sowohl nach seiner göttlichen wie menschlichen Natur anzuwenden sind: »das, wo und was Gotts rechte ist und heisst, da ist Christus, des menschen son«⁹⁹. Luther wendet also – aufgrund der auf das *genus majesticum* zugespitzten Idiomenkommunikation¹⁰⁰ – die Allgegenwart auch auf die menschliche Natur an. Das hat hinsichtlich des Abendmahls zur Folge, dass auch Christi »leib und blut da müge sein wie an allen anderen örtern«¹⁰¹. Bemerkenswerterweise erwähnt Luther hier das »nirgent« nicht, obwohl es logisch von den Aussagen über die Allenthalbenheit der Rechten Gottes mit der Ubiquität dialektisch zusammengedacht werden muss. Dass Christus aber »wie an allen anderen örtern« so auch im Abendmahl real präsent ist, bestätigt erneut das nicht nur terminologische, sondern auch sachliche Zurücktreten des definitiven gegenüber dem repletiven Präsenzmodus.¹⁰² Christus ist nicht multilokal verortet, zugleich im Himmel wie im Abendmahl, sondern er ist *ubique* und *darum* in himmlischer Weise zugleich auch im Abendmahl. Luther schliesst von der Ubiquität des Leibes Christi auf seine reale Präsenz auch im Abendmahl. Damit stellt sich freilich die Frage, welche Bedeutung dem Abendmahl überhaupt noch zukommt: Wie kann Luther die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl gegenüber seiner Präsenz an allen übrigen Orten noch als ausgezeichnet und bedeutsam denken, ohne sie durch ein unterschiedsloses »nirgends und überall« zuzudecken? Noch pointierter war die damalige Kritik der »Schwärmer«, die Luther selbst so wiedergibt:

»Ist denn Christus leib an allen enden, Ey so will ich yhn fressen und sauffen ynn allen weinheusern, aus allen schüsseln, glesern und kannen, So ist kein unterscheid unter meinem tissch und des HERRN tissch«¹⁰³.

Luther setzt sich gegen diese Interpretation seiner Position zur Wehr. Er greift dabei wieder auf die bereits bekannte Dialektik von Immanenz und Transzendenz zurück: »ob er (sc. Christus) gleich allenthalben da ist, lesst er sich nicht so greiffen und tappen«, denn es verhält sich mit ihm gleich wie mit der Rechten Gottes, »wie wol die selbige allenthalben ist«, ist sie »auch nirgent« und deswegen »kanstu sie werlich nirgend ergreifen«.¹⁰⁴

Wird das »nirgent« hier nun nicht – zur Abwehr eines christologischen

99 WA 23, 145,1 f.

100 Luther selbst gebraucht den Terminus der *communicatio idiomatum* in seinen Abendmahlsschriften nicht und auch sonst kaum in der Zeit des Abendmahlsstreites zwischen 1524 – 1529. Dazu Grass, Die Abendmahlslehre, 68. Vgl. zur Diskussion um die Idiomenkommunikation die Beiträge in: Bayer/Gleede (Hg.), *Creator est Creatura*.

101 WA 23, 145,16.

102 Vgl. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 214 f.

103 WA 23, 149,16 – 18.

104 WA 23, 151, 10 f.17 f.19.

Pantheismus – so stark betont, dass dadurch die für Luther so entscheidende realleibliche Präsenz Christi untergraben wird?

Luther versucht diese Spannung worttheologisch aufzufangen. Er unterscheidet

»wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Denn aber ist er dir da, wenn er sein wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht, Hie soltu mich finden. Wenn du nu das wort hast, so kanstu yhn gewislich greiffen und haben und sagen: Hie hab ich dich«. ¹⁰⁵

Die vielen räumlichen Indexwörter im Zitat (»da«, »hier«) veranschaulichen sprachlich, wie real Luther sich die Gegenwart Christi vorstellt. Diese Realität ist jedoch nur möglich im Ereignis der Erschlossenheit des Wortes. Es ist Christi eigenes Wort »Das ist mein Leib«, durch das sich Christus den Glaubenden anbindet und ihnen das Brot so deutet, dass sie ihn da ergreifen und essen können. ¹⁰⁶ Christus ist dann nicht nur »da«, sondern »dir da«. Im performativen Akt der Wortzusage wird Christus tatsächlich real und leiblich präsent – und zwar nicht mehr nirgends und an allen Orten, sondern *hier!*

Worauf referiert dieses »hier« bei Luther? Es scheint keine *vorgegebene* Referenzgröße zu geben. Dieses »hier« müsste unter der Voraussetzung der bisherigen Raumkategorien ein »nirgent« und »an allen orten« indizieren – es sei denn, Gottes Rechte bzw. sein Wort »bescheide Dich an einen ort« ¹⁰⁷. Dann konzentriert sich das »nirgent« und »an allen orten« in einem neuen Ort. Der neue Ort ist dem Kontext nach zunächst Christus selbst, sodann aber auch der Abendmahlstisch. ¹⁰⁸ Auf diesen Ort zeigt das »hier«. Er entsteht als dieser Ort erst situativ im Ereignis der Erschlossenheit des Wortes. ¹⁰⁹ Dieser besondere Ort wird also allererst durch das Wort konstituiert und er entsteht nur in Relation zum Subjekt, das dem Wort glaubt (vgl. »dir da«)!

105 WA 23, 151,13 – 15. Luther hat schon in seinem »Sermon« (1526) ganz ähnlich formuliert: »Uberal ist er, er will aber nicht, das du ublich nach yhm tappest, sondern wo das wort ist, da tappe nach, so ergreifestu ihn recht.« WA 19, 492,22 – 24. Wobei Luther im »Sermon« die leibliche Präsenz Christi in unserem Herz (WA 19, 489,9ff) so stark macht, dass die Notwendigkeit seiner Präsenz in Brot und Wein an Bedeutung verliert.

106 Vgl. WA 23, 151, 28 – 35.

107 WA 23, 151,20. Hvb. n. MW.

108 Vgl. neben der sachlichen Parallelität auch die sprachliche Parallele von »bescheide Dich an einen ort« (WA 23, 151,20) und »bescheide dich zu eim sonderlichen tissch« (WA 23, 151, 30) im Abendmahl. Grass wehrt sich dagegen, dass der Ort hier »speziell das einzelne Element« sei, er ist der Meinung: »Vielmehr ist das äußerlich-leibliche Ding, an das er sich bindet und wo wir ihn greifen können, das Mahl selbst, das durch die Elemente Brot und Wein und deren Genuß konstituiert wird.« Grass, Die Abendmahlslehre, 85. Der Ort entsteht also im Vollzug des Abendmahls, Christi Präsenz in Brot und Wein und seine Präsenz für uns dürfen nicht auseinander gerissen werden!

109 Das liesse sich auch gabetheoretisch ausdrücken: Christus ist der Geber der leiblichen Gabe, die er selbst ist und schafft in seinem Geben dem Menschen als Empfänger und Nutzniesser der Gabe einen Ort. Vgl. Wendte, Die Gabe, 444 f et passim.

Ist es nicht gerade der mangelnde Ortsbezug, die topologische Unterbestimmtheit des »nirgent« und »an allen orten«, die Luther an dieser Stelle zur Einführung einer weiteren soteriologischen Raumkategorie nötig? Hat man es bei diesem durch das Wort konstituierten Ort nicht mit einer Art von *interpersonalem Raum*, dem relationalen Nahraum zwischen dem präsenten Christus und den Glaubenden, zu tun?

Die Analyse von Luthers Schrift von 1527 ergibt damit ein raumtheoretisch komplexes Gebilde. *Luther vertritt in ihr nicht nur die Auffassung eines ubiquitären Himmels, der zugleich raumlos entgrenzt und räumlich allerorts ist, sondern eine ebenso dialektisch bestimmte Ubiquität des Leibes Christi, die im Blick auf den glaubenden Vollzug des Abendmahls ortskonstitutiv wirkt.*

3.1.2.3 Der Himmel als Ort?

A) »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis« (1528)

Im Folgenden soll das Himmelsverständnis in Luthers Schrift »Vom Abendmahl Christi« in drei Schritten untersucht werden:

1. Luther vertritt an einigen Stellen eine *Ubiquität des Himmels*. Das lässt sich daran zeigen, dass Luther den dritten, repletiven Präsenzmodus als »hymelische Weise«¹¹⁰ der Gegenwart Christi bezeichnet und sie »gar weit, weit ausser den Creaturen« und »widderumb so tieff und nahe ynn alle Creaturn«¹¹¹ ansetzt. Wieder ergibt sich die Ubiquität des Himmels aus der Allgegenwart der Rechten Gottes:

»Jtem weil sie nicht beweisen / das Gottes rechte hand / ein sonderlicher ort sey ym hymel / so bleibt mein angezeigte weise auch noch feste / das Christus leib allenthalben sey / weil er ist zur rechten Gotts die allenthalben ist.«¹¹²

Das ubiquitäre Verständnis des Himmels schliesst nicht aus, dass Luther in verschiedenen Zusammenhängen weiterhin davon sprechen kann, dass Christus »im Himmel« ist, etwa da, wo er mit spiritualistischer Schlagseite schreibt, Christus sei »ym geist / das ist / ym hymel« anzubeten und nicht in äusserlich leiblicher Weise, als schöpfte das Gebet seine Kraft aus Ort und Zeit seiner Verrichtung.¹¹³

110 WA 26, 336,8. Vgl. WA 26, 334,28 f.

111 WA 26, 336,16 f.

112 WA 26, 325,8 – 10, vgl. 340,7 f.

113 WA 26, 426,3 f. u. 427,13 – 428,1. Ein anderes Beispiel: Luther meint Christi Menschheit sei nicht präexistent, aber von Mutterleib an (!) im Himmel gewesen und d. h. für ihn hier: vor Gott und in Gott (WA 26, 344,28).

2. Luther verfiel nicht nur eine Ubiquität des Himmels, sondern – wie bereits im obigen Zitat angedeutet und in seiner Schrift »Dass diese Wort Christi« (1527) entfaltet – auch eine Ubiquität des Leibes Christi. Das lässt sich schön mit dem folgenden, bekannten Zitat aufzeigen:

»Und es solt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen ort zu gleich eine Göttliche und eine menschliche person were, Und an allen anderen orten muste er allein ein blosser abgesonderter Gott und eine Göttliche person sein on menschheit. Nein geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menschheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen«¹¹⁴.

Während Luther in seiner Schrift von 1527 das »nirgent« und »an allen orten« zumindest faktisch auch auf Christus und seine leibliche Ubiquität bezogen hat, fällt hier nun auf, dass das »nirgent« fehlt und für die Bestimmung der Ubiquität bedeutungslos ist. Das entspricht der Definition des repletiven Präsenzmodus, die Luther in der gleichen Schrift an früherer Stelle gegeben hat: Ein Gegenstand ist repletive an einem Ort, wenn er »zugleich ganz und gar / an allen orten ist und alle orte fullet / und doch von keinem ort abgemessen und begriffen wird nach dem raum des ortes«¹¹⁵.

Ganz richtig hat darum Baur eine Differenz zwischen Luthers Schrift von 1527 und der vorliegenden von 1528 darin gesehen, dass das dialektische »nirgent« und zugleich »an allen orten« nun ersetzt wird durch ein »an allen orten«, aber »von keinem ort abgemessen und begriffen«.¹¹⁶ Leider hat Baur die raumtheoretischen Konsequenzen dieser Beobachtung nicht weiter verfolgt. Sie sind bedeutsam:

Es wurde oben festgestellt, dass Luther in seiner Schrift von 1527 eine noch nicht fest geprägte scholastische Terminologie verwendet – oder sie ihm zumindest nicht mehr genau vor Augen stand. In seiner Schrift von 1528 führt Luther diese Terminologie explizit ein (s. o. 3.1.2.1). Welche Folgen hat der Rekurs auf die nominalistische Terminologie für Luthers Raumauffassung in seiner Schrift von 1528?

Kurz gesagt: Sie hat eine umfassende *Relokalisierung* der christlichen Vollzüge und Bezüge zur Folge.¹¹⁷ Denn sowohl der circumscriptive, der definitive wie repletive Präsenzmodus setzen eine Präsenz *am Ort* voraus. Die erste erfolgt »more loci«, die anderen beiden nur »loco« – ohne dass bei ihnen eine »ontisch« schwächere Gegenwart o. ä. intendiert wäre.¹¹⁸ Man könnte also im

114 WA 26, 333,2–8.

115 WA 26, 329,9–11.

116 Baur, Art. Ubiquität, 232.

117 Das wurde leider bisher in der Lutherforschung kaum beachtet, obwohl Hilgenfeld dazu die nötigen Analysen bereitgestellt hat. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 217–224.376.

118 Vgl. zu dieser Differenz: WA 26, 423,37–424,23. Dazu auch Baur, Art. Ubiquität, 231;

Blick auf die repletive Präsenz Christi sagen, es handle sich dabei um eine *topologische Ubiquität*, genauer: eine *ortsbezogene*, jedoch *nicht ortsgebundene* topologische Ubiquität. Luthers Aufnahme der nominalistischen Terminologie hat also zur Folge, dass sich *der durch seine Betonung der Leiblichkeit so oder so gegebene starke Ortsraumbezug nun auch terminologisch niederschlägt*.

Von hier aus ist nun noch einmal ein Blick auf Luthers Himmelsverständnis zu werfen. Wie ein *cantus firmus* durchzieht die Aussage, dass Christus sich nicht an einem »besonderen Ort« im Himmel befindet, seine Schrift von 1528.¹¹⁹ Ist damit notwendig ein lokales Himmelsverständnis ausgeschlossen und von einem ubiquitären auszugehen? Anders gefragt: Kann man von der Ubiquität Christi, seiner ortsbezogenen Ortsungebundenheit im Blick auf den Himmel auf die Ortlosigkeit des Himmels selbst schliessen?

Liest man Luthers Aussage mit der Betonung, dass er nicht an einem *besonderen* Ort, nämlich zur Rechten Gottes, sei, so kann der Himmel immer noch als ein Ort gedeutet werden. Christus erfüllte dann den gesamten orts-räumlich vorgegebenen Himmel (wie er auch an allen Orten auf Erden ist), ohne an einem besonderen Ort *in ihm* lokalisiert zu sein. Er wäre dann auf den lokalen Himmel bezogen, aber nicht örtlich an ihn gebunden.

Man kann Luthers Aussage auch so lesen, dass man sie vor dem Hintergrund der Differenzierung der drei Präsenzweisen interpretiert. Dass Christus nicht an einem besonderen Ort im Himmel ist, hiesse dann: Er ist nicht in *circumscriptiver* Weise an einem besonderen Ort, sondern er ist an diesem Ort wie an allen anderen Orten *repletive* und damit der Vernunft nicht zugänglich und schon gar nicht »sichtbar«, wie die »Schwärmer« meinen¹²⁰. Auch in diesem Falle wäre der Himmel als *fix* vorgegebene orts-räumliche Grösse verstanden.

Beide Denkmöglichkeiten könnten auch verbunden werden. So oder so ist der Schluss von der Ortsungebundenheit Christi im Blick auf den Himmel auf die Ortlosigkeit des Himmels selbst nicht notwendig. Die Einführung der drei Präsenzmodi legt vielmehr – wie Hilgenfeld meint – sogar nahe, den Himmel lokal zu verstehen:

Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 226 f. Es bleibt freilich in Luthers Schrift von 1528 undeutlich, wie er die Ubiquität Christi mit seiner besonderen Präsenz im Abendmahl zusammendenkt. Entsprechend bleibt auch unklar, warum Luther überhaupt ein *esse definitive* und ein *esse repletive* auseinanderhält (Hilgenfeld, a. a. O., 224.225).

119 Vgl. z. B. WA 26, 347,2 f.4; 419,15 f; 422,14 f; 428,12.

120 Vgl. WA 346,18 – 347,1 – 4: »Denn dieser geist heisst hymel nicht mehr / denn das er mit fingern vnd augen vber sich / zeigen mag / da die sonn vnd mond stehen / Vnd weil die selbigen nymer still stehen / halt ich / sie geben Christo einen solchen ort ym hymel / da er nymer stille sitzen kan / Denn ich kan nicht dencken / noch aus yhn bringen / was sie doch fur einen ort Christo ym hymel geben«.

»Die Anwendung der nominalistischen Vorstellungen und termini des Am-Ort-Seins und die traditionellen Beispiele für die Möglichkeit der Gegenwart im Abendmahl setzen die Vorstellung des Himmels als des Aufbewahrungsortes des Leibes Christi voraus. Indem Luther zur Beantwortung der schweizerischen Einwände dieses traditionelle Gut rezipiert, wird im Grossen Bekenntnis und besonders im Marburger Gespräch die Entlokalisierung des Himmels wieder rückgängig gemacht.«¹²¹

Im Blick auf die Berichte des Marburger Gespräches ist in der Tat davon auszugehen, dass Luther die Entlokalisierung des Himmels rückgängig macht.¹²² Im Blick auf die vorliegende Schrift von 1528 (die Hilgenfeld mit dem »Grossen Bekenntnis« meint) ist damit freilich zuviel gesagt: Denn man kann erstens in dieser Schrift nicht mehr von der Vorstellung »des Himmels als des Aufbewahrungsortes des Leibes Christi« sprechen. Zweitens wird der Himmel in der Schrift von 1527 nicht vollständig entlokalisiert, er ist zwar selbst kein Ort mehr, aber er ist doch immer noch »nirgent« und »an allen orten«, ist also immerhin noch so »lokal« als er in sehr schwacher, dialektischer Weise irgendwie *ortsbezogen* ist. Drittens wird die Lokalisierung von Luther in seiner Schrift von 1528 selbst nicht konsequent durchgezogen. Wie unter dem ersten Punkt vermerkt, gibt es immer noch Stellen, die ein ubiquitäres Himmelsverständnis voraussetzen. Es bleiben raumtheoretische Spannungen in dieser Schrift. Das zeigt sich auch im nächsten Punkt:

3. Luther formuliert an mehreren Stellen seiner Schrift von 1528 gegenüber den »Schwärmern«, dass Christus *zugleich* im Himmel wie im Abendmahl sei und begründet das folgendermassen:

»Weil Gott mehr kan denn wir verstehen / so müssen wir ia nicht sagen / das die zwey widdernander sind // Christus leib ym hymel und ym brod / stracks nach unserm dunckel und folgern / Weil es alles beides Gotts wort sind / Sondern mit schriftt mus man beweisen / das sie widder nander sind / So lange man das nicht thut / spricht der glaube / Gott kan wol einer sondern wise Christus leib ym hymel halten / vnd einer andern wise ym brod«¹²³

Es macht wenig Sinn anzunehmen, dass Luther hier den Himmel ubiquitär versteht. Sein Argument legt vielmehr nahe, dass der Leib Christi durchaus einen Ort im Himmel besitzt und nur in Frage steht, wie er als der dort Lokalisierte zugleich auch einen Ort im Abendmahl haben kann. Es geht Luther an dieser Stelle nicht darum, zu zeigen, dass Christi Leib nirgends und *an allen* Orten ist, sondern dass er zugleich *an vielen* Orten sein kann – und zwar in unterschiedlicher Weise an vielen Orten (wie Luther sagt: in »sondern wise«). Die Multilokalität Christi wird traditionell der definitiven Präsenz-

121 Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 376.

122 Vgl. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 225.

123 WA 26, 413,16 – 414,6.

weise zugeordnet, so dass es wahrscheinlich ist, dass Luther hier von einer circumscriptiven Präsenzweise von Christi Leib im Himmel ausgeht und ihr einen definitiven Modus der multilokalen Präsenz an den verschiedenen Orten des Abendmahls beordnet, ohne dass diese beiden Modi »widdern-ander« stehen. Ein Widereinander ist das deshalb nicht, weil es *Gottes Allmacht* möglich ist, dass Christi Leib circumscriptive im Himmel ist und ihn nicht verlässt und er dennoch zugleich *definitive* im Abendmahl ist (vgl. das zweimalige »Gott kan«). Hilgenfeld hat darauf hingewiesen, dass Luther an dieser Stelle praktisch einlinig der ockhamistischen Tradition folgt.¹²⁴ Auch andere Belegstellen lassen sich dafür beibringen.¹²⁵

Luther spitzt das Verständnis der Allmacht Gottes sogar noch drastischer zu. Er meint:

»Denn ichts ynn keinen weg leucken will, das Gottes gewalt nicht sollte so viel vermügen, das ein leib zu gleich an vielen orten sein müge auch leiblicher, begreiflicher weise«¹²⁶.

Aufgrund der Begrifflichkeit der früheren Definition der drei Präsenzweisen ist klar, dass Luther hier mit »leiblicher, begreiflicher« Weise den circumscriptiven Modus meint. Über die Tradition hinaus hält er es sogar für möglich, dass Christi Leib circumscriptive im Himmel und zugleich circumscriptive an vielen Orten – also auch im Abendmahl – sein kann. Gottes Allmacht könnte sogar das! All die scholastischen und später reformierten Bedenken hinsichtlich den räumlichen Ausmassen des Leibes Christi werden hier postulativ unterlaufen. An dieser Stelle ist nicht nur der Bezug zum Ortsraum bzw. die Präsenz in ihm, sondern faktisch sogar *der Ortsraum selbst veränderbarer Gegenstand göttlicher Macht!*

Überblickt man Luthers Himmelsverständnis in seiner Abendmahlsschrift von 1528 (vgl. die Punkte 1.–3.), so erstaunt die Vielfalt der verschiedenen Raumauffassungen. Meines Erachtens sind die Spannungen zwischen den verschiedenen Raumauffassungen nicht mittels einer übergeordneten Raumtheorie unter sich auszugleichen. Man fragt sich: Konnte Luther nicht kohärent sein oder wollte er es nicht? Wohl beides.

Um Luther nicht Unrecht zu tun und auch seinen methodischen Ansatz besser zu verstehen, sei eine dafür entscheidende Aussage zitiert:

124 Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 224, Anm. 168. Zu Ockham s. o. 3.1.1.3.

125 WA 26, 337,21–24; 338,24–27; 339,6–8.

126 WA 26, 336,32–34.

»Ob nu Gott noch mehr weise habe und wisse, wie Christus leib etwo sey, will ich hiemit nicht verleuket, sondern angezeigt haben, wie grobe hempel unser schwerer sind, das sie Christus leibe nicht mehr denn die erste begreifliche weise zu geben.«¹²⁷

Daraus geht deutlich hervor: Luther beansprucht mit dem Referat der drei nominalistischen Präsenzmodi nicht, eine abschliessende Präsenz- und Raumtheorie vorgelegt zu haben, wie es die Scholastik tat. Es könnte auch noch weitere Präsenzmodi geben. Er greift lediglich im Sinne einer *Möglichkeit*¹²⁸, seine Abendmahlsposition zu plausibilisieren, auf sie zurück. Sein Rückgriff auf die Scholastik ist also eher argumentationsstrategischer, denn raumtheoretisch-prinzipieller Natur. Luther betont es mehrmals: Weder er noch die »Schwärmer« können letztlich »beweisen«¹²⁹, dass und wie Gott im Abendmahl gegenwärtig ist. Nicht die Vernunft mit ihren Raumauffassungen, sondern der Glaube, der sich an das Schriftwort hält, dass Gott wie auch immer wirklich realleiblich *da* ist, ist entscheidend! Anders als in der logischen Argumentation eines Ockham will Luther nicht mehr, als »unser Verstehen so ausweiten, daß wir das Geheimnis der göttlichen Gegenwart erahnen«¹³⁰.

Mit der mehr oder weniger deutlichen Vorstellung eines lokalen Himmels ist Luther nicht nur zum traditionellen, sondern gleichzeitig zu seinem eigenen früheren Himmelsverständnis zurückgekehrt. Das sei abschliessend an einem Beispiel illustriert:

B) »Sermon vom Himmelfahrtstag« von 1523

Die These des lokalen Himmelsverständnisses bei Luther lässt sich z. B. anhand seiner Predigt »Sermon vom Himmelfahrtstag« aus dem Jahr 1523¹³¹ untermauern. Sie operiert mit einem spannenden Raumkonzept, das von den bisher dargestellten Konzepten in bemerkenswerter Weise abweicht und darum eigens zur Sprache kommen soll:

Luther geht in seiner Predigt durchaus davon aus, dass Christus leiblich in den Himmel gefahren ist und der Himmel ein Ort ist¹³². Seine Rede von der Himmelfahrt darf nicht metaphorisch uminterpretiert werden, sonst entgeht einem ihre theologische Pointe.

127 WA 26, 336, 28 f.

128 Vgl. z. B. auch modallogisch relativierte Aussagen wie: »Nicht denke ich, das solchs gewis so sey, Sondern das Got solchs nicht unmöglich sey« (WA 26, 337, 23 f).

129 Z. B. WA 26, 336, 31.

130 Peters, Realpräsenz, 98, Anm. 50.

131 Sermon vom Himmelfahrtstag, Mark. 16, 14 ff (WA 12, 555–565).

132 Gegen Pöhlmann, Art. Himmelfahrt Christi, 336 f, der diese Predigt unkritisch von der späteren Schrift »Dass diese Wort Christi« (1527) liest. Die Lokalität des Himmels liesse sich auch in anderen Schriften nachweisen, etwa: WA 11, 447, 16 ff.

Christus »ist gen hymel gefaren nit, das er fur sich selbs da sitze, sondern das er da regiere, alles uns zu gut«¹³³; es ist nicht so, dass er »sitzt da oben mussig«¹³⁴. Christi Himmelfahrt und seine Verortung im Himmel sind für Luther die Bedingung seines Regierenkönnens der Welt. Christus ist in den Himmel gefahren und muss »da hin sitzen, da er ynn die gantze welt, hymel und hell und ynn allen herten alle sund und gerechtickeit sehen und nit alleyn allis sehen, sondern auch darnach regiren kun«¹³⁵. Die Himmelfahrt *ermöglicht* Christi heilsame Vorsehung, da ihm von da oben her alles untetan und unter seine Füße gelegt und »dem herten grossen trost«¹³⁶ ist. Luther spitzt diese seelsorgerliche Pointe der Himmelfahrt aber noch mehr zu: Nicht darin, dass Christus da oben ist und nun weit weg von uns zu unseren Gunsten regiert, liegt das Entscheidende, sondern dass er, *indem er da oben ist, uns zugleich nah ist* – und zwar noch näher als in seiner uns fernen irdischen Existenz.

»Darumb hut dich, das du dir nit also gedenckist, das er jetzund weyt von uns kummen sey, sonder gerad widdersynns, do er auff erden war, war er uns zu ferren, ytzund ist er uns nah.«¹³⁷

Hier zeichnet sich erneut eine eigentümliche Dialektik von Nähe und Distanz, Immanenz und Transzendenz ab. Sie ist der Vernunft als solcher nicht zugänglich, sondern allein dem Glauben.¹³⁸ Luther entfaltet die Dialektik etwas später auch noch topologisch. Er schreibt: Christus »sitzt nit alleyn da oben, sondern auch hie niden«, er ist »darumb dahyn gefaren, das er hie niden were, das er alle ding erfüllet und an allen orten kund seyn« und »uberal gegenwertig«.¹³⁹ Man hat es also schon in dieser Predigt von 1523 mit einer spezifischen Vorstellung von Ubiquität zu tun.¹⁴⁰ Man könnte sie – wie im Blick auf die Abendmahlsschrift von 1528 – eine *topologische Ubiquität* nennen, nun aber nicht nur eine ortsbezogene, sondern eine topologisch ortsgebundene Ubiquität, sofern hier Luther unter der Voraussetzung der bleibenden Verortung Christi im Himmel predigt.

Denkt Luther Christi Verortung und den Himmel selbst noch in circumscriptiver Weise? Luther äussert sich dazu nicht explizit, fest steht nur, dass er sowohl im Blick auf den Himmel wie auf seine Präsenz unter den Menschen von »orttern«¹⁴¹ Christi spricht. Im folgenden Zitat präzisiert Luther noch einmal

133 WA 12, 563,27–29.

134 WA 12, 564,15.

135 WA 12, 563,13–15.

136 WA 12, 563, 16; vgl. 565,3–15.

137 WA 12, 562, 24–26.

138 WA 12, 562, 28–34, vgl. 565,22–27.

139 WA 12, 564, 17–19.22 f.

140 Zu Luthers Entfaltung der Ubiquitätslehre vgl. das eingangs 3.1.2.2. Angemerkte.

141 WA 12, 565, 15.

seine bis dahin entfaltete Topologie und treibt ihre bisherige Dialektik von Nähe und Distanz durch einen spatialen Chiasmus endgültig auf die Spitze:

»Wo ist er aber? Hie bey uns ist er und darumb ynn hymel gesessen, das er nahe bey uns sey, so sind wir bey yhm da oben und er bey uns hie unten: durch die predigt kompt er herab, so kommen wir durch den glawben hynauff.«¹⁴²

Nunmehr ist für Luther nicht nur Christus »an allen Orten«, sondern sind auch die glaubenden Predighörerinnen und Predighörer doppelt verortet: »hie unten« und »da oben«. Es geht dabei freilich nicht um das Zugleich eines statischen Oben und Unten beider Seiten, sondern um die Dynamik der wechselseitigen Deszendenz und Aszendenz. Die Dynamik setzt noch immer ein kosmologisch ortsräumliches Setting voraus und doch durchdringen sich oben und unten so intensiv, dass durch sie dieses Setting gleichsam eingeschmolzen wird. Wobei die Einschmelzung nicht von irgendwelchen kosmologischen Faktoren abhängig ist, sondern sich allein der Beziehungsnähe Christi verdankt. Seine (durch die Himmelfahrt ermöglichte) Deszendenz bewirkt allererst die Aszendenz der Glaubenden (»so kommen wir durch den glawben hynauff«). Raumtheoretisch zugespitzt kann man feststellen, dass es nach dem hier von Luther beschriebenen, selbst gepredigten Predigtverständnis zu einer *christozentrischen Raumkontraktion* in der Predigt kommt, in der das angestammte, traditionelle ortsräumliche Setting der aristotelisch-topologischen Raumauffassung dynamisch aufgebrochen wird.

3.1.2.4 Zusammenfassung und erste raumtheoretische Bilanz

Es wurde eingangs darauf hingewiesen, dass Luther von einer traditionellen aristotelisch-topologischen Raumauffassung ausgeht und diese faktisch auch seiner Adaption der Theorie von den drei Präsenzweisen teilweise positiv, teilweise negativ vorausgesetzt ist. Wie lässt sich nun Luthers eigene Raumauffassung beschreiben?

Die Ergebnisse der obigen Analysen lassen hier nur eine differenzierte Antwort zu:

- Im Blick auf seine Schrift »*Dass diese Wort Christi*« (1527) durchbricht Luther die aristotelisch-topologische Raumauffassung, sowohl was den Himmel angeht wie die Präsenz des Leibes Christi. Wie gezeigt wurde, sind beide durch eine dialektisch bestimmte Ubiquität gekennzeichnet: sie erfüllen alle Orte nur so, dass sie beide zugleich raumlos (genauer: ortsräumlos) entgrenzt (vgl. »nirgent«) gedacht werden müssen. *Luthers Raumauffassung kommt hier der späteren neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Raumauffassung eines*

142 WA 12, 565, 18–21.

homogenen, isotropen, unendlichen Raumes bemerkenswert nahe – freilich ohne diesen Raum terminologisch als solchen fassen oder ihn raumtheoretisch reflektieren zu können. Man gewinnt den Eindruck, dass Luther mit der herkömmlichen aristotelisch-topologischen Raumauffassung bricht, sie aber noch nicht durch eine ausgearbeitete neue Raumkonzeption ersetzt.

Höchstens darin, dass der Himmel und Christi Leib zugleich an allen Orten sind, stösst man noch auf die aristotelisch-topologische Raumauffassung. Doch selbst dann primär negativ und in einem transzendentalen Sinne: Die Bedingung der Möglichkeit, dass ein Gegenstand an allen Orten gedacht werden kann, ist, dass es diese Orte überhaupt gibt. Die Art und Weise wie Luther hier Ubiquität denkt, misst dem einzelnen Ortsraum kaum eine theologische Bedeutung zu. Die traditionell religiös konnotierte Differenz von oben und unten, Himmel und Erde, wird aufgehoben. Fungiert der Raum hier überhaupt noch als religiöser Sinnträger? Im Blick auf den herkömmlichen Ortsraum ist das zu verneinen, man kann aber fragen, ob man nicht den durch den ubiquitären Himmel aufgespannten homogenen, unendlichen Raum als den universalen »Ort« Gottes deuten kann.¹⁴³ Damit hätte zwar nicht die alte, noch immer präsente aristotelisch-topologische, dafür aber diese neue Raumauffassung eine eminente theologische Formatierung erfahren.

Für Luthers Raumauffassung in dieser Schrift ist der mangelnde Ortsbezug, eine *topologische Unterbestimmtheit* kennzeichnend, die sich auch darin zeigt, dass er die Ubiquität des Himmels und des Leibes Christi kaum in Raumkategorien fasst. Nur am Rande und vielleicht gerade dieser Unterbestimmtheit geschuldet, zeigt sich bei Luther ein kreatives, neues Reden von Raum, dessen Potentiale er freilich nicht weiter entfaltet:

Wie gezeigt beschreibt er an einer Stelle, wie das Wort Gottes den Glaubenden an einen Ort verweist, einen Ort, der durch die Anrede des Gotteswortes allererst entsteht, der dadurch hervorgebracht wird, dass der ubiquitäre Christus nicht nur »da«, sondern »dir da« ist. Dieser Ort ist dem Abendmahlsgeschehen nicht vorgegeben (selbst wenn auch es an einem Ort stattfindet), sondern wird durch es und in ihm durch ein Beziehungsgeschehen konstituiert. *So wird nun der Ort theologisch bedeutsam und religiös aufgeladen.* Man hat es an dieser Stelle mit einem relationalen, näherhin *interpersonalen Raumbegriff* zu tun. (Es handelt sich hier nicht nur um einen profanen interpersonalen Raumbegriff, wie er in 1.6.4 entwickelt wurde, sondern um einen theologisch formatierten interpersonalen Raum, wie er in 5.3.2.3 dann genauer zu entfalten ist.)

- Das raumtheoretische Charakteristikum von Luthers Schrift »*Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*« (1528) liegt darin, die weitgehende Entlokalisierung

143 Siehe dazu Metzkes Deutungsvorschlag in 3.1.2.5.

rung der Schrift von 1527 durch die Einführung nominalistischer Terminologie unter Hand rückgängig gemacht zu haben. Das geschieht weder im Blick auf den Himmel noch auf Christi Leib widerspruchsfrei. Doch Luther verwendet nun sichtlich mehr Energie darauf, den Raumbezug auch terminologisch in die Verteidigung seiner Abendmahlstheologie einzubauen.

Alle drei Präsenzmodi, die Luther hier in Anschlag bringt, setzen die aristotelisch-topologische Raumauffassung voraus. Bei der repletiven (und zuweilen auch definitiven) Präsenzweise des Leibes Christi geschieht das aber so, dass der Ortsraum nicht direkt Träger oder Medium der Präsenz Christi ist. Sie ist zwar auf ihn bezogen und findet »in« ihm statt, aber nicht gemäss seinen Bedingungen, sondern gleichsam »in und unter«¹⁴⁴ ihm unsichtbar *verborgen*¹⁴⁵. Sie ist darum auch der menschlichen Vernunft nicht zugänglich, die nur in *circumscriptiv*-ortsräumlichen Kategorien erkennen und verstehen kann, sondern nur dem Glauben.¹⁴⁶ Der Ortsraum bildet so nur noch den negativen Bezugsrahmen für die Gegenwart Christi, durch den man gleichsam glaubend hindurchsehen muss, um auf das theologisch Wesentliche zu stossen. Auch hier *kommt dem Ortsraum als solchem keine religiöse Bedeutung oder Qualität zu, er bleibt hinsichtlich dem, was sich »in, mit und unter« ihm vollzieht, neutral und unverändert*. Höchstens im Blick auf das lokale Himmelsverständnis, zu dem Luther in seiner Schrift von 1528 zurückkehrt, könnte man von einer religiösen Konnotation zumindest des himmlischen Ortes sprechen. Denn Luther übernimmt damit wohl wie die mittelalterliche und reformierte Tradition die ausgezeichnete religiöse Wertigkeit von oben und unten, Himmel und Erde. Im Erfahrungshorizont dieses kosmischen Settings ist der Himmel *nicht homogen, sondern inhomogen und anisotrop und fungiert als religiöser Sinnträger*.

Wie gezeigt werden konnte, schliesst Luther in dieser Schrift an einer Stelle sogar die Möglichkeit einer *circumscriptiven* Multilokalität des Leibes Christi nicht aus. Das käme wohl einer punktuellen Ausserkraftsetzung der Ortsräumlichkeit durch Gottes Allmacht gleich. Müsste Gott in diesem Falle einen

144 So Luther im Grossen Katechismus, BSLK, 709,24 – vgl. das spätere »in, mit und unter« der Konkordienformel, a. a. O., 983,15 f. 984,10 f – das sich auch schon bei Luther selbst findet: WA 26, 447,24. Solche Formeln dürfen nicht *circumscriptiv*-lokal interpretiert werden; das zeigt sich schon daran, dass Luther das »in« als Chiffre für »über, außer, unter, durch und wieder herdurch und allenthalben« verstanden wissen will (WA 26, 341,17 – 19).

145 Luther identifiziert die Sichtbarkeit mit dem *esse circumscriptive*; für ihn ist darum klar, dass erst in seinem unsichtbaren *esse repletive* (bzw. *definitive*) der Leib Christi aller Welt wesentlich nahe kommen kann. Luther verleiht dadurch der Unsichtbarkeit (und *Verborgenheit*) des Leibes Christi eine der Tradition vor ihm nicht bekannte theologische Bedeutung. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 246, vgl. 232 – 246.

146 Vgl. WA 26, 333,24 – 334,25. So kann man nach Luther z. B. auch nicht beim Himmelreich bzw. beim Reich Christi sagen: »Sihe hie ists / sihe da ists« WA 26,423,15.

- supranaturalen neuen Raum schaffen? Oder wäre die circumscriptive Multilokalität eher so zu denken, dass sie in den jeweiligen Ortsräumen durch punktuelle *Dilatationen* des angestammten Ortsraumes vonstatten geht (denn wie sonst könnte der Leib Christi in Brot und Wein eingepasst werden)?
- In Luthers »*Sermon vom Himmelfahrtstag*« lässt sich eine *christozentrische Raumkontraktion* beobachten, in der das kosmische Oben und Unten gleichsam eingeschmolzen und das angestammte, traditionelle ortsräumliche Setting der aristotelisch-topologischen Raumauffassung dynamisch aufgebrochen wird. Die raumtheoretischen Folgen dieser Raumkontraktion hat Luther ebensowenig reflektiert wie die Raumkontraktion selber. Man kann aber fragen, ob durch sie – für die Glaubenden und allein für sie! – nicht ein neuer Raum konfiguriert wird: Ein theologisch bedeutsamer, inhomogener Raum, der bestimmt ist durch die Christusrelation und als *interpersonaler, christozentrisch-relationaler Nahraum* beschrieben werden könnte.

Eine kohärente eigene Raumauffassung Luthers lässt sich aus all diesen Überlegungen nicht ableiten. Um die Inhalte seiner Abendmahlstheologie zu plausibilisieren, greift er 1. auf die vorgegebene aristotelisch-topologische Raumauffassung zurück, stellt sie 2. an gewissen Punkten in Frage, benützt sie nur noch als negative Bezugsgrösse oder durchbricht sie so, dass jeglicher Raumbezug fast ganz verloren geht, um schliesslich 3. an anderen Stellen in Ansätzen zu einem interpersonalen Raumbegriff vorzustossen (ohne diesen im Kontext eines alternativen, umfassenderen Raumverständnisses zu entfalten). Nur in der ersten und dritten der eben genannten Spielarten verleiht Luther dem Raum theologische Bedeutung und macht ihn zu einem religiösen Sinnträger. Bei der ersten Spielart übernimmt Luther weitgehend die traditionelle spatiale Sinngebung, bei der dritten entsteht sie neu aus der personalen Begegnung mit Christus. Das dominante Gewicht von Luthers Aussagen liegt sicher auf der zweiten Spielart, in der er die aristotelisch-topologische Raumauffassung entweder durch eine spezifische Dialektik von Immanenz und Transzendenz oder verborgenheitstheoretisch kritisch zu *transzendieren* sucht. Raum ist dann keine theologisch formatierte Grösse mehr.

Auch eine eindeutige Zuordnung zu einem Raummodell ist nicht möglich. Hinsichtlich der ersten und zweiten Spielart könnte man von einem *Containermodell* sprechen, im Blick auf die dritte Spielart von einem *relationalen Modell*. Diese Zuordnung als solche ist noch wenig aussagekräftig und muss deswegen weiter unten noch genauer ausgeführt werden (s. u. 3.1.4).

3.1.2.5 Die Ergebnisse im Licht gängiger Lutherinterpretationen

Soweit ich sehe, wurden Luthers Texte bislang noch kaum in raumtheoretischer Hinsicht interpretiert.¹⁴⁷ Das gilt auch für die Texte zum Abendmahl, die oben analysiert wurden. Wohl wurde immer wieder die Raumbezogenheit der lutherischen Abendmahlslehre bemerkt.¹⁴⁸ Dass Luther aber nicht nur mit unterschiedlichen Präsenzmodi, sondern auch mit verschiedenen Raumauffassungen oder zumindest Ansätzen operiert, wurde so noch nicht herausgearbeitet.¹⁴⁹ Das mehrstellige Ergebnis der obigen Analysen widerspricht reduktiven Auffassungen der Lutherinterpretation wie etwa der Ansicht, der Himmel sei bei Luther »kein Ort, sondern eine Relation«¹⁵⁰ oder noch extremer: Die Überwindung von Raum und Zeit sei ein Kernmoment der lutherischen Realpräsenz¹⁵¹. Das käme einer Spiritualisierung von Luthers Theologie gleich, einer Spiritualisierung, die er doch selbst zeitlebens bei seinen Gegnern bekämpft hat.¹⁵²

147 Ansätze liegen vor bei: Beuttler, Gott und Raum, 165–178; Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 204–232; Metzke, Sakrament und Metaphysik. Metzke spricht zwar mit nur partiellem Recht von einer »Überwindung des lokalen Denkens« (a. a. O. 46, vgl. 44) bei Luther – er meint damit aber nicht, dass Luther den Raumbezug insgesamt aufgegeben hätte, sondern unterstreicht vielmehr den leib-räumlichen Kern in Luthers Denken.

148 Vgl. neben den bereits in der vorherigen Anm. genannten Titeln: deutlich: Rohls, Coena Domini, 165; Gollwitzer, Coena Domini, 149–151; Niesel, Calvins Lehre vom Abendmahl, 65 (bei Gollwitzer und Niesel freilich in allzu abstrakter Scheidung zwischen räumlicher und örtlicher Präsenz); nur peripher: Grass, Die Abendmahlslehre, 126, am deutlichsten im Blick auf Christi Selbstbindung an einen Ort, a. a. O. 85. Dirk Evers geht zwar davon aus, dass Luther die Bestimmung des Himmels als einer lokalen Größe zu überwinden trachtete, er unterstreicht aber, dass Luther die Relationierung von Gottes Himmel und Welt logisch doch nicht ohne räumliche Kategorien denken kann. Evers, Raum – Materie – Zeit, 122–124. Hilgenfelds oben erläuterte Einsicht, dass Luthers Einführung der nominalistischen Terminologie in seiner Schrift »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis« faktisch eine Relokalisierung mit sich brachte, ist ebensowenig beachtet worden wie die oben eingeführte Differenz zwischen der Ablehnung eines besonderen Ortes Christi im Himmel und der Ablehnung des Himmels als eines Ortes.

149 Immerhin weist Hilgenfeld in minutiöser Weise präsenztheoretische Spannungen nicht nur zwischen den einzelnen Abendmahlsschriften, sondern auch innerhalb derselben nach. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 204–232.

150 Pöhlmann, Art. Himmelfahrt Christi, 336. Ähnlich Mühling, Grundinformation, 117.

151 Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls, 120 f. 130 f. Vgl. auch Elerts positiv aufgenommene, traditionelle Rede von der Entschränkung von Raum und Zeit durch die Ubiquität Christi: ders., Morphologie des Luthertums I, 274. Auch Peters zeichnet ein seltsam raum- und ortloses und raumtheoretisch undifferenziertes Bild von der lutherischen Realpräsenz Christi im Abendmahl: Etwa da, wo er ohne weitere Erläuterung postuliert: »Gott ist nicht eingefügt in die Kategorie des Raumes« (Peters, Realpräsenz, 80), oder wenn er begrifflich ungenau den definitiven Präsenzmodus als »illokale() Gegenwart« bezeichnet und sodann von einem »durchgehenden Nein Luthers zur lokalen Gegenwart spricht« (a. a. O., 96); vgl. auch a. a. O. 85 f.

152 WA 26,422,11–423,3. – Gegen eine solche Lutherinterpretation lässt sich neuerdings auch

Zwar gibt es kaum raumtheoretische Analysen zu Luthers Raumauffassung, es gibt aber dennoch bedeutende Würdigungen im Blick auf den kosmologischen Umbruch vom sogenannten alten zum neuen Weltbild, die sich v. a. an Luthers Ubiquitätslehre orientieren und so die Raumthematik tangieren.

Klassisch sind *Werner Elerts* Ausführungen geworden: Er wehrt sich gegen die Meinung, Luther sei »weltanschaulich durchaus in den Bindungen des Mittelalters hängen geblieben«. Es sei vielmehr die »von den reformierten Gegnern gegen die lutherische Abendmahlslehre ausgespielte Geschichte der Himmelfahrt Christi, die Luther zum Anlaß wurde, das Verhältnis von Diesseits und Jenseits grundsätzlich vom Weltbild seiner Zeit zu lösen«, so dass Luther an diesem Punkt »weltanschaulich geradezu befreiend gewirkt« habe, mehr noch: Seine in der Abendmahlslehre geäußerte Kritik an einem örtlich-räumlichen Verständnis des Himmels sei in ihren Wirkungen »auf die gesamte Entwicklung des modernen Weltbildes« fast unabsehbar.¹⁵³ Für Elert ist klar, dass Luthers befreiende, »moderne« Weltanschauung sachlich mit der Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi verbunden ist, die den »Leib Christi von Zeit und Raum entschränkt« denken lässt¹⁵⁴ und auf lutherischer Seite zur Folge hatte, dass »die ganze räumliche Betrachtungsweise abgelehnt«¹⁵⁵ wurde.

Elerts Urteil hat in etwas moderaterem Ton Verbreitung gefunden.¹⁵⁶ Die Brisanz von Luthers Raumauffassung kommt dabei freilich nicht zur Geltung. Luthers »Modernität« scheint gerade darin zu bestehen, dass die Weltanschauung enträumlicht wird.

Anders äussert sich *Erwin Metzke*. Auch er hält die neuzeitliche Bedeutung Luthers hoch, er tut das aber gerade so, dass er Luther in raumtheoretischer Hinsicht würdigt und treffend zur Geltung bringt:

»Luther bleibt also nicht bei der Negation des lokalen Charakters von Himmel, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten usw. stehen, sondern er sucht positiv das Verhältnis Gottes in seiner allerfüllenden Gegenwart zu Raum und Räumlichkeit neu zu begreifen und bringt damit auf seine Art eine Frage in Bewegung, die für die neuzeitliche Metaphysik

das Buch von Martin Wendte, *Die Gabe und das Gestell* (2013), ins Feld führen. Seine feine Herausarbeitung von Luthers Aufmerksamkeit für die Leiblichkeit des Gabegeschehens im Abendmahl erlaubt es Wendte, auch der Örtlichkeit der Präsenz bei Luther eine stärkeres Gewicht beizumessen: vgl. a. a. O., 439–445.

153 Elert, *Morphologie des Luthertums I*, 364, vgl. 220 f.371 f.

154 Elert, *Morphologie des Luthertums I*, 274.

155 Elert, *Morphologie des Luthertums I*, 276.

156 Vgl. ähnlich gelagerte, wenn auch umsichtigeren Voten wie: »Das alte Weltbild verlor von dem christologischen Ansatz der Lehre von der Allgegenwart des Fleisches Christi her einen wesentlichen Bestandteil seiner theologischen Dignität.« Hübner, *Die Theologie Johannes Keplers*, 126. Mühlhng spricht von einer in der Ubiquität und ihren kosmologischen Konsequenzen begründeten lutherischen »Kompatibilität« mit dem neuen Weltbild, Mühlhng, *Grundinformation Eschatologie*, 118; ders., *Art. Himmelfahrt, 1749*. Vgl. auch Baur, *Himmel ohne Gott*, 3.

bei allen führenden Denkern von Descartes und Spinoza über Malebranche, die englischen Platoniker und Newton bis zu Leibniz und schließlich Kant zu einem Kernthema wurde: wie nämlich Gott und der Geist überhaupt in der Raumwirklichkeit gegenwärtig sein können.¹⁵⁷

Metzke geht in seiner Lutherinterpretation aber noch weiter. Nach ihm stösst Luther mit seiner neuzeitlichen Frage auch tatsächlich zu einer neuen Raumauffassung vor, indem er die Homogenität, Unbegrenztheit und Unendlichkeit des Raumes zu denken beginnt:

»Wenn Gott überall in gleicher Weise ganz gegenwärtig ist, im Himmel wie auf Erden, im Kleinsten wie im Größten, so gibt es keinen absoluten Seins- und Wertvorrang eines bestimmten örtlichen Bereichs mehr. Der gesamte Raum ist gleichförmig und gleichwertig hinsichtlich Gottes. (...) Indem Luther die statisch-lokalen Vorstellungen überwindet und Gott nicht mehr an einen festen bestimmten Ort gebunden sein lässt, sondern jede Umzäunung aufhebt, öffnet er den Blick für den Raum in seiner grenzenlosen Unendlichkeit als universalen Ort Gottes.«¹⁵⁸

Damit hat Metzke in der Tat das wirkungsgeschichtlich zentralste Element der lutherischen Raumauffassung auf den Punkt gebracht. Zwei kritische Bemerkungen müssen freilich hinzugefügt werden:

1. Vor dem Hintergrund unserer Untersuchungsergebnisse muss eingeschränkt werden, dass es sich bei diesem Element lediglich um Luthers Raumauffassung in seiner Schrift »Dass diese Wort Christi« (1527) handelt, da er in seiner Schrift »Vom Abendmahl Christi« (1528) bereits wieder mehrheitlich von einem lokalen Himmelsverständnis ausgeht. Ich habe oben im Blick auf diese beiden Schriften zwischen einer *dialektisch bestimmten Ubiquität*, einer *ortsbezogenen topologischen Ubiquität* und einer *ortsgebundenen topologischen Ubiquität* unterschieden. Es ist mir wichtig, damit anzuzeigen, dass *nicht jede Form von christologischer Ubiquität schon als Katalysator eines »modernen« Weltbildes in Anschlag gebracht werden darf*. In der Schrift von 1528 – also nur ein Jahr später – wird damit vielmehr die alte aristotelisch-topologische Raumauffassung erneut vorausgesetzt. Die schon nur anhand der wenigen Luthertexte erarbeitete Pluralität von Raumauffassungen lässt es meines Erachtens nicht geraten sein, Luther allzu schnell zum Vertreter oder zumindest Vorläufer eines neuzeitlichen Weltbildes zu machen (sei es nun im Blick auf die Heliozentrik oder die Unendlichkeit des Himmels).¹⁵⁹ Kommt hinzu, dass sich – wie Beuttler richtig gesehen hat – bei Luther eine gewisse Spannung

157 Metzke, Sakrament und Metaphysik, 44.

158 Metzke, Sakrament und Metaphysik, 44.

159 Zum allgemeinen Problem einer einlinigen Zuordnung Luthers zum Mittelalter einerseits oder zur Neuzeit andererseits vgl. Ebeling, Der kontroverse Grund der Freiheit, 366–394, bes. 366–375.

zwischen einer traditionellen Kosmologie und traditionsaufbrechenden Soteriologie auftritt¹⁶⁰ und man doch auch von einer relativen Gleichgültigkeit Luthers (wie auch der anderen Reformatoren) gegenüber den neuen astronomischen Einsichten sprechen muss¹⁶¹.

2. Nach Metzke ist die entscheidende raumtheoretische Frage, »wie nämlich Gott und der Geist überhaupt in der Raumwirklichkeit gegenwärtig sein können«. Sie sei es, die Luther und die neuzeitlichen Denker umgetrieben habe. – Ist das nicht erst die halbe Wahrheit? *Entscheidend ist doch nicht nur, wie Gott im Raum präsent wird, sondern wie Raum überhaupt verstanden werden kann, damit diese Gegenwart allererst denkbar wird.* Hier, auf diesem Letzteren, liegt das Interesse der vorliegenden Untersuchung. Und gerade in dieser letzteren Hinsicht zeigt sich die raumtheoretische Innovation Luthers am deutlichsten: dort nämlich, wo Luther – in Ansätzen – zu einem inter-personalen Raumbegriff vordringt!

3.1.3 Die reformierte Position

In den Jahren 1527 und 1528 kam es, nachdem ihre Differenzen im Vorfeld immer deutlicher zutage traten, nun auch zu einem direkten literarischen Schlagabtausch zwischen Martin Luther und *Huldrych Zwingli*. 1527 erschien Zwinglis »*Amica exegesis*« und kurz darauf seine Schrift »*Freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer*«, die als Antwortschrift auf Luthers bereits erwähnten »Sermon« von 1526 verfasst wurde und die Zwingli im April 1527 an Luther sandte. Luther hat aber seine Schrift »*Dass diese Wort Christi*« (1527) noch in Unkenntnis dieser Schriften publiziert. Diese letzte Schrift gab wiederum Anlass zu Zwinglis Schrift »*Dass diese Worte ›Das ist mein Leib‹ ewiglich den alten Sinn haben werden*« (1527). Und auch auf Luthers Schrift »*Vom Abendmahl Christi*« (1528) replizierte Zwingli noch einmal mit Oecolampad in der Schrift »*Über Doctor Martin Luthers Buch ›Bekenntnis‹ genannt*« (1528).¹⁶²

In diesen Debatten ums Abendmahl musste nicht nur Luther, sondern auch Zwingli sein Himmelsverständnis klären und zur Sprache bringen. Damit kam es

160 Beuttler meint: »(W)ährend Luther also bezüglich Kosmologie, Astronomie und Physik im Aristotelismus beharrte, hat er gegen die Zwinglianer und Schwärmer den Himmel als Ort Gottes von der dinglich-lokalen Anschauung befreit.« Beuttler, *Gott und Raum*, 174.

161 So Beuttler, der dabei sogar auf Aussagen Elerts verweist: Beuttler, *Gott und Raum*, 174; vgl. Evers, *Raum – Materie – Zeit*, 123; sowie Schröder: »Für die Reformatoren blieb die ›kopernikanische Revolution‹ nur ein Randthema«. Schröder, *Art. Weltbild*, 1420.

162 Vgl. Kaufmann, *Luther und Zwingli*, 158 f.

zu einer frühen Ausformulierung des reformierten Himmelsverständnisses.¹⁶³ Das lässt sich z. B. in Zwinglis »Freundliche Verglimpfung« beobachten, wenn er schreibt:

»Die Auffassung, Christi Leib und Blut seien in Brot und Wein, ist verfehlt, weil die Artikel des Glaubensbekenntnisses lauten: »Er ist aufgefahren in den Himmel, sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von wo er kommen wird zu richten...« Wir glauben, daß er leiblich in den Himmel aufgefahren ist. Demzufolge kann er hier unten auf Erden nicht sein.«¹⁶⁴

Es geht Zwingli hier nicht um eine angemessene Bekenntnisauslegung, sondern, wie die darauf folgenden biblischen Belege zeigen, um eine zentrale Aussage der Bibel selbst. Vor ihrem Hintergrund vertritt Zwingli ein lokales Verständnis der Himmelfahrt und des Himmels: Die Himmelfahrt wird als Ortsverschiebung gedeutet und Christus befindet sich localiter in einem lokal verstandenen Himmel über dem sichtbaren Himmel. Eine Ubiquität der menschlichen Natur Christi und von da aus ihre Realpräsenz unter Brot und Wein war unter diesen kosmologischen Voraussetzungen für Zwingli undenkbar.

Die Aussagen Zwinglis über Himmel und Himmelfahrt verdanken sich nicht einem selbständigen Interesse an Fragen der Kosmologie. Sie haben ihre Wurzeln vielmehr in der Christologie und ragen von dort via Abendmahlsverständnis in die Kosmologie. Der spezifische Ortsbezug des Leibes Christi ist etwas, was konstitutiv zu seinem Leben und Sterben gehört: »Er war in der Krippe, am Kreuz, in Jerusalem, als sich die Eltern auf der Reise befanden, im Grab, außerhalb des Grabes.«¹⁶⁵ Und das gilt auch für den auferstandenen verklärten, aber noch nicht zum Himmel aufgefahrenen Leib:

»Denn sein Leib ist auch nach seiner Auferstehung an nicht mehr als nur an einem Ort. Das sieht man zunächst an all seinen Erscheinungen, in denen er sich den seinen nach der Auferstehung gezeigt hat. Keine dieser Erscheinungen hat sich so zugetragen, daß

163 Nach Wendel und Köhler ist es zum ersten Mal 1525 von Oekolampad formuliert worden. Wendel, Calvin, 308, Anm. 148. Spuren von einem lokalen Himmelsverständnis finden sich aber auch schon in Zwinglis »*Subsidium Sive Coronis De Eucharista*«, 1525, breit ausgeführt dann in »*Eine klare Unterrichtung vom Abendmahl Christi*« (1526) – Belege bei: Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 369. Eine exemplarische Auswahl weiterer Belege des bei Zwingli verbreiteten Motivs: Wendel, Calvin, 308, Anm. 148, vgl. zudem die unten folgenden Zitate. Vgl. auch Köhler, Zwingli und Luther, 119 f.

164 Huldreich Zwingli, Freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer (1527), Z V (=CR 92), 763–794, 788. Übersetzung: Huldrych Zwingli, Freundliche Beantwortung und Widerlegung der Predigt gegen die Schwärmer, Schriften IV, 7–31, 25 (der Titel ist abgekürzt).

165 Huldreich Zwingli, Fidei ratio (1530), Z IV.2 (=CR 93.II), 753–817, 808. Übersetzung: Huldrych Zwingli, Rechenschaft über den Glauben, Schriften IV, 99–131, 120. Das Zitat steht in Fidei ratio wiederum im Kontext der Frage nach der leiblichen Präsenz Christi im Himmel (vgl. a. a. O., 117–121).

Christus sich jemals an zwei verschiedenen Orten zur gleichen Zeit gezeigt hat, geschweige denn an mehreren Orten zugleich. Darüber hinaus haben wir Markus 16,6 die klare Aussage des Engels: ›Er ist auferstanden und ist nicht hier.‹ War er nicht da, dann ist sein Leib nicht allgegenwärtig.«¹⁶⁶

Zwinglis Insistieren auf dem Ortsbezug hat folgenden Grund: Wäre die menschliche Natur Christi nicht je an einem Ort, sondern überall wie göttliche Natur, so würde seine Person »zerteilt«. »Das würde nämlich die wahre Menschheit Christi aufheben. Überall sein kann nämlich nur Gott.«¹⁶⁷ Der Ortsbezug erweist sich so als in der Zweinaturenlehre begründet und es »ergibt sich die Örtlichkeit des Himmels zwangsläufig aus der bleibenden Menschheit Christi. Das bedeutet aber, daß die lokale Interpretation der Himmelfahrt Folge der Zweinaturenlehre ist«¹⁶⁸. Die Logik dieses Gedankenganges wird weiter unten noch genauer erläutert werden.

Damit sind die grundlegenden Züge des *reformierten* Himmelsverständnisses und seine theologische Verankerung skizziert. Als »reformiert« wurde dieses Himmelsverständnis natürlich erst im Zuge der Konfessionalisierung identifizierbar.

Typisch für diese reformierte Auffassung ist ein *circumscriptives* Verständnis der Präsenzweise (der menschlichen Natur) Christi auf Erden wie danach im Himmel¹⁶⁹ (zur Terminologie s. o. 3.1.2.1). Hier sei einem Missverständnis vorgebeugt: Die reformierte Tradition hat die Möglichkeit einer definitiven Präsenzweise nicht grundsätzlich bestritten, etwa im Blick auf immaterielle Körper wie die Engel. Sie hat aber bestritten, dass ein konkreter Körper bzw. Leib wie derjenige Jesu Christi, der eine konkrete räumliche Extension aufweist, *definitive* präsent sein kann und soll.¹⁷⁰ Streitpunkt war also nicht die Geltung der

166 Huldreich Zwingli, Freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer (1527), Z V (=CR 92), 788; Übersetzung: Huldrych Zwingli, Freundliche Beantwortung und Widerlegung der Predigt gegen die Schwärmer, a. a. O., 26. Zur Leiblichkeit des Verklärten, Auferstandenen vgl. auch Z V (=CR 92), 953, 11.

167 Huldreich Zwingli, Fidei ratio (1530), Z IV.2 (=CR 93.II), 807; Übersetzung: Huldrych Zwingli, Rechenschaft über den Glauben, a. a. O., 118. – Zwinglis Christologie ist von der Gewissheit geleitet, im *Menschen* Jesus wirklich Gott in seiner Inkarnation zu finden. Es ist darum sein Anliegen, diese Menschheit gegen ein Abgleiten in einen Monophysitismus oder Doketismus zu schützen und entsprechend an der uneingeschränkten Identität des erhöhten mit dem irdischen Jesus festzuhalten – auch um der Verheissung des ewigen Lebens unserer eigenen Menschheit willen. Vgl. Locher, Grundzüge, 506.

168 So Rohls, Theologie reformierter Bekenntnisschriften, 136 – hier nicht nur im Blick auf Zwingli, sondern auf die reformierten Bekenntnisschriften insgesamt.

169 Als Beleg für Zwingli sei beispielsweise verwiesen auf: Huldreich Zwingli, Responsio brevis ad epistolam satis longam amici cuiusdam haud vulgaris, in qua de eucharistia quaestio tractatur (1526), Z V (=CR 92), 323 – 358, 354.6 f.

170 So klärend Rohls, Coena Domini, 156.

Präsenzmodi an sich, sondern das räumliche Verständnis des (erhöhten) Leibes Christi.

Luther hat Zwingli (und anderen) zu Recht vorgeworfen, er missverstehe ihn, wenn er die Gottespräsenz an allen Orten im Sinne einer *circumscriptiven* (statt einer *repletiven*) Präsenz deutet. Denn damit unterstelle Zwingli ihm, Luther, er denke Gott wie einen Stroh sack und mache Gott zu einem »ausgestreckt, lang, breit, dick, hoch, tieff wesens«¹⁷¹. Ubiquität meint nicht die unendliche Extension eines *esse localiter* bzw. *circumscriptive*. Luther hält Zwingli damit – aus heutiger raumtheoretischer Sicht interpretiert – vor, Gott zumindest im Blick auf ihn, Luther, nach dem Containermodell zu denken. Das Containermodell zeigt sich freilich auch bei Zwingli selbst: a) Im Sinne des Vorgegebenen darin, dass etwa die Himmelfahrt Christi als ein Ereignis in ein vorgegebenes ortsräumliches, weltbildliches Setting eingetragen und eingezeichnet wird, das diesem Ereignis zuvor als gesetzt gilt. b) Im Sinne des Umfassenden und Umgrenzenden darin, dass Zwingli sich, was das Verständnis des Himmels, der Himmelfahrt und des Leibes Christi angeht, weitgehend im Rahmen einer aristotelisch-topologischen Raumauffassung bewegt.

Das reformierte Himmelsverständnis wurde und wird z. T. bis heute in der Literatur oft karikierend oder zumindest reduktiv wiedergegeben.¹⁷² Es soll darum im Folgenden der Versuch gemacht werden, ein differenzierteres Bild zu zeichnen. Dazu ist freilich ein Rekurs auf *Johannes Calvin* weiterführender als auf Zwingli, wenngleich Calvin im Blick auf das Himmelsverständnis mit Zwingli grundlegende Einsichten teilt. Der folgende Rekurs erfolgt unter selektivem Rückgriff auf Calvins *Institutio* von 1559 und konzentriert sich auf die Auffassung der Himmelfahrt, wie sie sich im Kontext der Abendmahlslehre dargestellt findet.

In vier Punkten wird im Folgenden das bereits im Blick auf Zwingli skizzierte reformierte Himmelsverständnis exemplarisch präzisiert und vertieft.

1. Wenn Calvin vom Himmel (im Singular) spricht, so meint er damit den *theologischen* Himmel im engeren Sinne, den Himmel Gottes »über Himmel und Erde«¹⁷³. Nur am Rande spricht er auch in einem naturphilosophischen bzw. »naturwissenschaftlichen« Sinne von den Himmeln (im Plural).¹⁷⁴ Ich halte mich im Folgenden begrifflich an diese calvinische Unterscheidung.

171 WA 26, 339,33 f.

172 Als ein klassisches Beispiel sei genannt: Elert, *Morphologie des Luthertums* I, 220–222.355–378. Präziser, aber immer noch reduktiv sind neue Darstellungen wie z. B. Beutlers gelegentliche Hinweise auf die reformierte Tradition in: Beutler, *Gott und Raum*, 165–191, oder die Darstellung Mühlings, *Grundinformation Eschatologie*, 108–110.118 f.

173 Inst. II, 16,15 (OS III, 503,10).

174 Vgl. OS V, 386,24 und OS III, 502,16: »supra omnes caelos elevatum est«. Nicht einmal Eph 4,10 wird von Calvin in diesem Sinne rezipiert.

Calvin äussert sich im Kontext seiner Ausführungen zum Abendmahl wie folgt zur Himmelfahrt Christi:

»Nun haben wir aber auf Grund von sicheren und klaren Zeugnissen der Schrift erwiesen, daß Christi Leib nach dem Maß eines *menschlichen* Leibes seine Grenzen hat, und ferner, daß er durch seine Auffahrt zum Himmel offenkundig gemacht hat, daß er *nicht an allen Orten* ist, sondern, indem er an den einen sich gebigt, den anderen verläßt.«¹⁷⁵

Vor dem Hintergrund eines »sicheren und klaren« Schriftzeugnisses versteht Calvin die Himmelfahrt im Sinne einer Ortsverschiebung und vertritt ein *lokales Himmelsverständnis*¹⁷⁶. Das kommt auch im folgenden Zitat zum Ausdruck, in dem er auf der Basis dieses Himmelsverständnisses gegen eine Ubiquität Christi polemisiert:

»Denn wir sind nun einerseits fest überzeugt, daß der *Leib Christi* nach der ständigen Art des menschlichen Leibes *begrenzt* ist und vom Himmel umschlossen wird (vgl. Apg. 3,21), in den er einmal aufgenommen ist, bis er wiederkommt, um Gericht zu halten; und deshalb halten wir es andererseits für völlig unstatthaft, ihn wieder unter diese vergänglichen Elemente herabzuziehen oder sich einzubilden, er sei allenthalben gegenwärtig.«¹⁷⁷

Im Blick auf das lokale Himmelsverständnis bleibt Calvin in den Bahnen Zwinglis. Beide deuten die biblischen Aussagen zur Himmelfahrt wörtlich¹⁷⁸. Und auch das Sitzen Christi zur Rechten Gottes deutet Calvin genauso wie (der an diesem Punkt von Luther missverstandene) Zwingli¹⁷⁹ *metaphorisch*:

175 Inst. IV,17,30 (OS V, 387,26–388,3). Für den Begriff »Ort« steht im Lateinischen »*locus*«.

176 Damit ist – wie schon bei Zwingli – nicht gemeint, dass der Himmel selber noch einmal von einem zusätzlichen Himmel oder Gott selbst umgrenzt wird, so seinen Ort hat und *insofern* als lokal angesehen werden muss. Sondern er ist lokal, indem er den umgrenzenden Ort des Leibes Christi nach seiner Himmelfahrt bildet, die Himmel (im Plural) umgrenzt – und in einem (freilich nichtumgrenzenden Sinne) die Wohnstatt Gottes ist.

177 Inst. IV,17,12 (OS V, 355,15–19).

178 Vgl. Calvins »*sed vere id facere quod verba sonant*« (OS V, 380, 1).

179 Luthers Fehlinterpretation Zwinglis (vgl. WA 23, 131,11–13) wird bis in die gegenwärtige theologische Literatur hinein reproduziert (z. B. bei Hilgenfeld, der meint, Zwingli verstehe auch das Sitzen zur Rechten wörtlich: Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 369–371). Die Sachlage ist aber bei Zwingli hinreichend deutlich: Man beachte den eindeutigen Hinweis auf die Tropik der Rede vom Sitzen zur Rechten Gottes in: Huldreich Zwingli, Antwort über Straußens Büchlein, das Nachtmahl Christi betreffend (1527), Z V (=CR 92), 464–547, 481.2ff; ders., Die beiden Predigten Zwinglis in Bern (1528), Z VI (=CR 93.1), 450–498, v.a. 469 u. 471; ders., Fidei ratio (1530), Z IV.2 (=CR 93.II), 807. Abschliessend sei eine prägnante Kurzfassung von Zwinglis Position zitiert: »*Dexteram patris non esse circumscriptam nemo negat, sed humanam Christi naturam circumscriptam esse oportet.*« Ders., Responsio brevis ad epistolam satis longam amici cuiusdam haud vulgaris, in qua de eucharistia quaestio tractatur (1526), Z V (=CR 92), 323–358, 354.6 f.

Das Sitzen zur Rechten ist nach Calvin ein Vergleich, ein »Bild«. »Das Bild ist von den Fürsten hergenommen, die ihre Statthalter zur Seite haben, welchen sie Regiment und die Herrschaft anvertrauen.«¹⁸⁰ So bedeutet Christi Sitzen zur Rechten des Vaters nach Calvin, dass Christus die ihm vom Vater anvertraute Herrschaft über Himmel und Erde angetreten hat, um den Vater zu verherrlichen.¹⁸¹

Der Grund für diese tropische Interpretation der *sessio ad dextram* liegt darin, dass die körperrelativen Raumangaben »links« oder »rechts« zwar räumlich ausgedehnten Gegenständen zugeschrieben werden können, Gott-Vater aber nicht als ein solcher Gegenstand verstanden werden kann.¹⁸² Nach Calvin ist Christus zwar sehr wohl »an einer bestimmten Stelle des Himmels« (»in loco aliquo caeli«)¹⁸³, aber diese Ortsstelle lässt sich im Blick auf Gott nicht mit unseren räumlichen Orientierungsschemata beschreiben. Gleich wie die römisch-katholische Tradition hat die ganze altreformierte Tradition zwar die Himmelfahrt und den Himmel lokal interpretiert, das Sitzen zur Rechten aber metaphorisch.¹⁸⁴ (Sie ist also nicht soweit gegangen wie Luther, auch den Himmel selbst metaphorisch zu deuten.)

Interessant ist übrigens, dass Calvin die Höllenfahrt Christi, den im Apostolikum erwähnten *descensus ad inferos*, durch biblische Relektüre existenzialisiert und als Christi Seelenqual vor seinem Tod auslegt¹⁸⁵. Anders als die Himmelfahrt wird die Höllenfahrt nicht als reale Ortsverschiebung aufgefasst, sondern ebenfalls metaphorisch interpretiert.

2. Es ist hinreichend bekannt, dass die reformierte Ablehnung der Ubiquität oder Allgegenwart des Leibes Christi ihren Grund in einer Christologie hat, die die Unterschiedenheit der vereinten Naturen Christi akzentuiert (vgl. auch das später sog. *extra calvinisticum*¹⁸⁶). So hat zwar Calvin im Blick auf die Idiomkommunikation – anders als Zwingli – das *genus apotelesmaticum* zugelassen, doch auch er hat das *genus majesticum*, das heisst die Mitteilung der göttlichen Majestätseigenschaften, abgelehnt und damit verneint, dass der menschlichen Natur Christi die Eigenschaften Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart eignen.¹⁸⁷ Der Leib Christi kann darum nicht allgegenwärtig sein. Calvins Gründe dafür reichen aber noch tiefer:

180 Inst. II, 16,15 (OS III, 503,6 f).

181 Inst. II, 16,15 (OS III, 503, 5–29).

182 Vgl. Rohls, *Coena Domini*, 160.

183 Inst. IV, 17,28 (OS V, 383,2).

184 Vgl. Rohls, *Coena Domini*, 159 f. Zur altreformierten Tradition zudem: Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 389–391.

185 Inst. II, 16, 8–12, bes. 10 (OS III, 492,2–499,27, bes. 495,1–27).

186 Zum *extra calvinisticum* und seinen problematischen kosmologischen Implikationen vgl. Wüthrich, *Ein »theologischer Betriebsunfall«?*

187 Z. B. Rohls, *Coena Domini*, 170.

Es ist »die dem Leibe eigene Wahrheit, daß er seine räumliche Begrenzung, seine bestimmten Abmessungen und seine Gestalt besitzt«¹⁸⁸. Jeder menschliche Körper ist ortsräumlich begrenzt¹⁸⁹ und hat seine dimensionale Extension. Entfernt man die »Ortsräume« (Calvin spricht von »*spatia locorum*«¹⁹⁰ – das entspricht Luthers »Raum des Ortes« s. o. 3.1.2.1) – ihrer Körper, so hören die Menschen auf zu existieren.¹⁹¹ Das gilt auch für den Leib Christi und zwar nicht nur für den irdischen, sondern – das ist damals reformiertes Gemeingut – auch für den verklärten!¹⁹² Ist aber der verklärte, erhöhte Leib ortsräumlich begrenzt, so braucht er wiederum einen Ort, der ihn umfasst und begrenzt: den theologischen Himmel jenseits und angrenzend an die kosmischen Himmel. Das entspricht zwar nicht der aristotelischen Kosmologie, es entspricht aber der christologischen Logik eines christlich adaptierten aristotelischen Raumbegriffes. Diese Spannung war Calvin bewusst. In dem von ihm und Bullinger verfassten *Consensus Tigurinus* kommt das schön zum Ausdruck:

»Denn obwohl es, auf philosophische Weise ausgedrückt, über den Himmeln keinen Ort gibt, so muss doch Christus von uns einen so weiten räumlichen Abstand entfernt sein, wie weit der Himmel von der Erde entfernt ist, weil gleichwohl sein Leib, wie es Natur und Art des menschlichen Körpers mit sich bringt, begrenzt ist und vom Himmel wie von einem Ort enthalten wird.«¹⁹³

Dass der Christi Leib »vom Himmel wie von einem Ort enthalten wird« (»*coelo ut loco continetur*«¹⁹⁴) ergibt sich aus seiner ortsräumlichen Leiblichkeit. Die Schlussfolgerung liegt darum nahe: »Die Annahme, daß es sich bei einem Leib per definitionem um einen räumlich ausgedehnten und *circumscriptiv* existierenden Gegenstand handle, führt somit notwendigerweise zu einem räumlichen Verständnis des Himmels«¹⁹⁵.

188 Inst. IV, 17,29 (OS V, 386,9–11).

189 In der lateinischen Fassung lauten die ersten zwei Glieder des eben zitierten Nebensatzes: »*ut spatio contineatur, ut suis dimensionibus constet*« (OS V, 386,9 f) – wobei interessanterweise Calvin anstelle von »*spatio*« früher den Begriff »*loco*« verwendet hat (vgl. *Apparat ebd.*). Zum *circumscriptiven* Präsenzmodus des Körpers vgl. noch einmal: Inst. IV,17,30 (OS V, 388,1).

190 OS V, 382, 10. Zur französischen Fassung des Begriffes bei Calvin s. u.

191 Inst. IV, 17,28 (OS V, 382,10 f).

192 Inst. IV, 17,29 (OS V, 384,7–387,20).

193 *Consensus Tigurinus*, 234. Vgl. auch Ursinus, der zwischen einem »*locus physicus seu Aristotelicus*« und einem »*locus Metaphysicus seu coelestis*« unterscheidet und entsprechend die irdischen Himmel dem ersten, den Himmel Christi dem zweiten *locus* zuordnet. Vgl. Rohls, *Coena Domini*, 161.

194 Zur ursprl. lat. Fassung: *Consensus Tigurinus*, 138. Die von Calvin formulierte altfranzösische Entsprechung lautet gekürzt: »*le corps de Christ (...) est compris au ciel, comme en espace de lieu*«. (Zur ursprl. franz. Fassung: *Consensus Tigurinus*, 167.) Mit der Formel »*espace de lieu*« kommt ein weiteres Mal der Begriff des Ortsraumes zum Tragen.

195 Rohls, *Coena Domini*, 161.

Was sich bei Luther gezeigt hat, bestätigt sich hier auf reformierter Seite: *Die reformatorische Debatte um das Verständnis des Himmels ist keine primär kosmologische, sondern eine christologische, näherhin eine Debatte um das Verständnis der Leiblichkeit und Präsenz Christi im Abendmahl* – erst von da her erklärt sich ihre Intensität.

Nach Calvin scheint mit der Behauptung der Ubiquität des Leibes Christi ein Docketismus auf dem Plan, den es ohne Konzessionen zu bekämpfen gilt. Darum Calvins scharfe Worte gegen die »ungeheuerliche Allgegenwärtigkeit«¹⁹⁶, die Christi Leib zu einem »Scheinleib«¹⁹⁷ mache, zu einem »Gespenst«¹⁹⁸. Mit dem Festhalten an der circumsriptiven Leiblichkeit Christi geht es jedoch noch um mehr: Denn sie ist zentral mit der Auferstehungshoffnung verbunden. Für Calvin ist vor dem Hintergrund von Phil 3,20 f entscheidend, dass Christus uns den Zugang zum Himmelreich gerade dadurch wiedereröffnet hat, dass er in seiner Himmelfahrt »in *unserem* Fleische, gleichsam in *unserem* Namen in den Himmel« eingegangen ist¹⁹⁹, dass er »unser *wahrhaftiges* Fleisch«, das er in der Inkarnation angenommen, in dem er für uns am Kreuz gelitten hat und das er auch in seiner Auferstehung nicht abgelegt hat, »in den Himmel hinauf getragen hat«; denn, so fährt Calvin weiter, »das ist für uns die Hoffnung auf *unsere* Auferstehung und *unsere* Auffahrt gen Himmel«²⁰⁰. Das zentrale Axiom der Aussage, dass in Christus »*unser Fleisch selbst*« auferweckt worden ist, bleibt wie erwähnt die circumsriptiv ortsräumliche Leiblichkeit Christi, die er mit allen Menschen teilt.²⁰¹ Hätte er einen ubiquitären Leib, so müssten auch unsere Auferstehungsleiber ubiquitär und unermesslich werden.²⁰² Damit würden sie nicht nur als Leiber aufgehoben, sondern würde zugleich – so darf man Calvins Ansinnen weiterdenken – die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf partiell eingezogen. (Der hier bei Calvin ausgewiesene spezifische Zusammenhang von circumsriptiv gedachtem Leib Christi und Auferstehungshoffnung ist damals reformiertes Gemeingut.²⁰³)

Es hat sich gezeigt: Die Kosmologie ergibt sich aus einer spezifischen Christologie, während diese wiederum auf einem circumsriptiv ortsräumlichen Leibverständnis basiert. Dies letztere Verständnis von Leib und Raum ist kein theologisches, sondern ein naturphilosophisches, das die calvinische wie re-

196 Inst. IV, 17,30 (OS V, 387,25 f : »prodigiosa ubiquitas«).

197 Inst. IV, 17,17 (OS V, 363,16 : »corpus Christi ... phantasticum«). Hvb. gelöscht, MW.

198 Inst. IV, 17,29 (OS V, 385,8: »spectrum«). Auch Luther hat sich übrigens dagegen gewehrt, Christus zum Gespenst zu machen: WA 26, 339, 30.

199 Inst. II,16,16 (OS III, 503,32 f).

200 Inst. IV,17,29 (OS V, 386,1–5).

201 Inst. IV,17,29 (OS V, 386,7–10).

202 Inst. IV,17,29 (OS V, 385,16).

203 Vgl. z. B. den Consensus Bremensis (1595), BSRK 749,21 ff oder Bullinger (dazu: Brandy, Die späte Christologie, 103 f).

formierte Theologie insgesamt in ihre Dienste stellt. Es wird nicht eigens theologisch reflektiert und begründet, sondern schlicht affirmativ behauptet und entspricht einem unhintergehbaren Glaubenskonsens. Fazit: *An der Wurzel des reformierten Himmelsverständnisses steht der nach dem Containermodell gedachte, ortsräumlich konzipierte Leibraum.*

3. Von da aus stellen sich weitere Fragen: Wie verhält es sich mit der räumlichen Extension des theologischen Himmels? Muss man ihn sich wie das scholastische *coelum empyreum* als den obersten, unveränderlichen, extensiven Körper vorstellen? Wie wird sichergestellt, dass der theologische Himmel nun nicht seinerseits von einem weiteren Ort umgrenzt werden muss und man in eine Logik der unendlichen iterativen Verschachtelung der Himmel gerät?

Calvins Aussagen dazu sind auffällig spröde. Er wehrt sich dagegen, Christus »einen bestimmten Bereich des Himmels« (»certam caeli regionem«) zuzuschreiben²⁰⁴, das sei unnötige Spekulation. (Dass Christus keine spezifische positionelle Raumstelle einnimmt, bestätigt einmal mehr Calvins metaphorische Lesart der Rechten Gottes und schliesst nach damaliger Topologie nicht aus, dass der Himmel dennoch Ort des Leibes Christi ist.) Was die Ortsräumlichkeit Christi im Himmel angeht, ist für Calvin nicht Aristoteles, sondern der die Bibel bezeugende heilige Geist die Lehrautorität.²⁰⁵ Dazu passt auch, dass er sich in der Angelologie an seine »Regel der Bescheidenheit und Nüchternheit hält«, nur diejenigen Dinge zu erforschen, die in der Bibel bekundet sind. Von da her wehrt er sich gegen Erläuterungen der Natur, Rangordnung und Zahl der Engel wie sie Dionysios vorgelegt hat. Dass Paulus in den »dritten Himmel« entrückt wurde (2. Kor 12,2 – das war traditionell eine Schnittstelle zur Vorstellung des *coelum empyreum*), erwähnt Calvin hier nicht aus kosmologischem Interesse, sondern um kosmologischen Spekulationen entgegen zu treten: Selbst der entrückte Paulus macht keine Angaben über die Engel, sondern wahrt das unausprechliche Geheimnis.²⁰⁶

Damit bestätigt sich der obige Befund: Das Gefälle der calvinischen Argumentation ist motiviert durch die Christologie und die Heilsfrage. Die Probleme und Inkonsistenzen des christlich adaptierten aristotelischen Weltbildes treten in den Hintergrund.

Calvins Himmelsverständnis sei hier um einen kurzen Seitenblick auf den nicht weit von ihm entfernten *Heinrich Bullinger* ergänzt:

Bei Bullinger²⁰⁷ zeigt sich eine gewisse Spannung. Weil der Himmel der Thron Gottes

204 Inst. IV, 17,26 (OS V, 380,2).

205 Inst. IV, 17,26 (OS V, 378,16 – 18).

206 Inst. I, 14,4 (OS III, 156,10 – 157,20). Zum »dritten Himmel« vgl. Inst. IV,3,3 (OS V, 45,26 f).

207 Ich halte mich im Folgenden an die gute Darstellung von Brandy, Die späte Christologie, 100 – 105 (vgl. dort die entsprechenden Belege).

ist, trägt er Prädikate, die sonst nur Gott zukommen. Er ist z. B. unveränderlich und ewig. Andererseits ist der Himmel Ort des Leibes Christi sowie unsere zukünftige Stätte. Es müssen darum in ihm die *circumscriptiven*, ortsräumlichen Konditionen gewahrt bleiben. Selbst wenn der Himmel ewig ist (zumindest nach seiner Erschaffung), kann er darum nicht unermesslich bzw. räumlich unendlich sein, auch wenn er beinahe räumlich unendlich erscheint. So bleibt Bullinger bei der steten Beteuerung, es im Himmel mit einem gewissen Ort, einem »*certus locus*«, zu tun zu haben, einem Ortsraum mit begrenzter Extension. Dadurch bleibt auch die Differenz zwischen Gott und Himmel gewahrt.

Bullinger wehrt sich gegen spekulative Erörterungen des *coelum empyreum*.²⁰⁸ Es wird bei ihm deutlich die Tendenz sichtbar, die diesbezügliche mittelalterliche Tradition prinzipiell auf das biblisch Begründbare zu reduzieren, übrig bleibt darum allein ein Dualismus zwischen sichtbarem Himmel und unsichtbarem, geistlichem Himmel. Auch die spätere altreformierte Tradition hat meist nur vom »dritten Himmel« gesprochen.²⁰⁹

4. Man mag in der Deutung der Himmelfahrt als einer Ortsverschiebung das Moment einer typisch reformierten Betonung der (hier nun realräumlichen) Distanz zwischen Gott und Mensch sehen, eine Betonung von Gottes Souveränität und Herrlichkeit. Doch dieses starre Moment wird bei Calvin zumindest *pneumatologisch* durch eine Dialektik von Absenz und Präsenz dynamisiert. Nicht nur dadurch, dass Christus seiner göttlichen Natur nach im Geist gegenwärtig ist und im Abendmahl zu uns herniedersteigt²¹⁰, sondern auch dadurch, dass die »Art solchen Herniedersteigens« zugleich und dialektisch mit einer Gegenbewegung verbunden ist, »vermöge deren er uns zu sich *in die Höhe hebt*«²¹¹ und wir »mit unseren Augen und Herzen in den Himmel emporgeführt werden, um Christus dort in der Herrlichkeit seines Reiches zu suchen«²¹². Nach der Himmelfahrt bleibt Christi verkörperter Leib im Himmel lokalisiert bis zu seiner Wiederkunft, doch holt er sich im Abendmahl durch den Heiligen Geist die Herzen der Glaubenden gleichsam zu sich herauf, damit sie »substanzhaft« sein Fleisch und Blut empfangen und mit ihm vereint werden²¹³ – und das trotz »grosser räumlicher *Entfernung*«²¹⁴. Das Ereignis der Erhebung wird von einer spezifisch pneumatologisch-christologischen Logik gesteuert, die der Verstand als solcher nicht begreift und die nur der Rationalität des Glaubens zugänglich ist:

208 Er erwähnt es begrifflich kaum. Dazu: Brandy, *Die späte Christologie*, 102.

209 Vgl. Wagner, *Ascendit ad coelos*, 30 et passim.

210 Inst. IV, 17,24 (OS V, 375,37).

211 Inst. IV, 17,16 (OS V, 362,33 f).

212 Inst. IV, 17,18 (OS V, 364,25 f).

213 Zu Calvins Abendmahlslehre: Wendel, Calvin, 291 – 315.

214 Inst. IV,17,10 (OS V, 351,26: »in tanta locorum distantia«).

»Was also der *Verstand* nicht begreift, das soll der Glaube erfassen: was *räumlich getrennt* ist, das wird vom *Heiligen Geist* in Wahrheit *geeint*.«²¹⁵

Douglas Farrow hat im Blick auf die Erhebung einleuchtend von einer »eucharistic relocation«²¹⁶ der Glaubenden gesprochen. Sie ist nicht metaphorisch gemeint. Es ist das Beziehungshandeln des Geistes Christi im Abendmahl, das zu einer Relokation der Herzen führt, die eine *Raumkontraktion* zur Folge hat. Das Beziehungshandeln überlagert die dem *circumscriptiven* Präsenzmodus korrespondierende aristotelisch-topologische Raumauffassung so, dass sie zwangsläufig gesprengt wird – und mit ihr zugleich das christlich-aristotelische Weltbild. Calvin kann im Rahmen seiner raumtheoretischen und weltbildlichen Voraussetzungen diese Raumkontraktion nur als verstandeswidrig charakterisieren. Aus heutiger Sicht aber kommt man nicht umhin, die von Calvin in der Glaubensperspektive formulierte Raumauffassung als »a relational, christo-centric and pneumatological concept of space«²¹⁷ zu beschreiben. Es handelt sich um eine Raumauffassung, die vom Beziehungshandeln des Geistes Christi neu durchformt wird. »Raum« ist hier nicht mehr der Behälter, nicht mehr das vorgegebene Setting von räumlich distanten Orten, sondern eine Relationsgröße, zwischen den Relaten Christus und Herz. *Calvin durchbricht an diesem Punkt*²¹⁸ *in Ansätzen das circumscriptiv ortsräumliche Setting der aristotelisch-topologischen Raumauffassung und stösst pneumatologisch zu einem interpersonalen Raumbegriff vor* (wobei auch Calvin diesen nicht eigens im Kontext eines entsprechenden, alternativen Raumverständnisses entfaltet)! Der kontrahierte Raum ist gekennzeichnet durch ein theologisch bedeutsames Beziehungsgeschehen, das den Raum selbst theologisch umformatiert: nicht mehr nur als das der Beziehung Vorgegebene, sondern als das durch die Beziehung selbst Konfigurierte.

Man kann sich fragen, ob dieser Durchbruch, diese Transformation nicht gerade der schwachen Ausbildung des Zeitverständnisses geschuldet ist²¹⁹: Hätte

215 Inst. IV, 17,10 (OS V, 351,29–31).

216 Farrow, *Ascension an Ecclesia*, 177.

217 Farrow, *Between the Rock and a Hard Place*, 181; vgl. ders., *Ascension an Ecclesia*, 177 f.

218 Könnte man nicht auch in Calvins Aussage, dass Christus durch seine Himmelfahrt »unser (!) Fleisch« »in den Himmel hinauf getragen hat«, Inst. IV,17,29 (OS V, 386,3 f), eine relationale Raumauffassung sehen, wenn man bereit ist, hier nicht einfach eine Metaphorisierung zu sehen? – Die Durchbrechung des circumscriptiven Raumverständnisses kann bei Calvin jedoch auch groteske, supranaturale Züge annehmen. So wehrt sich Calvin gegen den Vorwurf, Stephanus habe unmöglich Christus zur Rechten Gottes gesehen (Apg. 7,55) so, dass er darauf insistiert, Christus habe dafür nicht seinen Ort zu wechseln brauchen, »weil er den Augen seines Knechtes einen Scharfblick zu verleihen vermochte, der auch bis in die Himmel drang«. Inst. IV, 17,29 (OS V, 386,21–24).

219 In diese Richtung denkt auch Farrow: ders., *Between the Rock and a Hard Place*, 182; vgl. ders., *Ascension an Ecclesia*, 178.

Calvin die Dialektik von Präsenz und Absenz im Abendmahl in zeitlichen Kategorien konzeptualisiert, hätte er die »eucharistic relocation« als temporal eschatologische Vorwegnahme denken können und das alte Raumkonzept nicht zwingend zu durchbrechen brauchen. Er hätte dabei jedoch einen Zeitbegriff unterlegen müssen, der wiederum einem relationalen Modell entspricht. Ob spatial oder temporal – so oder so werden von der pneumatologischen Dynamisierung des Verhältnisses von Präsenz und Absenz die traditionellen Denkmuster verlassen. Das gilt auch dann, wenn die Relokation hier nicht als eine im Vollsinn leibliche, sondern nur als die der Herzen gedacht ist und Calvins anthropologischer Dualismus hier zum Tragen kommt.

Es wurde hier versucht, anhand eines selektiven Zugriffs auf Calvin in exemplarischer Weise die reformierte Position in der Debatte um das Himmelsverständnis zu präzisieren. Ausgangspunkt war dabei das Verständnis der Himmelfahrt im Kontext der Abendmahlslehre. Viele Aspekte des Himmelsverständnisses – wie etwa die eschatologischen Motive des Neuen Jerusalem oder des Paradieses – wurden dabei absichtlich ausgeblendet. Untersucht wurden v. a. Leib und Himmel Christi im Blick auf ihren Ortsraum. Vier Punkte wurden erarbeitet. Sie seien hier noch einmal kurz zusammengefasst:

1. Es hat sich gezeigt, dass Calvin die Rede von der Rechten Gottes metaphorisiert, weil sie sich nicht mit unseren räumlichen Orientierungsschemata beschreiben lässt. Ebenso wird die Höllenfahrt Christi existenzialisiert und metaphorisch verstanden.
2. Bei Calvins lokalem Himmelsverständnis steht nicht ein selbständiges kosmologisches Interesse im Vordergrund. Er stellt die Kosmologie vielmehr ganz in den Dienst der Christologie und der darauf begründeten Auferstehungshoffnung. Sowohl die Christologie wie die Auferstehungshoffnung basieren ihrerseits implizit auf einer nach dem Containermodell konzipierten circumscriptiven Vorstellung des Leibraumes.
3. Calvins Ausführungen zur Kosmologie sind spröde und dezidiert antispekulativ. Er orientiert sich – zumindest seinem Selbstverständnis nach – nicht an den mittelalterlich überkommenen Vorstellungen, sondern an den Aussagen der Bibel.
4. Calvin durchbricht das circumscriptiv ortsräumliche Himmelsverständnis pneumatologisch durch eine dialektisch verschränkte Bewegung des Niedersteigens Christi und des Erhöhens der menschlichen Herzen. Er stößt damit ansatzweise zu einem interpersonalen Raumbegriff vor, der auf dem relationalen Raummodell basiert.

Es ist sicher nicht falsch, Calvins Himmelsverständnis als ein lokales, genauer: ortsräumliches zu charakterisieren und die dahinter stehende aristotelisch-to-

pologische Raumauffassung dem Containermodell zuzuordnen. Überblickt man jedoch die genannten vier Punkte, so fällt auf, dass diese traditionelle Raumauffassung an einigen Punkten unterlaufen wird durch Metaphorisierungen, durch christologische und biblische Relativierung und Rückbindung der Kosmologie sowie durch die Ausbildung eines neuen interpersonalen Raumbegriffes, der auf dem relationalen Modell basiert. Es zeigen sich hier Spannungen in Calvins Raumauffassung und entsprechend in seinem Weltbild, die ein neues Licht auf gängige Einschätzungen Calvins werfen. Dazu seien abschliessend ein paar Bemerkungen notiert:

Elert hat sich zum calvinischen und calvinistischen Weltbild pointiert und polemisch geäußert:

»Wie der echte Calvinismus in soziologischer Hinsicht das mittelalterliche Ideal der Theokratie repristinert, so klammert er sich auch auf dem Gebiet der Weltanschauung an das alte Weltbild, und zwar mit theologischer Begründung« – und diese basiert näherhin auf einem »kleinliche(n) Biblizismus«. ²²⁰

Elerts Gegenüberstellung des weltbildlich konservativen Calvinismus (er steht für ihn für die gesamte reformierte Tradition) gegenüber dem »moderneren« Luther (und z. T. auch Luthertum) ²²¹ formuliert auf klassische Weise eine bis heute gängige Einschätzung der reformierten Position im Blick auf das Himmelsverständnis ²²². Dass dabei die generelle Heterogenität der reformierten Theologien kaum beachtet wird, fällt insofern nicht ins Gewicht, als diese Theologien im Blick auf das ortsräumliche Himmelsverständnis auch nachreformativ eine doch erstaunliche Kohärenz zeigen. ²²³

Aufgrund der obigen Ausführungen muss Elerts Einschätzung kritischer und differenzierter betrachtet werden. Wenn man denn von »dem« alten Weltbild sprechen kann, so hat sich Calvin nicht nur positiv darauf bezogen, sondern werden bei ihm auch partielle Ablösungen davon sichtbar. Es wurde deutlich, dass diese Ablösungen nicht naturphilosophischer oder weltbildlicher Art sind, sondern sich allesamt einer gewissen theologischen Eigendynamik verdanken. Sie generiert im Rahmen ihres Weltbildbezuges an gewissen Punkten eine re-

220 Elert, *Morphologie des Luthertums I*, 364.

221 Vgl. Elert, *Morphologie des Luthertums I*, 364 f, vgl. 355 – 406.

222 Vgl. z. B. Mühling, *Grundinformation Eschatologie*, 118, u. ders., *Art. Himmelfahrt/Himmelfahrt Christi*, Sp. 1749 – 1750, 1749; Pöhlmann, *Art. Himmelfahrt Christi*, 334 – 341, 336; Ringleben, *Arbeit am Gottesbegriff*, 178 – 180. Auch in differenzierten Calvin-Darstellungen ist diese Einschätzung anzutreffen, so schreibt z. B. François Wendel: »es wäre übrigens zu fragen, in welchem Maße Calvin durch seine kosmologischen Vorstellungen und vor allem durch sein Festhalten am alten Weltbild dazu verleitet worden ist, die Lokalisation des Leibes Christi über der sichtbaren Sphäre des Himmels, aber an einem bestimmten Ort des Raums, so stark zu betonen«. Wendel, *Calvin*, 309.

223 Vgl. dazu die Darstellungen der reformierten Position in der altprotestantischen Orthodoxie bei Wagner, *Ascendit ad coelos*.

lative Selbständigkeit der christologischen oder pneumatologischen Argumentation davon. War Calvin also viel »moderner« als man gemeinhin denkt?

Versteht man »modern« im elertschen Sinne oder im Sinne eines Epochenbegriffs für die spätere Neuzeit²²⁴, dann kann die Antwort nur lauten: nein. Selbst wenn man »modern« wie zum Beispiel im Englischen »modern times« zur Bezeichnung der Neuzeit insgesamt verwendet und darunter einen positiven – gar explizit positiven – Bezug auf das neuzeitliche Weltbild versteht, wie es mit Kopernikus angestossen wurde, muss die Frage negativ beantwortet werden.

Calvin hat sich gegen das kopernikanische Weltbild gewehrt und in dessen Vertretern vom Teufel Besetzte gesehen, die die kosmische Ordnung pervertieren.²²⁵ Umso weniger hätte er sich mit der pantheistischen Kosmologie eines Giordano Bruno anfreunden können, wie dieser sie 1584 in »De l'Infinito, Universo e Mondi« (»Über die Unendlichkeit, das Universum und die Welten«) entfaltet hat. Bruno vertritt darin die Auffassung eines unendlichen Universums mit unendlichen Welten, das – anders als der heliozentrische Kosmos des Kopernikus – auch kein absolutes Zentrum mehr hat.²²⁶

Calvin hingegen war der Meinung, dass der Himmel, soweit er sich auch erstrecken mochte, doch eine fest umgrenzte Grösse ist.²²⁷ Die Schöpfung ist als *Himmel* und Erde »theatrum«²²⁸ der Herrlichkeit Gottes, beschaulich-überschaubarer Schauplatz (vgl. griech. »*theaomai*«) der Herrlichkeit Gottes. Bouwsma beschreibt die hier anvisierte traditionelle Kulturformation so:

»It made the universe finite and intelligible by giving it a boundary that guaranteed its integrity and defined a space within which everything in existence could be located and given a local habitation and a name.«²²⁹

Bouwsma vertritt die Meinung, dass gerade eine solchermaßen *räumlich* stabilisierte, traditionelle Weltordnung für den ängstlichen und wenig veränderungsfreudigen Calvin besonders attraktiv gewesen sein musste.²³⁰ Bouwsma zeigt auf, wie tief die überkommene Kosmologie gewisse seiner theologischen Inhalte implizit geprägt hat.²³¹ Und dennoch zeichnet Bouwsma sein Calvin-

224 Vgl. die klassische Unterscheidung zwischen früher Neuzeit und Moderne (im Sinne der späteren Neuzeit) und ihrer Umbruchphase ungefähr um 1800. Vgl. Mehlhausen, Art. Neuzeit, 395. Dass die Epoche der Moderne je nach Kriteriologie zeitlich auch früher oder später angesetzt werden kann, braucht hier keiner weiteren Erläuterung. Vgl. Figal, Art. Moderne/Modernität, 1376 f.

225 Bouwsma, John Calvin, 72 – mit Verweis auf Sermon 8 zu 1 Kor.

226 Zu Giordano Bruno: Beuttler, Gott und Raum, 154–164.

227 Inst. I,14,1 (OS III, 153,24 f, »est tamen aliqua eius dimensio«).

228 Inst. I,14,20 (OS III, 170,23).

229 Bouwsma, John Calvin, 69.

230 Bouwsma, John Calvin, 81.

231 Bouwsma, John Calvin, 69–85.

Porträt nicht nur nach dieser »medieval« Seite, sondern verleiht Calvin auch die Züge eines »modernen« (im englischen Sinne) Humanisten, Rhetorikers, eines skeptischen Fideisten, eines am Geheimnis Gottes und am Paradox orientierten Revolutionärs.²³² Ein ambivalentes Porträt, das Calvin »as a man of the sixteenth century«²³³ offenbart und ihn nun doch in eine gewisse Nähe zu Kopernikus stellt:

»The historical Calvin was much like Copernikus: unable to abandon traditional modes of thought, partly because of temperament but above all because he depended on them to make sense of the world; yet he undeniably was fluming toward a new culture.«²³⁴

Die in Calvins Raumauffassung und Weltbild konstatierte Spannung spiegelt sich also in einer Ambivalenz seiner Biographie. Calvins Position ist nicht einlinig auf dem Hintergrund des mittelalterlichen christlich-aristotelischen Weltbildes auszulegen – und doch ist sie höchstens darin »modern« als sich bei ihr die partielle Transformation von Raumauffassung und Weltbild einer neuen theologischen Eigendynamik verdankt!

Um die Herausarbeitung dieser Transformation war es mir bei meinem Versuch einer präziseren Darstellung des reformierten Himmelsverständnisses in besonderem Masse zu tun. Eine *kritische* Diskussion von Calvins Position war – wie schon bei Luther – nicht intendiert und hätte davon nur abgelenkt. Sie hätte sicher Calvins Weltbild und die biblische Begründung desselben, die Gefahr einer gewissen Spiritualisierung des Himmels²³⁵ sowie seinen anthropologischen Dualismus zum Gegenstand gehabt.

3.1.4 Raumtheoretische Reflexion zu den entgegengesetzten reformatorischen Himmelsverständnissen

Es wurde oben eine exemplarische raumtheoretische Tiefenbohrung im Blick auf das reformatorische Himmelsverständnis vorgenommen. Es wurden nur die zwei wichtigsten Vertreter der Reformation genauer untersucht und nur ein sehr beschränktes Textkorpus von ihnen. Dennoch hat die Bohrung eine erstaunliche und interessante Vielfalt von Raumauffassungen zutage gefördert.

Es hat sich in 3.1.2.4 gezeigt, dass Luther 1. zwar weiterhin positiv auf die vorgegebene aristotelisch-topologische Raumauffassung zurückgreift, 2. aber die Mehrheit der Aussagen dahin geht, diese Raumauffassung durch eine Dialektik von Immanenz und Transzendenz oder verborgenheitstheoretisch kri-

232 Bouwsma, John Calvin, 230–234, vgl. 113 ff.131 ff.

233 Bouwsma, John Calvin, 231.

234 Bouwsma, John Calvin, 233.

235 Bouwsma, John Calvin, 72 f.

tisch zu *transzendieren*, und er schliesslich 3. an anderen Stellen in Ansätzen zu einem interpersonalen Raumbegriff vorstösst.

Die Raumauffassung der beiden ersten Punkte wurde oben dem Containermodell zugeordnet, während die des dritten Punktes dem relationalen Modell entspricht. Aufgrund dessen zu behaupten, Luther würde Raum vornehmlich nach dem Containermodell denken, wäre freilich irreführend. Denn die Dominanz der Aussagen Luthers geht eindeutig dahin, Raum traditionell nach dem Containermodell zu konfigurieren, um ihn von da aus kritisch zu transzendieren. In dieser Transzendierungsbewegung liegt das Grundmotiv von Luthers Raumzugang.

Jener Transzendierungsbewegung ist es z. B. zuzuschreiben, wenn bei Luther der Leib Christi nach der Zeit seines irdischen Wirkens im Rahmen der traditionellen ortsräumlichen »Koordinaten« nicht fassbar ist, allein »in, mit und unter« ihnen »da« ist – in wunderbarer, geheimnisvoller, ja »übernatürlicher« Weise. Gottes Macht durchbricht die Naturgesetze, dem Ortsraum als solchem eignet hier keine theologische Funktion, mehr noch: Das theologische Wesentliche spielt sich gerade nicht im Rahmen der durch ihn umschriebenen Bedingungen ab. Gottes Schöpfungs- und Vorsehungswirken ist nicht direkt raumvermittelt.

Anders Calvin: Er bewegt sich in seiner Argumentation mehrheitlich im Rahmen der herkömmlichen aristotelisch-topologische Raumauffassung²³⁶. Nach ihm hat Gott es schöpfungsmässig angeordnet, dass leibliche Präsenz – und so auch die des Leibes Christi – nicht anders denn *circumscriptive* gegenwärtig sein kann. Gottes Handeln vollzieht sich in den von ihm geordneten spatialen Strukturen – nicht weil Gott nicht anders handeln kann, sondern weil er nicht anders handeln will.²³⁷ Damit werden die aristotelisch-topologische Raumauffassung und die auf ihrem Hintergrund entfaltenen *circumscriptive* gedachten leiblichen Verortungen theologisch bedeutsam, *der Ort* bzw. *der Raum* wird – ohne als solcher reflektiert zu werden – zum religiösen Sinnträger, oder zumindest: *zum Mitträger religiösen Sinns*.

Dennoch zeichnet sich auch bei Calvin an mehreren Stellen eine Relativierung der aristotelisch-topologischen Raumauffassung ab und stösst auch Calvin – an diesem Punkt Luther sehr ähnlich – in Ansätzen zu einem auf dem relationalen Modell basierten interpersonalen Raumbegriff vor. Man kann darum auch im Blick auf Calvin festhalten, dass er Raum ebenso nach dem Containermodell wie

236 An dieser Tatsache wird man festhalten müssen, selbst wenn Calvin sich heftig gegen den lutherischen Vorwurf gewehrt hat, die aristotelischen Grundsätze zur Beschreibung der Körperwelt auf den Leib Christi angewandt zu haben, vgl. Grass, Die Abendmahlslehre, 262.

237 Vgl. Grass, Die Abendmahlslehre, 262 f.

dem relationalen Modell konfiguriert, wenngleich das erstere deutlich dominiert.

Ein Weiteres gilt es hier zu ergänzen: Weder bei Luther noch bei Calvin tritt der interpersonale Raumbegriff *pur* auf. Er setzt immer die aristotelisch-topologische Raumauffassung voraus. Erst auf der Basis und vor dem Hintergrund des durch sie vorgegebenen ortsräumlichen Settings und ihre weltbildliche Raumkonstellation kommt es im Zuge einer theologischen Beziehungsdynamik zu jener Kontraktion und Transformation, die den interpersonalen Raum hervorbringt. *Es gibt diesen Raum immer nur im Modus des Überganges!* Die personalen Relate, die in Relation treten, sind selber ortsräumlich und weltbildlich verortet.

Wie erwähnt wird der auf dem relationalen Modell basierende interpersonale Raumbegriff weder bei Luther noch bei Calvin zu einer alternativen umfassenderen Raumauffassung ausgearbeitet. Erst recht fehlt der Versuch, den beziehungsmässig »deformierten«, kontrahierten Raum terminologisch neu als »Raum« zu denken. Das lag weit ausserhalb ihrer Möglichkeiten, das begriffliche Instrumentarium dafür wurde erst im Verlaufe des 20. Jahrhunderts erarbeitet. Ein theologisch formatierter interpersonaler Raumbegriff und ein entsprechendes Raumverständnis sind dementsprechend erst noch zu erarbeiten (s. u. Teil 5, bes. 5.3.2.3).

Ausgehend von der Frage, wie Gott und Raum zusammenzudenken sind, haben wir die neuralgische Frage nach dem Ort Gottes gestellt und nun anhand eingehender Analysen zum reformatorischen Himmelsverständnis gesehen, wie divergent der Himmel und damit auch der Ort Gottes im Himmel bestimmt wurde. *Dass Gott im Himmel »wohnt«*, stand nicht zur Debatte, jedoch sehr wohl, was dabei unter Himmel zu verstehen ist und ob diese Aussage metaphorisch zu deuten ist. Vom Himmelsverständnis her ist dann auch deutlich geworden, dass sowohl auf reformierter wie lutherischer Seite das Bemühen der Reformatoren sichtbar wird, eine positive Verhältnisbestimmung von Gott und Raum vorzunehmen. Wenngleich sich dieses Bemühen bei den Reformierten ungleich stärker kundtat als bei Luther. Denn an vielen Punkten geht sein Bestreben dahin, den Ortsraum durch den Gottesbezug zu transzendieren.

Die exemplarische Tiefenbohrung im Blick auf das Himmelsverständnis hat es erlaubt, Differenzen und Gemeinsamkeiten in der lutherischen und der reformierten Raumauffassung namhaft zu machen. Sie ermöglicht es nun auch, einen wichtigen raumtheoretischen Interpretationsvorschlag von *Thomas F. Torrance* genauer zu beurteilen.

Torrance hat gemeint, dass nicht nur die Hauptlinie der mittelalterlichen Theologie, sondern auch Luther mit »the receptacle notion of space« bzw. einem »container concept of space« operiert habe und dies für ihn und die ihm folgende lutherischen Theologen

kennzeichnend gewesen sei.²³⁸ Torrance zeigt das besonders an Luthers Verständnis der Realpräsenz und deren christologisch-inkarnatorischen Prämissen auf: »The receptacle notion of space meant that they (sc. the Lutherans) had to think of the Incarnation as the self-emptying of Christ into the receptacle of a human body«²³⁹. Die »receptacle notion of space« war es denn auch, die nach Torrance dazu führte, dass die Lutheraner die reformierte Lehre sowohl im Blick auf Raum wie Zeit missverstanden haben, wie er anhand des *extra calvinisticum*, der »Lokalisation« des Leibes Christi im Himmel und seiner Präsenz im Abendmahl erläutert. Anhand dieser drei Punkte wird auch deutlich, dass Torrance davon ausgeht, dass die Reformierten der relationalen Raumauffassung der Kirchenväter viel näher standen. Wie letztere seien die Ersteren z. B. nicht von einer Lokalisation des Leibes Christi im Himmel im strikten Sinne ausgegangen. Erst die lutherische Interpretation unterstellte »about the body of Christ in heaven to mean that it was confined there as in a container«²⁴⁰.

Pannenberg hat die raumtheoretische Lektüre von Torrance kritisiert, sie überzeuge wenig und behaupte gerade das Gegenteil dessen, was die lutherische Theologie von sich selbst ausgesagt habe.²⁴¹ Ich pflichte Pannenberg in seiner Kritik im Grundsatz bei und ich gehe mit ihm auch einig, dass Torrance ein eigentümliches Verständnis des relationalen Raumes vertritt, das nicht der Auffassung des Raumes als System von Relationen entspricht.²⁴² Das Ergebnis der obigen Untersuchung lässt freilich eine differenziertere Sicht zu, die Torrance nun doch ein Stück weit entgegenkommt: Denn, wie gezeigt, operiert auch Luther mit einem Containermodell – positiv oder (als Voraussetzung seiner Durchbrechung) negativ. Andererseits finden sich auch bei Calvin Momente eines relationalen Raummodells. Es hat sich gezeigt, dass eine einlinige Zuordnung zu einem der beiden Modelle nicht möglich ist, wenngleich deutlich ist, dass die reformierte Tradition »Raum« in der Tat stärker nach dem Containermodell denkt.

238 Torrance, *Space, Time, and Incarnation*; zur mittelalterlichen Theologie: 25 – 30, zu Luther und Luthertum: 30 – 37.

239 Torrance, *Space, Time, and Incarnation*, 35, vgl. 30.

240 Torrance, *Space, Time, and Incarnation*, 32, vgl. 31 f. Zu den Kirchenvätern: »Patristic theology rejected a notion of space as that which receives and contains material bodies, and developed instead a notion of space as the seat of relations or the place of meeting and activity in the interaction between God and the world.« A.a.O., 24, vgl. 10 ff.23 ff.

241 Pannenberg, *STh II*, 109, Anm. 228.

242 Pannenberg, *Sth II*, 107, Anm. 224. Park subsumiert das relationale Raumkonzept von Torrance unkritisch unter der Überschrift »A Reformed Perspective of Space« (vgl. Park, *Transcendence and Spatiality*, 32 – 39.245 – 247, vgl. 81 – 95). Zweifel an dieser Zuordnung kommen kaum auf (vgl. einzig 36, Anm. 72). Auch Paul Molnar scheint sich die konfessionelle Zuordnung von Torrance zu eigen zu machen (vgl. Molnar, Thomas F. Torrance, 127 – 139). Solche Torrance-Rezeptionen im englischsprachigen Bereich unterstreichen die Notwendigkeit einer modell- und begriffstheoretischen Aufarbeitung der reformatorischen Tradition, wie sie hier vorgenommen wurde.

3.2 Die neuzeitliche Krise in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Raum

Es wurde im vorherigen Kapitel der Versuch unternommen, in exemplarischer Weise die reformatorischen Differenzen im Himmelsverständnis zu erheben und zu beschreiben. Diese raumtheoretischen Differenzen konnten mittels der modelltheoretischen Unterscheidung von einem Containermodell und einem relationalen Modell zusätzlich profiliert und herausgearbeitet werden. Es ist sichtbar geworden, dass die reformatorischen Differenzen nicht nur terminologischer Natur sind, sie reichen vielmehr bis auf die Ebene der Raummodellierung hinab.

Natürlich stellt sich bei einer Analyse der Raummodellierung, so wie wir sie vorgenommen haben, immer die Gefahr, an Texte Analysekatégorien heranzutragen und ihnen Fragen zu stellen, auf die sie selbst nicht antworten wollten und konnten. Doch der Fokus meines Interesses ist wie gesagt kein historischer, sondern dient einer systematisch-theologisch motivierten Heuristik des Raumproblems.

Das schliesst jedoch den Versuch gerade nicht aus, das theologische Raumproblem zunächst anhand ausgewählter *prägnanter historischer Konfliktzonen* aufzuspüren und zu bestimmen. Es geht im folgenden Abschnitt (3.2.1 u. 3.2.3) nun darum, diese Konfliktzonen noch näher einzugrenzen. Denn sie bilden meines Erachtens *Manifestationsformen* des Raumproblems. Diese Manifestationsformen werden vermehrt und konturieren sich noch schärfer, wenn man sie vor dem Hintergrund der neuzeitlichen (natur)philosophischen Umwälzungen in der Konzeptualisierung von Raum betrachtet. In 3.2.2 sollen darum markante Positionen in diesen Umwälzungen skizziert werden. In einem letzten Schritt sollen dann die Manifestationsformen des Raumproblems noch einmal reflektiert und aus heutiger raumtheoretischer Sicht retrospektiv nach seinen *Gründen* gefragt werden (3.2.3).

3.2.1 Das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung I

Zu Recht hat man den ersten Abendmahlstreit als »Grundlagenkrise der Reformation«²⁴³ bewertet, der nicht nur Anlass bot, theologische Differenzen zu artikulieren, sondern auch die Ursache ihrer weiteren doktrinalen Vertiefung und Verfestigung wurde. Die Grundlagenkrise betraf – das ist nun deutlich

243 Kaufmann, Luther und Zwingli, 152.

geworden – auch einen unterschiedlichen *Umgang* mit der überkommenen, nur partiell reflektierten aristotelisch-topologischen Raumauffassung. Sie betraf die kontroverse Frage, wie Gott im Himmel und von da aus im Abendmahl präsent ist. *Man war sich nicht einig, ob und wie die Präsenz Gottes noch gemäss einer aristotelisch-topologischen Raumauffassung zu denken war.* Die raumtheoretischen Differenzen waren grundlegend und betrafen wie erwähnt auch die grundsätzliche Ebene der Raummodellierung.

Man kann nicht behaupten, dass sich die Schwierigkeiten, die sich besonders im Gegenüber von Luther und Zwingli artikulierten, im Zuge der weiteren Entwicklung der Reformation gelegt hätten. Schon Calvins antilutherische Polemik hat das oben vor Augen geführt. Die Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert liesse sich auch entlang der raumtheoretischen Bruchlinien zwischen der lutherischen, reformierten (und römisch-katholischen) Position verfolgen.

Als ein Beispiel der fortschreitenden interkonfessionellen Polemik sei die prägnante Kritik von *Johannes Brenz* genannt. In seiner Auseinandersetzung mit dem reformierten, lokalen Himmelsverständnis von Petrus Martyr Vermigli und Heinrich Bullinger fragt er spöttisch, wo denn die Residenz Christi im äusseren Himmel anzusiedeln sei. Man würde ja nicht annehmen wollen, »daß Christus mit seinem Körper an jedem Tag mit dem Himmel die Erde umkreist« und ihn darum am besten über dem Süd- oder Nordpol platziert sehen, da diese am Himmel unbeweglich seien. Brenz kommt schliesslich zum ironischen Schluss, dass dem Südpol der Vorrang gebühre, da er der »höhere und deshalb auch hervorragendere Teil« des Himmels sei – was freilich zur Folge hätte, dass Christus im Himmel nicht über uns, sondern unter uns wäre.²⁴⁴ Nicht nur die Verortung Christi, auch die Ausstattung des Himmels – gemeint ist immer das *coelum empyreum* – verfällt dem Spott. Sollte es im Himmel nicht Stühle geben gemäss Lk 22,29 f und »auch leiblich tisch, essen, trincken, vielleicht auch dantzen und springen nach dem essen« wie bei Hochzeiten?²⁴⁵ Besorgt zeigt sich Brenz schliesslich hinsichtlich der Aufstiegs geschwindigkeit von Christi Himmelfahrt, die er anhand des freien Falls einer Bleikugel beurteilt. Rechnet man diese Geschwindigkeit hoch schon nur auf die Strecke vom Ölberg bis zu den Wolken, »so ist warlich ein sorg darbey, er möchte noch zu dieser zeit nicht in seiner residentz sein«. ²⁴⁶

244 Brenz, *De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione eius ad dextram Dei patris* (Tübingen 1561), in: ders., *Die christologischen Schriften*, 1 – 106, da: 52,16 – 33. Vgl. Brandy, *Die späte Christologie*, 231.

245 Brenz, *Bericht Ioannis Brentii von dem buechlin D. Henrici Bullingeri des tittels: »Von dem himmel der gerechten Gottes* (Tübingen 1561), in: ders., *Die christologischen Schriften*, 111 – 189, da: 153,5 – 7. Vgl. Brandy, *Die späte Christologie*, 229.

246 Zum Problemzusammenhang: Brandy, *Die späte Christologie*, 231. Zum Zitat: Brenz, *Be-*

Doch auch Luthers Raumauffassung blieb in diesen späteren Auseinandersetzungen nicht unangefochten. Seine Ubiquitätslehre – die in seinen Schriften nach 1528 zurücktritt²⁴⁷ – geriet nicht nur reformierter- und katholischerseits, sondern bekanntlich auch lutherischerseits in die Kritik. Nicht erst Calvins bannende Rede von der »ungeheuerlichen Ubiquität« (s.o.), sondern bereits Melanchthons »de Ubiquitate non est disputandum« nur kurz nach Luthers Tod²⁴⁸ bestritt das theologische Recht dieser Lehre zugunsten einer v.a. von Chemnitz vorgetragene Lehre von der Multivolipräsenz oder Ubivolipräsenz: Der Sohn Gottes *kann* gemäss seiner menschlichen Natur präsent sein, wo und wann er *will* – ohne dass damit der Leib Christi *per se* als ubiquitär angesehen werden müsste.²⁴⁹

Selbst bei Brenz, der Luthers Begriff der Ubiquität gegenüber zwar Reserven hatte, die Ubiquitätslehre der Sache nach aber positiv aufnahm und weiterentwickelt hat, zeigen sich Verschiebungen Luther gegenüber:

Brenz behauptet, dass »dieses Wort *ubique* keinerlei Örtlichkeit bezeichnet«²⁵⁰. Jesus komme durch die Vereinigung mit Gottes Sohn in der Person Christi ein ortloses *corpus spirituale* zu²⁵¹, das er als Erniedrigter verbirgt²⁵². Brenz verfiht also eine negative, ortslose Ubiquität des Leibes Christi, der wie Gott über Raum und Zeit steht und nur so Himmel und Erde erfüllt. Nach Brenz sind der Himmel und die Rechte Gottes nicht kosmologisch verortet, sondern rein theologisch von Gott her bestimmt: Wo Gott ist, ist der Himmel. Die Ubiquität ist so »als eine Art negative() Kosmologie, als Aufhebung der irdischen Raumzeitstruktur gedacht«. ²⁵³ Ubiquität bedeutet nicht Überallheit, sondern *Überräumlichkeit*.²⁵⁴

-
- richt von dem buechlin D. Henrici Bullingeri des tittels: »Von dem himmel der gerechten Gottes (Tübingen 1561), in: ders., Die christologischen Schriften, 111 – 189, da: 159,25 f.
- 247 So Grass, Die Abendmahlslehre, 58, der zugleich präzisiert, dass das Zurücktreten keine Preisgabe bedeute. Von einem späteren Verzicht spricht Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente, 225 f.
- 248 Dazu: Baur, Art. Ubiquität, 227.
- 249 Vgl. Elert, Morphologie des Luthertums I, 204 f. Baur, Art. Ubiquität, 236 f.
- 250 Brenz, De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione eius ad dextram Dei patris (Tübingen 1561), in: ders., Die christologischen Schriften, 1 – 106, da: 44,10 f.
- 251 Brenz, Von der mayestet unsers lieben Herrn und einigen Heilands Jesu Christi zu der gerechten Gottes, auch von der waren gegenwürtigkeit des leibs und bluts Christi im nachtmal (Tübingen 1561), in: ders., Die christologischen Schriften, 193 – 525, da: 431,24 – 30.
- 252 Brenz, De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione eius ad dextram Dei patris (Tübingen 1561), in: ders., Die christologischen Schriften, 1 – 106, da: 30,24 – 27.
- 253 Beuttler, Gott und Raum, 189.
- 254 Zu dieser Differenz: Beuttler, Gott und Raum, 189. Zu Brenz insges. vgl. Baur, Art. Ubiquität, 237 f; Beuttler, Gott und Raum, 179 – 191; Brandy, Die späte Christologie.

Brenz verstärkt hier eine Linie, die oben auch bei Luther anzutreffen war: Da wo Luther in seiner Schrift »Dass diese Wort Christi« (1527) von einem »nirgent« des Leibes Christi spricht. Doch es konnte ebenso gezeigt werden, dass Luther an der gleichen Stelle neben das »nirgent« auch ein »an allen orten« setzt und damit die Ubiquität des Leibes Christi nicht ganz in die Raumlosigkeit entschwinden lässt. Und in seiner Schrift »Vom Abendmahl Christi« (1528) denkt Luther das *esse repletive* wenn auch nicht ortsgebunden, so doch ortsbezogen und vertritt so erst recht keine ortsraumlose Ubiquität. Man muss sich fragen: Verliert Brenz durch die Negation des Raumes nicht, was er eigentlich aussagen will: die heilsame leibliche Gegenwart Christi?

Lang ist die Liste der gegenseitigen Vorwürfe und nur wenig kürzer wohl die Liste der Missverständnisse, die sich seit den Anfängen der Reformation um das Himmelsverständnis im Kontext der Diskussion um Christi Präsenz im Abendmahl gebildet hat. Auf weitere Einzelheiten ist im Folgenden nicht einzugehen. Denn das Ziel der Ausführungen bestand lediglich darin zu zeigen, dass die am Himmelsverständnis festgemachte Frage, wie Gott und Raum zusammenzudenken sind, weder in den Anfängen der Reformation, noch danach eine innerprotestantisch tragfähige Klärung fand. Sie gehörte vielmehr zum komplexen Knäuel der Ingredienzien, die die Konfessionalisierung theologisch vorangetrieben haben und blieb selbst innerhalb des Luthertums strittig.²⁵⁵

In den eben angedeuteten *interkonfessionellen*, aber auch *innerkonfessionellen* Konfliktzonen des Protestantismus im Blick auf das Himmelsverständnis und die Präsenz Gottes im Abendmahl zeigen sich meines Erachtens erste, frühe Manifestationsformen des theologischen Raumproblems protestantischer Ausprägung. *Das Raumproblem manifestiert sich hier als innerprotestantisches Dissensproblem.*

Die erwähnten Manifestationsformen des Raumproblems werden vermehrt und konturieren sich noch schärfer, wenn man sie vor dem Hintergrund der fundamentalen (natur)philosophischen Umwälzungen in der Konzeptualisierung von Raum betrachtet, die in der Neuzeit stattgefunden haben. Die folgende Wiedergabe dieser Umwälzungen erfolgt überblicksartig, mehr erinnernd als darstellend und macht sich v. a. an Positionen fest, die sie auf unterschiedliche Weise mitverantwortet haben. Die neuzeitlichen Konzeptualisierungen von Raum und ihre Einlagerungen in die jeweiligen Denksysteme sind so komplex und vielgestaltig, dass bei der Darstellung die Gefahr der Simplifizierung und die

255 Ohne auf die christologischen Streitigkeiten zur Kenosis im 19. Jahrhundert einzugehen sei an das scharfe Diktum Adolf von Harnacks erinnert, der von Luthers »entsetzlichen Speculationen über die Ubiquität des Leibes Christi« sprach, »die sich auf den höchsten Höhen scholastischen Widersinns bewegen« und das Luthertum »auf fast 200 Jahre ins Mittelalter zurückgestossen« hätten. Harnack, Dogmengeschichte III, 875. Ähnlich kritisch haben sich auch W. Dilthey u. a. geäußert. Vgl. Peters, Realpräsenz, 74, Anm. 34.

Gefahr von Einseitigkeiten nur schlecht vermieden werden kann. Die folgende Skizze sei dennoch gewagt um der Profilierung der Problematik willen. Die Skizze erfüllt über den bereits genannten Zweck der Problemjustierung hinaus den weiteren Zweck, wichtige Referenzgrößen aus der Geschichte der Raumthematik, auf die in der vorliegenden Untersuchung immer wieder verwiesen wird, kurz darzustellen.

3.2.2 Wichtige neuzeitliche Verschiebungen in der Konzeptualisierung von Raum

3.2.2.1 Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum²⁵⁶

Seit etwa dem 14. Jahrhundert lässt sich eine Ablösung von der aristotelisch-topologischen Raumauffassung und Kosmoslogie beobachten.²⁵⁷ Die Ablösung entspricht einer vielschichtigen Entwicklung, die durch unterschiedliche Motive theologischer, logischer wie ontologischer Art bedingt ist.²⁵⁸ Sie hier darzustellen ist nicht möglich und nötig. Die Ablösung sei exemplarisch am Begriff der Unendlichkeit kurz illustriert:

Während Unendlichkeit bei Aristoteles nur im Modus der Möglichkeit unbegrenzten Fortgangs in den Blick kommt und kein Wirkliches ist, erhält der Unendlichkeitsgedanke in der Neuzeit eine ganz neue Stellung – die dann auch auf den Raumbegriff zurückfällt. Zwei Exponenten, bei denen sich diese Entwicklung wirkmächtig manifestiert, seien kurz erwähnt:

Bereits *Nikolaus von Kues* (1401 – 1464) denkt den Weltbau nicht mehr in der Struktur von Zentrum und Peripherie, denn das Zentrum und der Umkreis der Welt ist Gott selbst, der überall und nirgends ist (*»qui est undique et nullibi«*²⁵⁹). Gegenüber dem aristotelischen-ptolemäischen Kosmos hat der Kosmos des Kusaners ein ubiquitäres Zentrum.²⁶⁰ Er denkt »die Welt zwar nicht anfangslos in der Zeit, wohl aber grenzenlos im Raume«²⁶¹ – und damit auch den Raum selbst als *unbegrenzt* oder *beschränkt unendlich*²⁶². Dieser philosophische Gedanke

256 Der Titel entspricht der Übersetzung des Titels des gleichnamigen Klassikers von Alexandre Koyré.

257 Jammer hat die Ablösung in ihren Vorstufen und anhand ihrer wichtigsten Vertreter kleinschrittig beschrieben in: Jammer, *Das Problem des Raumes*, 55–101. Vgl. auch Beuttler, *Gott und Raum*, 194–203. Gosztonyi, *Der Raum I*, 191–229.

258 So Beuttler, *Gott und Raum*, 194–203.

259 Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia II*, §162,17, zit. n. Beuttler, *Gott und Raum*, 154.

260 Beuttler, *Gott und Raum*, 154.

261 Pannenberg, *Art. Unendlichkeit*, 141.

262 Es handelt sich bei Nikolaus von Kues nicht um ein unendliches Universum, sondern um ein unbegrenztes, bzw. eingeschränkt oder privativ unendliches – das noch einmal von der

der Unendlichkeit findet erst etliche Jahre später – und wohl v. a. befördert durch die Entdeckung der Zentralperspektive in der *Renaissancemalerei*²⁶³ – seine astronomische Ausarbeitung.

Giordano Bruno (1548 – 1600) stützt sich auf Nikolaus von Kues, wenn auch er das göttliche Attribut der Unendlichkeit und der Ubiquität auf das Universum und seine Welten anwendet. Das »All ist alles, überall und in allem«²⁶⁴, es hat kein absolutes Zentrum mehr. Anders als bei Nikolaus von Kues scheinen bei ihm nun aber die Grenzen zum Pantheismus deutlich verwischt zu werden. Das Universum ist *unendlich*. Die aristotelisch-topologische Raumauffassung hat zwar darin recht, dass es in ihr kein Leeres geben kann, Raum immer erfüllt ist, doch hält sie Bruno für unzureichend, da sie in der Anwendung auf das unendliche Universum versagt. Denn sie lässt es nicht zu, den unendlichen Raum des Universums zu denken.²⁶⁵

Im Zuge der *italienischen Naturphilosophie der Renaissance* wachsen dem Raum v. a. drei Wesenseigenschaften zu: *Unendlichkeit, Gleichförmigkeit und Rationalität*²⁶⁶. Die beiden letzten Eigenschaften seien zusätzlich erläutert. Die Anwendung der Gleichförmigkeit oder Homogenität auf den Raum zeigt sich in folgender Entwicklung:

»Die nach der alten Ansicht absoluten Gegensätze von oben und unten, Weltperipherie und -Zentrum, von Himmelsschalen und Terrestrischem sinken zu relativen Orts- und Richtungsunterschieden herab, die alle gleichermaßen den einen Raum voraussetzen.«²⁶⁷

Hier wird eine gegenüber der aristotelisch-topologischen Raumauffassung ganz neue Raumkonzeption sichtbar:

»Der Raum ist ewig einer und vor allen Einteilungen und allem Wechsel; in erhabener Gleichförmigkeit und zeitloser Indifferenz ist er das ontische Prius (a priori) gegenüber allen Dingen und Bewegungsrichtungen, frei von allen Spannungen und Widerständen des Materiellen.«²⁶⁸

Was die Rationalität des Raumes angeht, so ist sie v. a. über eine Art Ontologisierung der euklidischen Geometrie vermittelt. Ihre mathematischen Wahrheiten sind gleichsam im kosmischen Raum repräsentiert.

negativen oder absoluten Unendlichkeit Gottes zu unterscheiden ist. Vgl. Beuttler, Gott und Raum, 152; Pannenberg, Art. Unendlichkeit, 141, sowie ders., STH II, 177, Anm. 416.

263 So u. a. Wertheim, *Die Himmelstür*, 132, vgl. 127 – 165.

264 Beuttler, Gott und Raum, 161.

265 Vgl. Beuttler, Gott und Raum, 157. Zu Giordano Bruno insges. vgl. Beuttler, Gott und Raum, 154 – 164.

266 So Heimsoeth, *Der Kampf um den Raum*, 98 – 100.

267 Heimsoeth, *Der Kampf um den Raum*, 99.

268 Heimsoeth, *Der Kampf um den Raum*, 99.

»In seiner durch das mathematische Begreifen aufgedeckten inneren Systematik und vielfältig-harmonischen Strukturgesetzlichkeit bietet der Raum das große Vorbild einer höchsten reichsten Rationalität.«²⁶⁹

Die religiöse Qualifikation erstreckt sich nun nicht mehr auf ausgezeichnete kosmische Orte wie das *coelum empyreum*. Seine Homogenität macht den Raum als ganzen »zum allumfassenden Gefäß und zum Schauplatz göttlicher Daseinsäußerungen«²⁷⁰. Er ist der Erstling der Schöpfung, seine Unendlichkeit vermittelt zwischen dem unendlichen Gottesprinzip und der unendlichen Vielheit und Ausbreitung der Dinge.²⁷¹ Damit geht eine ontisch-metaphysische Neubewertung des Raumes einher:

»Je weiter die Entwicklung der Astronomie, die alte Endlichkeitskosmologie und ihre Eingeschränktheit auf ein festes Zentrum umstoßend, dem philosophischen Gedanken von der Weltunendlichkeit nachkommt, umso höher steigt die Seinsbedeutung des einen aktual unendlichen Raumes.«²⁷²

Raum ist hier nicht mehr blosses Akzidens, oder das nichtseiende Leere (gr. *kenon*) der Atomisten, sondern wird zur ersten (materieunabhängigen) Substanz.²⁷³

Zuweilen konnte die neue Unendlichkeit des Universums und Raumes auch als existentielle Bedrohung empfunden werden und kosmische Platzangst auflösen. Das Votum von Blaise Pascal ist berühmt: »Le silence éternel de ces espaces infinis m' effraie« – das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume macht mich schauern.²⁷⁴ Einen ähnlichen »dunklen Schauer« überfiel zuvor schon Johannes Kepler beim Gedanken sich in einem unermesslichen All wie dem Brunos wiederzufinden.²⁷⁵ Nicht nur Nikolaus Kopernikus, sondern auch noch Kepler hielt trotz neu strukturiertem Sonnensystem an einer geschlossenen Fixsternschale fest. Doch die Entgrenzung des Kosmos in ein unendliches Universum lag letztlich in der Konsequenz der kopernikanischen Wende. War einmal die geozentrische Perspektive verlassen, so war auch der Gedanke Brunos, dass die neue heliozentrische Perspektive wiederum exzentrisch relativiert werden konnte und die Perspektivenversetzung *ad infinitum* durchführbar ist, nicht mehr abwegig.²⁷⁶ Und so blieben die Stimmen Pascals und Keplers letztlich doch Epiphänomene gegenüber dem sich verhältnismässig rasch durchsetzen-

269 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 99 f.

270 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 98.

271 Vgl. Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 98.

272 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 99.

273 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 98. Beuttler, Gott und Raum, 192.194 – 203.

274 Pascal, Gedanken (Pensées), Fr.206,37, vgl. Fr.72.205,29.

275 Zit. n. Evers, Raum – Materie – Zeit, 127, vgl. f.

276 Vgl. zum Zusammenhang von kopernikanischer Wende und Unendlichwerdung des Kosmos Evers, Raum – Materie – Zeit, 125 – 128. Vgl. Gosztonyi, Der Raum I, 228 f.

den Gedanken eines unendlichen Universums. Dies wohl darum, weil er getragen war von einer »umwälzende(n) Veränderung des Raumgefühls«, die sich im existentiellen Erlebnis einer »neuen Weite« äusserte, wie sie in Petrarca's Bericht über seine Besteigung des Mont Ventoux im Jahre 1336 erstmals greifbar wird und später etwa in Kolumbus' Vorstoss in die offenen Weiten des Weltmeeres ihre nautisch-praktische Umsetzung fand.²⁷⁷ Das mittelalterliche, geschlossene ›Welthaus‹ hielt der Sprengkraft der neuzeitlichen *curiositas* und jenem entgrenzenden »Rausch der Weite«²⁷⁸ nicht stand.

3.2.2.2 Isaac Newton

Konnte der Raum das Gottesattribut der Unendlichkeit übernehmen, so konnten von da aus auch weitere göttliche Attribute auf ihn angewendet werden. Der Raum wurde gleichsam der Enthalter und Erhalter aller Dinge.²⁷⁹ Auf dieser Linie liegt die Raumauffassung der englischen Cambridge-Platoniker, etwa eines Henry Mores, und später diejenige des absoluten Raumes von *Isaac Newton* (1643–1727).

Im Folgenden sollen das Raumkonzept Newtons und später auch die Raumkonzepte von Leibniz und Kant etwas ausführlicher behandelt werden. Denn in ihren Raumauffassungen kommen auf paradigmatische Weise Zugänge zur Raumproblematik zum Ausdruck, die bis in die Gegenwart hinein nachwirken. – Auf die treibenden physikalischen und mathematischen Hintergründe kann dabei nicht eingegangen werden.

Newton unterscheidet in seiner »*Philosophiae naturalis principia mathematica*« (1687) einen absoluten von einem relativen Raum. Unter dem absoluten Raum versteht er einen unendlichen, ungeschaffenen, homogenen, isotropen, unbeweglichen und unsichtbaren Raum, wie ihn vor ihm v. a. die Renaissancephilosophen Patrizzi, Campanella und Gassendi²⁸⁰ und dann auch einer seiner Lehrer, Henry More, (an)gedacht haben. Der relative Raum hingegen ist ein Mass oder ein beweglicher Teil des absoluten Raumes. Der relative Raum ist ein Koordinatensystem oder z. B. ein Teil des Raumes auf der Erdoberfläche, dessen Lage in Bezug auf die Erde fixiert ist.²⁸¹ Newtons Raumkonzept hängt eng mit seiner physikalisch-mechanischen Fassung der Bewegung zusammen; so ist der absolute Raum etwa Vorbedingung für die Geltung des ersten Trägheitsgesetzes, denn es hängt von der Referenz auf ein absolutes Bezugssystem ab.²⁸² Der ab-

277 Vgl. Bollnow, *Mensch und Raum*, 82–86; Zitate: 82.

278 Bollnow, *Mensch und Raum*, 84.

279 Beuttler, *Gott und Raum*, 565, vgl. 194–203.

280 Jammer, *Das Problem des Raumes*, 118, vgl. 92–101.

281 Vgl. Gosztonyi, *Der Raum I*, 333.

282 Das Axiom lautet: »Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleich-

solute Raum ist für Newton objektiv *real*, obwohl er sinnlich unaufweisbar ist. Er ruft aber experimentell feststellbare Wirkungen hervor, die ohne die Annahme seiner Existenz nicht erklärbar sind (wie das berühmte Eimerexperiment).

Newton ordnet gegen die aristotelische Tradition und gegen Descartes (s. u.) den Raum der Materie vor. In gewissem Sinne richtet er sich damit auch gegen den pantheistischen, jüdisch-kabbalistisch inspirierten²⁸³ Monismus Spinozas, der sowohl die Materie wie den Raum als Attribut der einen Substanz, die Gott ist, deutet. Newtons absoluter Raum ist hingegen unabhängig von den in ihm enthaltenen Körpern. Dennoch denkt Newton den absoluten Raum als mit Materie, aber mehr noch als »feinstofflich« gefüllten bzw. »geistig« erfüllten Raum.²⁸⁴ Eine Fernwirkung der Gravitation ist für Newton nur möglich, wenn ein Äther vorausgesetzt wird, den er – zumindest zeitweise – als subtilen, elektrischen Spiritus versteht und den er sich vielleicht als Licht vorgestellt hat. »Der lichtähnliche Spiritus ist also das Medium, in dem Gottes unmaterielle Substanz materielle Wirkungen hervorrufen kann und in dem die Fernwirkung der Gravitation fungieren kann.«²⁸⁵ Es entspricht darum einer mechanistischen Reduktion, den newtonschen absoluten Raum einfach nur als leeren Behälter zu kennzeichnen. Leer ist dieser Raum nur, sofern die Materie in ihm nicht konstitutiv zu ihm gehört. An diesem Punkt machen sich bei Newton deutliche Einflüsse der Raumauffassung Heinrich Mores bemerkbar. Schon More vertritt eine spiritualistische Raumauffassung. Mehr noch: Auf der Linie jüdisch-kabbalistischer Denktraditionen, in denen der hebräische Begriff »*maqom*« (Ort, Raum) als Gottesname interpretiert wurde, gerät More schliesslich in die Nähe einer Identifikation von Gott mit dem unendlichen, ungeschaffenen Raum.²⁸⁶ Soweit ist Newton zwar nicht gegangen, es findet sich aber immerhin in seiner »*Optik*« aus dem Jahre 1704 folgende Aussage:

förmigen Bewegung, wenn er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, seinen Zustand zu ändern.« Jammer, Das Problem des Raumes, 109. Pannenberg meint hingegen, dass der Gedanke des absoluten Raumes »unabhängig ist von der Weise seiner Einführung in der Physik Newtons mittels des Trägheitsgesetzes und der Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Bewegung«, da er »unmittelbar aus dem Gottesgedanken« folge (ders., Gott und die Natur, 496, vgl. 499). Es sind vorphysikalische, letztlich theologische Motive, die Pannenberg hier bei Newton am Werk sieht. Pannenburgs Analyse unterstreicht die Theologizität des newtonschen Raumbegriffes.

283 So Jammer, Das Problem des Raumes, 50 f.

284 Gosztanyi, Der Raum I, 340 f.

285 So im Blick auf Newton: Gosztanyi, Der Raum I, 341; vgl. Beuttler, Gott und Raum, 222.

286 More hat in seinem »*Enchiridion metaphysicum*« freilich einer platten Identifikation zu entgehen versucht, indem er den Raum aus seiner Mittelstellung zwischen leerem *receptaculum* und extensiv ausbreitetem Geistwesen dadurch zu befreien sucht, dass er den Geistsubstanzen die vierte Dimension einer Wesensverdichtung im dreidimensionalen Raum zuerdachte. Sie können sich *im* Raum ausdünnen oder komprimieren. Dazu Beuttler, Gott und Raum, 217 f. Zu More und den kabbalistischen Einflüssen: Jammer, Das Problem des Raumes, 41 – 50. Vgl. Gosztanyi, Der Raum I, 266 – 272.

»Folgt nicht aus den Erscheinungen, dass ein unkörperliches, lebendiges, intelligentes, allgegenwärtiges Wesen existiert, das im unendlichen Raum, als wäre es sein Sensorium, die Dinge innerlich ansieht und durch das er sie wahrnimmt, und sie als Ganze erfasst durch ihre unmittelbare Präsenz in ihm.«²⁸⁷

Weniger missverständlich wäre es gewesen, wenn Newton seine Position so zusammengefasst hätte: Der Raum ist das *Medium der Allgegenwart Gottes* und in und mit ihr konstituiert sich allererst der Raum.²⁸⁸

Die (früh)neuzeitliche Ablösung von der aristotelisch-topologischen Raum-auffassung und Kosmoslogie wurde hier mit besonderer Rücksicht auf den Unendlichkeitsgedanken dargestellt. Es kam in dieser Entwicklung eine Linie der Rauminterpretation zum Vorschein, die in Newton einen ihrer gewichtigen Vertreter und Promotoren fand. Diese Linie hebt v. a. mit der Renaissancephilosophie an, sie reicht aber zurück bis in den Neuplatonismus und weist Nähen zu früheren lichtmetaphysischen Raumdeutungen auf. Zudem ist sie verwoben mit der jüdisch-rabbinischen Rezeption der alttestamentlichen Maqom- und Schechina-Vorstellungen, die wiederum in mystisch-kabbalistische Raumdeutungen eingeflossen sind und von da aus nicht nur Raumtheoretiker der italienischen Renaissancephilosophie, sondern auch des englischen Platonismus beeinflusst haben.²⁸⁹ Ihre Zuspitzung fand diese Linie schliesslich in Joseph Raphsons ungebrochener Vergöttlichung des Raumes, bei der der Raum mit der *immensitas Dei* identifiziert wird.²⁹⁰

3.2.2.3 René Descartes

Die auf der eben skizzierten Linie zum Ausdruck kommende positive Verhältnisbestimmung von Gott und Raum und die entsprechende religiöse Aufladung des Raumes fand schon früh ihre Kritiker: Als wichtigste davon sind René

287 Newton, *Optics*, Opera IV, 238.

288 Ähnlich Beuttler, *Gott und Raum*, 225, sowie Pannenberg, *Gott und die Natur*, bes. 493–495 u. ders., *Das Wirken Gottes*, 49.

289 Diese Zusammenhänge hat v. a. Jammer, *Das Problem des Raumes*, 27–51, herausgearbeitet. Jammer ist – um nur ein Beispiel zu nennen – der Meinung, dass man Henry Mores Raumbegriff vor dem Hintergrund von Isaac Lurias kabbalistischer Zimzum-Lehre zu interpretieren hat (a. a. O., 50). Auch in den Darstellungen von Gosztonyi, *Der Raum I*, vgl. 123–354, und Beuttler, *Gott und Raum*, 35–232, wird die genannte Linie hervorgehoben. Beuttler unterscheidet explizit zwischen einer *aristotelisch-scholastischen* und später in der altprotestantischen Orthodoxie revitalisierten Linie der Kosmologie und Raumdeutung und einer *platonischen* Linie mit zum Teil jüdischen, mystischen und lichtmetaphysischen Elementen, die sich in der Neuzeit transformieren konnte und ihre Wirkungen in der Renaissancephilosophie und im englischen Platonismus hervorbrachte und über Newton grossen Einfluss auf die naturwissenschaftliche Entwicklung gewann. Dazu Beuttler, *Gott und Raum*, bes. 32.564.

290 Dazu Beuttler, *Gott und Raum*, 228–231.

Descartes und später Gottfried Wilhelm Leibniz zu nennen. Ihre Kritik wird besonders deutlich in ihren brieflichen Auseinandersetzungen, bei Descartes im Briefwechsel mit Henry More, bei Leibniz im Briefwechsel mit Samuel Clarke als Newtons Vertreter.²⁹¹ Descartes wie Leibniz stellten – vereinfacht gesagt – nicht Gott und Raum den Körpern gegenüber, sondern Körper und Raum Gott gegenüber.²⁹²

Für *Descartes* (1596–1650) ist Raum ausgedehnte Substanz, *substantia extensa*. Wobei Ausdehnung nicht in einem qualitativen, sondern im rein quantitativen Sinne der dreidimensionalen Erstreckung nach Länge, Höhe und Breite zu verstehen ist. Ausdehnung und damit Raum entsprechen der materiellen Erstreckung eines Körpers. Die Ausdehnung des Raumes unterscheidet sich nicht von der des Körpers. Descartes wehrt sich deswegen gegen die Vorstellung eines leeren Raumes, es gibt keinen Raum an sich unabhängig von den Körpern. Der Begriff der Ausdehnung schliesst die Unbegrenztheit nach allen drei Dimensionen in sich, so dass auch die Materie nach allen drei Raumrichtungen unbegrenzt ausgedehnt ist. Der cartesianische Kosmos ist darum in seiner kontinuierlichen Materialität nicht infinit, aber indefinit. – Wie bringt Descartes diesen Raumbegriff mit dem Gottesgedanken zusammen? Die Antwort muss lauten: kaum mehr. Die Geistsubstanzen, das Ich (*res cogitans*), die Engel und Gott sind selbst raumlos. Während die Seele aber immerhin noch am Ort des Körpers lokalisiert und also nicht als ortslos angesehen werden kann, hat Gott, dessen Unendlichkeit von der indefiniten Ausdehnung des Kosmos deutlich unterschieden ist, keinen Ortsbezug. Gott wirkt zwar auch an, aber nicht in der Materie. Die Präsenz Gottes erfolgt freilich nur *per potentiam*, nicht *per essentiam*, so dass Descartes letztlich eine illokale Allgegenwart Gottes vertritt. Die Differenz zu More konnte an dieser Stelle nicht grösser sein: »Während für More Gottes Ubiquität raumzeitlich sein muss, um wesentlich zu sein, hat bei Descartes Gott keinen *wesentlichen* raumzeitlichen Bezug zur Welt.«²⁹³

3.2.2.4 Gottfried Wilhelm Leibniz – anhand seines Briefwechsels mit Samuel Clarke

Etwas gründlicher sei nun auf die Position von *Leibniz* (1646–1716) in seinem Gegenüber zu Newton eingegangen:

An Newtons oben zitierter Bemerkung über den Raum als *sensorium Dei* und der Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Raum entzündet sich in den Jahren

291 Eine gute, textnahe Darstellung und Paraphrase der beiden Briefwechsel findet sich bei Koyré, *Von der geschlossenen Welt*, 105–118.211–245.

292 Vgl. Beuttler, *Gott und Raum*, 566.

293 Beuttler, *Gott und Raum*, 213. Zu Descartes insges. vgl. a. a. O., 203–218, bes. 203–206. Vgl. auch Gosztonyi, *Der Raum I*, 237–255.

1715/1716 eine intensive briefliche Kontroverse zwischen *Leibniz* und dem Theologen und Philosophen *Samuel Clarke* (1675 – 1729), dem Vertreter Newtons, die durch Leibniz' Tod beendet wird²⁹⁴. Analog der Debatte zwischen More und Descartes zeigen sich auch hier sehr bald zwei fundamental verschiedene Raumauffassungen. Ich greife ein paar Themen aus der leibnizschen Debatte mit Clarke auf.

Im ersten Briefwechsel kritisiert Leibniz Newtons Rede vom *sensorium Dei*:

»Monsieur Newton sagt, der Raum sei das Organ, das Gott benutzt, um die Dinge wahrzunehmen. Wenn Gott aber zur Wahrnehmung der Dinge ein Hilfsmittel benötigt, dann sind die Dinge von ihm nicht vollkommen abhängig und auch nicht sein Erzeugnis.«²⁹⁵

Der Gottesbezug ist charakteristisch für den ganzen Briefwechsel, es geht mit der philosophischen und physikalisch-mathematischen Klärung der Raumauffassung (immer noch!) um die Gottesfrage. Clarke, der sich Newtons Ansatz verpflichtet fühlt, entgegnet Leibniz, er habe Newton missverstanden. Der Ausdruck »sensorium Dei« bedeute nicht Wahrnehmungsorgan Gottes, sondern die Form der unmittelbaren Gegenwart Gottes bei seinen Geschöpfen, ohne den Raum wäre er nicht allgegenwärtig. Zudem habe Newton hier nur einen Vergleich vorgenommen.²⁹⁶

Und Clarke selber? Gewarnt durch die nicht ganz unverschuldeten²⁹⁷ Missverständnisse, die der Begriff »sensorium Dei« bewirkt hat, hält er in einem späteren Brief fest: »Der unendliche Raum ist die Unermeßlichkeit, aber die Unermeßlichkeit ist nicht Gott, und darum ist der unendliche Raum auch nicht Gott.«²⁹⁸ Clarke setzt das, was Newton als absoluten Raum bezeichnet, gleich mit der *Unermesslichkeit Gottes*. Der unendliche Raum ist also allein *Attribut, Eigenschaft Gottes*, er ist weder Gott selbst, ein Wahrnehmungsorgan Gottes oder eine Substanz.²⁹⁹ Dieser Raum ist für Clarke homogen, »unermesslich, unveränderlich und ewig«, er existiert nicht »*hors de Dieu*«, sondern ist »durch Gottes Existenz verursacht« und »unmittelbare und notwendige Folge() aus seiner

294 Clarke veröffentlichte den Briefwechsel später unter dem Titel: A collection of papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715/1716 relating to the principles of natural philosophy and religion, London: Knapton 1717.

295 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Leibniz' erstes Schreiben, 3. Abs., 19.

296 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Dr. Clarkes erste Erwiderung, 3. Abs., 21 f. vgl. Dr. Clarkes vierte Erwiderung, Abs. 10, 65.

297 Newton hat in der Tat in seiner lateinischen Ausgabe der »Optik« von 1706 den unendlichen Raum direkt als *sensorium Dei* bezeichnet, später aber in einer korrigierten Fassung vor »sensorium« ein »tamquam« eingefügt. Leibniz dürfte ein noch unkorrigiertes Exemplar besessen haben. Dazu: Evers, Raum – Materie – Zeit, 129 f, Anm. 354.

298 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Dr. Clarkes dritte Erwiderung, Abs. 3, 45.

299 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Dr. Clarkes vierte Erwiderung, Abs. 9 u. 10, 65.

Existenz«. ³⁰⁰ Dieses Konstitutionsverhältnis von Gott und ungeschaffenem(!) Raum findet sich übrigens schon bei Newton. ³⁰¹

Ganz anders sieht Leibniz' Raumauffassung aus. Er gibt im 3. Briefwechsel eine kurze Definition seines Raumbegriffes:

»Was meine eigene Meinung anbetrifft, so habe ich (...) gesagt, daß ich den Raum ebenso wie die Zeit für etwas rein Relatives halte, nämlich für eine Ordnung des Nebeneinanderbestehens, so wie die Zeit eine Ordnung der Aufeinanderfolge ist. Nämlich als Raum bezeichnet man eine mögliche Ordnung der Dinge, die gleichzeitig existieren, wobei man sie als gemeinsam existierend betrachtet, ohne dabei nach ihrer besonderen Art und Weise des Existierens zu fragen.« ³⁰²

Zur Konstitution des Raumes genügt die relationale Ordnung der Orte, an denen sich die Dinge oder Körper befinden. »Das, was alle diese Orte umfaßt, nennt man *Raum*.« ³⁰³ Was den Raum ausmacht, hängt nicht von den Dingen selbst ab, sondern nur von der virtuellen Ordnung der Orte, an denen sie sich befinden und die sich auch verändern kann. ³⁰⁴ Um sich vom Raum einen Begriff zu machen, genügt es, die Beziehungen zwischen den Orten und die Regeln ihrer Veränderung zu betrachten – »und zwar ohne daß man sich hierfür noch irgendeine absolute Realität zusätzlich zu den Dingen vorstellen muß, deren Lage

300 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Dr. Clarkes vierte Erwiderung, Abs. 10, 65. Zur Homogenität der Raumes vgl. a. a. O., Dr. Clarkes dritte Erwiderung Abs. 5, 46.

301 Vgl. die ganz ähnlich gelagerte Aussage Newtons im Scholium generale am Ende seiner »Philosophiae naturalis principia mathematica«. Newton schreibt da: »Er (sc. Gott) ist nicht die Ewigkeit und die Unendlichkeit, sondern er ist ewig und unendlich. Er ist nicht die Dauer und der Raum, sondern er währt und ist. Er währt immer und ist überall, und indem er immer und überall existiert, konstituiert er die Dauer und den Raum, die Ewigkeit und die Unendlichkeit.« Zit.n. Günzel/Dünne, Raumtheorie, 65, Anm. 8. Auch Pannenberg liest Newton so, dass der absolute Raum als »Form« und »Wirkung« bzw. als »Effekt« der Allgegenwart Gottes bezeichnet werden muss; gleichzeitig ist er aber auch »Medium der Hervorbringung der Dinge« sowie die »Eigenschaft Gottes, oder genauer (...) Implikat der göttlichen Eigenschaft der *immensitas*« (ders., Gott und die Natur, 493–495). Koyré hat gezeigt, wie die newtonsche Annahme eines unendlichen Raumes auch den Gedanken der Unendlichkeit des materiellen Universums nach sich ziehen musste, da der newtonsche Gott in seinem schöpferischen Wirken einen bestimmten Teil des unendlichen Raumes – das materielle Universum – nicht völlig anders als seine übrigen Teile behandeln konnte. Das Gleiche gilt für die unendliche Zeit bzw. die Ewigkeit des Universums. Zudem wäre die Existenz eines zeitlich beschränkten Universums, das räumlich unendlich ist, unlogisch. Ist das Universum aber zeitlich wie räumlich unendlich, dann lässt auch es sich schwerlich als Schöpfung Gottes denken. Vgl. Koyré, Von der geschlossenen Welt, 247 f.

302 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Leibniz' drittes Schreiben, 4. Abs., 38. Leibniz' relationaler Raum dürfte Vorläufer gehabt haben: Zu denken ist an Theophrast und an den arabischen Philosophen Al-Ghazali. So Jammer, Das Problem des Raumes, 22.52–54.

303 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Leibniz' fünftes Schreiben, Abs. 47, 93.

304 Vgl. die Differenzierung zwischen Ort und Lage von Körpern, Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Leibniz' fünftes Schreiben, Abs. 47, 92–95, bes. 93.

man betrachtet.«³⁰⁵ Der Raum ist »ohne Körper überhaupt nichts weiter als die Möglichkeit (...), sie anzuordnen«³⁰⁶. Doch genau um diese Möglichkeit geht es: Die *wirklichen* Orte von Dingen oder Körpern interessieren Leibniz nicht. Es geht ihm um die bloße *Möglichkeit* ihrer Lagerrelationen um ein in mathematischer Abstraktion gewonnenes ideelles Ordnungsschema. Kaulbach hat die hier umschriebenen Linien des leibnizischen Ansatzes so auf den Punkt gebracht (wobei er für den Begriff »Ort« denjenigen der Stelle verwendet):

»Leibniz behauptet, daß es das allgemeine und totale, also alle besonders bestimmten Inhalte unter sich lassende System möglicher Beziehungen zwischen möglichen Raumdungen ist, das den Namen Raum trägt. Sehe ich also von jeder wirklichen Beziehung zwischen realen Körpern ab, nehme ich weiterhin bloße Stellen an, die möglicherweise von bestimmten Körpern besetzt werden können, und fasse alle nur möglichen Beziehungen zwischen diesen Stellen, nicht etwa zwischen den Körpern selbst, ins Auge, so habe ich nach Leibniz den Begriff des Raumes gewonnen. Dieser ist daher eine Ordnung zwischen Stellen, eine ›Stellenordnung‹. (...) Die Stellen nämlich, auf deren gegenseitigen Beziehungen der Raum beruht, sind nicht absolut fixiert, sondern nur relativ zum System der anderen befestigt. Sie sind keine Realitäten, sondern angenommene Punkte, die relational zu anderen angenommenen Punkten bestimmt werden.«³⁰⁷

Dem Raum als solchem eignet darum keine Realität, sondern *Idealität*, er entspricht einer gedanklichen Setzung. Es handelt sich dabei aber weder um eine mathematische Idealität, der dann doch eine empirische Raumrealität in der Extension der Körper korrespondiert wie bei Descartes³⁰⁸, noch um eine transzendente Idealität, wie sie sich später bei Kant findet, sondern um eine empirische Idealität³⁰⁹, gewonnen durch mathematische Abstraktion von der Wirklichkeit der Lagen von Dingen. Der Raum ist nichts Absolutes, sondern ein »Intelligibles«.³¹⁰

Es verwundert vor diesem Hintergrund wenig, dass Leibniz Kritik an der metaphysischen Raumontologie Newtons und Clarkes übt. Für Leibniz gehört sie in den Bereich der »Hirngespinnste«³¹¹. »Der gleiche Grund, der zeigt, daß der

305 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Leibniz' fünftes Schreiben, Abs. 47, 93.

306 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Leibniz' drittes Schreiben, Abs. 5, 38. Das Verhältnis zwischen der Raumordnung und den Körpern oder Inhalten ist freilich ein wechselseitiges: »Denn so wenig die ›Ordnung‹ an sich etwas außerhalb der Inhalte ist, auf die sie sich bezieht: so sehr sind doch diese Inhalte lediglich dadurch bestimmt, daß sie nicht chaotisch durcheinanderliegen, sondern eine allgemeine gesetzliche Gliederung in sich darstellen.« Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 469.

307 Kaulbach, Die Metaphysik des Raumes, 19.

308 Dazu Beuttler, Gott und Raum, 205, vgl. Gosztonyi, Der Raum I, 243 f.

309 Zur Differenz zwischen der transzendentalen Idealität Kants und der empirischen Idealität Leibniz': Kaulbach, Die Metaphysik des Raumes, 19 f.

310 Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 470.

311 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Leibniz' viertes Schreiben, Abs. 14, 54.

Raum außerhalb der Welt nur eine Vorstellung ist, beweist auch, dass jeder leere Raum nur eine Vorstellung ist.«³¹² Für Leibniz ist der Raum

»nicht Substanz und überhaupt kein absolutes Sein, nicht existence à part; er ist nicht göttlich-immaterielle Wirkungssphäre für die Dinge, ein Prius ihnen gegenüber, nicht Attribut der göttlichen Substanz – sondern nur Akzidens im Beieinander der endlichen Substanzen, ein être relatif, untergeordnet den anderen geschaffenen Wesen, Produkt, Resultat und Ordnung ihrer dynamischen Vielheit und Beziehungen.«³¹³

Auf eine Spannung in Leibniz' Raumauffassung kann hier nur ganz am Rande hingewiesen werden. Einerseits gehört

»zu den treibenden Motiven des Leibnizschen Systems die Einsicht und Überzeugung, daß das Wesen der personalen Individualität in ihrer geistig-qualitativen Besonderheit beruht und daß diese innere in sich geschlossene Einzelheit und Einzigartigkeit als solche nichts zu tun hat mit räumlichen Orten und Beziehungen.«³¹⁴

Die geistigen Substanzen, die Monaden, von denen hier die Rede ist, sind beziehungslos, sie haben keine Räumlichkeit, unterliegen keiner Raumstruktur, sind weder ausgedehnt noch teilbar. Andererseits eignet jeder Monade kraft ihrer Existenz eine Lage und ihre Koexistenzen erzeugen eine lagerelationale Ausgedehntheit, sie bringen durch ihre dynamische Aktivität und strebende Kraft Ausdehnung allererst hervor. Leibniz hat nicht zu zeigen vermocht, wie diese letztere naturhaft reale räumliche Ausdehnung mit der Idealität des Raumes genauerhin zu vermitteln ist.³¹⁵

312 Schüller (Hg.), Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Leibniz' viertes Schreiben, Abs. 7, 52.

313 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 110 f.

314 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 109.

315 Vgl. dazu Gosztonyi, Der Raum I, 365–368.371. Heimsoeth meint, es bleibe an dieser Stelle selbst bei Leibniz »ein Stück Raumnaturalismus«, ders., Der Kampf um den Raum, 112 f. Kaulbach spricht sogar von zwei »Raumarten« bei Leibniz, dem idealen, abstrakten Beziehungsraum und dem individuellen, realen Raum der Monaden. Beide sind aber – so Kaulbachs Interpretationsvorschlag, der Leibniz gleichzeitig präzisiert – durch ihre Lokalisierung auf verschiedenen Modellebenen mittelbar, sofern die Monade durch ihre Vorstellungskraft beide Raumarten zu einem einzigen Raum komponiert. Kaulbach, Die Metaphysik des Raumes, bes. 47–65.66. Eine weitere Interpretationsmöglichkeit schlägt Gent vor. Sie besteht darin, »zwar die Auffassung, daß der Raum eine Ordnung von Monaden sei, zurückzuweisen, da diese an sich mit Raum und Ausdehnung nichts zu haben (...), daß er jedoch sei die *Ordnung der Phaenomene*, des Perzipiertwerdenden, die selbst eine Erscheinungsform der dynamischen Ordnung der Monaden ist (...), welche auf den inneren Beschaffenheiten der einzelnen Monaden beruht.« Die metaphysischen Einheiten der Monaden haben also nicht raum-zeitliche, höchstens »innerlich«-psychische Beziehungen untereinander. »Sie vermögen jedoch auf perzipierende Bewußtseine [sc. die selber Monaden sind, MW] in der Weise zu wirken, daß deren Wahrnehmungen sie in raum-zeitliche Beziehungen umformen, nicht abbilden; so *erscheinen* sie raum-zeitlich.« Da die hier präsentierte Interpretationsperspektive nicht alle Aussagen Leibniz' spannungsfrei vereint, unterscheidet Gent drei Entwicklungsstufen in der leibnizschen Raum-Zeit-Theorie. Gent, Die Philosophie des Raumes, 176.179 f.

Wie verhalten sich Gott und Raum bei Leibniz? Hier ist auf einen besonders umstrittenen Punkt in der Debatte mit Clarke einzugehen: Leibniz wehrt sich gegen eine Identifizierung von Raum und Gott bzw. ein Verständnis des Raumes als Gottesattribut. Er geht davon aus, dass für Newton relative Räume Teile des absoluten Raumes sind und das eine Teilbarkeit Gottes selbst nach sich ziehen würde. Für Leibniz ist darum klar: »Da der Raum aus Teilen besteht, ist er etwas, was nicht zu Gott passen kann.«³¹⁶

Wie die Monaden raumlos und unteilbar sind, so ist es erst recht Gott selbst: »Gottes Unendlichkeit (immensité) ist vom Raum unabhängig«³¹⁷. Gott wirkt auf die von ihm geschaffenen, im Sinne der prästabilierten Harmonie eingerichteten Monaden wie eine Kraft auf Kräfte ein. Er ist in diesen immateriell-unteilbaren Einheiten allgegenwärtig – jedoch nicht auf räumliche Weise. Gott ist weder ausgedehnt noch »im« Raum noch ist der Raum sein »sensorium«. Man kann auch nicht behaupten, dass Gott (zumindest in direkter Weise) der Schöpfer des Raumes sei. Man kann ihn höchstens als Quelle (»source«) des idealen Raumes verstehen, sofern seine Vorstellung letztlich dem Verstande Gottes entspringt.³¹⁸

Es zeigt sich in all diesen Ausführungen: Die Gegensätze zwischen Leibniz auf der einen und Newton bzw. Clarke auf der anderen Seite konnten in der Tat kaum grösser sein. Hier ein von Gott klar geschiedenes ideales »Ordnungsprinzip der Lagerrelation«³¹⁹, da ein umfassender, real-absoluter Raum, der mit dem Gottesgedanken verbunden wird. *Albert Einstein* hat die sich hier paradigmatisch gegenüberstehenden Auffassungen folgendermassen auf den Punkt gebracht:

316 Schüller (Hg.), *Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Leibniz' drittes Schreiben*, Abs. 3, 37. – Clarke erwidert darauf, das sei gar kein Problem: »Nämlich der unendliche Raum ist ein Einziges und seinem Wesen nach vollkommen unteilbar. Ihn als geteilt anzunehmen, stellt einen Widerspruch in sich dar, weil es dann einen Raum in der Teilung selbst geben müsste, was aber hieße, ihn zugleich als geteilt und als ungeteilt anzunehmen.« Schüller (Hg.), *Der Leibniz-Clarke Briefwechsel: Dr. Clarkes dritte Erwiderung*, 3. Abs., 45 f. Die Vorstellung von Teilräumen und der Vorgang der Teilung setzt implizit schon die Vorstellung eines Zwischenraumes oder Hintergrundraumes voraus. Denkt Clarke dabei an den unendlichen Raum Gottes als Bedingung der Möglichkeit aller räumlichen Teilung? Klar ist für Clarke auf jeden Fall, dass die Anwendung des Begriffes »Teile« auf Gott einer falschen Metaphorisierung entspricht; a. a. O., 46. Das wird in einem späteren Brief noch deutlicher. Hier unterscheidet er »Teile im körperlichen Sinne des Wortes« von unteilbaren Teilen. Zu den letzteren schreibt er: »Auch wenn der unendliche Raum von uns gewissermaßen partiell erkannt werden kann, das heißt, daß er in unserer Vorstellung als aus Teilen zusammengesetzt gedacht werden kann, so sind doch trotzdem diese Teile (die man ganz zu Unrecht so nennt) ihrem Wesen nach voneinander nicht trennbar (...) und auch nicht teilbar.«

A.a.O. Dr. Clarkes vierte Erwiderung, Abs 12, 66.

317 Leibniz, zit.n. Gosztonyi, *Der Raum I*, 371.

318 Gosztonyi, *Der Raum I*, 369 f. Diese Interpretation findet sich schon bei Gent. Er weist zudem darauf hin, dass auch der Unendlichkeitsbegriff eine Vermittlung zwischen Gott und Raum bildet und – das betont auch Gosztonyi – die *Wirklichkeit* des Raumes Setzung seines Willens, nicht Verstandes ist (Gent, *Die Philosophie des Raumes*, 180 – 182).

319 Gosztonyi, *Der Raum I*, 363.

Raum sei entweder eine »Lagerungsqualität der Körperwelt« oder ein »Behälter« aller körperlichen Dinge« (wobei er im Englischen den Ausdruck »container« gebraucht).³²⁰ Die beiden konträren Auffassungen sind als spezifische, klassisch gewordene Beispiele für eine Konfiguration von Raum nach dem Containermodell einerseits und nach dem relationalen Modell andererseits zu interpretieren.

3.2.2.5 Die Säkularisierung des Raumes

Die newtonsche Raumauffassung konnte sich zunächst – weniger im Bereich der Philosophie als dem der Naturwissenschaften – gegen Leibniz durchsetzen, verlor aber zusehends ihre theologische Valenz, so dass sie bis ungefähr Mitte des 18. Jh. fast vollständig säkularisiert wurde.³²¹ Alexandre Koyré fasst die folgende Entwicklung wie folgt zusammen:

»Der Raum verlor nach und nach seinen attributiven oder substantiellen Charakter; aus dem Urstoff, aus dem die Welt erschaffen wurde (dem substantiellen Raum des Descartes), oder dem Attribut Gottes, dem Bereich seiner Gegenwart und seines Wirkens (dem Raum Newtons) wurde immer mehr der leere Raum der Atomisten, weder Substanz noch Akzidenz, das unendliche, unerschaffene Nichts, der Bereich der Abwesenheit allen Seins, also auch Gottes.«³²²

Diese zunehmende *Profanisierung und Säkularisierung des Raumes* ist Resultat vielschichtiger neuzeitlicher Entwicklungen. Ich hebe vier Faktoren hervor, die dabei u. a. von Bedeutung gewesen sein dürften:

- Zum Einen war sie sicher der Eigendynamik der sich weiter entwickelnden Naturwissenschaften geschuldet, die sich zunehmend der »Hypothese« Gottes bei der Erforschung der Kosmologie entledigte.³²³ Man wird sich freilich davor hüten müssen, die neuzeitliche Profanisierung und Säkularisierung des Raumes einseitig und ausschliesslich als *negatives* Krisenphänomen zu deuten. Sie ist zunächst durchaus zu würdigen als Ergebnis der überraschenden Einsicht der neuzeitlichen Physik, dass die methodische Ignorierung Gottes als der alles (und also auch alles Räumliche) bestimmenden Wirklichkeit nicht nur ohne nachteilige Folgen für die naturwissenschaftliche Welterkenntnis und die damit einhergehende technische Be-

320 Einstein, Vorwort, in: Jammer, Das Problem des Raumes, XIII.

321 Vgl. Beuttler, Gott und Raum, 231.233, u. Wertheim, Die Himmelstür, 162.

322 Koyré, Von der geschlossenen Welt, 248.

323 So Laplace gegenüber Napoleon, vgl. Koyré, Von der geschlossenen Welt, 248. Wertheim schreibt: »Durch die *Entgrenzung* des physikalischen Bereichs war der christliche spirituelle Bereich aus dem kosmischen System herausgedrückt worden. Diese Operation rief in der abendländischen Welt eine psychische Krise hervor, mit deren Auswirkungen wir uns heute noch herumschlagen.« Dies., Die Himmelstür, 164, vgl. 161 – 166.

herrschaft der Naturprozesse blieb, sondern diese auf eine überwältigend präzise Weise auch erst möglich gemacht hat.³²⁴

- Schwer abzuschätzen, aber doch sicher zu bedenken bleibt der Einfluss Luthers auf die neuzeitliche Profanisierung des Raumes. Es ist zumindest am Beispiel von Johannes Brenz deutlich geworden, dass man ihn in dieser Richtung lesen und weiterdenken konnte, und auch in der Lutherforschung (s. o. 3.1.2.5) und unserer eigenen Lutherinterpretation ist diese Möglichkeit, wenn auch nur an gewissen Punkten, gegeben – nicht nur im Blick auf das Himmelsverständnis und das Verständnis der Präsenz Gottes im Abendmahl (3.1.2), sondern auch im Blick auf die Deutung des Kirchenraumes (2.1.4). Ich werde auf diesen Punkt unten noch einmal genauer zu sprechen kommen.
- Zu denken ist sodann an die idealistische Fassung des Raumes: Man kann zwar nicht behaupten, es in den Raumauffassungen von Descartes und Leibniz schon mit einem säkularisierten Raumbegriff zu tun zu haben. Denn seine schöpfungstheologische Verankerung ist noch nicht ganz aufgegeben. Es ist aber unverkennbar, dass durch ihre Konzeptionalisierung des Raumes und die deutliche Scheidung desselben von Gott die Denkvorbedingungen für eine spätere Profanisierung der Raumvorstellung geschaffen sind. Auf dieser »idealistischen« Linie kommt es später zur weitreichendsten Kritik an der theo-ontologischen Raumauffassung Newtons und zur radikalsten Verabschiedung des Gottesgedankens aus der Konzeptualisierung des Raumes: nämlich bei Immanuel Kant. »Mit Immanuel Kant (...) wurde die Auffassung vom absoluten Raum in nur einer Generation vollständig dekonstruiert.«³²⁵ Bevor näher auf sein Raumverständnis eingegangen wird, sei noch der vierte Faktor genannt:
- Zum neuzeitlichen religiösen Bewusstsein gehört in fortschreitendem Masse die Fraglichkeit des Gottesgedankens, und zwar nicht nur theoretisch, sondern auch in einem existentiellen Sinne. Dazu gehört die Erfahrung nicht nur der Verborgenheit, sondern der Abwesenheit Gottes oder zumindest die Erfahrung, Gott und die Übel nicht mehr zusammenbringen zu können. So hatte etwa Voltaire für die leibnizische *Theodizee* angesichts des Erdbebens von Lissabon 1755 in seinem Roman »Candide ou l'optimisme« (1759) nur noch Spott übrig. Und Immanuel Kant verabschiedete sich bald darauf auch vom theoretischen Unterfangen einer Theodizee.³²⁶ Erfährt man Gott angesichts der Übel in der Welt nicht mehr als gegenwärtig oder zumindest nicht mehr als allgegenwärtig und kann ihn auch nicht mehr entsprechend denken,

324 Darauf hat mich Dirk Evers aufmerksam gemacht.

325 So Beuttler, *Gott und Raum*, 231.

326 Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, Werke VI, 103–124.

so wird es auch schwierig den Raum als Medium der Allgegenwart Gottes, als göttlich vermittelten Enthalter und Erhalter anzunehmen, ja, den Raum (auch nur im Sinne eines anfänglich Geschaffenen) als religiösen Sinnträger anzunehmen.³²⁷ Gott hat dann keinen Ort mehr, weder im eigenen Lebensraum noch im weiten Raum des Kosmos.

Die Erfahrung kosmischer Ortlosigkeit Gottes konnte dann auch in einen *Atheismus* umschlagen.³²⁸ Zunächst in einen hypothetischen Atheismus, wie man ihn in *Jean Pauls* »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei« findet. Der tote Christus durchmisst hier alle kosmischen Räume, ohne Gott-Vater in ihnen zu finden:

»Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seines Schattens wirft, und schauete in den Abgrund und rief: ›Vater, wo bist du?‹ Aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen Auge, startete sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich. – Schreiet fort, Mißtöne, zerschreiet die Schatten; denn Er ist nicht!«³²⁹

War Jean Pauls »Rede des toten Christus« nur ein Traum, so wird er bei *Friedrich Nietzsche* atheistische Wirklichkeit. »Gott ist tot« – der neuzeitliche Mensch hat ihn getötet, indem er die alte Kosmologie mitsamt dem Ort Gottes weggewischt hat:

»Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?«³³⁰

Blaise Pascals Schaudern hat sich hier in einen kosmologischen Nihilismus verwandelt, der nur noch eine atheistische, profane Raumauffassung zulässt.

327 Auch Beuttler weist auf die Unvereinbarkeit des Gedankens der Allgegenwart mit der modernen Erfahrung der Abwesenheit Gottes hin: Beuttler, *Gott und Raum*, 19 f.

328 Ähnlich beobachtet Baur, *Himmel ohne Gott*, bes. 7. Ich folge ihm in seiner Zurückhaltung, diesen Prozess *erklären* zu können und zu wollen, und begnüge mich nur damit, ihn skizzenhaft festzuhalten.

329 Jean Paul, *Siebenkäs*, 295 – 301, 298 (Hvbn gelöscht MW).

330 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Drittes Buch, Aph. 125, 481.

3.2.2.6 Immanuel Kant

Immanuel Kant greift die Frage nach dem Raum im Laufe seines philosophischen Denkweges immer wieder und unter verschiedenen Gesichtspunkten auf. Es lässt sich darin eine denkintensive Entwicklung von einem ontologischen zu einem transzendentalen Raumverständnis ausmachen.³³¹ Man kann aber im Blick auf Kant nicht von einer sukzessiven Ausbildung einer einheitlichen Raumtheorie sprechen. In seiner Schrift »*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*« (1746) entwickelt Kant erstmals eine Raumbestimmung. Raum ist hier eine dynamische, dimensionale Wechselwirkung zwischen den Kräften von Substanzen, er ist Inbegriff und Ordnungsprinzip aller Relationen. Kant stützt sich hier auf Leibniz.³³² Das Raumproblem taucht in den vorkritischen Schriften mit erstaunlicher Penetranz und Varianz immer wieder auf. Kant beschäftigt sich dabei immer wieder mit Leibniz und Newton (und dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke)³³³ – in der Schrift »*Nova Dilucidatio*« (1755) versucht er sogar, die beiden Ansätze zu versöhnen. Einerseits resultieren die Raumrelationen wie bei Leibniz aus der Anordnung oder wie Kant präzisiert: den Wirkungen und Wechselwirkungen der Substanzen, andererseits liegt diesen Relationen ein übersinnliches, materieunabhängiges Medium zugrunde, eine absolute Realität im Sinne Newtons.

Kant versteht Raum in all diesen vorkritischen Denkansätzen als eine »objektive Realität«. Freilich deuten sich schon in den vorkritischen Schriften Denkmotive an, die darüber hinausführen: In seiner Schrift »*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*« (1768) will Kant erweisen, »daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe«³³⁴. Kant zieht dazu das Beispiel der Inkongruenz von linker und rechter Hand heran, deren räumliche Unterschiedenheit via wechselseitige Lagebe-

331 Überblicke zur Entwicklung der Raumkonzeption bei Kant bieten z. B.: Gent, *Die Philosophie des Raumes*, 257–273 u. ders., *Die Raum-Zeit-Philosophie*, 1–89; Gosztonyi, *Der Raum I*, 400–456; Joos, *Raum*, 29–42; Kaulbach, *Die Metaphysik des Raumes*, 66–152 u. ders., *Art. Raum III*, Sp. 88–93. Vgl. auch die genetische Darstellung der Entstehung der kritischen Philosophie Kants bei Cassirer, die auch auf das Raumproblem rekurriert, Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 585–647.

332 Der vollständige Titel der Schrift lautet entsprechend: »*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und der Beurteilung der Beweise, derer sich Herr Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen*«, Kant, *Vorkritische Schriften bis 1768*, Werke I, 9–218.

333 Kaulbach hat die Stellung des vorkritischen Kant zwischen Newton auf der einen und Leibniz auf der anderen Seite prägnant herausgearbeitet. Vgl. ders., *Die Metaphysik des Raumes*, bes. die Zusammenfassung 105–107.

334 Kant, *Werke I*, 991–1000, 994 (Hvbn gelöscht).

stimmungen noch nicht hinreichend festgelegt werden kann. Er schliesst daraus, »daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den *absoluten* und *ursprünglichen* Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist«³³⁵. Bis zu diesem Punkt scheint Kant – gegen Leibniz – Newton zu folgen. Doch noch im selben Satz geht er über ihn hinaus, wenn er fortfährt und schreibt, dass »der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselbe zuerst möglich macht« – und das nicht etwa in der Weise, dass der Raum als »bloßes Gedankending«³³⁶ zu deuten wäre. Damit stellt sich das Raumproblem nicht mehr im Blick auf die Materie, sondern im Blick auf den Intellekt, es wird zu einem erkenntnistheoretischen Problem.³³⁷

In dieser Richtung denkt Kant in seiner Dissertation »*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*« (1770)³³⁸ weiter um schliesslich in der »*Kritik der reinen Vernunft*« (KrV, 1781/87) eine eigenständige Raumauffassung vorzulegen, die die weitere philosophische Raumdiskussion nachhaltig prägen wird. In der »*Transzendentalen Ästhetik*« der KrV bestimmt Kant den Raum (und die Zeit) als eine »Form der Anschauung« und zwar eine »reine«, nicht empirische Anschauung, also eine Anschauung *a priori*, die der äusseren Anschauung zugrunde liegt.³³⁹ Es handelt sich also um eine Anschauung, die *vor aller Erfahrung* diese selbst bedingt und ermöglicht. »Raum« ist eine Art geometrischer Schematismus mittels dem im Erkenntnisprozess Wahrnehmungsdaten organisiert werden. Doch damit ist noch zuwenig gesagt. Dem Raum als Anschauungsform eignet im Erkenntnisprozess nicht nur eine organisierend-strukturierende, sondern eine konstruktive, produktive Funktion:

»Raum und Zeit sind die ersten und grundlegenden Konstruktionsmittel der Gegenständlichkeit. Ein Objekt der äusseren Erfahrung erkennen, heisst nichts anderes als es nach Regeln der reinen räumlichen Synthesis aus den Sinneseindrücken gestalten, und somit als räumlich erst hervorbringen.«³⁴⁰

335 Kant, Werke I, 991 – 1000, 1000.

336 Kant, Werke I, 991 – 1000, 1000.

337 Vgl. dazu auch Gosztonyi, *Der Raum* I, 409.

338 Kant, Werke III, 7 – 107.

339 Vgl. Kant, Werke II, 71 – 78 (A 22 – 30; B 37 – 45), da: 72 f (B 37 – 40). Kant spricht von Anschauung in einem zweifachen Sinne: einmal fällt sie mit der Sinnlichkeit in eins, andererseits meint sie die Vorstellung, die die Sinnlichkeit entstehen lässt. Vgl. Gosztonyi, *Der Raum* I, 430.

340 So Cassirer im Blick auf Kants KrV: Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 687. Diese produktive Funktion umschreibt Cassirer auch im folgenden Zitat: »Raum und Zeit sind ›Anschauungen‹, weil sie die *ersten* und *fundamentalen* Ordnungen sind, in die jeder

Der Raum ist die Form, die eine wahrgenommene Erscheinung allererst zu einer lozierbaren, identifizierbaren Erscheinung macht (das »Ding an sich« ist der menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich³⁴¹). Der Raum ist »die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen«³⁴² und insofern eine transzendente Grösse. »Transzendental« heisst zugleich, dass es sich hier um ein begründungslogisches Prinzip des Erkennens handelt, das allen Menschen in gleicher Weise zukommt, also nicht psychologisierend als subjektiv variiert zu denken ist. Das schliesst die Behauptung jedoch nicht aus, dass man von »Raum« nur subjektiv, perspektivisch sprechen kann.³⁴³

Mit diesen Grundbestimmungen hat Kant die ihm vorgegebenen raumtheoretischen Denkoptionen in signifikanter Weise verlassen. Das gilt auch für die Alternative von Realität und Idealität des Raumes. Kant behauptet nämlich die »empirische Realität« und »zugleich« die »transzendente Idealität« des Raumes.³⁴⁴ Man muss freilich zusehen, wie Kant die beiden Begriffe versteht: Die transzendente Idealität bezeichnet den Umstand, »daß es nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn (sc. den Raum) als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen«³⁴⁵. Der empirisch reale Raum kann darum nicht – wie bei Newton – als ein Etwas angesehen werden, das den Dingen sie objektiv umfassend zugrunde liegt. »Realität« meint für Kant »objektive Gültigkeit«³⁴⁶ des Raumes im Blick auf die Erscheinungen, die Gültigkeit der geometrischen Form in dem, was als Gegenstand aufscheint. Man kann darum sogar sagen,

»daß Raum und Zeit – objektiver als die Dinge sind, in denen die gewöhnliche realistische Ansicht alles Sein beschlossen glaubt; sofern sie von diesen Dingen nur dasjenige enthalten, was sich rein und vollkommen in eine Bedingung des Wissens auflösen und daher als streng notwendig erweisen läßt«³⁴⁷.

Es geht hier um eine »Objektivität der Bedingung«, nicht um eine Objektivität des Dinges.³⁴⁸ Kants Rede von der Realität des Raumes setzt also seinen transzendentallogischen Argumentationsrahmen voraus.³⁴⁹

empirische Inhalt gefaßt werden muß; weil sie es sind, kraft deren zuerst und ursprünglich das bloße Material der Empfindung zur bewußten ›Vorstellung‹ erhoben wird.« A.a.O., 699.

341 Vgl. Kant, Werke II, 78 (B 45).

342 Kant, Werke II, 72 (B 39).

343 »Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum (...) reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.« Kant, Werke II, 75 (B 42 f).

344 Kant, Werke II, 76 (B 44).

345 Kant, Werke II, 76 (B 44).

346 Kant, Werke II, 76 (B 44).

347 Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 705.

348 So Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 701.

Damit fällt auch ein Licht auf den prekären ontischen Status des Raumes bei Kant. Er lässt sich schön an einer Aussage aus den »Antinomien« verdeutlichen:

»Der Raum ist bloß Form der äußeren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann, und kein Correlatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kann absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Dasein der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände.«³⁵⁰

Die newtonsche Lehre von einem absoluten Raum wird hier ausgeschlossen. Denn »Raum« ist »an sich selbst nichts Wirkliches«³⁵¹, ja, er gehört zusammen mit der Zeit zu den »Undinge(n)«³⁵²! »Raum« ist weder eine Substanz noch Akzidens, ein Attribut oder Folge einer Ursubstanz, weder ein imaginäres Nichts noch ein reales Sein, freilich auch nicht eine Ordnungsrelation, die in irgendeiner Weise doch mit wirklichen Substanzen, mit Monaden in Verbindung steht.³⁵³ Man mag im Blick auf den ontischen Status des Raumes bestenfalls von einem »ens rationis«³⁵⁴ sprechen. So sehr Kant mit den Raumauffassungen von Newton und Leibniz in seiner vorkritischen Phase gerungen hat, so deutlich wird hier seine Ablösung von ihnen (nicht weniger als etwa von Descartes, Spinoza und Berkeley).

Kurz zusammengefasst kann man sagen: Raum (und Zeit) werden bei Kant »entgegenständlicht«, sie sind selbst nicht in Raum und Zeit wahrnehmbar, sie sind aber die notwendigen Bedingungen von Gegenständlichkeit.³⁵⁵

Drei weitere Charakteristika der kantschen Raumauffassung in der KrV seien angefügt³⁵⁶:

- Nach Kant »kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen«³⁵⁷. Dieser Raum kann nicht so in einzelne Bestandteile zerlegt gedacht werden, dass diese Teile ihm logisch vorhergehen. Selbst wenn man von verschiedenen Räumen spricht, meint man nur Teile des einen allumfassenden Raumes. Deswegen ist Raum »kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Be-

349 Vgl. Gosztonyi, Der Raum I, 431.

350 Kant, Werke II, 417 (B 459).

351 Kant, Werke II, 417 (B 459), Hvbv MW.

352 Kant, Werke II, 85 (B 56).

353 Vgl. die Abgrenzungen bei Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 119.

354 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 120.

355 So zusammenfassend Dalferth, der Raum und Zeit bei Kant eine Indikatorenfunktion zuschreibt. Ders., Die Wirklichkeit des Möglichen, 471.

356 Zu den Eigenschaften der *Unendlichkeit*, der *Homogenität* und *Rationalität* des kantschen Raumes verweise ich auf die prägnante Darstellung von Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 119–122.

357 Kant, Werke II, 73 (B 39). Kants Argumentation bildet gleichsam die transzendente Wendung von Clarkes Antwort an Leibniz betreffend des Problems der Teilungslogik (s. o. 3.2.2.4).

griff«³⁵⁸, sondern ist es »eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führet«³⁵⁹. Raum (und Zeit) werden nicht nur »entgegenständlich«, sondern auch »entbegrifflich«³⁶⁰. Hierin spiegelt sich die bereits in seiner Dissertation vollzogene Unterscheidung der beiden Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit und Verstand. Raum und Zeit werden bei Kant der Sinnlichkeit zugeordnet.³⁶¹

- Nicht nur der Raum, sondern auch die Zeit ist eine reine Anschauungsform.³⁶² Gemäss Kant gehört der Raum dem äusseren Sinn an, der uns via die fünf Sinne Eindrücke vermittelt. Die Zeit hingegen gehört zum inneren Sinn, dem Vorstellungen, Neigungen, Gefühle und Stimmungen zugeschrieben werden. Die Simultaneität (das Nebeneinander) bei der räumlichen Gestaltwahrnehmung muss letztlich als eine Sukzession (ein Nacheinander) von Sinnesdaten rekonstruiert werden, man nimmt räumlich wahr, indem man Raumgebilde (Konturlinien, Figuren) innerlich virtuell sukzessiv nachzeichnet; dieser Bewusstseinsakt besteht also in einer Synthetisierung einer Aufeinanderfolge von Sinnesdaten. Insofern muss nun der Raum als Form der Anschauung, was die faktische Betätigung der Sinnlichkeit angeht, auf die Zeit zurückgeführt werden und kommt der Zeit gegenüber dem Raum Priorität zu.³⁶³
- Die Bestimmung des Raumes als apriorische Form reiner Anschauung ermöglicht nach Kant die Geometrie als »eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raums synthetisch und doch a priori bestimmt«³⁶⁴. Unter Geometrie versteht Kant hier – entsprechend dem Erkenntnisstand seiner Zeit – die euklidische Geometrie und verbindet damit auch die Dreidimensionalität des Raumes (als ihres Gegenstandes).³⁶⁵ Vor dem Hintergrund der modernen Entdeckung nichteuklidischer Geometrien ist Kant an diesem Punkt später oft kritisiert worden. Höffe schlägt eine Interpretation vor, die den Anschauungsraum als Bedingung aller Geometrie vom Raum als Gegenstand der Geometrie unterscheidet. Er spricht im Blick auf den Anschauungsraum, von »Räumlichkeit«. Allein um sie geht es Kant, der Raum als Gegenstand der Geometrie entsteht erst durch die Objektivierung dieser

358 Kant, Werke II, 73 (B 39).

359 Kant, Werke II, 76 (B 43), vgl. 73 (B 39).

360 Vgl. Dalferth, *Wirklichkeit des Möglichen*, 471.

361 Kant, Werke II, 71 (B 36). Cassirer betont, wie die anfängliche Trennung von Sinnlichkeit und Verstand bei Kant zusehends verwischt wird und man Anschauung und Denken im Sinne einer rein logischen Korrelation zu verstehen hat. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, bes. 692.696.698.

362 Kant, Werke II, 78–86 (B 46–58).

363 Vgl. Gosztonyi, *Der Raum I*, 437–440.

364 Werke II, 74 (B 40).

365 Werke II, 74 (B 41): »der Raum hat nur drei Abmessungen«. Es finden sich freilich auch Äusserungen bei Kant, die einen nichteuklidischen Raum für denkbar halten (vgl. Höffe, Kant, 80).

transzendentalen Räumlichkeit. Damit wird die kantsche Raumauffassung auf einer Ebene angesiedelt, die gegenüber neueren mathematischen und physikalischen Raumtheorien unabhängig ist.³⁶⁶

Kants denkerische Bearbeitung der Raumproblematik kommt mit den grob skizzierten Ausführungen in der KrV nicht zum Stillstand³⁶⁷. Ich greife nur ein Moment der weiteren Gedankenentwicklung heraus:

In seiner Schrift »*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*« (1786) kommt Kant erneut auf Newtons Auffassung des absoluten Raumes zu sprechen. Er nimmt die Rede vom absoluten Raum nun positiv auf. Denn seine neuen kritischen Voraussetzungen schliessen die mathematische *Denkbarkeit*, ja sogar Denknöwendigkeit eines absoluten Raumes zum Zwecke der Bestimmung physikalischer Bewegungssysteme nicht aus. Das führt bei Kant zum Postulat eines absoluten Raumes im Sinne einer *regulativen Idee*³⁶⁸: »Der absolute Raum ist also nicht, als ein Begriff von einem wirklichen Objekt, sondern als eine Idee, welche zur Regel dienen soll, alle Bewegung in ihm bloß als relativ zu betrachten, notwendig«; er ist »ein notwendiger Vernunftbegriff, mithin nichts weiter, als eine bloße Idee«³⁶⁹.

Was hat Kants Raumauffassung für Folgen für die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Raum?

Im Blick auf die Räumlichkeit Gottes selbst lässt sich festhalten:

»Die Frage nach dem Fehlen der Raumrealität im ens realissimum ist gegenstandslos geworden, wenn der Raum selbst kein (weder ursprüngliches noch sekundäres) Sein bedeutet, sondern eine besondere Formbedingung menschlichen Erkennens.«³⁷⁰

Das schöpfungstheologische Konstitutionsverhältnis zwischen Gott und Raum wird dadurch eingezogen, »die alte Frage nach der Möglichkeit der Schöpfung eines Extensiven durch das geistige Urwesen ist beseitigt«³⁷¹. Der Raum ist »kein Ding als göttliches Werk, sondern liegt in uns und kan auch nur in uns statt finden«³⁷².

366 Höffe, Kant, 78 – 83. Ähnlich z. B. auch: Ferrari, Cassirer und der Raum, 179 f.

367 Einen Überblick zu den der Darstellung in der »Transzendentalen Ästhetik« folgenden Raumbestimmungen findet sich bei: Kaulbach, Art. Raum III, Sp. 91 – 93.

368 Gosztonyi, Der Raum I, 445 – 449.

369 Werke V, 129 (A 149) u. 127 (A 146).

370 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 123.

371 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 123.

372 Kant, Reflexionen zur Metaphysik, Akademieausg. XVIII, 440, Phase ψ 6057. Diese schöpfungstheologische Entkoppelung von Gott und Raum spielt später im Blick auf die menschliche *Freiheit* eine entscheidende Rolle. Kant betont in seiner »*Kritik der praktischen Vernunft*«, dass Gott zwar der Urheber und die Ursache des Dinges an sich ist, »doch nicht die Ursache der Zeit (oder des Raumes) selbst sein kann« (Kant, Werke IV, 229 [A 182]). Gott ist zwar der Urheber und die Ursache der Dinge an sich, das raum- und zeitvermittelte

Gottes Allgegenwart ist zwar »unmittelbar und innig, aber nicht lokal«³⁷³. Nur in vermittelter Weise lassen sich bei Kant Allgegenwart und Raum aufeinander beziehen:

»Nur insofern unser äußerer Sinn die Dinge und den Dingzusammenhang, deren Ansicht auf der Setzung des göttlichen Prinzips beruht, in aller Mannigfaltigkeit und Unbegrenztheit durch die Raumordnung erfaßt (...) – insofern darf der Raum als ein ›Phänomenon der göttlichen Allgegenwart‹ bezeichnet werden.«³⁷⁴

Das hat aber nichts mit einer Allgegenwart Gottes »im« Raum zu tun, wie sie traditionell gedacht wurde. Es geht nur um die Präsenz Gottes im Akt des Vorstellens von »Raum« durch den Verstand³⁷⁵ – sehe ich richtig, so wird also nicht einmal die räumliche Formung der Erscheinungen selbst als Ort der Allgegenwart Gottes gedeutet.

Weder Gott noch die menschliche Seele oder Freiheit werden von Kant in räumlichen Kategorien (erst recht nicht in traditionell räumlichen Kategorien) gedacht, sie gehören einem übersinnlichen, geistig-innerlichen Bereich an, der nicht Gegenstand der äusseren Anschauung ist.³⁷⁶

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, dass es bei Kant durch die transzendente Wende zur bis dahin radikalsten Verabschiedung des Gottesgedankens aus der Konzeptualisierung des Raumes kommt. Gott und Raum sind hier kaum mehr vermittelbar.³⁷⁷ Das liegt nicht nur an der neuen Fassung des Raumes als Anschauungsform, sondern auch an der massiven Restriktion des Gottesgedankens auf ein Postulat der praktischen Vernunft bzw. seiner Beschränkung auf eine »bloß notwendige Hypothese« im Begründungszusammenhang der Moralphilosophie³⁷⁸.

Ich gehe mit Beuttler einig, dass Kants Raumauffassung, wie er sie in seiner

Phänomen, die Erscheinung eines Dinges ist aber ein Produkt *unserer* Sinnlichkeit (vgl. Kant, Reflexionen zur Metaphysik, Akademieausg. XVII, 429, Phase κ 4135). Wären Raum und Zeit nicht ideal, sondern real und auf das Ding an sich bezogen, so wäre der Mensch in eine Ursachenreihe eingespannt und letztlich der göttlichen Kausalität unterworfen, der Mensch würde seine Freiheit völlig verlieren. Kant unterstreicht darum: »Von so großer Wichtigkeit ist die (...) Absonderung der Zeit (sowie des Raumes) von der Existenz der Dinge an sich« (Kant, Werke IV, 229 [A 184]) – nämlich um die menschliche Freiheit sicherzustellen. Vgl. zu diesem Sachzusammenhang: Gosztonyi, Der Raum I, 446 f.

373 Zit. n. Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 123 – da ohne Belegstelle.

374 Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 123.

375 Vgl. Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 123.

376 Vgl. Heimsoeth, Der Kampf um den Raum, 122 f.

377 Ähnlich schreibt Pannenberg: »Kant hat, wohl aus Gründen seines Interesses an der Transzendenz Gottes, die er mit Recht durch die Naturfrömmigkeit seines Zeitalters verleugnet sah, eine Verbindung von Gott und Raum kaum erwogen«. Ders, Gott und die Natur, 496.

378 Zit. n. Weischedel, Der Gott der Philosophen I, 210. Zur Vereinbarkeit von Hypothese und Postulat des Gottesgedankens bei Kant vgl. ebd.

KrV formuliert hat, alle vorangehenden, traditionellen Versuche einer positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum nicht nur *radikal*, sondern für die Theologie auch *unhintergebar* in Frage stellt.³⁷⁹ Hier ist, was die Möglichkeit der Denkbarkeit eines religiös sowie ontisch-metaphysisch aufgeladenen »objektiven« Raumes angeht, ein geistesgeschichtlicher *point of no return* erreicht. Hier ist aber auch einer in der altprotestantischen Orthodoxie wiedererstarkten aristotelisch-topologischen Raumauffassung ein Riegel geschoben. *Bei Kant kulminiert* – so die hier leitende These – *die neuzeitliche Raumproblematik. Von einem theologischen Standpunkt aus geurteilt kann man retrospektiv von einer Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum reden.*³⁸⁰ Wobei vorausgesetzt ist, dass sich diese Krise nicht erst bei Kant, sondern schon viel vorher angebahnt hat, wie die obigen Ausführungen gezeigt haben.

3.2.2.7 Exkurs: Ist die Krise wirklich eine neuzeitliche?

Diese These ist abschliessend einer kurzen Metareflexion zu unterziehen. Die Tatsache, dass hier von einer *neuzeitlichen* Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum gesprochen wird, versteht sich nämlich nicht von selbst. Gibt es nicht auch gute Gründe zur Annahme, dass jene Verhältnisbestimmung nicht erst in der Neuzeit eine problematische geworden ist, sondern schon in früheren Stadien des Christentums problematisch war (egal, ob sie damals auch als solche bewusst war oder nicht)? Man denke etwa an *Augustin*: Er hat zwar angenommen, dass Gott überall ausgebreitet ist (*Deus ubique diffusus*), dass Vater, Sohn und Heiliger Geist überall zugleich (*ubique simul*) und Gott also überall ganz (*ubique totus*) präsent ist. Gott braucht aber weder Raum noch Zeit, um überall ganz zu sein, weil er in sich selbst überall ganz ist (*in se ipso ubique totus*). Gott ist kein Körper, er wird weder von einem Ort begrenzt und umfassen noch ist er selber ein räumlich ausgedehnter Ort. Seine Ubiquität hat »nicht die Topologie der räumlichen Ausdehnung, sondern die Topologie des raumlosen Ausgedehntseins eines ubiquitären Punktzentrums«³⁸¹. Die Ubiquitätsformel Gregors des Grossen »*Deus totus ubique simul non localiter*« trifft auch Augustins Anliegen. Immerhin ist Gott aber Schöpfer

379 Vgl. Beuttler, *Gott und Raum*, 231 – 233. Diese Einschätzung setzt im Grunde auch schon Karl Heim voraus, wenn er feststellt, dass die Theologie »seit sie den Zusammenhang mit der Kantischen Raumlehre verloren hat, überhaupt auf jede philosophische Klärung ihres Raumbildes« verzichtet habe und so faktisch zu einer primitiven, vorplatonischen Raumschauung regrediert sei. Heim, *Der christliche Gottesglaube*, 185.

380 Damit sei nicht behauptet, dass es nicht auch nach Kant noch Zuspitzungen der Krise in dieser Verhältnisbestimmung gegeben hätte; auf Nietzsche wurde oben schon hingewiesen. Doch die reflexive Schärfe bleibt meines Erachtens unerreicht, zumal Kant beide Grössen, Gott und Raum, einer fundamentalen Transformation unterzieht.

381 Beuttler, *Gott und Raum*, 102.

nicht nur der Zeit, sondern auch des Raumes, beide werden aber erst mit dem Universum und nicht schon zuvor erschaffen.³⁸²

Augustins Lehre einer illokalen, unräumlichen Allgegenwart vermag dem Raum kaum theologische Bedeutung beizumessen. Die bei ihm vorliegende christliche Verhältnisbestimmung von Gott und Raum findet sich in modifizierter Weise auch bei späteren Theologen wie Anselm von Canterbury oder im Modell einer nichträumlichen Allkausalität Gottes bei Thomas von Aquin und später bei Schleiermacher.³⁸³ Luthers Dialektik von »nirgent« und »an allen orten« steht dieser Tradition zwar nahe, durchbricht sie aber gleichzeitig im Verständnis des Ortsbezuges (s. o. 3.1.2.2). Man kann aber fragen, ob nicht auch die lutherische altprotestantische Orthodoxie mit ihrer begrifflichen Unterscheidung zwischen »ubi« im Sinne eines akzidentellen, intrinsischen Eigenraumes, und »locus« im Sinne des extrinsischen, aristotelischen Ortes dieser Tradition zuzurechnen ist. Die Allgegenwart Gottes wird in diesem Kontext als repletives »ubi« konzipiert und von jeder kosmischen Lozierung strikte unterschieden.³⁸⁴

Die These von der *neuzeitlichen* Krise der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum könnte auf den ersten Blick noch fraglicher werden, wenn man sich den klassischen Aufsatz »Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit« von *Heinz Heimsoeth* vor Augen führt. Denn darin wird der denkerisch prekäre Raumbezug des Christentums geradezu prinzipiell zum Merkmal erhoben. Nach Heimsoeth stehen sich in jenem Kampf das personale Geistprinzip des Christentums und ein schon in der griechischen Philosophie gegebenes Prinzip gegenüber, das Raum zum Aufnehmenden und zum Hintergrund für alle Wirklichkeit, ja für alles Sein schlechthin macht, zum umfassenden »Totalitätsprinzip«.³⁸⁵ Prägend für das christliche Geistprinzip sei das *augustinische* Denken: »(E)s stellt sich nun das ›Innere‹ selbständig allem Äußeren entgegen und rückt es, als unwesentlich für den Sinn des Daseins, von sich ab«; die räumliche Rede wird nur noch Gleichnis; eine geistige, personal strukturierte, innerliche »raumfremde Ordnung gilt nun als die *wahre Welt*«.

382 Zu Augustins (und Gregors) Raumauffassung: Beutler, *Gott und Raum*, 100 – 103; vgl. auch Gosztonyi, *Der Raum I*, 145 f; sowie: van den Brom, *Divine Presence*, 171 – 179. Vgl. auch Pannenberg, *der Augustins Raumauffassung im Blick auf die Schöpfung als relationale versteht aufgrund ihrer Entsprechung zur Bestimmung der *creatio cum tempore**; *STh II*, 108.

383 Luco J. van den Brom hat diese Tradition der orts- und raumlosen Präsenz Gottes kritisch aufgearbeitet in: ders., *Divine Presence*, 171 – 179 (Augustin), 179 – 187. 212 – 229 (Anselm von Canterbury), 188 – 200 (Thomas von Aquin), 200 – 212 (Schleiermacher). Vgl. van den Brom, *Art. Raum II.*, 63.

384 Vgl. zur lutherischen altprotestantischen Orthodoxie: Beutler, *Gott und Raum*, 35 – 64, zur Differenz zwischen »ubi« und »locus« bes. 42 – 49.

385 Heimsoeth, *Der Kampf um den Raum*, 95 – 97.

Und das gilt erst recht für den Gottesgedanken: »Das göttliche Prinzip selbst, gefaßt als absolute wissende und liebende Person, entbehrt jeder ursprünglichen Beziehung und jedes Überganges auf räumliche Ausdehnung.«³⁸⁶

Heimsoeths Charakterisierung des raumlos Christlichen ist allerdings eher typologisch und nicht im Sinne einer historisch-phänomenalen Analyse konzipiert. Und so verwundert es nicht, dass Heimsoeth die grosse Vielfalt der Raumauffassungen in der Christentumsgeschichte programmatisch ausblendet. Diese historische Vielfalt braucht hier gar nicht erst ausgebreitet zu werden³⁸⁷ um Heimsoeths Engführung aufzudecken. Es reicht, sich die systematisch-theologische Grundstruktur christlichen Denkens zu vergegenwärtigen um zu einzusehen, dass letztlich keine auch nur einigermaßen solide Theologie es zulies, die Transzendenz Gottes derart zu verabsolutieren, dass das Verhältnis von Gott und Raum so einseitig negativ bestimmt wurde, dass seine Immanenz unterschlagen und damit Schöpfung, Christologie, sakramentale Präsenz, Kirche und Weltvollendung etc. ganz vom Raumbezug abgelöst werden konnten. – Das theologische Unterfangen, diesen Raumbezug kohärent und zeitgemäss zur Geltung zu bringen, war und ist freilich kein leichtes. Das hat sich oben exemplarisch an der reformatorischen Debatte um den Himmel gezeigt. Es hat sich dabei aber auch gezeigt, dass es nicht hätte unterbleiben können, denn es war sachlich mit den Grundfragen der Reformation verbunden.

Die differenziertere Sicht, wonach es in der Christentumsgeschichte faktisch immer wieder zu partiellen positiven Verhältnisbestimmungen zwischen Gott und Raum gekommen ist und kommen musste, man es hier also nicht mit einer *prinzipiellen oder latenten Dauerkrise des Christentums* zu tun hat, macht nun auch den Weg frei für die Behauptung, es bei der in der vorangegangenen Kapiteln postulierten Krise der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und

386 Alle Zitate: Heimsoeth, *Der Kampf um den Raum*, 96 f.

387 Meines Erachtens hat bisher keine Darstellung die geschichtliche Vielfalt der christlichen Raumauffassungen so umfangreich zur Geltung gebracht wie Beuttler in seinem Buch »Gott und Raum« (vgl. 35–232). Umso stossender ist es, wenn Beuttler am Ende seines Buches (ein Stück weit wider seine eigene differenzierte Darstellung) im Blick auf die vornezeitliche Theologie und Philosophie zusammenfassend und flächendeckend festhält: »Die Allgegenwart Gottes an jedem Wo (sc. gemeint ist das oben erwähnte ›ubi‹) ist daher illokal.« (ders., a. a. O., 564) Ist sie das wirklich? Darf man das zum Beispiel auch im Blick auf die scholatisch-topologischen Distinktionen behaupten? In Beuttlers Votum, das im Grunde genommen einer Bündelung der Allgegenwartaussagen der lutherischen altprotestantischen Orthodoxie entspricht, spiegelt sich sein perspektivischer *Zugang* zu der von ihm dargestellten Vielfalt christlicher Raumauffassungen. Er beginnt seine historische Darstellung nämlich mit einem Vorspann zur lutherischen altprotestantischen Orthodoxie (a. a. O., 35–64). Da diese bekanntlich ein lokales Himmelsverständnis ablehnt, verwundert es wenig, dass Beuttler in seiner historischen Darstellung das lokale Himmelsverständnis kaum zur Sprache bringt, erst recht nicht in seiner altreformierten Gestalt (vgl. die wenigen Hinweise in I. Kap. 7). Dieses Defizit habe ich oben in 3.1 aufzuarbeiten versucht.

Raum tatsächlich mit einem *neuzeitlichen* Phänomen zu tun zu haben. Und das ist trotz seiner allzu groben Zwei-Prinzipien-Typologie schliesslich auch Heimsoeths These, die er auf den Nenner eines »Kampfes um den Raum« bringt. Heimsoeth zeichnet nach, wie die erwähnten beiden Prinzipien neuzeitlich konfligieren und ihr Kampf in unterschiedlichen Färbungen und Gewichtungen die grossen philosophischen Entwürfe der damaligen Zeit bestimmt.³⁸⁸ Er schreibt:

»Die ganze Schwere des Problems geht erst in der Neuzeit auf: weil jetzt mit einer neuen und selber nun religiös beschwingten Kraft sich leidenschaftlicher Forschungswille auch wieder auf die äussere Natur und ihre Wesensformen wendet, – und ohne daß darum die alte Position verlassen würde, die Sinn und Kern des Daseins in der inneren Personenwelt und ihren Ordnungen gegründet weiß! Und eben jetzt, in den Methoden und Systemen der neuen Wissenschaft und Naturphilosophie (von Galilei, Hobbes und Descartes bis Newton und Kant) erhält das Raumprinzip eine gewaltige Verstärkung – selbst gegenüber der antiken (sc. griechischen) Weltauffassung!«³⁸⁹

Es ist die Neuzeit, die mit eigener Dynamik ihre eigene Krise in der positiven Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Raum produziert, indem sie den Raum ontologisch wie theologisch derart überhöht und mit Sinn auflädt, dass damit fast zwangsläufig eine »idealistische« Kritik auf den Plan gerufen wird, die diese Überhöhung v. a. mit Kant (so auch Heimsoeth) zusammenbrechen lässt.³⁹⁰ Ich kann mich weder Heimsoeths raumtheoretischer noch idealistischer Engführung des Christentums anschliessen. Doch seine Beobachtung einer spezifisch neuzeitlichen Zuspitzung der Raumproblematik scheint mir noch immer zutreffend.

3.2.3 Das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung II

Ich habe in den *inter- und innerkonfessionellen* Konfliktzonen des Protestantismus im Blick auf den Himmel als Ort Gottes erste, frühe Manifestationsformen des theologischen Raumproblems protestantischer Ausprägung ausge-

388 Heimsoeth, *Der Kampf um den Raum*, 95–124, bes. 97.100.118.124.

389 Heimsoeth, *Der Kampf um den Raum*, 97 f.

390 Nach Heimsoeth bildet Kant das Ende der Kampfesepoche. Bei ihm kommt die Problematik der Verhältnisbestimmung der beiden Prinzipien zwar einer Lösung nahe (vgl. ders., *Der Kampf um den Raum*, 118), doch obsiegt bei ihm dann doch das christlich personale Geistprinzip. Heimsoeth kommentiert: »So hat, am Ende einer grossen philosophischen Epoche (...) der christliche Theismus und Personalismus doch den Sieg davongetragen gegen die naturalistischen Überwältigungstendenzen des Raumprinzips« (a. a. O., 124).

macht und diese Manifestationsformen als *innerprotestantisches Dissensproblem* bestimmt (3.2.1).

Nach der obigen Skizze zu den wichtigen raumtheoretischen Entwicklungen in der Neuzeit treten nun weitere historische Konfliktzonen ins Blickfeld, die als Manifestationsformen des theologischen Raumproblems protestantischer Ausprägung interpretiert werden können.

1. Zu diesen weiteren Konfliktzonen kann auch die (natur)philosophische neuzeitliche Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum gezählt werden. Die tiefgreifenden raumtheoretischen Konflikte zwischen More und Descartes, zwischen Newton/Clarke und Leibniz fanden schliesslich in Kants Raumkonzept – *jedenfalls aus der hier zu entwickelnden theologischen Sicht betrachtet (!)* – keine Lösung, sondern vielmehr eine entscheidende Problemzuspitzung. Sie liess es nicht mehr zu, Gott und Raum zusammenzudenken, geschweige denn einen Gott eigenen Ort anzunehmen.

Man darf die skizzierte neuzeitliche Krise durchaus auch als Manifestationsform des theologischen Raumproblems werten. Denn nicht nur verstanden sich die diskutierten Exponenten, die diese Krise mithervorgebracht haben, selber in verschiedener Weise als Christen (und zum Teil Protestanten) und war ihre Argumentation mitunter auch theologisch motiviert. Sie haben mit ihren Anfragen zur Denkbarekeit von Raum und sodann auch zum Verhältnis von Gott und Raum auch das Christentum und näherhin den Protestantismus nachhaltig beeinflusst. Ohne diese komplexen Amalgamierungen hier genauer darstellen zu können, darf man festhalten, dass *das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung sich auch als vielfältiges, christlich imprägniertes, neuzeitlich-philosophisches Problem manifestiert hat, Gott und Raum zusammenzudenken*. Diese Aussage gilt auch dann, wenn die genannten Exponenten selbst das genannte Problem gar nicht als solches eingeschätzt haben mögen.

Neben den innerprotestantischen und den (christlich-)philosophischen Konfliktzonen ergeben sich im Zuge der Neuzeit auch noch weitere Konfliktzonen:

2. Wie bereits angetönt hielten Luther, Calvin, Melanchthon und viele ihrer Nachfolger noch an einem geozentrischen Weltbild fest und sprachen sich gegen Kopernikus aus. Luther hat die kosmologischen Implikationen seines christologisch-soteriologischen Neuansatzes nicht konsequent ausgezogen, es blieb eine Spannung zur damaligen Astronomie.³⁹¹ Das endliche, geozentrische Weltbild mit seiner unterschiedlichen Wertigkeit von Himmel und Erde blieb trotz vielfältiger Kritik und physikalischem Gegenbeweis noch bis ins 18. Jh.

391 Beuttler, Gott und Raum, 174. Das zeigt sich trotz positiverer Wertung auch bei Elert, Morphologie des Luthertums I, 355–406.

wirksam³⁹² – und zwar nicht nur bei den Reformierten.³⁹³ Wie schon Melancthon und die Philippisten im 16. Jahrhundert, so vertraten auch einige lutherische Theologen im 17. Jahrhundert – unter dem Einfluss reformierter Bibelinterpretation – wieder ein lokales Himmelsverständnis.³⁹⁴ Auf der anderen Seite gelang es den lutherischen Theologen der altprotestantischen Orthodoxie, durch die Unterscheidung zwischen der intrinsischen Eigenausdehnung eines Körpers (»ubi«) und seinem Ort (»locus«), Gott ein repletiv-unendliches »ubi«, eine gewisse Räumlichkeit zuzuschreiben, ohne ihn lokalisieren zu müssen.³⁹⁵ Luthers Raumauffassung wurde also nicht nur kritisiert und rückgängig gemacht, sondern auch scholastisch weiterentwickelt.

Trotzdem hielt »das ganze Luthertum (...) aus biblischem Realismus trotz des unräumlichen Himmelsverständnisses am raumzeitlichen Ereignis der Himmelfahrt im Bereich der Erd- und Luftsphäre fest«³⁹⁶. Die Himmelfahrt fand am 40. Tag nach der Auferstehung Christi statt und ist bis in die Wolken als raumzeitlicher Aufstieg zu denken, darüber hinaus aber nicht mehr – das war selbst für Brenz so.³⁹⁷

Wohl fehlt eine explizite Auseinandersetzung der Reformatoren mit den sich langsam ausbildenden naturwissenschaftlichen Einsichten. Doch dieser Umstand bildet keinen Hinderungsgrund dafür, die frühe Kontroverse um das Himmelsverständnis im Abendmahl dennoch im weiteren Kontext einer sich langsam ausbildenden Umwälzung der traditionellen abendländischen Kosmologie zu deuten. Die Umwälzung verschärfte das Problem, Gott und Raum in ein positives Verhältnis zu bringen, in erheblichem Masse. Auch wenn sich all die genannten kosmologischen Atavismen über erstaunlich lange Zeit halten konnten.

Damit brechen weitere Konfliktzonen auf: Sie betreffen das Verhältnis des Protestantismus zu den sich ausbildenden Naturwissenschaften ebenso wie zu der oben skizzierten (natur)philosophischen Entwicklung.

Die erstaunliche Hartnäckigkeit, mit der sich das lokale Himmelsverständnis während und noch lange nach der Reformation nicht nur in der Alltagsfrö-

392 Beuttler, *Gott und Raum*, 51, vgl. 49.

393 Beuttler, 51, vgl. 49, sowie Pannenberg, *Gott und die Natur*, 483–485; im Blick auf die Reformierten wird gerne auf Lavater rekurriert, der in seinen »Aussichten in die Ewigkeit« (1768ff) schreibt: »Mehr als hunderttausend Millionen Jahre hätte eine Kanonenkugel ... in den nächsten Fixstern fortzueilen... Man kann sich denken, mit welcher Schnelligkeit Jesus in den Himmel gefahren«, zit. n. Elert, *Morphologie des Luthertums I*, 365, Anm. 1. Vgl. Evers, *Raum – Materie – Zeit*, 125, Anm. 336. Zur Himmelfahrt in der altprotestantischen Orthodoxie vgl. Wagner, *Ascendit ad coelos*.

394 Elert, *Morphologie des Luthertums I*, 220 u. Anm. 2, 220 f.

395 Dazu Beuttler, *Gott und Raum*, 42–49.

396 Beuttler, *Gott und Raum*, 184, Anm. 116.

397 Vgl. Beuttler, *Gott und Raum*, 184.

migkeit, sondern auch in der Theologie halten konnte, musste unweigerlich zu heftigen Spannungen mit jenen neuzeitlichen Entwicklungen führen. Man könnte die Form, in der sich das theologische Raumproblem protestantischer Ausprägung hier ein weiteres Mal manifestiert, als *weltanschauliches Kompatibilitätsproblem* beschreiben. Etwas holzschnittartig darf man die Formulierung wagen: Was die Reflexion des Raumes angeht, war der *mainstream* der protestantische Theologie nicht – oder nur in gewissen Teilbereichen – fähig, die neuzeitlichen Entwicklungen reflexiv zu integrieren, an denen sie selbst in unterschiedlicher Weise beteiligt war.

Das musste in besonderem Masse für die *reformierte Theologie* gelten. Von der Grundanlage ihrer reformatorischen Prägung her musste sich das Kompatibilitätsproblem bei ihr in verstärktem Masse manifestieren:

Ihr war es unmöglich, grundlegenden Einsichten jener neuzeitlichen Entwicklungen zu folgen: Himmel und Erde in einem einzigen homogenen Raum verbunden zu sehen und damit die religiöse Differenz zwischen Himmel und Erde aufzuheben. Ihr war es nur beschränkt möglich, im himmlischen Bereich dieselben physikalischen Kräfte am Werk zu sehen wie auf der Erde – zumindest wenn es sich um den Himmel als Wohnort Gottes über allen Himmeln handelt. Ihr war es freilich auch nicht möglich, jenen unendlichen, homogenen, isotropen Raum in seiner theologisch-ontologischen Überhöhung zu denken, wie das etwa bei Newton der Fall war. Das gilt nicht weniger für die mehr oder weniger atheologische abstrakt-relationale Raumauffassung von Leibniz und es gilt erst recht für Kants säkularisierte Bestimmung des Raumes als einer Anschauungsform. Das reformierte Insistieren auf einem lokalen Himmelsverständnis bzw. dem, was sie als biblisches Weltbild meinte postulieren zu müssen, führte sie in eine Position, die mit jener neuzeitlichen Entwicklung immer weniger vermittelbar war.

Es gab freilich auch Naturwissenschaftler, die hypothetisch religiöse Lokalisierungen vornahmten. Noch der (lutherisch geprägte) *Johannes Kepler* hielt dafür, dass Gott – wenn er sich denn eines körperlichen Wohnsitzes erfreut und von einem Ort umfasst würde – mit den seligen Engel auf der Sonne zu wohnen hätte. Der heliozentrische Kosmos ist für ihn zudem ein Abbild des trinitarischen Gottes. Er macht das an der Dreiheit der Kugel – ihrer Oberfläche, ihrem Mittelpunkt und ihrem Inhalt – deutlich: Die Sonne im Mittelpunkt entspricht dem Vater als Schöpfer und Erhalter, der sich in der Fixsternsphäre als dem Bild des Sohnes abbildet; beide sind durch den Zwischenraum im Heiligen Geist verbunden.³⁹⁸ Doch auch dieser Versuch einer Lokalisierung und einer kosmisch-räumlichen Analogisierung des Gottesbildes wurde durch die Annahme einer Vielfalt von Sonnen und der Unendlichkeit des Universums bald überholt.

398 Vgl. Hübner, Die Theologie Johannes Keplers, 186 – 192.

Es konnte nicht anders sein, als dass die reformierte Raumauffassung mit ihrem topologischen Raumbegriff und ihrem lokalen Verständnis des Himmels als Ort Gottes von den genannten neuzeitlichen Entwicklungen in ihren Grundfesten infrage gestellt wurde. Von der reformatorischen Grundanlage reformierter Prägung her mussten diese Entwicklungen tatsächlich auf eine – wie David Friedrich Strauss es später spöttisch nannte – »Wohnungsnöth«³⁹⁹ Gottes hinauslaufen!

Wo in der reformierten Theologie diese neuzeitliche Krise der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum verdrängt wurde, blieb ihr nur die Flucht in einen überzogenen Biblizismus oder die stillschweigende Verdrängung ihrer reformatorischen Grundanlage. So schreibt etwa Grass:

»Die reformierte Behauptung, daß sich Christus nach seiner menschlichen Natur im Himmel lokalisiert befinde, ist unmöglich und wird ja auch wegen der daraus sich ergebenden weltanschaulichen Fatalitäten heutzutage von den Vertretern der reformierten Christologie und Abendmahlslehre meist mit Stillschweigen übergangen.«⁴⁰⁰

Grass legt den Finger in der Tat auf einen wunden Punkt der reformierten Theologie. Es wird sich unten an den Beispielen von Friedrich Schleiermacher, Karl Barth und Jürgen Moltmann und z. T. auch bei Thomas F. Torrance zeigen, welche Optionen sich der reformierten Theologie da eröffneten, wo sie sich der genannten Krise gestellt und sie nicht stillschweigend verdrängt hat.

Wie stand es um die *lutherische Position*? War sie anschlussfähiger im Blick auf die erwähnten neuzeitlichen Entwicklungen, brachen hier weniger Konfliktzonen auf?

Man kann die Frage mit Zurückhaltung bejahen. Eine präzisere Antwort hängt zu guten Teilen davon ab, wie man die Raumauffassung Luthers interpretiert, welche ihrer oben skizzierten Züge man stärker hervorhebt und wie weitreichend man ihre Prägekraft einschätzt. Ich streiche im Folgenden die »moderneren« Züge heraus:

a) Man kann Luther als Vorläufer eines neuen, homogenen, unendlichen Raumbegriffes verstehen. In diese Richtung tendiert die Lektüre Metzkes. Es sei noch einmal an seine Worte erinnert (s. o. 3.1.2.5):

»Indem Luther die statisch-lokalen Vorstellungen überwindet und Gott nicht mehr an einen festen bestimmten Ort gebunden sein läßt, sondern jede Umzäunung aufhebt,

399 »Als die Welt sich in eine Unendlichkeit von Weltkörpern, der Himmel in einen optischen Schein auflöste: da erst trat an den alten persönlichen Gott gleichsam die Wohnungsnöth heran«. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, 105 – ohne spezifischen Fokus auf die reformierte Perspektive (Hvb. im Zitat des Haupttextes: MW).

400 Grass, *Die Abendmahlslehre*, 81.

öffnet er den Blick für den Raum in seiner grenzenlosen Unendlichkeit als universalen Ort Gottes.«⁴⁰¹

Auch wenn man nicht so weit gehen mag wie Elert, der Luther gleichsam zum Vorläufer des »modernen« Weltbildes machen wollte, kann man doch festhalten: Luthers Ringen um Christi Präsenz im Abendmahl führt ihn in eine erstaunliche Nähe zum Gedanken des unendlichen, homogenen Raumes und macht seine Raumauffassung anschlussfähig für ein Raumverständnis wie es später u. a. Newton vertreten hat – zumal jener Raum ebenfalls mit der Allgegenwart Gottes verbunden wird. Diese Lesart Luthers liesse sich am besten an seiner Formel »nirgent« und »an allen orten« festmachen, wäre also auf Luthers Schrift »Dass diese Wort Christi« (1527) zu beschränken. Rückt man Luthers Raumauffassung so nahe an diejenige Newtons, dann muss Kants Kritik auch ihr gelten und gerät sie mit in die neuzeitliche Krise der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum.

- b) Doch auch Luthers spätere Schrift »Vom Abendmahl Christi« (1528) ist durch eine spezifische neuzeitliche Anschlussfähigkeit gekennzeichnet: Wie gezeigt geht Luther hier zwar nicht von einem unendlichen, homogenen Raum aus, sondern setzt in seiner Verwendung der drei Präsenzmodi die aristotelisch-topologische Raumauffassung voraus. Er tut das aber so, dass der vorgegebene Ortsraum nur noch den negativen Bezugsrahmen für die Gegenwart Christi bildet, durch den man glaubend hindurchsehen muss, weil das theologische Wesentliche sich nicht im Rahmen der durch den Ortsraum umschriebenen Bedingungen abspielt. Stärker noch als in der Schrift »Dass diese Wort Christi« hält Luther zwar am Ortbezug fest, doch er transzendiert dabei die vorgegebenen Raumstrukturen so, dass sie letztlich theologisch irrelevant werden. Auch wenn er die Konsequenzen aus dieser Anlage selber nicht gezogen hat, so kann man doch folgern, dass damit *das Raumverständnis theologisch neutralisiert und freigegeben wird – auch für naturphilosophisch-naturwissenschaftliche Neueinsichten.*

Dagegen liesse sich nun einwenden, dass doch auch für Luther der Ortsraum nicht ganz ohne theologische Bedeutung sein kann, sofern er doch immerhin zu den Gaben der Schöpfungsanlage gehört, auch wenn man ihn nicht in einem objektiv-gegenständlichen Sinne als Geschöpf⁴⁰² deutet. Es hat sich freilich gezeigt, dass Luther das aktuelle Schöpfungs- und Erhaltungswirken

401 Metzke, Sakrament und Metaphysik, 44.

402 In diesem Sinne scheint Luther auch die Zeit nicht gedeutet zu haben, vgl. Löfgren, Die Theologie der Schöpfung, 29–31, vgl. 37–45. Ein weiterer Einwand bildet die Frage, ob Luther in seiner Schrift »Vom Abendmahl Christi« (1528) nicht wieder zu einem religiös aufgeladenen lokalen Himmelsverständnis zurückkehrt.

Gottes gerade *nicht raumvermittelt* denkt (3.1.2.2⁴⁰³). Damit ist weder gesagt, dass Luther Gottes Schöpfungs- und Erhaltungswirken raumlos denkt, noch dass die »Rede an die Kreatur durch die Kreatur«⁴⁰⁴ als leiblos vorzustellen wäre. Raumbezogen ist dieses Wirken allemal. Das heisst aber noch nicht, dass es raumvermittelt ist – gemäss der weiter oben eingeführten Differenz zwischen Ortsbedingtheit und -vermitteltheit einerseits sowie Ortsbezogenheit andererseits. Es ist also möglich, Luther so zu verstehen, dass er – in den genannten Grenzen – den Raum theologisch freigibt, ohne damit den Raumbezug zu verlieren und raumlos zu denken.

Ich formuliere das bereits Gesagte noch zugespitzter: Liest man Luthers Raumauffassung stärker von seiner verborgenheitstheoretischen Formel des »in, mit und unter« her⁴⁰⁵, dann vertritt er eine theologisch neutralisierte Raumauffassung, die zwar selber noch nicht als säkularisiert gelten kann, aber sicher als eine *wichtige Vorstufe der neuzeitlichen Säkularisierung des Raumes* zu gelten hat, wie sie später am deutlichsten auf der idealistischen Linie bis hin zu Kant greifbar wird. Zumindest in dieser Hinsicht hätte die neuzeitliche Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum der lutherischen Position von ihrer reformatorischen Grundanlage her nicht allzu viel anhaben können. So gelesen stellte sich dann vielmehr die Frage, inwieweit nicht Luthers Raumauffassung zu den Promotoren jener Krise selbst zu rechnen wäre. Nur nebenbei sei zudem vermerkt, dass sich im Blick auf die eben besprochene Säkularisierungstendenz des Raumes Parallelen zu Luthers entsakralisierter Deutung des Kirchenraumes zeigen (s. o. 2.1.4).

Ich habe hier die Frage nach der Anschlussfähigkeit der reformierten und lutherischen Position von ihren reformatorischen Ausgangsbedingungen, ihrer theologischen Grundanlage her gestellt. Zumindest im Blick auf die hier verhandelte Raumproblematik ist deutlich geworden, dass die lutherische Position anschlussfähiger für die neuzeitlichen Entwicklungen war als die reformierte.

Die lutherische Anschlussfähigkeit ist freilich aus heutiger Sicht teuer erkaufte. Denn sie geht einher mit einer klaren Säkularisierungstendenz im Blick auf das Raumverständnis. Man muss an diesem Punkt kritisch nachfragen, ob damit nicht zuviel preisgegeben wurde: Kann es sich eine Theologie leisten, Gott als

403 Das wurde oben im Blick auf Luthers Schrift »Dass diese Wort Christi« (1527) gesagt, kann aber mit gewissen Abstrichen auch hinsichtlich der Schrift »Vom Abendmahl Christi« (1528) gelten.

404 Bayer, Schöpfung als Anrede, 9, et passim.

405 Auch die Formel des »nirgent« und »an allen orten« lässt sich übrigens verborgenheitstheoretisch lesen.

»Alles bestimmende Wirklichkeit«⁴⁰⁶ zu denken und dabei den Raum – was immer darunter zu verstehen ist – als einen wesentlichen Teil dieser Wirklichkeit oder zumindest ihrer Konstitutionsbedingung gleichsam auszusparen und keiner theologischen Bestimmtheit zuführen zu wollen? Schon der Umstand allein, dass ausgerechnet Rudolf Bultmann die vieldeutige Formel von der »Alles bestimmenden Wirklichkeit« geprägt hat, mag da ein leises Warnzeichen sein.

Im Zusammenhang unserer Untersuchung hat sich die Notwendigkeit einer explizit theologischen Formatierung von Raumbegriffen bereits im Blick auf die bedeutsame Schwierigkeit, Gotteserfahrung auch als eine *räumliche Erfahrung* denken zu können, nahegelegt (2.2.4 u.5). Ich werde in Teil 5 einige Anstrengungen darauf verwenden, *nicht etwa die unumgängliche neuzeitliche Säkularisierung des Raumverständnisses rückgängig zu machen, aber die Plausibilität eines genuin theologischen Raumverständnisses unter nach- oder spätmodernen Bedingungen zu erweisen.*

3. Ich blicke zurück: Es konnten in den zurückliegenden Ausführungen verschiedene historische Konfliktzonen aufgespürt werden, die als Manifestationsformen des theologischen Raumproblems in seiner protestantischen Ausprägung interpretiert wurden. Das Raumproblem hat sich darin 1. als innerprotestantisches Dissensproblem, 2. als vielfältiges neuzeitlich-philosophisches Problem und 3. als weltanschauliches Kompatibilitätsproblem erwiesen. Die drei Manifestationsformen sind freilich nicht trennscharf voneinander zu unterscheiden, sondern überschneiden sich faktisch.

Aus heutiger Sicht stellt sich die Frage, ob ein *tieferer Grund* für das beschriebene vielgestaltige theologische Raumproblem auszumachen ist. Warum ist es der protestantischen Theologie nicht gelungen, Gott und Raum zusammenzudenken? Warum ist es ihr insbesondere nicht gelungen, einen Gott eigenen Ort zu denken?

Vor dem Hintergrund des in Teil 1 entwickelten raumtheoretischen Instrumentariums muss darauf eine doppelte Antwort gegeben werden:

a) Es ist ihr nicht gelungen, weil die Raumbegriffe und die Raumauffassung insgesamt, auf die der Gottesgedanke bezogen wurde, zumeist auf dem Containermodell basierten. Ob der Ort Gottes nun in einem lokalen Himmel gedacht wurde oder der absolute Raum als einem *sensorium Dei* ähnlich – so oder so erwies sich das Containermodell längerfristig als ungeeignet, Raum mit einem dynamischen Gottesgedanken verbinden zu können. Die dadurch zum Teil provozierten Metaphorisierungen der Rede vom Himmel als dem Ort Gottes bestätigen nur das Ungenügen der containerartigen Raummodellierung. Die Schwierigkeit des Containermodells besteht gerade im Blick auf den Ort Gottes zudem darin, dass es eine Art von realgegenständlicher

406 So die vielrezipierte Formel von Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, 26.

Raumontik nahelegt. Dass eine solche Ontik schon im Blick auf weltliche Räume Denkschwierigkeiten bereitet, wurde spätestens bei Leibniz und Kant deutlich.

- b) Damit sei nicht behauptet, dass Raum in all den genannten Positionen allein nach dem Containermodell konfiguriert wurde. Doch selbst da, wo ein relationales Raummodell entwickelt wurde, gelang es nicht oder zumindest nicht hinreichend, Gott und Raum zusammenzudenken. Denn wie etwa bei Leibniz fehlte es an geeigneten Raumbegriffen, mittels derer der Bezug auf den Gottesgedanken überhaupt sinnvoll vollzogen werden konnte. Wie hätte das auf der Basis des abstrakten und formalen Raumbegriffes von Leibniz geschehen sollen?

Zusammengefasst darf man aus heutiger Sicht retrospektiv festhalten: *Das Problem der Theologie, einen Gott eigenen Ort zu denken und von da aus Gott und Raum einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen, wurzelte in einer ungeeigneten Raummodellierung und dem Umstand, dass sie über keine adäquaten, ihr selbst entsprechenden Raumbegriffe verfügte*⁴⁰⁷. Das Problem liegt also nicht, oder zumindest nicht vorrangig, beim Gottesbegriff. Immerhin ist daran zu erinnern, dass sich bei Luther wie bei Calvin am Rande, aber unübersehbar Ansätze zu einem auf relational modellierten interpersonalen Raumbegriff finden. Zu einer Bestimmung von Raum also, die Raum nicht nur als neutralen Hintergrund und Voraussetzung des Beziehungshandelns zwischen Gott und Mensch veranschlagt, sondern die davon ausgeht, dass sich Raum von diesem Beziehungshandeln selbst her allererst formt und aufbaut. Diese Ansätze werden später in Teil 5.3.2.3 als Inspiration dienen für die Ausarbeitung eines theologisch formatierten Begriffes des interpersonalen Raumes der Kirche. Um diesen Begriff entwickeln zu können, muss jedoch zuerst noch genauer geprüft werden, wie denn nun Gott und Raum im Blick auf Gott selbst zusammengedacht werden können. Die Analyse der Reaktion der Theologie auf das Raumproblem im 20. Jahrhundert wird Wege dazu aufzeigen (Teil 4).

Zuvor ist aber ein Blick auf Friedrich Schleiermachers Theologie zu werfen. Denn in seiner Reaktion auf die neuzeitliche Krise des Gottesgedankens bestätigt und konturiert sich auf treffliche Weise das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung.

407 Beutlers Analysen zielen in die gleiche Richtung, wenngleich er die Problematik nicht am Gottesgedanken selbst festmacht, die oben erwähnte idealistische Linie (v. a. Leibniz) kaum wahrnimmt und zudem nicht zwischen Raummodell und Raumbegriff unterscheidet (vgl. Beutler, Gott und Raum, 33.233.245). Beutlers Analysen bleiben so meines Erachtens in mehrfacher Hinsicht unterbestimmt, es bleibt unscharf, worin den nun das Problem genauerhin besteht, Gott und Raum zusammenzudenken.

3.3 Friedrich Schleiermachers Rede von der Allgegenwart Gottes als Paradigma des theologischen Raumproblems

Wie kein anderer Theologe vor ihm hat Schleiermacher die Krise, in die die christliche Gotteslehre in der Neuzeit geraten ist, wahrgenommen, sie theologisch ernst genommen und sie zu bearbeiten versucht. Das hat ihn dazu geführt, der Gotteslehre und insbesondere der Lehre von den göttlichen Eigenschaften eine gegenüber der Tradition völlig neue Gestalt und Gewichtung zu geben. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften durchzieht nun in dreifacher Lozierung die ganze Dogmatik, so dass man sagen kann, dass »die Glaubenslehre im Ganzen nun zu einer einzigen Entfaltung der Lehre von Gott«⁴⁰⁸ geworden ist.

Schleiermachers Neuansatz zeitigt auch Folgen für die Verhältnisbestimmung von Gott und Raum. Man darf wohl sagen: Sein Ansatz stellt in gewisser Weise das konsequenteste und stringenteste Durchdenken der neuzeitlichen Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum auf dem Boden der *Theologie* dar. Schleiermachers diesbezügliche Position soll im Folgenden anhand seiner Glaubenslehre, »*Der christliche Glaube*« (2. Aufl.), in Grundzügen dargestellt werden.

Schleiermacher beginnt seine Lehre von den göttlichen Eigenschaften mit folgendem Leitsatz:

»Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.«⁴⁰⁹

Damit ist Schleiermachers Ansatz programmatisch umschrieben: Es geht nicht darum, mit der alten metaphysischen Tradition nach einem der Vernunft erkennbaren »Wesen Gottes an sich«⁴¹⁰ zu fragen und eine aus Begriffen gewonnene »schulgerechte Erklärung« an die Stelle der »Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens« zu setzen⁴¹¹. Auf spekulativem, natürlich-theologischem Wege lässt sich nach Schleiermacher kein Gottesbegriff mehr gewinnen. Er setzt darum bei der Art und Weise ein, wie sich die göttlichen Eigenschaften dem christlich frommen Selbstbewusstsein zur Erfahrung bringen. Er setzt – noch genauer – beim schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl an, bei dem in ihm gesetzten ursprünglichen Grundgehalt, der im Selbstbewusstsein als das, was uns »Gott« bedeutet, zur Vorstellung kommt.⁴¹² Vereinfacht gesagt: Will man sich

408 Ebeling, Schleiermachers Lehre, 333. Vgl. zu diesen einleitenden Bemerkungen auch a. a. O., 305–308, 327–333.

409 CG Leitsatz §50, Bd. I, 255.

410 CG §50.3, Bd. I, 260.

411 CG §50.3, Bd. I, 258.

412 Vgl. dazu CG §4.4, Bd. I, 29 f.

nicht in Spekulationen und längst destruierten metaphysischen Gottesvorstellungen verlieren, so kann man von Gott und seinen Eigenschaften nur so reden, wie sie der Glaubenserfahrung gegeben sind und anhand ihrer dogmatisch kohärent nachgezeichnet werden können.

Schleiermacher versteht die Eigenschaften Gottes als »Modalitäten der göttlichen Ursächlichkeit«⁴¹³.

»Dieses nämlich steht zuerst fest, daß wir auf keine andere Art zu Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen können, als indem wir den Gehalt unseres Selbstbewußtseins mit der unserem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl entsprechenden schlechthinnigen göttlichen Ursächlichkeit verbinden.«⁴¹⁴

Mit der Interpretation der Eigenschaften als Ursächlichkeit ist weder gesagt, dass man auf der traditionellen *via causalitatis* (neben der *via eminentiae* und *via negationis*) zu Aussagen über Gottes Eigenschaften gelangt, noch dass Gott als *prima causa* zu denken wäre. Zur schlechthinnigen Ursächlichkeit gelangt man nicht über vernünftige Analogieschlüsse, sondern allein darüber, dass sie im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl unmittelbar mitgesetzt ist. Durch einen solchen Einsatzpunkt erübrigen sich auch die traditionellen Gottesbeweise, die nach Kants Kritik theologisch unhaltbar geworden sind.⁴¹⁵

Mit diesen grundsätzlichen Hinweisen sind die Verstehensvoraussetzungen gegeben, um nun genauer auf die Relationierung von Gott und Raum einzugehen. Schleiermacher bündelt seine Auffassung dazu im Leitsatz von §53:

»Unter der Allgegenwart verstehen wir die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.«⁴¹⁶

Zunächst ist zu fragen: Warum ist Gottes Allgegenwart eine *raumlose* Ursächlichkeit? Aus den Ausführungen in §53 lassen sich drei Gründe dafür ausmachen: 1. Die Allgegenwart ist raumlos, weil die göttliche Ursächlichkeit – im Unterschied zur endlichen Ursächlichkeit, die an verschiedenen Orten kleiner oder grösser sein kann – an allen Orten gleich ist.⁴¹⁷ 2. Die Definition der Allgegenwart als einer raumlosen Ursächlichkeit dient der Vermeidung eines dichterischen, volksmässigen Gottesbildes, das sich Gott selbst »unter dem Bilde des unbeschränkten Raumes«⁴¹⁸ vorstellt und damit unter den Verdacht des Pantheismus gerät. Derselbe Verdacht gilt gegenüber theologischen Bestimmungen, die Gott eine »repletive« Gegenwart beilegen (bei der die Vorstellung »von einer Gott zuzuschreibenden «unendlichen Ausdehnung« nahe liegt), ihn

413 CG §83, Zusatz, Bd. I, 444.

414 CG §79.1, Bd. I, 424.

415 Vgl. zu diesem Abschnitt: Ebeling, Schleiermachers Lehre, 318–327.

416 CG §53, Leitsatz, Bd. I, 272.

417 CG §53.1, Bd. I, 273.

418 CG §53.2, Bd. I, 274.

als den »alle Örter in sich« fassenden, als den leeren, »alles Umschließende(n)« oder als den »Ort für alles« verstehen.⁴¹⁹ All diese Bestimmungen können nur dann vermieden werden, wenn man »das Räumliche gänzlich aufhebt« und das Doppelte festhält: erstens »daß Gott in sich selbst sei« und zweitens »daß die Wirkungen seines ursächlichen Insichselbstseins überall seien«. ⁴²⁰ Schleiermacher bezieht sich hier – wie auch an anderen Stellen des §53 – explizit auf Augustin⁴²¹. 3. Schliesslich spricht auch Schleiermachers vehemente Ablehnung einer Unterscheidung zwischen wirksamer und ruhender Eigenschaft Gottes dafür, Gottes Allgegenwart als eine raumlose zu verstehen. Gäbe es diese Unterscheidung nämlich, so könnte sie zur Verselbständigung der göttlichen Allgegenwart *vor* und unabhängig von der Schöpfung oder zu einem leeren Raum ausserhalb derselben führen.⁴²²

In §51 findet sich ergänzend zu diesen drei Punkten ein weiterer Hinweis darauf, warum Schleiermacher Gottes Allgegenwart als raumlos interpretiert. Um diesen Hinweis in seiner ganzen Tiefe zu verstehen, muss hier etwas ausgeholt werden:

Schleiermacher führt in §53.1 zunächst aus, dass die schlechthinnige Ursächlichkeit sich ebensoweit erstreckt wie der Naturzusammenhang und die darin enthaltene endliche Ursächlichkeit, schlechthinnige und endliche Ursächlichkeit dem Umfange nach also *gleichgesetzt* sind. Sie sind sich andererseits aber auch *entgegengesetzt* wie Schleiermacher zunächst am Begriff der Ewigkeit Gottes verdeutlicht. Die Entgegensetzung gilt auch für alle anderen göttlichen Eigenschaften, die Schleiermacher im ersten Teil der Glaubenslehre behandelt: die Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit. In §53.2 werden die vier genannten Begriffe danach eng zusammengerückt, »weil ja keiner etwas Verschiedenes in Gott bedeuten kann« und er fährt fort: »so ist auch Allgegenwart, der göttlichen Ursächlichkeit beigelegt, schon selbst auch Allmacht, und All-

419 CG §53.2, Bd. I, 275.

420 CG §53.2, Bd. I, 275. Schleiermachers Aussagen sind hier differenzierter als seine früheren in der ersten Auflage der Glaubenslehre: »Daher bleibt die beste Correction die das räumliche ganz zu läugnen, und auf die Frage wo? Nur zu antworten, Gott sei in sich selbst«. Dass seine Wirkungen überall sind, wird hier noch nicht gesagt. Schleiermacher, *Der christlichen Glaube*, 1. Aufl., §67.2, Bd. I, 202.

421 Schleiermacher zitiert an dieser Stelle den augustinischen Satz: »*Nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus*«.

422 CG §53.2, Bd. I, 276. Eine Unterscheidung zwischen einer wirksamen und ruhenden Eigenschaft Gottes würde zudem das »Sichselbstgleichsein« der göttlichen Ursächlichkeit in Frage stellen, wie es bereits unter dem ersten Punkt angedeutet wurde. Die Unterscheidung spielt auch in Schleiermachers Ablehnung des traditionellen Begriffes der *Unermesslichkeit Gottes* eine wichtige Rolle (vgl. CG §53, Zusatz, Bd. I, 277 f). Zentral ist für ihn, die ruhenden Eigenschaften von der Grundeigenschaft der *Allmacht Gottes* her zu interpretieren, so dass ihre Wirksamkeit deutlich wird und Gottes Sein nicht in spekulativer Weise von seiner Wirksamkeit abgelöst wird (§53 Zusatz, Bd. I, 277 f, vgl. CG §52.2, Bd. I, 270).

wissenheit schon selbst auch Ewigkeit.«⁴²³ Schon zuvor hat Schleiermacher Allmacht und Ewigkeit zusammengeschlossen und gemeint, Gott sei »allmächtig-ewig und ewig-allmächtig«, und er erwägt später, auch die Begriffe Allgegenwart und Allwissenheit gleich mit in diesen Zusammenschluss aufzunehmen.⁴²⁴ Er findet dann aber einen besseren Weg, »um die Identität aller dieser Eigenschaften auf kürzeste Weise auszudrücken«⁴²⁵. Er prägt eine neue Terminologie, indem er anstelle der vier Begriffe von dem »*schlechthin Innerliche(n)*« und der »*schlechthinnige(n) Lebendigkeit*« spricht.⁴²⁶

Raumtheoretisch interessant ist nun, welche Überlegungen Schleiermacher anstellt, um zum Begriff des Innerlichen zu gelangen. Er schreibt:

»Wenn nämlich Zeit und Raum überall die Äußerlichkeit darstellen, und wir dabei immer ein Etwas voraussetzen, das erst in Zeit und Raum sich verbreitend ein Äußerliches wird: so läßt sich auch der Gegensatz zu Zeit und Raum bezeichnen als das schlechthin Innerliche.«⁴²⁷

Die göttlichen Eigenschaften des Innerlichen und der Lebendigkeit werden hier – analog dem Gegensatz von schlechthinniger und endlicher Ursächlichkeit – Zeit und Raum *entgegengesetzt*. Damit ist eine weiterer, vierter Grund dafür angegeben, warum Gottes Allgegenwart eine *raumlose* Ursächlichkeit ist: Gottes Allgegenwart ist als innerliche Zeit und Raum, die die Äußerlichkeit darstellen, entgegengesetzt und darum raumlos.

Der eben genannte vierte Grund wird noch plausibler, wenn man Schleiermachers *Raubegriff* genauer analysiert. Er widmet ihm in seinen Ausführungen zur Allgegenwart Gottes keine Aufmerksamkeit. Nur anmerkungsweise heisst es: »Die metaphysischen Fragen über den Raum haben auf diese Erklärung keinen Einfluß«⁴²⁸. Das ist auffällig. In der ersten Auflage der Glaubenslehre (1821/22) findet sich dazu eine Anmerkung, die auch im Blick auf die zweite Auflage als Erklärung dafür dienen könnte. Schleiermacher schreibt da hinsichtlich seines Lehrsatzes zur Lehre von der Allgegenwart Gottes:

»Es bleiben hier ebenfalls alle philosophische Untersuchungen über den Raum als nicht hierher gehörig unberücksichtigt, und der Satz so gestellt, daß er sich mit den verschiedensten Ansichten verträgt.«⁴²⁹

Schleiermacher scheint also ganz bewusst auf eine genauere Definition des Raumbegriffes zu verzichten in der Meinung, seine Ausführungen zur Allge-

423 CG §51.2, Bd. I, 267; vgl. 266.

424 CG §51.1, Bd. I, 265 u. CG §51.2, Bd. I, 267.

425 CG §51.2, Bd. I, 267.

426 CG §51.2, Bd. I, 267. Vgl. Osthövener, Die Lehre von Gottes Eigenschaften, 51 – 55.

427 CG §51.2, Bd. I, 267.

428 CG §53, Anm. zum Leitsatz, Bd. I, 272.

429 Schleiermacher, Der christlichen Glaube, 1. Aufl., §67, Anm. zum Leitsatz, Bd. I, 199.

genwart liessen eine Vielfalt von Raumbegriffen zu und tangierten nicht metaphysische Raumprobleme. – Entledigt sich da Schleiermacher nicht zu schnell der Raumproblematik? Immerhin lässt sich anhand seiner oben erwähnten Abgrenzungen vom Pantheismus relativ deutlich erkennen, dass er im Blick auf Gott selbst einen Raumbegriff ablehnt, der in etwa einem popularisierten newtonschen absoluten Raum entspricht und der, sei er nun leer oder repletive erfüllt, nach dem Containermodell konfiguriert ist.⁴³⁰ Das gleiche Modell kommt meines Erachtens auch im Blick auf den Bereich der endlichen Ursächlichkeit im Naturzusammenhang zum Tragen. Wenn – wie im vorherigen Zitat wiedergegeben – »Zeit und Raum überall die Äußerlichkeit darstellen« und ein Ding »erst in Zeit und Raum sich verbreitend ein Äußerliches wird«, dann liegt es nahe, auch hier an einen behälterartigen, euklidischen Raum zu denken. Mehr als eine Vermutung kann das aber angesichts der spärlichen Angaben Schleiermachers nicht sein. Sie macht aber immerhin noch besser verstehbar, warum Schleiermacher so auf der Raumlosigkeit der Allgegenwart Gottes insistiert. *Ein nach dem Containermodell konfigurierter Raumbegriff ist im Blick auf Gott mit Schleiermachers Kausalitätsbegriff schlicht nicht vereinbar.* Er ist viel zu statisch, um in das Konzept der Dynamik und Wirksamkeit der innerlich-lebendigen Ursächlichkeit Gottes integriert werden zu können.

Ein weiterer Gedanke lässt sich hier gleich anschliessen: Man vergegenwärtige sich noch einmal, wo Schleiermacher bei der Bestimmung der Eigenschaften Gottes ansetzt. Es ist das *schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl*. Dieses Gefühl ist selber ein innerlich-lebendiges und – so muss man Schleiermacher wohl interpretieren – *zeit- und raumlos*. Weder wird es selber als ausgedehnt, umgrenzt oder genau lokalisierbar erfahren noch ist Gott ihm als ein raumzeitliches Objekt sprachlich fassbar gegeben.⁴³¹ Kann es da anders sein, als dass auch das vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl her im Selbstbewusstsein mitgesetzte Gottesbewusstsein die göttliche Ursächlichkeit raumlos deutet?

Nach diesen Ausführungen bleibt im Blick auf die Raumlosigkeit der Allgegenwart noch eine Frage zu klären: Ist die Allgegenwart, ist die raumlose Ursächlichkeit Gottes wirklich ohne jeden Bezug zum Raum? Zur Beantwortung muss noch einmal auf den Leitsatz der Lehre von der Allgegenwart in §53 rekurriert werden, der bereits eingangs zitiert wurde und hier erinnerungshalber noch einmal wiedergegeben wird:

»Unter der Allgegenwart verstehen wir die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.«

430 Man vergleiche dazu noch einmal CG §53.2, Bd. I, 274 f.

431 Auch van den Brom meint im Blick auf Schleiermacher: »This immediate self-consciousness must be *timeless and spaceless*« und begründet das damit, dass das Selbstbewusstsein kein raumzeitliches Objekt habe (van de Brom, *Divine Presence*, 202).

Wäre die göttliche Ursächlichkeit in absoluter Weise von allen Bezügen auf den Raum abgeschnitten, so könnte sie kaum als »mit allem Räumlichen auch den Raum selbst *bedingende*« verstanden werden. Schleiermacher hat das Spannungsverhältnis zwischen raumlos und raumbedingend in §53 weder geklärt noch überhaupt erwähnt. Einzig in §52, wo er das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit ganz analog zum späteren Verhältnis von Allgegenwart und Raum entwickelt, finden sich Ansätze einer Klärung:

Die Abgrenzung der göttlichen Eigenschaft der Ewigkeit von der Zeit ist hier keine absolute. Schleiermacher gesteht nämlich zu, dass man die Ewigkeit nicht in der Weise als »reine Zeitlosigkeit« zu verstehen habe, dass »dann eigentlich nichts gesetzt sei«⁴³². Grund dafür ist die Tatsache, dass es sich bei der Ewigkeit nicht (allein) um eine ruhende, sondern um eine wirksame Eigenschaft Gottes handelt und »indem eine göttliche Wirksamkeit gesetzt wird, kann zwar etwas Unbekanntes und vielleicht nicht anschaulich Darzustellendes, aber doch keineswegs nichts gesetzt sein«⁴³³. Nur wenig konkreter als diese negativen Bestimmungen ist das Beispiel, anhand dessen Schleiermacher das eben Gesagte zu illustrieren versucht.⁴³⁴ Soviel wird daraus aber ersichtlich: Die Differenz von Ewigkeit und Zeit muss so ausgestaltet sein, dass sie immerhin noch das Verhältnis eines Verursachenden und einem Verursachten denken lässt – wie sonst könnten die göttlichen Eigenschaften als schlechthinnige Ursächlichkeit verstanden werden?

Das strikt einseitige Bedingungsverhältnis Gottes zu Raum und Zeit ist ein Kausalverhältnis. Wobei für Schleiermacher ganz allgemein klar ist, dass ein Raum- oder Zeitbedingendes nur dann bedingend sein kann, wenn es selbst raum- und zeitlos ist.⁴³⁵ Das Bedingungsverhältnis lässt sich *schöpfungstheologisch* explizieren. Genauere raumtheoretische Angaben dazu lassen sich freilich nicht finden. Da Schleiermacher die Verhältnisbestimmungen von Ewigkeit und Zeit in §52 sowie Allgegenwart und Raum in §53 »ganz gleichförmig«⁴³⁶ formuliert, geht man wohl nicht fehl, wenn man seine Aussagen im Schöpfungsparagraphen §41 zur Zeit (die er z. T. in §52 weiterführt) auch auf den Raum extrapoliert:

Schleiermacher ist auch in seiner Schöpfungslehre bemüht, den Gegensatz von Gott und endlichem Sein zu wahren um die Reinheit des Abhängigkeits-

432 CG §52.2, Bd. I, 270.

433 CG §52.2, Bd. I, 270 f.

434 Vgl. CG §52.2, Bd. I, 271.

435 Das gilt auch für die Wirksamkeit der Seele wie »jeder lebendigen Kraft sofern sie Raum und räumliche Erscheinungen bedingend ist«, man muss sie »als unräumlich ansehen, und als räumlich nur sofern sie nicht eigentlich bedingend ist«. Schleiermacher, *Der christlichen Glaube*, 1. Aufl., §67, Anm. zum Leitsatz, Bd. I, 199.

436 CG §53.1, Bd. I, 272.

geföhls nicht zu verringern. Entsprechend wehrt er sich gegen die Meinung, dass zwischen Vorbereitung der Schöpfung und eigentlicher Schöpfung zu unterscheiden und dadurch Gott mit einer Zeitabfolge (wir ergänzen: mit einem Vor-Raum) in Verbindung gebracht wird, dass selbst der Urakt der Schöpfung schon Zeit (und Raum) in Anspruch genommen hat, dass es eine Zeit (und einen Raum) vor der Welt gegeben haben soll.⁴³⁷ Damit sind die wesentlichen Zeitbestimmungen aus §41 genannt, die sich auf den Raum extrapolieren lassen. Ein positives genetisches Bedingungsverhältnis Gottes zum Raum lässt sich aus diesen spärlichen Abgrenzungen nicht ableiten. Denn Schleiermachers Schöpfungslehre als Auslegung des im frommen Selbstbewusstsein implizierten Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt misst der Frage nach dem Anfang keine Bedeutung bei. Im Blickfeld steht die Erhaltung der Schöpfung im Sinne der *creatio continua*. Die Schöpfungslehre beschränkt sich darauf, das Fortbestehen der Welt und die Begründetheit des gesamten Naturzusammenhanges in Gott und so auch des »Räumlichen« (damit sind wohl die Dinge in ihrer Örtlichkeit, Ausdehnung und ihrer gegenseitigen Anordnung gemeint) als auch des davon abstrahierbaren Raumes herauszustellen. Wie genau das erhaltend-bedingende Tätigsein Gottes im Blick auf das Räumliche und den Raum zu verstehen ist, darüber macht Schleiermacher jedoch keine Angaben.

Abschliessend ist ein Blick auf Schleiermachers *Verständnis des Himmels* und der Himmelfahrt zu werfen. Damit soll noch einmal der Bogen zu den bisherigen Ausführungen in Teil 3 geschlagen werden.

Der reformierte Schleiermacher bricht ganz mit der altreformierten Tradition des lokalen Himmelsverständnisses. Die Lehre von der Himmelfahrt steht in keinem konstitutiven Sachzusammenhang mit dem Glauben an das »Sein Gottes in Christo«, mit der Person Christi als des Erlösers. Dieser Zusammenhang ist nach Schleiermacher weder bei Paulus noch Johannes gegeben und auch die Jünger Jesu erkannten in ihm den Sohn Gottes, ohne das retrospektiv aus der Himmelfahrt abzuleiten. Die Lehre von der Himmelfahrt ist für die Lehrsätze zur Person Christi also höchstens von »mittelbarer« Bedeutung.⁴³⁸ Entsprechend spricht Schleiermacher später auch nur von der »Entfernung Christi von der Erde«⁴³⁹. Auch die Verbindung der Himmelfahrt Christi mit seinem Sitzen zur Rechten Gottes erscheint Schleiermacher nicht zwingend, »da ja Christus auch ohne diese Zwischenglieder (sc. Auferstehung und Himmelfahrt) unmittelbar hätte können zur Herrlichkeit erhoben werden«⁴⁴⁰. Doch dieses Problem ist für Schleiermacher so oder so hinfällig, da er den traditionellen Ausdruck des Sit-

437 CG §41, Bd. I, 200–202.

438 CG §99.1+2, Bd. II, 82–85.

439 CG §122 Leitsatz, Bd. II, 254.

440 CG §99.1, Bd. II, 82.

zens zur Rechten (wie die altreformierte Tradition) metaphorisch deutet. Der Ausdruck ist eigentlich »unmöglich« und man kann darunter nichts anderes verstehen, »als die über allen Konflikt hinausgehobene eigentümliche und unvergleichliche Würde Christi«⁴⁴¹.

Weder existiert für Schleiermacher ein *coelum empyreum*, noch fährt Christus in den Himmel und sitzt er dort zur Rechten Gottes noch ist der Himmel der Wohnort Gottes... Alle traditionell mit dem Himmel als einem religiös ausgezeichneten Ort verbundenen Aussagen fallen bei Schleiermacher weg. Gottes Allgegenwart ist illokal – im ganzen Naturzusammenhang. Schleiermacher hat sich vom Unternehmen einer theologischen Kosmologie ganz verabschiedet, seine Schöpfungstheologie ist nur noch »Endlichkeitsreflexion«⁴⁴².

Diese Einsicht bestätigt sich auch im Blick auf das *Abendmahl*: Schleiermacher hat die lutherische wie die reformierte Abendmahlsauffassung gleichermaßen kritisiert: Weder die lutherische noch die calvinische oder zwinglische Auffassung ist ohne Probleme in der Lage zu verdeutlichen, wie sich die Gegenwart von Leib und Blut Christi im Blick auf Brot und Wein manifestiert. Im Sinne der Kirchenunion empfiehlt er der evangelischen Kirche daher, bis in dieser Frage durch fortschreitende exegetische Bemühungen eine neue Lösung gefunden wird, sich in der kirchlichen Lehre auf die *Wirkungen* des Abendmahls zu konzentrieren.⁴⁴³ Allzu wichtig scheint Schleiermacher eine Lösung im Blick auf die Frage des Präsenzmodus Christi im Abendmahl freilich nicht zu sein, sonst hätte er den pragmatischen Schritt zu den Wirkungen des Abendmahles etwas weniger leichtfüßig vorgenommen.

Die Beobachtung bestätigt sich im Blick auf seine Abgrenzung von der römisch-katholischen Position. Denn gemäss Schleiermacher liegt die entscheidende Differenz zu ihr gar nicht in der Frage des Präsenzmodus Christi im Abendmahl. Vielmehr liegt sie in der Frage, ob die konsekrierten Elemente auch nach und ausserhalb der Abendmahlsfeier heilswirksam sind oder nicht.⁴⁴⁴ Hingegen ist es ein »unbedeutender Unterschied« und »für den beabsichtigten Erfolg völlig gleichgültig«,

»ob Leib und Blut Christi zugleich mit Brot und Wein leiblich genossen wird, oder ob Leib und Blut Christi zum leiblichen Genuß in den Ort des Brotes und Weines geschafft worden sind.«⁴⁴⁵

441 CG §99.1, Bd. II, 82.

442 Ulrich Barth, *Abschied von der Kosmologie*, 32, vgl. 30 – 36.

443 CG §140.3 f, Bd. II, 350 – 355.

444 CG §140.2, Bd. II, 350.

445 CG §140.2, Bd. II, 349.

Der Raumbezug von Leib und Blut auf die Elemente ist schlicht irrelevant. Die Art und Weise, wie Schleiermacher die so streitbare Frage des Präsenzmodus Christi im Abendmahl konfessionell nivelliert, kann nicht allein mit seinem ökumenischen Engagement erklärt werden. Sein pragmatischer Ansatz verdankt sich vielmehr der Enträumlichung und Entlokalisierung des Himmels. Denn damit entfällt bei Schleiermacher der Bezug des Himmels auf die Frage der Gegenwart Christi im Abendmahl, der in der reformatorischen Debatte so wichtig war. Der pragmatische Ansatz verdankt sich aber auch der Grundthese von der raumlosen Allgegenwart Gottes, die auch eine raumlose Gegenwart Christi im Abendmahl zur Konsequenz haben muss – ohne dass Schleiermacher diese Konsequenz freilich genauer ausgeführt hätte.

Vor dem Hintergrund dieses Überblicks zu Schleiermachers Raumauffassung lassen sich nun etliche Rückfragen an ihn richten. Etwa die Frage, ob es ihm mit dem Rekurs auf das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wirklich gelungen ist, das von Thomas von Aquin geerbte kausalthoretische Problem zu lösen, nämlich: »how can a spaceless God touche upon everything which occupies a space (und wir ergänzen: and upon space itself)«. ⁴⁴⁶ Zu fragen wäre auch, ob Schleiermacher die von ihm durchaus wahrgenommenen dominanten Äußerungen der religiösen Dichtkunst und der Frömmigkeit zur räumlichen Gegenwart Gottes ⁴⁴⁷ wirklich ernst genug nimmt. Kann ein auf die Glaubenserfahrung bezogener Ansatz die unabdingbare Raumbezogenheit derselben negieren? ⁴⁴⁸ Wurde das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl an diesem Punkt nicht dogmatisch überwölbt, überlagert von der Angst des Pantheismus? Zu fragen wäre natürlich auch – retrospektiv aus der theologischen Entwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts –, ob Schleiermacher mit seinem Abschied von der Kosmologie nicht auch in raumtheoretischer Hinsicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat. ⁴⁴⁹

Weitere detailliertere Fragen liessen sich anschliessen. Doch es ging bei der Darstellung Schleiermachers primär um die Herausarbeitung seiner pointierten Position im historischen Gefälle des protestantischen Raumproblems. Und diese Position ist dadurch gekennzeichnet, dass sie unter Rekurs auf Augustin und in Fortsetzung der oben erwähnten »idealistischen« Linie *die neuzeitliche Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum theologisch ratifiziert und zuspitzt*. Das Verhältnis von Gott und Raum wird subjektivitätstheoretisch eingezogen, unter dem Leitbegriff des Gegensatzes formuliert und hängt nunmehr am sehr dünn gewordenen Faden einer raumtheoretisch primär negativ

446 Van den Brom, *Divine Presence*, 208, vgl. 188 – 200.229.

447 Vgl. CG §53.1, Bd. I, 272 f.

448 Ähnlich fragt Beuttler, *Gott und Raum*, 244.

449 In diese Richtung zielen auch die Überlegungen von Evers, *Raum – Materie – Zeit*, 134 – 136.138.

umschriebenen Bedingungsrelation. Der Begriff »Raum« hat hier keine theologische Bedeutung mehr, er fungiert nicht mehr als religiöser Sinsträger, er wird vielmehr entsakralisiert und säkularisiert. Gott ist raumlos und der Raum gottlos. Erst recht lässt sich kein Gott eigener Ort oder Raum mehr denken. Schleiermachers Position ist unter seinen Prämissen konsistent. Auf der Höhe seiner Zeit und mit sicherem Instinkt für das seit Kant nurmehr schwer zu bewältigende Raumproblem, *kippt er den Raumbegriff aus der Theologie hinaus* und überlässt ihn der naturwissenschaftlichen Forschung.

3.4 Zusammenfassender Rückblick dritter Teil

In Teil 3 wurde der Versuch unternommen, zu rekonstruieren, wie es für die protestantische Theologie überhaupt zum Problem wurde, Gott und Raum zusammenzudenken. Anhand der methodischen Konzentration und Zuspitzung auf die Frage nach dem Ort Gottes als Frage nach dem Himmel als Ort Gottes im Kontext des Streites um das Abendmahl wurde versucht, das protestantische Raumproblem retrospektiv von seinen reformatorischen Ursprüngen her verstehbar zu machen (3.1). Es konnte dabei nicht nur gezeigt werden, wie divergent in der reformatorischen Theologie der Ort Gottes im Himmel bestimmt wurde. Aufgrund eingehender Analysen konnten auch stereotype Lesarten sowohl Luthers wie der reformierten Tradition aufgebrochen werden: Vor allem Luther, aber teilweise auch die Reformierten operierten mit mehreren Raumauffassungen und Raummodellen (vgl. dazu auch die ausführlicheren Zusammenfassungen in 3.1.2.4 und 3.1.4). Die Differenzen waren jedoch nicht nur interkonfessioneller, sondern auch innerkonfessioneller Natur und konnten auch in späteren Zeiten nicht gelöst werden. Das theologische Raumproblem protestantischer Prägung manifestierte sich hier als *innerprotestantisches Differenzproblem*, Gott und Raum zusammendenken zu können.

Um weitere Konfliktzonen aufzuspüren, die das theologische Raumproblem konstituieren, wurde jenes Differenzproblem in den grösseren Horizont neuzeitlicher (natur-)philosophischer Umbrüche in der Konzeptualisierung von Raum gestellt (3.2). Hier zeigte sich, dass sich das theologische Raumproblem auch als *vielfältiges, christlich imprägniertes, neuzeitlich-philosophisches Problem manifestiert Gott und Raum zusammenzudenken*. Die tiefgreifenden raumtheoretischen Konflikte zwischen More und Descartes, zwischen Newton/Clarke und Leibniz fanden schliesslich in Kants Raumkonzept – jedenfalls aus der hier zu entwickelnden theologischen Sicht betrachtet (!) – keine Lösung, sondern bedeuteten vielmehr eine entscheidende Problemzuspitzung. Bei Kant kulminiert die Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum.

Die in 3.2 vorgenommene Skizze neuzeitlicher Umbrüche in der Konzeptualisierung von Raum legte schliesslich auch den Blick frei für weitere, das Denken des Raumes betreffende Konfliktzonen: Es wurde nämlich deutlich, dass sich das theologische Raumproblem protestantischer Prägung auch als *weltanschauliches Kompatibilitätsproblem* manifestierte, sofern die protestantische Theologie nicht (das gilt v. a. für ihre reformierte Prägung) – oder nur zum Teil (das gilt v. a. für ihre lutherische Prägung) – fähig war, die neuzeitlichen Entwicklungen reflexiv zu integrieren, an deren Genese sie selbst in unterschiedlicher Weise beteiligt war.

Die Analysen in 3.1 und 3.2 machten deutlich, dass der tiefere Grund für die drei beschriebenen Manifestationsformen und damit das Problem der protestantischen Theologie, einen Gott eigenen Ort zu denken und von da aus Gott und Raum einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen, in einer (mehrheitlich) *ungeeigneten Raummodellierung* und dem Umstand wurzelten, dass sie über *keine adäquaten, ihr selbst entsprechenden Raumbegriffe* verfügte. (Im Blick auf letzteres wird es in dieser Studie nicht etwa darum gehen, die – mitunter auch von Luther evozierte – unumgängliche neuzeitliche Säkularisierung des Raumverständnisses rückgängig zu machen, sondern die Plausibilität eines genuin *theologischen* Raumverständnisses unter nach- oder spätmodernen Bedingungen zu erweisen.)

Mit Friedrich Schleiermacher kam in 3.3 abschliessend derjenige Theologe zur Sprache, der die nachgezeichnete neuzeitliche Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum auf dem Boden der Theologie am konsequentesten durchdacht und faktisch ratifiziert hat. Gott ist raumlos und der Raum gottlos. Mit sicherem Instinkt für das seit Kant nurmehr schwer zu bewältigende Raumproblem, kippt er den Raumbegriff aus der Theologie hinaus.

4. Die Reaktion der Theologie im 20. Jahrhundert auf das Raumproblem

Wie bis anhin so wird auch in diesem vierten Teil der Umgang der Theologie mit dem Raumproblem anhand exemplarischer Tiefenbohrungen dokumentiert. Ohne weitere Positionen des 19. Jahrhunderts zu untersuchen, wende ich den Blick auf die Theologien des 20. Jahrhunderts. Denn hier erst bahnen sich die raumtheoretisch bedeutsamen Umwälzungen an, die dann auch für das gegenwärtige systematisch-theologische Denken von Raum weiterführend sein werden. Zu fragen ist also: Wie hat die Theologie im 20. Jahrhundert auf das Raumproblem reagiert?

Bei der Beantwortung dieser Frage soll der Fokus erneut auf den Gott eigenen Ort gelegt werden. Denn erst anhand dieser Fokussierung kann dann auch gezeigt werden, dass es sich in der Tat um *eine Reaktion* auf das neuzeitlich entstandene theologische Raumproblem handelt.

Und wiederum dient bei der Analyse der folgenden Positionen die Unterscheidung von Containermodell und relationalem Modell des Raumes als methodische Leitdifferenz.

Die Analyse beginnt mit einem markanten Text von *Paul Tillich* (4.1). Der Text dokumentiert in gewisser Hinsicht eine Fortschreibung der Position Schleiermachers, sofern auch er nicht zu einer positiven Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Raum gelangt. Indem er diese Verhältnisbestimmung dezidiert als eine negative fasst, geht er aber zugleich über Schleiermacher hinaus und verschärft das Raumproblem in einer Weise, wie das erst im 20. Jahrhundert angesichts des zweiten Weltkrieges möglich wurde. Hatte die nationalsozialistische (Lebens-)Raum-Rhetorik eine positive Rezeption des Raumbegriffes in den deutschsprachigen geographischen Nachkriegsdiskursen weitgehend blockiert (s. o. 1.2), so findet sich hier in der Theologie ein Analogon dazu.

4.1 Problemverschärfung: Paul Tillichs religionskritische Dämonisierung des Raumes

Einer der prägnantesten theologischen Texte des 20. Jahrhunderts zum Raumverständnis bildet Tillichs »*Der Widerstreit von Zeit und Raum*«¹. Der an sich kurze Text soll aufgrund seiner raumtheoretischen Bedeutung genauer besprochen werden. Ich folge zunächst den wichtigsten Aussagen des Textes:

Tillich versteht Raum und Zeit darin als »eine Art lebender Wesen«, als »Gebilde mit eigener Seinsmächtigkeit«, sie sind die »Hauptstrukturen« und »Mächte der Existenz schlechthin«, denen alles Endliche unterworfen ist.² Tillich schiebt gleich nach, dass es sich in diesen Ausdrücken nur um eine »Form der Rede« handle, klärt dann aber nicht, warum er sie in seinem Beitrag trotzdem durchweg wie ontisch selbständige Grössen behandelt.

Hinsichtlich ihrer jeweiligen Messbarkeit gehören Raum und Zeit zwar zusammen (»nur durch den Raum können wir die Zeit und nur innerhalb der Zeit den Raum messen«), doch im Blick auf die menschliche Existenz wie auch die Natur stehen sie in einem fundamentalen Spannungsverhältnis. Im Bereich der Natur triumphiert der Raum – er steht für Reversibilität und Zyklizität – über die Zeit, deren wichtigste Eigenschaft es ist, eine irreversible Richtung zu haben, sowohl auf der physikalischen wie biologischen Ebene. Tillich spricht darum von einer »Übermacht des Raumes«. Nur der Mensch ist in der Lage, den räumlichen Kreis der Wiederholungen auf ein wirklich Neues hin zu durchbrechen und so einen Sieg der Zeit zu erringen.³ Diese Transzendierung des Raumes führt jedoch in eine nicht nur existenzielle, sondern auch *religiöse Sphäre* und erst in ihr wird eigentlich greifbar, was Tillich als den »Kampf zwischen Raum und Zeit« bezeichnet. Wie er sich in dieser Sphäre zeigt, lässt sich anhand des folgenden Zitats aufzeigen:

»Man kann das Heidentum definieren als die Erhebung eines bestimmten Raumes zu letztgültigem Wert und zu letztgültiger Würde. Der Gott des Heidentums ist an einen Ort gebunden, an dem er gegen andere Götter und ihren Raum steht.«⁴

Die Raumgebundenheit des heidnischen Gottes macht das Heidentum notwendig polytheistisch. Während der wahre Monotheismus sich dadurch auszeichnet, dass sein einziger Gott nicht räumlich begrenzt, sondern »unbedingt und von nichts anderem als von sich selbst begrenzt« ist und nur dadurch »die

1 Erstmals abgedruckt als »The Struggle between Time and Space«, in: *Theology of Culture*, hg. v. Robert C. Kimball, New York 1959.

2 Tillich, *Der Widerstreit*, 140.

3 Tillich, *Der Widerstreit*, 140 f.

4 Tillich, *Der Widerstreit*, 141.

Macht des Raumes über die Zeit gebrochen« wird.⁵ Indem Tillich den Kampf zwischen Raum und Zeit auf das Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus anwendet, wird der Raum zum Gegenstand der tillichschen Religionskritik. Doch damit nicht genug, Tillich zeichnet in diesen religiös aufgeladenen Antagonismus nun auch gesellschaftspolitische Bezüge ein:

Auf der Macht des Raumes beruht nämlich der Wunsch jeder Gemeinschaft nach eigenem Lebensraum, nach einem Ort der Entfaltung ihrer leib-seelischen Lebensmöglichkeiten. Diese Macht verursacht schliesslich auch die Verehrung eines territorialen Stücks der Erde und des Bodens, noch genauer: »der göttlichen Mächte, die die Götter dieses bestimmten Stücks Erde sind.«⁶ Sie kann nicht nur zu imperialistischen Ansprüchen, sondern auch zu nationalsozialistischen Perversionen führen. Tillich deutet das deutlich genug an: »Beispiele räumlicher Begriffe sind etwa Blut und Rasse, Klan, Stamm und Familie. Wir wissen alle um die Mächtigkeit der Götter, die einer bestimmten Rasse und einer bestimmten Blutgemeinschaft letztgültige Würde und letztgültigen Wert verleihen.«⁷ Soweit muss die Perversion freilich nicht gehen. Selbst im modernen Nationalismus sieht Tillich eine aktuelle Form, in der der Raum über die Zeit herrscht und der Polytheismus noch immer lebendig ist.⁸

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmungen von Raum und Zeit nimmt Tillich eine ganze Reihe von geistesgeschichtlichen Zuordnungen vor. Nur die wichtigsten seien genannt: Während er in der griechischen Tragödie und in der griechischen Philosophie die Mächtigkeit des Raumes überwiegen sieht, markiert der alttestamentlich-prophetische Protest gegen den Missbrauch Gottes durch die »Priester des Blutes und Bodens, des Stammes und der Nation« einen Wendepunkt im Widerstreit zwischen Raum und Zeit.⁹ Im prophetischen Protest kommt der »Gott der Zeit« zum Ausdruck. Er ist zugleich der »Gott der Geschichte«, einer irreversibel endziel-gerichteten Geschichte, in der er wirklich Neues schafft.¹⁰ Es ist der Gott, der sich auch im Neuen Testament zeigt als der, der »weder im Tempel, noch auf dem Berge, sondern allein im Geist und in der Wahrheit angebetet werden soll«¹¹. Dieser prophetisch-zeitliche Zug im frühen Christentum konnte aber nicht verhindern, dass es in der Gnostik und Mystik wie später im römischen Katholizismus wieder zu verschiedenen Formen der Verräumlichung gekommen ist.¹² Zudem stand und steht die christliche Kirche

5 Tillich, *Der Widerstreit*, 141.

6 Tillich, *Der Widerstreit*, 141.

7 Tillich, *Der Widerstreit*, 142.

8 Tillich, *Der Widerstreit*, 142.

9 Tillich, *Der Widerstreit*, 144 f.

10 Tillich, *Der Widerstreit*, 145 f.

11 Tillich, *Der Widerstreit*, 145.

12 Tillich, *Der Widerstreit*, 145.

stets in Gefahr, zu einer »National-Kirche« zu werden, wie auch das jüdische Volk, das Tillich bemerkenswerterweise als »Volk der Zeit« bezeichnet, durch seine Entscheidung für das Gesetz – das nur das Gesetz eines, nämlich des eigenen Volkes war – »eine Entscheidung für den Raum traf«. ¹³

Tillichs Schrift ist in raumtheoretischer Perspektive gleich in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert und kennzeichnend für die theologische Rede von Raum im 20. Jahrhundert:

1. Was die Bestimmung des Raumbegriffs angeht, so reicht es nicht, mit Beuttler anzunehmen, Tillich benutze in seiner Schrift einen reduktiven, homogenen, isotropen und reversiblen geometrisch-physikalischen Raumbegriff. ¹⁴ Das mag zwar im Blick auf Tillichs einleitende Bemerkungen zur Messbarkeit des Raumes durch die Zeit und der Zeit durch den Raum sowie im Blick auf den Kampf von Raum und Zeit im Bereich der Natur durchaus zutreffen. Doch Tillich unterscheidet explizit einen *physikalischen* und einen *psychologischen* Raum ¹⁵ und letzterer passt nicht zu Beuttlers Lesart. Leider erläutert Tillich nicht, was er unter dem psychologischen Raum versteht. Deutlich ist auf alle Fälle, dass er unter Raum mehr versteht als nur geographisch-physikalisch messbare, umgrenzte Territorialität: »Raum bedeutet mehr als ein Stück Boden, da er alles umschließt, was den Charakter des ›Nebeneinanders‹ hat.« Zu diesem Nebeneinander scheinen auch die den Boden bewohnenden Menschengemeinschaften mitsamt ihren Deutungen dieses Bodens zu gehören. Denn Tillich fährt unmittelbar nach der eben zitierten Aussage mit dem bereits bekannten Satz fort: »Beispiele räumlicher Begriffe sind etwa Blut und Rasse, Klan, Stamm und Familie.« ¹⁶ Wenn »Blut« ein Raumbegriff sein soll, dann ist das nur so möglich, dass man das Nebeneinander im Sinn einer sozialen Ordnungsrelation deutet, die die Territorialität allererst begründet und hervorbringt – um sie dann als natur- oder gottgegebene immer schon vorauszusetzen. Sollte der Begriff des psychologischen Raumes bei Tillich diesen ganzen Prozess beschreiben?

Auch der ontisch wie religiös aufgeladene Machtcharakter des Raumes lässt sich meines Erachtens nicht hinreichend erklären, wenn man Tillich nur einen physikalisch homogenen Raumbegriff unterstellt. Es bleibt dann freilich zu fragen, ob der Raum nur ein kulturell überhöhtes Konstrukt ist oder ob ihm ein objektiv-reales Sein entspricht. Welchen ontologischen Status eignet dem Raum? Und wie verhalten sich physikalischer und psychologischer Raum zueinander?

13 Tillich, *Der Widerstreit*, 147.

14 Beuttler, *Gott und Raum*, 28.

15 Tillich, *Der Widerstreit*, 142, vgl. 145.

16 Tillich, *Der Widerstreit*, 142.

Dass Tillich den Begriff des Raumes (wie der Zeit) in seiner Schrift derart unterbestimmt und entsprechend vieldeutig verwendet, stellt angesichts seiner zentralen Bedeutung doch einen schwerwiegenden Mangel dar. Doch ist im Blick auf den späteren sog. *spatial turn* bemerkenswert, dass Tillich bereits einen Raumbegriff verwendet, der von sozialen Ordnungen und Deutungen zumindest mitkonstituiert wird – auch wenn unausgeführt bleibt, dass und wie genau das geschieht. Modelltheoretisch dechiffriert deutet sich hier eine Verschiebung von einem Containermodell zu einem relationalen Modell an.¹⁷

2. Die beiden Begriffe Raum und Zeit sind für Tillich nicht nur ein Existential im heideggerischen Sinne. Ihre Bedeutung ist noch universaler. Denn Tillich spannt das ganze Spektrum vom Bereich der Natur bis hin zur abendländischen Geistesgeschichte¹⁸ in den Antagonismus von Raum und Zeit ein. Er verfährt dabei mit Simplifizierungen, die – selbst wenn man sie als Typologien liest – so grob sind, dass der heuristische Wert des historischen Durchgangs fast verloren geht.¹⁹ Wie dem auch sei: Tillich verleiht den Begriffen Raum und Zeit ein Gewicht, das noch Schleiermacher mit aller Mühe zu verhindern trachtete.
3. In seiner »Systematischen Theologie« definiert Tillich das Dämonische als Identifikation eines bestimmten Trägers der Heiligkeit mit dem Heiligen selbst oder als »Anspruch eines Endlichen, unendlich und von göttlicher Grösse zu sein«.²⁰ Diese Definition lässt sich unschwer auf Tillichs Raumverständnis anwenden. Tillich spricht zwar selbst nicht von einer Dämonisierung, doch die von ihm beschriebene heidnisch-polytheistische Erhebung des Raumes zu letztgültigem Wert, ja seine »Vergöttlichung«²¹, entspricht ihr der Sache nach genau. Man kann darum im Blick auf Tillich von einer religionskritischen *Dämonisierung des Raumes* sprechen.
Daraus ergibt sich: Wie Schleiermacher so ist auch Tillich nicht in der Lage, eine positive Verhältnisbestimmung von Gott und Raum vorzunehmen. Wäre Gott irgendwie auf den Raum bezogen, so würde er zum Götzen, denn Gott ist nur Gott, wenn er »unbedingt und von nichts anderem als von sich selbst

17 In »Das Wohnen, der Raum und die Zeit« ist diese Verschiebung dann auch explizit vollzogen. Tillich schreibt da: »Raum ist kein Ding, auch kein Behälter, in dem Dinge sind, sondern Raum ist die Art des Lebendigen, zur Existenz zu kommen. Raum ist Raummächtigkeit, Macht des Lebendigen, sich Raum zu schaffen. Es gibt keinen Raum an sich, sondern es gibt so viele Arten von Raum, wie es Arten des Lebendigen gibt, sich Raum zu schaffen, und d.h., wie es Arten des Lebens gibt, Wirklichkeit zu werden. An seiner Räumlichkeit ist alles Lebendige, auch das Menschliche erkennbar.« Tillich, *Das Wohnen, der Raum und die Zeit*, 329.

18 Tillich bezieht sogar Elemente östlicher Religionen ein, vgl. Tillich, *Der Widerstreit*, 144.

19 Vgl. dazu auch die berechtigte Kritik von Beuttler, *Gott und Raum*, 28.

20 Tillich, *Systematische Theologie III*, 125.

21 So Tillich, *Der Widerstreit*, 142.

begrenzt« ist.²² Hier schimmert die augustinische Tradition der illokalen, raumlosen Allgegenwart durch, der ja auch Schleiermacher nahe steht. Dennoch ergibt sich gegenüber Schleiermachers Ansatz eine wesentliche Verschiebung: *Durch seine religionskritische Dämonisierung des Raumes und seine universal-kosmische Bedeutung holt Tillich den Raumbegriff wieder zurück in die Theologie!* Der Raum wird gleichsam resakralisiert und in die religiöse Sphäre reimplementiert – wenn auch als religiöse Perversionsform des Religiösen. *Das negative Verhältnis von Gott und Raum wird bei Tillich sogar noch verschärft, weil der Raum nun keine religionsneutrale, sondern eine gottwidrige Größe geworden ist.* Das negative Verhältnis ist immerhin ein Verhältnis, wie auch immer man es näherhin bestimmen mag, während man es bei Schleiermacher doch weitgehend mit einer Verhältnislosigkeit Gottes zum Raum zu tun hatte. Ein Gott eigener Ort im traditionellen Sinne kann Tillich unter diesen Bedingungen unmöglich mehr denken. An die Stelle des Ortes Gottes tritt in anderen Zusammenhängen die rein metaphorisch zu verstehende Rede von Gott als der *Tiefe*.²³

4. Die negative Verhältnisbestimmung von Gott und Raum bildet sich bei Tillich in der Entgegensetzung von Raum und Zeit ab. Eine solche findet sich zwar nicht bei Schleiermacher, sie dürfte aber schon bei Augustin grundgelegt sein, der v. a. in seinen »Confessiones« eine theologisch bedeutsame Zeitlehre entwickelt²⁴, während das Pendant einer Raumlehre kaum existiert und er dem Raum keine wirkliche theologische Bedeutung beimisst. Tillich setzt das Verhältnis von Gott und Zeit so eng und positiv an, dass er wie erwähnt vom »Gott der Zeit« und vom »Gott der Geschichte« sprechen kann. Hier zeigt sich paradigmatisch die *theologische Vorordnung der Zeit vor den Raum*, die für die meisten theologischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts – wenn sie sich denn überhaupt der Raumthematik annehmen – charakteristisch ist.

Die Schrift von Tillich wurde hier ausführlich besprochen, weil sie ein prägnantes Beispiel liefert für das auch im 20. Jahrhundert anhaltende Raumproblem der Theologie, gerade in ihrer protestantischen Ausprägung. Tillich hat mehrfach und in ganz ähnlicher Weise Raum (und Zeit) zum Reflexionsgegenstand gemacht.²⁵ In seiner »*Systematischen Theologie*« hat er hingegen ein deutlich differenzierteres Raumverständnis entwickelt, als in der besprochenen Schrift.

In den beiden ersten Bänden werden Raum und Zeit (zusammen mit Kau-

22 Tillich, *Der Widerstreit*, 141.

23 Z.B. Tillich, *Von der Tiefe*, in: ders., *Religiöse Reden*, 51 – 61, 55 f.

24 Vgl. Augustins Zeitanalyse in Buch XI seiner *Confessiones*: Augustinus, *Bekenntnisse*, 601 – 671. Zum Verhältnis Gottes zur Zeit bei Augustin vgl. Dalferth, 253 – 259.

25 Tillich, *Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands*, bes. 149 f.; ders., *Die sozialistische Entscheidung*, v.a. 234 – 247; ders., *Das Wohnen, der Raum und die Zeit*.

salität und Substanz) weitgehend parallel als Hauptkategorien der Endlichkeit entfaltet, ohne dass dem Raum ein *per se* negativer Wert zugesprochen würde. Raum und Zeit teilen freilich einen zweideutigen Charakter, sofern in ihnen Sein und Nichtsein vereint sind. Die Unwilligkeit, diese Zweideutigkeit zu bejahen, kann dazu führen, dass die Zeit als eine »dämonische Struktur der Destruktion« erfahren wird.²⁶ Hier wird also nicht der Raum, sondern die Zeit als »dämonisch« erlebt, wobei klar ist, dass es sich um ein subjektives Erfahrungsurteil und nicht eine verobjektivierte, ontologische Aussage über die Zeit handelt. Im dritten Band widmet Tillich zwei Abschnitte der Erörterung von Raum und Zeit.²⁷ Er rekurriert darin andeutungsweise auf seine Schrift, wenn er von einem vor allem in der Religionsgeschichte hervortretenden »Kampf zwischen Zeit und Raum«²⁸ spricht. Seine weiteren, primär philosophischen Ausführungen zu Raum und Zeit entfalten eine Gesamtsicht der beiden Grössen, die notwendig auch die Religionsgeschichte mitumfassen muss. Sie entfalten diese Gesamtsicht freilich so, dass der grobe Antagonismus zwischen Raum und Zeit aus der früheren Schrift nicht nur differenziert, sondern modifiziert wird – und die Religionsgeschichte entsprechend neu durchzubuchstabieren wäre. Man fragt sich: Hat Tillich hier nicht eine Korrektur oder eine partielle *retractatio* seiner früheren Schrift vorgenommen?²⁹ Dafür spricht auch eine Bemerkung Tillichs gegen Ende der beiden Abschnitte, wo er darauf hinweist, dass im Symbol des Reiches Gottes ein »räumliche(s) Element« enthalten sei. Tillich scheint es durchaus im Sinne einer positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum zu verstehen, wenn er fortfährt und schreibt:

»ein Reich ist ein Bereich neben anderen, ein Ort neben anderen. Natürlich ist der Ort, an dem Gott herrscht, kein Ort neben anderen, sondern ein Ort über allen anderen.

26 Tillich, Systematische Theologie I, 226–229 u. II, 78 f.

27 Tillich, Systematische Theologie III, 360–367.

28 Tillich, Systematische Theologie III, 360.

29 Das Verhältnis von Raum und Zeit wird nun dimensional differenziert: Es ist jeweils ein anderes in der anorganischen, biologischen, psychischen und geistigen Dimension. Die Herrschaft der Kategorie des Raumes nimmt im Verhältnis zur Zeit von der anorganischen zur geistigen hin immer mehr ab. Freilich »die Beziehung zwischen diesen beiden Extremen ist nicht die einer einfachen Polarität«, denn die anorganische Dimension ist wie die anderen von der Geschichte umfassen und in ihr potentiell gegenwärtig. In der Geschichte gewinnt aber »die Zeit die Vorherrschaft über den Raum«. (Tillich, Systematische Theologie III, 364, vgl. 360–367) Entsprechend den genannten vier Dimensionen unterscheidet Tillich dann auch verschiedene Raum- und Zeitbegriffe, er differenziert etwa zwischen einem »physikalischen Raum« und dem »Raum des Geistes«, die beide auf einen »geschichtlichen Raum« bezogen sind, der als solcher dem Bewusstsein und also einer Deuteperspektive zugänglich ist (a. a. O. 364, 367). Der hier erreichten grösseren begrifflichen Schärfe entspricht das Zurücktreten des Antagonismus von Raum und Zeit! Man vergleiche dazu auch die kritische, aber nicht ablehnende Stellungnahme zur Weltraumforschung: Tillich, Hat die Eroberung des Weltraumes.

Trotzdem ist es ein Ort und nicht raumlose ›Geistigkeit‹ in dem Sinn, in dem der Dualismus diese versteht.«³⁰

Mit dieser nur vagen Andeutung ist zumindest eine dünne Brücke gebaut zu den nun folgenden Positionen.

4.2 Bearbeitungsansätze: Karl Barth, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg

Im Folgenden sollen drei Positionen zur Sprache kommen, die weit positivere Verhältnisbestimmungen von Gott und Raum vorgenommen haben als Schleiermacher und Tillich, und zwar dahingehend, dass sie Gott und Raum nicht mehr als relativ unabhängige Bezugsgrößen, sondern *Gott* in gewisser Hinsicht *als Raum* zu denken beginnen. Sie bieten damit Hand für die Entwicklung eines genuin theologischen Raumbegriffes. Es handelt sich – soweit ich sehe – um die drei weitestreichenden protestantischen Versuche im 20. Jahrhundert, im Rahmen eines systematisch-theologischen Gesamtentwurfes das Raumproblem zu thematisieren: die sehr verschiedenen Entwürfe von Karl Barth, Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg.³¹

Neben den drei genannten Theologen wäre allenfalls auch noch *Friedrich-Wilhelm Marquardt* zu nennen, der angeregt durch jüdisches Denken die Raumthematik u. a. auch in seiner Dogmatik stark gemacht hat.³²

Nicht direkt im Rahmen eines dogmatischen Gesamtentwurfes, dafür aber von weitreichender Bedeutung für das Gespräch mit den Naturwissenschaften ist *Karl Heims* Vorschlag eines höherdimensionalen göttlich-superpolaren Raumes (s. o. 2.2.3). Wie bereits angedeutet unterscheidet er diesen Raum aber von einer letzten, unfassbaren, ganz anderen Wirklichkeit Gottes in sich selbst, so dass sein Ansatz hinsichtlich des hier gewählten methodischen Fokus auf den Gott eigenen Ort doch nicht geeignet ist, genauer analysiert zu werden.

Während Barths Position bisher noch kaum analysiert wurde (s. u.), stützen sich die wenigen theologischen Monographien zur Raumthematik, die klassische Positionen im 20. Jahrhundert analysieren, ebenfalls auf Pannenberg oder Moltmann: So untersucht z. B.

30 Tillich, Systematische Theologie III, 366.

31 Im Blick auf Moltmann von einem systematisch-theologischen Gesamtentwurf zu reden, bedarf einer kurzen Erläuterung. Ich werde seine Raumauffassung schwergewichtig von seinem Buch »Gott in der Schöpfung« her entfalten, das er als zweiten Band im Rahmen seiner »Systematischen Beiträge zur Theologie« herausgegeben hat. Diese Beiträge stellen zwar keine Dogmatik im klassischen Sinne dar, doch sie verhandeln zentrale *loci* derselben und das in einer relativen sachlichen Kohärenz, die es Moltmann immerhin erlaubt, die Beiträge unter dem Titel »Messianische Theologie« zusammenzufassen (vgl. ders., Gott in der Schöpfung, 14).

32 Zu Marquardt s. o. 2.2.2.

Lozano-Gotor Perona in seinem Buch »Raum und Zeit in der evangelischen Theologie« (2007), die Positionen von Pannenberg, Moltmann und Christian Link; und Chan Ho Park widmet sich im Buch »Transcendence and Spatiality of the Triune Creator« (2005) den Positionen von Thomas F. Torrance, Pannenberg und Moltmann.³³

Es hat sich oben bereits gezeigt, dass *Christian Link* weitgehend auf die Raumkategorie zugunsten der Zeitkategorie verzichtet (s. o. 2.2.1). Sein Ansatz kommt darum für die folgenden Analysen nicht in Frage. Anders steht es bei *Thomas F. Torrance*, dessen Buch »Space, Time, and Incarnation« (1969) bereits mehrfach erwähnt wurde. Da Torrance' Raumauffassung – wie in 2.2.3 erwähnt – auf der Modellebene gewisse Unschärfen zeigt und er den Raumbegriff reduktiv auf Gottes Weltverhältnis bezieht, passt aber auch er nicht in die Fokussierung, die hier vorgenommen wird.

Zu fragen ist nun: Wie haben Barth, Moltmann und Pannenberg auf die neuzeitliche Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum im Blick auf Gott selbst reagiert?

Die folgenden Darstellungen setzen jeweils dort ein, wo die Raumauffassung begrifflich am besten fassbar und explizit wird, um von da aus schliesslich einen kurzen Blick auf die raumtheoretischen Verständnisse von Himmel und Abendmahl zu werfen.

4.2.1 Das Raumverständnis Karl Barths

4.2.1.1 Unterricht in der christlichen Religion

Barth hat sich der Raumthematik bereits ab 1924 in seiner ersten dreisemestrig vorgetragenen Göttinger Dogmatikvorlesung, »*Unterricht in der christlichen Religion*« genannt, angenommen. Darin nimmt die Raumreflexion weder eine prominente Stellung ein noch wird ihr besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Barth verhandelt die Raumthematik nämlich der theologischen Tradition folgend im Paragraphen zur Eigenschaftslehre Gottes und da im Rahmen der Darstellung von Gottes Allgegenwart, die er mit der Darstellung von Gottes Ewigkeit verbindet.³⁴ Dennoch lohnt es sich, bei Barths frühen Ausführungen einen Moment zu verweilen. Denn sie bilden gewissermassen *den dialektischen Übergang zwischen der Position Schleiermachers und Barths späterer Position in der Kirchlichen Dogmatik und damit eine Art Brücke zu einer neuen theologischen Sicht auf das Raumproblem im 20. Jahrhundert.*

Barth versteht Raum und Zeit mit Kant als die »Schranken«, innerhalb deren

33 Beuttler, *Gott und Raum*, analysiert die drei Positionen nur beiläufig (v. a. 29 – 31.253 f.368 – 374) – entsprechend tritt in seinem systematisch-theologischen Teil auch das relationale Raummodell in den Hintergrund, das für meine Untersuchung von zentraler Bedeutung ist. Joos kommt nur kurz auf Barth zu sprechen, dies., *Raum*, 245 – 248.

34 Barth, »*Unterricht*« II, 156 – 165.

der Mensch Mensch und die Welt Welt ist. Ob Raum und Zeit erkenntnistheoretisch im Sinne eines Idealismus oder Realismus zu bestimmen sind, überlässt Barth den Philosophen, da das nichts zur Sache beitrage, die er zu verhandeln gedenkt. So oder so könne man Raum und Zeit nur als (potentiell?) »unendlich« denken.³⁵ Barth führt das zwar nicht weiter aus, doch es ist wahrscheinlich, dass er hier an die potentiell unendlich zu denkenden drei Achsen des euklidischen Raumes und die potentiell unendliche Verlängerung des Zeitstrahles denkt. Diese nach dem Containermodell konfigurierte Raumauffassung würde nicht nur zum Leitbegriff der Schranke passen, sondern auch zu Barths Kritik an einer Zusammenfassung der Begriffe Allgegenwart und Ewigkeit unter den Begriff der *infinitas*. Denn er sieht in diesem nur eine unendliche Entschränkung des Raumes und der Zeit, so dass die Unendlichkeit die Endlichkeit nicht nur »umschließt«, sondern faktisch als durch sie beschränkt gedacht werden müsste.³⁶

Barth setzt darum bei seiner Bestimmung von Allgegenwart und Ewigkeit mit einem scharfen *Gegensatz* ein: »Gott ist nicht der Raum, und Gott ist nicht die Zeit.«³⁷ Und er doppelt etwas später nach:

»Die Ewigkeit und Allgegenwart Gottes beginnt man zu denken nicht mit der Verunendlichung, sondern mit der *Negation* der Zeit und des Raumes.«³⁸

Barth bezeichnet seinen in dieser Sache verfolgten methodischen Ansatz als eine »via negationis«³⁹. Die Allgegenwart Gottes kann dann nur eine illokale, unräumliche sein, wie das in der Altprotestantischen Orthodoxie oft behauptet wurde. Barth schliesst sich hier aber auch explizit Schleiermacher an. Seine Definition von der den Raum wie das Räumliche schlechthin bedingenden raumlosen Ursächlichkeit findet Barth, zumindest was die Raumlosigkeit der Ursächlichkeit (und das entsprechende Pendant im Blick auf die Zeit) angeht, »gut«⁴⁰. Barth zieht diese Negationslinie sogar noch weiter aus.⁴¹ Er zitiert Biedermann über das unräumliche und unzeitliche In-sich-Sein des absoluten Grundes sowie Wichelshaus, der meint, wo Gott sich offenbare, da würden Raum und Zeit entweichen und ein in sich ruhendes ewiges Sein gefunden.⁴² Konnte die Negationslinie bis und mit Schleiermacher ausgezogen werden, so ist mit diesen

35 Barth, »Unterricht« II, 158 f.

36 Barth, »Unterricht« II, 158.161.

37 Barth, »Unterricht« II, 158.

38 Barth, »Unterricht« II, 158 f.

39 Barth, »Unterricht« II, 158.

40 Barth, »Unterricht« II, 159, hervorgehoben.

41 Barth kann später sogar Polanus zitieren, der in gut reformierter Manier die Unabhängigkeit Gottes gegenüber seiner Allgegenwart betont, »ut sit totus *intra* et totus *extra* omnia«, zit. bei Barth, »Unterricht« II, 163.

42 Barth, »Unterricht« II, 160.

letzten beiden Aussagen jedoch der Bogen überspannt und bricht die Negation hier gleichsam zusammen, schlägt kritisch um und fällt auf sich selbst zurück: In diesen Aseititätsaussagen Gottes zeige sich – so Barth – eine »verheerende Negativität«⁴³. Zwar kann damit Gottes Freiheit über Raum und Zeit zum Ausdruck gebracht werden. Aber:

»Mit der bloßen *Negation* des Raumes und der Zeit haben wir eben den Begriff der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes *auch* noch nicht gedacht. Gottes *Freiheit* muß Gottes *Herrschaft* sein auch über Zeit und Raum. Herrschaft ist sie nach rückwärts nur dann, wenn er Zeit und Raum *geschaffen* hat, nach vorwärts nur dann, wenn er sie *regiert*, wenn er ihnen also als der Herr in jedem Punkt *präsent* ist.«⁴⁴

Mit diesem Umschlag in der Negationslinie kommt bei Barth eine zweite Linie in Betracht, die Gott nicht nur in Gegensatz, sondern auch in seiner *Beziehung* zu Raum und Zeit zu entfalten sucht.⁴⁵ Beide Linien stehen in einem wie ich meine *dialektischen* Verhältnis und bilden als solche ein Ganzes. Barth bringt die Relation unter den Begriff der Herrschaft Gottes und fasst darunter den Umstand, dass Raum und Zeit »Gottes Mitgeschöpfe«⁴⁶ sind und von ihm regiert werden. Von da aus wehrt sich Barth gegen die Irrlehre der Socinianer, nach denen Gott substantiell nur im Himmel präsent sei und nur von da aus in Distanz in Aktion trete, und rekuriert dabei erstaunlicherweise auf die scholastische, lutherisch-altprotestantische Terminologie, nach der Gott nicht *circumscriptive* oder *definitive*, sondern wirklich *repletive* präsent ist: »der unräumliche Gott erfüllt als solcher alle Räume«.⁴⁷

Es zeigt sich in all diesen Bestimmungen bei Barth deutlich: Gott

»steht nun also doch, als der Zeit- und Raumlose, in *positiver Beziehung zu der Zeit- und Raumschranke* (...), ohne doch selber durch sie beschränkt zu sein wie das Unendliche durch das Endliche.«⁴⁸

Man hat es hier also – in den Anfängen der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts und erst noch im Bereich der dialektischen Theologie! – wieder mit einer positiven, vielleicht wäre genauer zu sagen: *dialektischen Verhältnisbestimmung von Gott und Raum* zu tun. Der frühe Barth hat sogar gemeint, man dürfe Schleiermachers problematische Aussage einer »bedingenden Ursächlichkeit«, wenn man sie *in meliorem partem* interpretiere, in genau diesem Sinne

43 Barth, »Unterricht« II, 160.

44 Barth, »Unterricht« II, 160 f.

45 »Gottes Gegensatz und Gottes Beziehung zu den Schranken unserer menschlichen Existenz, das ist das große, feierliche Thema der Lehre von der Ewigkeit und von der Allgegenwart.« Barth, »Unterricht« II, 163.

46 Barth, »Unterricht« II, 161.

47 Barth, »Unterricht« II, 162.

48 Barth, »Unterricht« II, 161. Hvbn MW.

verstehen.⁴⁹ Das dürfte kaum zutreffen. Eher wäre zu sagen, dass Barth bereits im Begriffe steht, die schleiermachersche Bestimmung einer illokalen, raumlosen Allgegenwart Gottes zu verlassen.

Am Ende seiner Ausführungen zu Ewigkeit und Allgegenwart kommt Barth schliesslich auf die Erkenntnisbedingungen seiner bisherigen Entfaltung zu sprechen. Erst von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und nicht von einer profanen, metaphysisch-philosophischen Ewigkeits- und Allgegenwartserkenntnis her könne und dürfe von der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes so gesprochen werden, wie das im Vorherigen bei ihm geschehen sei.⁵⁰ Diese christologische Wende am Schluss ist zwar auf das Ganze der Eigenschaftslehre gesehen nicht überraschend, im Blick auf die Rede von Gottes Allgegenwart und Ewigkeit erfolgt sie aber doch ziemlich unvermittelt. Es ist Barth hier noch nicht gelungen, diese Wende so in der traditionellen Stoffanordnung zu verankern, dass sie diese auch material durchformt hätte.⁵¹ Das gelingt ihm erst in der Kirchlichen Dogmatik.

4.2.1.2 Die Kirchliche Dogmatik

a) *Das Verhältnis von Raum und Zeit in der Kirchlichen Dogmatik*

Barth hat der Zeitthematik in seiner Kirchlichen Dogmatik auffällig grosse Beachtung geschenkt. Er widmet ihr viele kürzere und an mehreren Stellen auch längere Reflexionsgänge, in den Prolegomena und in der Schöpfungslehre sogar einen eigenen Paragraphen.⁵² Und vielleicht wäre sogar ein weiterer Paragraph hinzugekommen, hätte Barth in der Kirchlichen Dogmatik auch noch eine Eschatologie entfaltet. Der Grund dafür, dass Barth im Rahmen der Kirchlichen Dogmatik eine eigene Theologie der Zeit entwickelt und meines Erachtens entwickeln musste, dürfte mit seiner Kritik und Transformation der traditionellen Heilsgeschichte zusammenhängen.⁵³ Barth bricht ihre Linearität auf, sie ist bei

49 Barth, »Unterricht« II, 161. Zugleich kritisiert Barth aber scharf und m. E. nicht zu Unrecht, dass Schleiermacher die Ewigkeit und Allgegenwart Gottes zu Ausdrücken »für geistige Allmacht« verdünnt habe. Barth, »Unterricht« II, 164.

50 Barth, »Unterricht« II, 164 f.

51 Entsprechend bleibt unklar, ob Raum und Zeit (als weltliche und menschliche Schranken, bei denen bzw. anstelle und jenseits derer man auf Gott stösst – so Barth, »Unterricht« II, 157) –, nun zu den natürlichen Bedingungen der Gotteserkenntnis und also der Erkenntnis seiner Allgegenwart und Ewigkeit gehören oder ob solche Erkenntnis allein in der Offenbarung in Jesus Christus erfolgt.

52 Es handelt sich um §14 in KD I/2, 50–133, überschrieben mit »Die Zeit der Offenbarung«, und den umfangreichen §47 in KD III/2, 524–780, betitelt mit »Der Mensch in seiner Zeit«. Ein weiterer längerer Reflexionsgang findet sich in der Eigenschaftslehre in §31.3, da bes. KD II/1, 685–722.

53 Barths »Ablehnung einer etappenförmigen Historisierung der Heilsgeschichte« (Krause,

ihm gleichsam um das Gravitationszentrum Jesu Christi, des »Herrn der Zeit« gekrümmt, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ineinander liegen und sich perichoretisch durchdringen. Barths reichlich komplexe Theologie der Zeit ist in der Barthforschung relativ gut untersucht und aufgearbeitet.⁵⁴

Nicht so Barths Raumauffassung: Sie ist in der Barthforschung abgesehen von einer noch unpublizierten Dissertation noch kaum aufgearbeitet.⁵⁵ Auch im Zusammenhang der neueren Forschungen zum Raum wird nur selten und kurz auf Barths Raumverständnis hingewiesen.⁵⁶ Auf den ersten Blick scheint dieses Missverhältnis nicht ganz ungerechtfertigt: Barths Ausführungen zum Raum nehmen sich im Vergleich zu denen zur Zeit in der Tat sehr bescheiden aus – wenigstens gemessen am Massstab des Umfanges der Kirchlichen Dogmatik. Einzig in seiner Eigenschaftslehre in KD II/1 widmet er der Raumthematik unter dem Begriff der Allgegenwart als göttlicher Vollkommenheit einen längeren

Leiden Gottes, 148, vgl. 142 f) ist in der Barthforschung kein Novum und braucht hier nicht eigens ausgeführt zu werden. Ich habe Barths Transformation der Heilsgeschichte anhand des Topos des Bösen, des Nichtigen, herausgearbeitet im Blick auf seine Ablehnung des traditionellen Urstand-Fall-Modells hinsichtlich der Engel und Menschen, hinsichtlich des klassischen *ordo salutis*, sowie hinsichtlich des Todes als Sündenfolge sowie seiner Ablehnung einer *creatio ex nihilo*. Vgl. Wüthrich, Gott und das Nichtige, 115 – 126.216 – 219.249 – 263.

54 Man vergleiche dazu etwa: Dalferth, *Der Mensch in seiner Zeit*; Hunsinger, *Mysterium Trinitatis*; Oblau, *Gotteszeit und Menschenzeit*; Roberts, *Eternity and Time*; Roberts, *Barth's Doctrine of Time*; Trowitzsch, *Die Zeit Jesu Christi*.

55 Es handelt sich um die Dissertation von Elizabeth J. Callender, *A Theology of Spatiality, The Divine Perfection of Omnipresence in the Theology of Karl Barth*, Doctoral Theses University of Otago 2011. Vgl. zudem den Aufsatz von Murray Rae, *The Spatiality of God*, der v. a. in einer Rekonstruktion von Barths Aussagen besteht. – Die Aufarbeitungslücke in der Barthforschung ist bemerkenswert. Um das nur an zwei Theologen zu verdeutlichen, die beide als profunde Barthkenner gelten können: *Thomas F. Torrance* rekurriert in seinem raumtheoretisch bedeutenden Buch »Space, Time and Incarnation« nirgends auf Barths Raumauffassung, obwohl sie doch seinem relationalen Raumbegriff durchaus nahe steht – zumindest im Blick auf den Raum der Schöpfung (wenn auch nicht auf den Eigenraum Gottes). Der kurze Hinweis von Torrance auf Barth a. a. O., 65, trifft gerade nicht den für Barth entscheidenden Punkt. Weniger im Sinne einer expliziten Analyse und Interpretation der barthschen Raumauffassung denn im Sinne einer eigenständigen Paraphrase und Rezeption von Barths Allgegenwartslehre liest sich *Otto Webers* Artikel zur Allgegenwart Gottes in ders., *Grundlagen der Dogmatik I*, 493 – 502 (vgl. 502, Anm. 1, wo er seinen diesbezüglichen Barthbezug offenlegt). Es bleibt dabei jedoch offen, ob er Barth im Blick auf den Gedanken eines Eigenraumes Gottes auch wirklich zu folgen bereit ist. Wohl betont auch Weber, dass Gott seinen eigenen Raum hat, doch er versteht »Raum« dabei »rein im Wege des Grenzbegriffes« und setzt die Begriffe Raum und Ort in Anführungszeichen, wenn er sie auf Gott bezieht (a. a. O., 500, vgl. 501 f – zudem spricht er nie davon, dass Gott Raum nicht nur in sich hat, sondern *ist*). Wird die Rede von Gottes Eigenraum aber allein als metaphorische Rede gedeutet, so wird die entscheidende Pointe der barthschen Allgegenwartslehre gerade verfehlt.

56 Vgl. Beuttler, *Gott und Raum*, 29 – 31; Jooß, *Raum*, 245 – 248, etwas ausführlicher: van den Brom, *Divine Presence*, 252 – 263.

Abschnitt.⁵⁷ Wie hat Barth hier das Verhältnis zwischen Allgegenwart und Ewigkeit bzw. zwischen Raum und Zeit beurteilt?

Anders als in seinem »Unterricht in der christlichen Religion« integriert er in seiner Eigenschaftslehre Allgegenwart und Ewigkeit und entsprechend Raum und Zeit nicht in einen Argumentationsgang, sondern verhandelt sie separat.⁵⁸ Dem entspricht, dass bei ihnen Freiheit und Liebe Gottes in ihrer Zusammengehörigkeit verschieden akzentuiert werden. Barth meint zudem, es entspräche einer »Gewaltsamkeit«, aufgrund der Parallelität von Raum und Zeit im anthropologischen Bereich nun auch Allgegenwart und Ewigkeit jener Parallelität unterziehen zu müssen, zumal der Begriff der Unendlichkeit, unter dem beide früher oft gemeinsam subsumiert wurden, weder für die Allgegenwart noch die Ewigkeit passend und überhaupt ungeeignet ist, auf Gott angewandt zu werden.⁵⁹ Das scheint Barth nun auch die Freiheit gegeben zu haben, Raum und Zeit im Blick auf die gesamte Kirchliche Dogmatik so unterschiedlich viel Aufmerksamkeit zuzuwenden.⁶⁰

Man könnte in diesem Ungleichgewicht zwischen Raum und Zeit durchaus die bereits bekannte Grundtendenz der protestantischen Theologie sehen, gemäss der sie sich primär an der Kategorie der Zeit orientiert hat und dabei die Kategorie des Raumes kaum in den Blick bekommen hat. Freilich: Wer etwas genauer hinsieht, wird kaum umhin kommen, den verhältnismässig kurzen Ausführungen Barths zum Raum nun doch eine theologische Sprengkraft beizumessen, die gerade im Blick auf jene Grundtendenz theologisch Beachtung verdient, weil sie sie letztlich in Frage stellt! Die defizitäre Forschungslage und jene Sprengkraft machen es notwendig, Barths Position ausführlich zu besprechen.

Barths Ausführungen zur Vollkommenheit der Allgegenwart in KD II/1, §31.1

57 KD II/1, 518–551.

58 Vgl. KD II/1, 518–551 und KD II/1, 685–722.

59 KD II/1, 522–527. Zur Gewaltsamkeit: a. a. O., 523.

60 Barth spricht in §47 zuweilen so vom Raum, dass man meinen könnte, er möchte ihn in die Zeit überführen. Etwa da, wo er sagt: »Die Zeit ist diejenige Form der geschaffenen Welt, durch die diese zum Raum freier göttlicher Taten und nun doch auch: zum Raum der diesen göttlichen Taten entsprechenden geschöpflichen Reaktionen, allgemein gesagt: zum Raum geschöpflichen Lebens bestimmt wird.« (KD III/2, 525; vgl. III/1, 77) Die Überführung des Raumes in die Zeit spielt aber nicht nur auf der geschöpflichen, sondern gemäss Barths Grundanlage ihr zuvor schon auf der göttlichen Ebene: »So wie die Zeit der Raum unseres, des menschlichen Lebens ist: der Raum in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine Folge bilden«, so ist die Ewigkeit Gottes »der Raum des eigenen Lebens Gottes« und: »Die Ewigkeit ist Gott selber, denn wie Gott durch sich selber lebt, so ist er auch sich selber Lebensraum« (III/2, 635, vgl. 634). Wie sind diese Aussagen zu verstehen? Hat der Raum hier noch ein eigenes theologisches Recht gegenüber der Zeit? Wird der Raumbegriff hier nur metaphorisch verwendet? Barth legt darüber keine Rechenschaft ab, es ist jedoch anzunehmen, dass er das getan hätte, wenn er hier in der Tat – und anders als in KD II/1 grundgelegt – den Raum als Zeit oder zumindest als einen spezifischen Zeitmodus hätte interpretieren wollen.

sollen im Folgenden zunächst dargestellt (b und c), sodann im Blick auf das dabei verwendete Raumverständnis (d) und Himmelsverständnis (e) analysiert und diskutiert und schliesslich in einem Rückblick gebündelt und als Antwort auf die neuzeitliche Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum profiliert werden (f):

b) *Barths These vom Eigenraum Gottes*

Vertrat Barth in seinem »Unterricht in der christlichen Religion« noch eine negative und zugleich positive oder wie ich es nannte »dialektische Verhältnisbestimmung von Gott und Raum«, so wehrt er sich nun klar gegen die negative Bestimmung. So sehr die Bibel auch die Freiheit und Überlegenheit Gottes im Verhältnis zum Raum betone, besage das doch »gerade *nicht*, daß es ein negatives Verhältnis, daß Gott also raumlos ist«⁶¹. Barth geht in der positiven Verhältnisbestimmung jedoch ungleich weiter als er im »Unterricht« gegangen ist. Gottes Relation zum Raum ist hier nicht nur eine kreativ-erhaltende Beziehung zu seinem Schöpfungsraum, sondern betrifft Gottes eigenes Wesen, sofern er selbst in sich »seinen Raum hat«⁶², ja noch mehr: »Er hat und er ist selbst Raum«⁶³. Damit wird Raum zu einer Eigenschaft Gottes (diese Feststellung wird sich weiter unten insofern bestätigen als Barth Gottes Allgegenwart und seinen Eigenraum terminologisch praktisch identifiziert). Gottes eigener Raum bildet nichts weniger als »das Prinzip des Raumes, *den eigentlichen realen* Raum überhaupt«⁶⁴! Was auch immer wir in unseren menschlichen Erkenntnisbemühungen unter »Raum« verstehen, es muss sofort relativiert werden durch die offenbarungstheologisch vermittelte Einsicht, dass allein Gottes Raum »der *wirkliche* Raum«⁶⁵ ist! Was Raum theologisch bedeutet, kann allein im Blick auf den Eigenraum Gottes ausgesagt werden. Dieser Eigenraum wird christologisch bestimmt. Es dürfte letztlich der gegenüber dem »Unterricht« noch radikaler durchgeführten *christologischen Konzentration* geschuldet sein, dass Barth es nun unternehmen muss, auch Gottes Eigenraum genauer zu durchdenken. Wie die Christologie bei Barth dazu führt, Gottes Ewigkeit so auf die geschöpfliche Zeit zu beziehen, dass diese Ewigkeit nicht zeitlos gedacht werden kann⁶⁶, so

61 KD II/1, 530.

62 KD II/1, 527, vgl. 529.

63 KD II/1, 531.

64 KD II/1, 535.

65 Ich zitiere den ganzen Satz, denn er bildet eine Art Verdichtung der barthschen Raumtheologie: »Wie Gottes Allgegenwart nicht nur die Negation unseres Raumes, sondern zuerst und vor allem positiv der Raum Gottes und also der *wirkliche* Raum ist.« KD II/1, 691.

66 KD II/1, 696 et passim. Man darf freilich nicht sagen, dass Gott Zeit ist, wie er Raum ist, sonst werden die Ebenen zwischen Gott und Geschöpf verwischt. Denn Barth operiert in seiner Ewigkeitslehre mit der klassischen Differenz von göttlicher Ewigkeit und geschöpflicher Zeit, während er in der Allgegenwartslehre mit der Differenz von Allgegenwart/Gottes Raum

bezieht er Gottes Allgegenwart auf den geschöpflichen Raum, dass diese selbst nicht raumlos oder illokal gedacht werden kann – und zwar deshalb (und hier baut Barth die theologische Tradition noch kräftiger um als in der Ewigkeitslehre), weil Gott eben selbst Raum hat und ist. Der Gedanke der Lebendigkeit Gottes erträgt die alten weltlosen Abstraktionen im Gottesbegriff nicht mehr.

Diese einleitenden Hinweise zeigen an, dass man in der Kirchlichen Dogmatik nicht nur eine Theologie des Raumes⁶⁷, sondern den weiter ausgreifenden Versuch findet, ein genuin theologisches Raumverständnis zu formulieren.

Ich versuche im Folgenden zu *rekonstruieren*, wie Barth zu seiner These vom Eigenraum Gottes kommt. Auch wenn er das so nicht explizit kenntlich macht, lassen sich meines Erachtens fünf Argumentationslinien erkennen, die ihn dazu führen, Gott selbst räumlich zu denken.

1. Am Anfang steht ein *fundamentaltheologischer Satz*, den Barth eingangs der Allgegenwartslehre allgemein entfaltet und an ihrem Ende dann christologisch zuspitzt. Er lautet so:

»Die christliche Gotteslehre hat sich die Fragen, auf die sie zu antworten hat, nicht von dem Gott beegnenden Menschen, sondern von dem dem Menschen beegnenden Gott stellen zu lassen.«⁶⁸

Weil Gott nur durch Gott erkannt wird, hat auch die Allgegenwartslehre das mit ihr notwendigerweise verbundene Raumverständnis nicht aus einer Entgrenzung und Negierung dessen abzuleiten, was der Mensch immer schon meint, was Raum sei. Man kann also nicht mit Kants Verständnis des Raumes als einer Schranke einsetzen und Gott dagegen als schrankenlos entschränkt

und geschöpflichem Raum operiert. Damit wird die Differenz von Gott und Geschöpf im Blick auf die Ewigkeit Gottes begrifflich deutlicher fassbar. Gottes Ewigkeit ist eine vorzeitliche, überzeitliche, nachzeitliche (KD II/1, 700 – 719, vgl. 720) – und nur in diesem Sinne eine zeitliche und keine zeitlose.

67 Callender spricht im Blick auf Barth von einer »theology of spatiality«, vgl. dies., *A Theology of Spatiality*, passim. Van den Brom hat gemeint, Barths und Karl Heims Verständnis der Omnipräsenz Gottes sei insofern analog, als beide von einem »higher-dimensional system of God's space« ausgehen, in das die Schöpfung mit ihrem dreidimensionalen Raum dann einberaumt würde (ders., *Divine Presence*, 259 f). Van den Brom sieht in diesem höher-dimensionalen Raum eine Wiedergabe dessen, was Barth unter Gottes Eigenraum versteht. Er kann damit immerhin erklären, warum Barth Gottesraum und geschöpfliche Räume terminologisch nicht zu trennen imstande ist: Der dreidimensionale Schöpfungsraum ist immer schon Teil des höher-dimensionalen Gottesraumes, es handelt sich nicht um einen kategorial anderen Raum. Van den Brom denkt »Raum« jedoch allein in der Form von Dimensionalität und wird damit Barths Raumauffassung nicht gerecht. Er geht – auf der Linie Karl Heims – von einem naturwissenschaftlich soweit als möglich vermittelbaren, verallgemeinerungsfähigen Raumbegriff aus. Er verpasst dabei aber gerade Barths Pointe einer vom Eigenraum Gottes her entwickelten genuinen, christologisch zentrierten Raumtheologie und er übersieht weitgehend die Relationalität der barthschen Raumauffassung (vgl. den bescheidenen Hinweis a. a. O., 259, Anm. 43).

68 KD II/1, 522.

denken. Damit verbliebe man nach Barth im Rahmen einer Fehlkonstruktion, wie sie für die theologische Tradition bezeichnend war und zu der er nun auch Schleiermacher⁶⁹ zählt. Sie subsumierte die Allgegenwart (wie die Ewigkeit) Gottes unter den Begriff der Unendlichkeit, der Nicht-Endlichkeit, was zur Annahme einer Unräumlichkeit (und Zeitlosigkeit) Gottes führen musste. Doch das Unendliche bleibt via Negation vom Endlichen abhängig. Gott steht aber nach Barth jenseits dieses Gegensatzes. Denn ein solcher Gegensatz findet sich bereits innerhalb der Schöpfung selber als Gegensatz zwischen Erde und Himmel, Natur und Geist, Anschauung und Begriff, Physik und Mathematik. Wie bereits im »Unterricht in der christlichen Religion« lehnt Barth darum den Begriff der Unendlichkeit ab.⁷⁰ Doch diesmal zeichnet er Gott nicht mehr in die gegensätzliche Dialektik von Räumlichkeit und Raumlosigkeit ein, sondern verortet ihn jenseits davon. Geht man nämlich von Gott in seiner Selbstoffenbarung und nicht einem menschlich verlängerten Gottesgedanken aus, so ist Gott nach Barth weder irdisch-räumlich noch raumlos, sondern hat er seinen davon kategorial unterschiedenen Eigenraum.⁷¹

2. Die These von Gottes Eigenraum beruht nicht allein auf diesem fundamentaltheologischen Satz, sondern wird durch weitere Aussagen gestützt. Dazu gehört eine Aussage, die man als *Analogiesatz* bezeichnen könnte:

»Es ist vielmehr Alles, was Gott ist, und so auch seine Allgegenwart in seiner Beziehung zur Schöpfung nur eine äußere Bestätigung und Verwirklichung dessen, was er auch ohne diese Beziehung und also auch ohne seine Schöpfung zuvor in sich selber ist.«⁷²

69 KD II/1, 524. Bei Schleiermacher läuft die Fehlkonstruktion jedoch – wie Barth weiss – nicht direkt über den Gedanken der Unendlichkeit, sondern der göttlichen Ursächlichkeit. – Es fragt sich freilich, ob Barth Schleiermacher an diesem Punkt gerecht wird. Denn auch Schleiermacher wehrt sich gegen den Gedanken einer blossen Entschränkung des Raumes im Blick auf Gott. Man würde den Raum ohne Schranken denken, aber eben immer noch den Raum denken, wenn man an die Allgegenwart Gottes denkt (vgl. dazu die Ausführungen Schleiermachers zur Unermesslichkeit Gottes: CG §53, Bd. I, Zusatz, 277 f.). Die Ursächlichkeit Gottes ist aber eine *schlechthin* raumlose! (Schleiermachers Äusserungen hinsichtlich der Zeit laufen auch hier parallel: vgl. CG, §52.1 f, 269 f.)

70 Im Hintergrund dürfte – wie bereits im »Unterricht« – Hegels Unterscheidung zwischen einem wahrhaften und einem schlechten Unendlichen liegen (vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, 135 – 158). Barth selbst will den Begriff der Unendlichkeit zwar vermeiden, bezeichnet aber an einer Stelle Gottes Unendlichkeit jenseits des Gegensatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit als »echte Unendlichkeit« (KD II/1, 525). Auch Pannenberg liest Barth hier im Sinne des wahrhaft Unendlichen: ders., STh I, 445.

71 Ich habe hier versucht, die Essenz der Aussagen Barths in KD II/1, 522 – 527, im Blick auf die Begründung des Gedankens von Gottes Eigenraum zusammenzufassen.

72 KD II/1, 520.

Dass Gott »nach innen und nach außen sich selber, Einer und der Derselbe ist und bleiben will«⁷³, ist bei Barth keine neue Feststellung. Sie ist bereits in der Trinitätslehre als Entsprechung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität festgehalten worden. Unterstrichen wurde dieser Zusammenhang zusätzlich durch die auffällige und unübliche Verbindung der Allgegenwartslehre mit der Lehre von Gottes Einheit in §31.1. Gottes Einheit wurde hier, im Vorfeld der Allgegenwartslehre, auch als seine Selbigkeit und Treue zu sich selbst verstanden.⁷⁴

Barth wendet diesen Analogiesatz nun auch auf Gottes Setzung von Raum und Zeit an. Gott sei in seinem Tun und Werk nach aussen nicht »ein Gott der Ordnung und also des Maßes und der Grenze und also auch des Raumes und der Zeit«, um sodann »in sich selber, in irgend einer göttlichen Verborgenheit« raumlos unendlich zu sein. Denn: »Gott tut (...) nichts, was er nicht *in seiner Weise* in sich selber *hat* und *ist*.«⁷⁵ Das kann im Kontext von Barths Äusserungen nichts anderes heissen, als dass Gott, indem er den Raum der Schöpfung hervorbringt, selber und zuvor in sich Raum sein und haben muss. In der Tat meint Barth,

»daß Gott darum dem Anderen gegenwärtig sein, darum dem Anderen Raum schaffen und geben kann, weil er selbst Raum hat auch ohne das Andere. Es ist der Raum, den alles Andere hat, der ihm aus der Fülle Gottes gegebene Raum. Es ist also so, daß Gott zuerst Raum hat für sich selbst und dann und so, weil er Gott ist und Schöpfer werden kann, für alles andere.«⁷⁶

Der Eigenraum Gottes bildet nach Barth also die Bedingung der Möglichkeit der Schöpfung insgesamt sowie des Raumes der Schöpfung im Besonderen

73 KD II/1, 523.

74 Zur Passage über Gottes Einheit: KD II/1, 495–518, vgl. bes. 515–518. Hinsichtlich Barths Raumauffassung sind in dieser Passage zudem wichtig: die Betonung der Ungeteiltheit Gottes (501.507) und die Aussage, dass es in Gott keine Ferne gibt (501), die Barth später in der Allgegenwartslehre aufnimmt (519). Zum Zusammenhang von Vollkommenheit der Einheit und Allgegenwart Gottes vgl. kritisch van den Brom, der meint, Gottes Einheit als Einfachheit liesse sich nicht mit der Eigenräumlichkeit Gottes in Barths Allgegenwartslehre vereinbaren. Vgl. ders., *Divine Presence*, 253–255. Operiert van den Brom dabei nicht mit einem klassisch-metaphysischen Begriff von Einfachheit, den Barth (schon nur durch seine Vorschaltung der Trinitätslehre vor die Eigenschaftslehre) gerade zu überwinden trachtet? Die Einheit Gottes schliesst bei Barth gerade die innere Differenziertheit und Lebendigkeit Gottes ein, er fasst sie nicht monistisch, sondern über die innere Kohärenz des Handelns und Seins Gottes, seine Wahrhaftigkeit und Treue zu sich selbst. Der so verstandenen Einheit zufolge kann Gott dann auch sich selbst wie anderem in differenzierter Weise gegenwärtig und räumlich präsent sein – ohne Einheitsverlust. In diesem Gedanken liegt wohl auch der tiefere Grund, warum Barth gerade die Vollkommenheit der Einheit und der Allgegenwart zusammenordnet.

75 KD II/1, 526.

76 KD II/1, 533, vgl. 536.

und schliesslich der Gegenwart Gottes im Raum der Schöpfung. An anderer Stelle kann er diese transzendental-kreative Beziehung vorsehungstheologisch präzisieren und sagen, dass »alle geschöpfliche Räumlichkeit in der Räumlichkeit Gottes begründet, durch sie geschaffen und also von ihr getragen, von allen Seiten gehalten und umschlossen«⁷⁷ ist.

3. Der dritte argumentative Zugangsweg zum Eigenraum Gottes führt über eine *formallogische* Überlegung. Barth geht davon aus, dass Gott nicht nur nach aussen seiner Schöpfung gegenwärtig ist, sondern sich selbst auch nach innen als dreieiniger Gott gegenwärtig ist. Diese Gegenwart Gottes ist aber weder nach innen noch nach aussen im Sinne einer »Identität« zu verstehen, sondern als »*Zusammensein in einer Distanz*«⁷⁸. Barth zieht daraus folgenden Schluss:

»Wo aber Distanz ist, da ist notwendig ein Ort und ein anderer Ort. Insofern bedeutet die Gegenwart Gottes notwendig, daß er einen Ort, nämlich seinen eigenen Ort, oder sagen wir ruhig: seinen Raum hat.«⁷⁹

Wobei Barth präzisiert, dass der hier besprochene Ort Gottes nicht ein Ort wie jeder andere, sondern ein »allen anderen Örtern überlegene(r) Ort«⁸⁰ ist. Diese formallogische Argumentation bietet Barth erneut Gelegenheit, gegen die »mehr als gefährliche Vorstellung« einer absoluten Raumlosigkeit Gottes zu polemisieren: Raumlosigkeit bedeute Distanzlosigkeit und diese wiederum Identität, was ausschliesst, dass Gott als der Herr in und über Allem sein kann.⁸¹ Man kann in dieser Polemik einen Versuch Barths sehen, den Vorwurf des Pantheismus, dem jede Rede von Gottes Eigenraum ausgesetzt ist, gerade umzukehren und auf die traditionelle Rede von der Raumlosigkeit Gottes anzuwenden.

Barth führt neben der Differenz von Identität und Distanz zudem gleich zu Beginn seiner Allgegenwartslehre eine weitere Differenz ein: diejenige von Nähe und Ferne. Während diese zweite Differenz im Bereich der Schöpfung Verschiedenheit und Nebeneinander bedeutet, ist sie in Gott eines, ohne damit aufzuhören eine Differenz zu sein. Gott ist sich selbst fern und nah zugleich. Zudem: Gibt es in der Schöpfung Nähe und Ferne, so sind sie nie ohne Gottes Nähe *und* Ferne zugleich.⁸² Barth hat sich nirgends darüber geäussert, wie sich die beiden genannten Differenzen zueinander verhalten.⁸³ Meines Erachtens tut man aber gut daran, sie nicht zu identifizieren,

77 KD II/1, 546.

78 KD II/1, 527.

79 KD II/1, 527.

80 KD II/1, 527.

81 KD II/1, 527.

82 KD II/1, 519, vgl. 532.

83 Später unterscheidet Barth auch noch eine Gegenwart Gottes in seiner Verborgenheit und

sondern die erste durch die zweite auszulegen. Denn die Differenz von Nähe und Ferne bietet Barth die Möglichkeit, die für alle Räumlichkeit konstitutive Distanz Gottes als eine solche zu verstehen, die nicht nur Ferne, sondern zugleich Nähe in sich einschliesst. Barth hat das, was er »Zusammensein in Distanz« nennt, an anderer Stelle unmissverständlicher auf den Begriff der *Koexistenz Gottes*⁸⁴ gebracht. Auch sie gilt zunächst ihm selbst und von da aus allem Anderen.

4. Eine vierte Argumentationslinie führt über die *göttliche Liebe*. Sie bildet eine präzisierende Kombination der beiden vorher entfalteten Argumentationslinien.

Barth wird nicht müde, in seiner Eigenschaftslehre die Verbundenheit von Freiheit und Liebe Gottes zu unterstreichen und in die Architektur seiner Darstellung einfließen zu lassen. In §31.1 äussert sich das so, dass er die Vollkommenheit der Einheit Gottes der Freiheit Gottes zuordnet, während die Vollkommenheit der Allgegenwart die Liebe Gottes zum Ausdruck bringen soll. Wobei die beiden Vollkommenheiten sachlich aufeinander verweisen. Gemäss Barth kann man die Allgegenwart Gottes nur von Gottes Liebe her verstehen.

»Denn ohne Gottes Liebe könnte es kein Anderes, kein All neben Gott und so auch keine darauf bezogene göttliche Allgegenwart und also auch keine Offenbarung und Erkenntnis des allgegenwärtigen Gottes selber geben.«⁸⁵

Vor dem Hintergrund der allgegenwärtigen Liebe Gottes wehrt sich Barth gegen eine lange, augustinische Tradition der raumlosen Allgegenwart Gottes. Sie habe im Dienste einer abstrakten Freiheit Gottes seine Allgegenwart in die Dialektik von »*ubique et nusquam*« eingespannt und mit diesen beiden Begriffen wie mit zwei Bällen jongliert: Gott ist überall und zugleich nirgends, nirgends und doch überall... Sie habe aber Gott damit – so Barth – nicht nur zu einem raumlosen, sondern auch zu einem lieblosen und leblosen Gott gemacht. Zur Einheit wie zur Freiheit der Liebe Gottes gehöre es, »daß er *dort und hier und überall*, daß er also immer *irgendwo* und nicht nirgends, daß er in seinem göttlichen Wesen *räumlich* ist.«⁸⁶ Doch diese Allgegenwart der Liebe Gottes nach aussen lebt davon, dass Gott als trinitarischer Gott schon in sich selbst ein durch Nähe und Ferne bestimmter *Beziehungsraum* der Liebe ist. Der intensive, differenzierte Zusammenhang zwischen trinitarischer Beziehung, Liebe und Gottesraum wird durch das folgende Zitat Barths schön erhellt:

eine Gegenwart in seiner Offenbarung (KD II/1, 536) – und auch in diesem Falle klärt er nicht, wie sie sich zu den anderen Differenzierungen verhalten.

84 KD II/1, 521.

85 KD II/1, 521.

86 KD II/1, 531.

»Als der Dreieinige ist er lebendig und liebend und eben das ist die Begründung und die Urwirklichkeit des Raumes in Gott selber. Gottes Dreieinigkeit ist der Raum, der ausschließlich sein eigener Raum ist, um eben als solcher der Raum aller Räume werden, zum Raum aller Räume sich selber hergeben zu können. Als Vater, Sohn und Heiliger Geist braucht und hat und ist Gott Raum für sich selber und indem er wieder als Vater, Sohn und Heiliger Geist der Schöpfer und Herr alles dessen ist, dessen Sein und Sosein seinem Willen, Beschluß und Akt entspricht, braucht und hat und ist er auch Raum für alles dieses Andere, Raum im geschaffenen Raume, Raum im Raum des Himmels und der Erde also, Raum in unseren Räumen, die als solche mit seinem Raum so wenig identisch sind, wie die Welt überhaupt mit Gott identisch sein kann – die aber durch ihn und in ihm, umschlossen von seinem Raum, Räume sein dürfen und in denen darum wiederum sein Raum, von seiner Eigenheit in der göttlichen Dreieinigkeit her, unbeschränkten Raum haben muß und tatsächlich hat, denen allen er gegenwärtig, in denen er allgegenwärtig ist.«⁸⁷

Das Zitat macht deutlich, dass Barth den Eigenraum Gottes entscheidend vom innertrinitarischen Beziehungsgeschehen der Liebe her denkt. Das ist auch der Grund dafür, dass Barth zufolge Gott seinen eigenen Raum nicht nur »braucht und hat«, sondern sogar »ist«⁸⁸! Was dieses »ist« für Barths Modellierung des Raumes bedeutet, wird unten noch genauer zu entfalten sein.

5. Barth versucht seine Thesen von Gottes Eigenraum auch *biblich* zu begründen. Aus dem Rekurs auf das Gebet Salomos in 1. Kön 8,27 – 30 und der dort gemachten Aussage, dass der Himmel und aller Himmel Himmel Gott nicht zu fassen vermögen, folgert Barth: »Also der Himmel und jeder überhimmlische Ort kann als solcher *der* Ort Gottes allerdings nicht sein.«⁸⁹ Damit ist für Barth nicht bestritten, dass Gott gut biblisch im Himmel »wohnt«, doch wird eine klare Differenz zwischen dem Himmel und dem Ort oder Raum Gottes statuiert. Barth baut diese Differenz etwas später noch weiter aus. Ausgehend von der Vision in Jes 6,1 und unter exegetisch doch recht willkürlich anmutender Vermengung mit weiteren Bibelstellen meint Barth, der Thron Gottes sei zwar »im Himmel« anzusiedeln, dieses »im« sei aber als ein »über dem Himmel«⁹⁰ auszulegen. Wohl ist sich Barth bewusst, dass es biblische Aussagen gibt, die den Thron Gottes selbst als den Himmel deuten. Er hält aber daran fest, dass der Thron Gottes als solcher nicht zur Schöpfung und also zum Himmel gehört.⁹¹ Denn er bildet Gottes Eigenraum: »Der Raum dieses Thrones ist aber, obwohl und indem auch er ein Raum ist, der Raum,

87 KD II/1, 535. Zum Zusammenhang von Trinität und Gottesraum vgl. auch 527.532.

88 Das Gott sein Raum bzw. seine Räumlichkeit *ist*, stellt bei Barth keine zufällige Äußerung dar, vgl. 529.531.535 (mehrmals).

89 KD II/1, 528.

90 KD II/1, 534.

91 Barth korrigiert diese Ansicht später, vgl. dazu u. 4.2.1.2 e).

der Gott selbst ganz allein gehört.«⁹² Entsprechend ist auch die Rechte Gottes als ein abstraktes »droben« und »dort« vom Himmel unterschieden.⁹³ Barths biblische Begründung seiner These vom Eigenraum Gottes presst die vielen von ihm vorgebrachten biblischen Belege über Gebühr und ist exegetisch kaum haltbar. Die *dogmatische* Notwendigkeit, Thron und Himmel so deutlich voneinander abzuheben, zeigt sich am Ende von Barths biblischen Ausführungen. Dort heisst es:

»Will man aber konkreter nach dieser Grundform der göttlichen Allgegenwart und also nach dem *Throne* Gottes als solchem fragen, so wüßte ich nicht, auf was Anderes dann zu verweisen wäre als eben auf die *Dreieinigkeit* des einen Wesens Gottes als solche.«⁹⁴

Werden Thron Gottes und Trinität beide im Sinne eines göttlichen Eigenraumes identifiziert, so lässt sich das, dogmatisch geurteilt, nur so bewerkstelligen, dass der Thron Gottes nicht mit dem Himmel als Teil der Schöpfung vermennt wird.

Die Herausarbeitung der fünf genannten Argumentationslinien konnte plausibel machen, wie Barth im Rahmen seiner Voraussetzungen zu seiner These vom Eigenraum Gottes kommt. Die fünf Linien bilden jedoch noch nicht das Zentrum der barthschen Argumentation, sondern weisen erst darauf hin. Barth stösst erst am Ende seiner Allgegenwartslehre in dieses Zentrum vor, obwohl es seine These vom Eigenraum Gottes faktisch von Anfang an bestimmt hat (ein in der Kirchlichen Dogmatik typischer Darstellungsmodus!). Um Barths Raumverständnis noch genauer interpretieren zu können, soll dieses Zentrum im Folgenden zur Sprache kommen:

c) *Das Zentrum von Barths Allgegenwartslehre*

Barth trägt verschiedene Differenzierungen in den Begriff der göttlichen Allgegenwart ein. Er unterscheidet zunächst eine Gegenwart nach innen und eine nach aussen. Erstere ist dadurch gekennzeichnet, dass es sich dabei um eine Gegenwart handelt, »in der Gott sich selbst und zwar ausschließlich sich selbst gegenwärtig ist«⁹⁵. Die Gegenwart nach aussen bildet seine Gegenwart in der Schöpfung.⁹⁶ Zunächst ist dabei an seine Gegenwart im Raume des Himmels und der Erde zu denken. Doch es gibt im ganzen Bereich der Schöpfung die »man-

92 KD II/1, 534.

93 KD II/1, 534, vgl. insges. 533 – 535.

94 KD II/1, 535.

95 KD II/1, 533.

96 Barth unterscheidet begrifflich nicht konsequent zwischen Allgegenwart und Gegenwart Gottes. Ich verwende den Begriff der Allgegenwart im Folgenden nur dann, wenn er sich nicht nur auf das Schöpfungsganze, sondern auch auf Gott selbst bezieht.

nigfaltigsten Abstufungen«⁹⁷ im Blick auf seine Anwesenheit. Die hier intendierte differenzierte Gegenwart Gottes im Ganzen seiner Schöpfung nennt Barth *allgemeine Gegenwart*.⁹⁸

Damit erschöpft sich Gottes Gegenwart nach aussen aber noch nicht. Denn »Gott ist allerdings überall. Aber Gott ist nicht nur überall!«⁹⁹ Es gibt auch »eine ganze Fülle von *besonderer* Gegenwart, von konkretem Hier- und Dortsein Gottes«, das sich gegenüber der allgemeinen Gegenwart in der Schöpfung erhebt wie Berge aus einer Ebene.¹⁰⁰ In seinem Offenbarungs- und Versöhnungswort ist Gott in besonderer Weise in seiner Schöpfung präsent. Seine besondere Gegenwart ist seine Gegenwart in Israel und der Kirche. Weil er da besonders gegenwärtig ist, deswegen ist er es dann auch im Allgemeinen – und nicht umgekehrt.¹⁰¹

Schliesslich führt Barth am Ende seiner Allgegenwartslehre noch eine weitere, ja die für ihn entscheidene Gegenwart Gottes auf. Er nennt sie die »*eigentliche* Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung«. ¹⁰² Es handelt sich um seine Gegenwart in seinem Offenbarungs- und Versöhnungswort als solchem: in Jesus Christus. Barths Darstellung der ganzen Allgegenwartslehre ist auf diese eigentliche Gegenwart, auf dieses Zentrum ausgerichtet. Wohl ist Gott überall gegenwärtig, wohl ist er in Beth-El, im Dornbusch, im Jerusalemer Tempel, in seiner Kirche und vielen anderen Orten real präsent. Doch nach Barth ist er das ontisch wie noetisch nur deshalb, weil er in Jesus Christus gegenwärtig ist, nur in Beziehung auf ihn. »Er ist primär *hier*, sekundär *dort* (sc. in Israel und der Kirche) und *überall*« und er ist »dort und überall, weil und indem er es *hier* ist«¹⁰³. Wie ist diese christologische Zuspitzung der Allgegenwartslehre zu verstehen?

Barth bezeichnet Jesus zwar als »einen einzigartigen irdischen Ort (!)«¹⁰⁴ der Gegenwart Gottes. Barth wendet die christologische Zuspitzung aber nicht nur auf den irdischen Jesus, sondern auch den erhöhten Christus an. Das zeigt sich am folgenden heilsgeschichtlichen Gedankengang:

Gab es in alttestamentlicher Zeit gemäss Barth noch Orte der Gottespräsenz, die sich auf einer Landkarte eintragen liessen, so konzentriert sich die ganze räumliche Heiligkeit neutestamentlich nun auf Jesus von Nazareth. Die Heiligkeit Gottes ist jetzt nur noch da anzutreffen, wo er ist. Nach seiner Erhöhung ändert sich das wiederum. Der Erhöhte umfängt nun alle früheren heiligen Orte:

97 KD II/1, 536.

98 KD II/1, 537.

99 KD II/1, 537.

100 KD II/1, 537.

101 KD II/1, 537–543.

102 KD II/1, 544.

103 KD II/1, 545.

104 KD II/1, 545.

»In ihm ist der Sinai und der Zion, Beth-El und Jerusalem. In ihm ist das Alles als göttlicher Raum, als das himmlische Jerusalem«¹⁰⁵. Doch auch auf Erden ist der Erhöhte fortan präsent: im Raum der Kirche, als Leib, *in* dem die Glaubenden ihr Sein haben und *in* denen er selber wohnt. Barth spitzt die ganze Allgegenwart Gottes auf *einen Ort* zu: Jesus! – um sie von da aus in das Wirken des Erhöhten einzutragen und die Kirche und den Kosmos in eschatologischer Perspektive einzuholen in die »Räumlichkeit Jesu Christi im Himmel und auf Erden«¹⁰⁶! Bleibt noch nachzutragen, dass Barth diese christologische Zuspitzung am Ende seiner Allgegenwartslehre als Präzisierung und Konkretisierung dessen versteht, was er am Anfang allgemeiner zum trinitarischen Raum Gottes ausgeführt hat.¹⁰⁷

Es zeigt sich also: In jeder der genannten drei Gegenwartsformen ist Gott mit seinem Raum in anderen Räumen präsent: im Raum der Schöpfung, im Raum der Heilsgeschichte Israels und der Kirche sowie am Ort und im Raum Jesu Christi. Die einzigartige Weise jedoch, wie er in Jesus Christus präsent ist, mehr noch: wie er *als* Jesus Christus in Geist und Wort präsent ist, macht nun wiederum, dass alle Räume und Orte in Schöpfung und Heilsgeschichte in dieser seiner Gegenwart Räume in seinem Raum sind.¹⁰⁸

d) *Analyse und Diskussion von Barths Raumauffassung*

Die Schwierigkeit einer Analyse von Barths Raumauffassung liegt zuerst in seiner unscharfen Begrifflichkeit. Es fällt auf, dass Barth die Begriffe Raum, Räumlichkeit und Ort – sowohl im Singular wie im Plural – mehr oder weniger univok verwendet. Auch die Rede von Gottes Gegenwart scheint sich kaum von derjenigen von Gottes Raum/Räumlichkeit zu unterscheiden. Das geht soweit, dass er an einer Stelle statt von der Vollkommenheit der göttlichen Allgegenwart von der »Vollkommenheit der Räumlichkeit Gottes«¹⁰⁹ spricht.

Es ist davon auszugehen, dass Barth »Raum« gerade in Bezug auf Gott (und von da aus in Bezug auf alle Gegenwartsweisen) nicht metaphorisch versteht (s. u. 4.2.1.2.f)! Eine Metaphorisierung eines nach menschlicher Alltagsevidenz oder naturwissenschaftlicher Erkenntnis geformten Raumbegriffes im Blick auf Gott widerspricht auf sprachtheologischer Ebene dem oben erwähnten fundamentaltheologischen Satz, in der Gotteslehre »nicht von dem Gott begegnenden

105 KD II/1, 542.

106 KD II/1, 543. Der Begriff wird an dieser Stelle freilich nur auf die Kirche angewandt, die erweiterte Anwendung entspricht aber dem Argumentationskontext.

107 KD II/1, 547.

108 Die Darstellung der drei Gegenwartsformen findet sich in KD II/1, 535 – 548.

109 KD II/1, 532, vgl. 529. Als Beispiel für die Identifikation von Allgegenwart und Gottesraum diene der folgende Satz: »Wie Gottes Allgegenwart nicht nur die Negation unseres Raumes, sondern zuerst und vor allem positiv der Raum Gottes und also der wirkliche Raum ist.« KD II/1, 691.

Menschen, sondern von dem dem Menschen begegnenden Gott« auszugehen.¹¹⁰ Barth will einen neuen, genuin theologisch formatierten Raumbegriff entwickeln, dem gemäss Gottes anthropologisch unableitbarer Eigenraum nichts weniger als »das Prinzip des Raumes, den eigentlichen realen Raum überhaupt«¹¹¹ bildet. Die Bedeutung dessen, was dann auch im Blick auf die Schöpfung, Versöhnung und Erlösung im menschlichen Bereich »Raum« genannt zu werden verdient, ergibt sich erst analogisch (und zwar im barthschen Sinne relational-analogisch!). Doch all das sind – nicht leicht verdauliche! – Annahmen auf der Linie der barthschen Grundanlage seiner Theologie, die er in seiner Allgegenwartslehre nicht explizit macht, sondern wie ich meine implizit voraussetzt.¹¹²

Als weitere Schwierigkeit kommt hinzu, dass Barth mit den Begriffen Raum (sowie Räumlichkeit und Ort) Verschiedenes bezeichnet: den Bereich der Schöpfung (und da Himmel und Erde), der Heilsgeschichte Israels und der Kirche, heilige Orte im Bereich der israelitischen Geographie, den Ort des irdischen Jesus sowie den universalen Bereich des Erhöhten, das künftige himmlische Jerusalem und schliesslich den Thron Gottes und die Trinität. Die begriffliche Extension von »Raum« wird also so breit gehalten, dass darob die Differenz von göttlichem und menschlich-geschöpflichem Bereich zumindest terminologisch verwischt wird. Wohl behauptet Barth immer wieder die fundamentale Differenz zwischen göttlichem und geschöpflichem Raum, dass Gott »in der ihm eigenen Weise« räumlich sei.¹¹³ Alles andere wäre vor dem Hintergrund der theologischen Gesamtanlage der Kirchlichen Dogmatik mehr als verwunderlich. Doch es wird nicht ersichtlich, inwiefern diese fundamentale auch eine kategoriale Differenz sein soll.

Diese kategoriale Indifferenz ist zu auffällig, als dass sie hier ungeklärt bleiben könnte. Ich will darum kurz darauf eingehen. Dabei werden die bisherigen Aussagen zu Barths Raumchristologie vertieft: Wie erwähnt versteht Barth den Raum Gottes als »das Prinzip

110 KD II/1, 522. Zudem geht die Metaphorisierung von »Raum« alltagssprachlich in aller Regel von einem Raumverständnis aus, das auf dem Containermodell und nicht dem relationalen Modell basiert (s. o. 2.2.2). Es wird sich unten aber zeigen, dass Barth in der Grundtendenz von einem relationalen Modell ausgeht. – Gegen eine metaphorische Deutung spricht sich auch Rae, *The Spatiality of God*, aus.

111 KD II/1, 535.

112 Eher zufällig nehmen sich kurze Hinweise zum Sprachcharakter räumlicher Aussagen aus. Etwa die Aussage, dass es sich bei der Rede vom Thron Gottes *nicht nur* um ein Bild, sondern einen wirklichen Ort handle (KD II/1, 534 f.). – Auch Callender weist auf Unschärfen in Barths Begrifflichkeit hin (Dies., *A Theology of Spatiality*, 6.241). Sie vermutet, dass sie von Barths analogischer Sprachlehre herkommen und so einen von ihm intendierten Sinn haben (a. a. O., 241 f.).

113 KD II/1, 530. Wie bereits oben gezeigt, betont Barth an mehreren Stellen die transzendental-kreative, vorsehende Beziehung des Raumes Gottes gegenüber allen geschöpflich-menschlichen Räumen (vgl. etwa II/1, 533.535.536.546).

des Raumes, *den eigentlichen realen* Raum überhaupt¹¹⁴. Was theologisch Raum ist und als Raum Realität hat, bemisst sich dementsprechend allein am Eigenraum Gottes und in der Beziehung auf ihn. Barth führt die hier vorgenommene theologische Umformatierung alltagssprachlicher und weltanschaulicher Raumbegriffe so radikal weiter, dass er den geschöpflich-menschlichen Raum gleichsam in den göttlichen einholt und zu einem einzigen Raum integriert. Das lässt sich am folgenden Zitat schön zeigen:

»Der seinen eigenen (ihm ausschließlich eigenen) Raum hat, der kann der Schöpfer und Herr auch noch anderer Räume und der kann in der Kraft jener seiner eigenen Räumlichkeit auch noch in diesen anderen Räumen gegenwärtig sein, so daß diese mit jenem zusammen – so scheint es die Meinung der Schrift zu sein – tatsächlich insofern *einen einzigen Raum* bilden, als er, Gott, zugleich sich selbst und in ihnen allen gegenwärtig ist, insofern als Gott selbst nicht nur sich selbst, sondern in ihnen allen dem, was in ihnen allen ist – immer wieder anders Raum gibt, ja selber Raum ist. Wie sollten wir es verstehen, daß wir, die Geschöpfe, nach Act. 17, 28 ›in ihm‹ leben, weben und sind, wenn dem nicht so wäre? Was sollte die dem Bilde entsprechende Wahrheit sein, wenn Alles das, was in der Schrift über unser Sein und Leben ›in Gott‹, ›in Christus‹, ›im Geiste‹ gesagt ist, wirklich nur bildlich zu verstehen, wenn Gott nicht wirklich und eigentlich und ursprünglich räumlich wäre, und zwar so, daß er es zunächst und an sich nur in und für sich selber, dann aber und eben in der Kraft dessen auch für Andere ist, die durch ihn Raum bekommen, ja so oder so in ihm ihren eigenen Raum finden könnten?«¹¹⁵

Der letzte Grund für die hier zum Ausdruck kommende Einholung und Integration in den Raum Gottes dürfte Barths Christologie bilden. In Jesus Christus sind Gottes- und Menschenraum eins und von da her ist Gottes Raum allgegenwärtig¹¹⁶. Der einzige Gottesraum, in den die ganze Schöpfung eingeholt und integriert wird, ist die »Räumlichkeit Jesu Christi im Himmel und auf Erden«¹¹⁷, der universale Raum Jesu Christi. Wie Barth in seinem späteren Zeitparagrafen Jesus (Christus) als »Herr(n) der Zeit«¹¹⁸ betitelt, so könnte man hier von *Jesu Christus als dem Herrn des Raumes* sprechen. Ist die hier vorgenommene Interpretation richtig, dann könnte Barths univoke Verwendung des Raumbegriffes (sowie des Räumlichkeits- und Ortsbegriffes) im Blick auf Gott und Schöpfung in jener christologischen Zuspitzung ihren tieferen Grund haben. Doch das bleibt nicht mehr als eine Vermutung.

Im Folgenden soll Barths Raumverständnis¹¹⁹ modelltheoretisch analysiert und rekonstruiert werden:

Ich gehe mit Callender einig, dass Barth Raum relational denkt.¹²⁰ Der hier

114 KD II/1, 535.

115 KD II/1, 534 f. Hvb. MW: »einen einzigen Raum«.

116 KD II/1, 546 f.

117 KD II/1, 543.

118 KD III/2, 524 u. ff.

119 Terminologisch sind im Folgenden nicht nur Barths Raumbegriffe, sondern auch die Ortsbegriffe und der Begriff der Räumlichkeit mitgemeint.

120 Callender, *A Theology of Spatiality*, 4 f.

vertretenen Leitdifferenz entsprechend basieren seine Raumbegriffe auf einem relationalen Modell. Hilfreich ist auch der Versuch Callenders, Barths Raumauffassung auf den Linien seiner aktualistischen Epistemologie zu interpretieren.¹²¹ Man könnte vor diesem Hintergrund von einer *aktualistisch-relationalen Strukturierung von Barths Raumauffassung* sprechen. Diese Interpretation macht freilich vor allem Sinn im Blick auf Räume, die durch Gottes Offenbarungshandeln konstituiert werden. Im Blick auf den Raum der Schöpfung als Ganzes ist sie weniger evident.

Im Folgenden muss präziser herausgearbeitet werden, inwiefern man bei Barth von einem relationalen Raummodell sprechen kann. Meines Erachtens ist eine solche Annahme im Blick auf Barth weit weniger selbstverständlich, als es Callender annimmt. Warum man nicht ohne weiteres von dieser Annahme ausgehen kann, lässt sich an einem Textausschnitt aufzeigen, der oben bereits zitiert wurde:

»Als Vater, Sohn und Heiliger Geist braucht und hat und ist Gott Raum für sich selber und indem er wieder als Vater, Sohn und Heiliger Geist der Schöpfer und Herr alles dessen ist, dessen Sein und Sosein seinem Willen, Beschluß und Akt entspricht, braucht und hat und ist er auch Raum für alles dieses Andere.«¹²²

Was hat es zu bedeuten, dass der trinitarische Gott Raum »braucht und hat und ist«? Der Gedanke liegt doch zunächst auf der Hand: Braucht und hat Gott einen Raum, so ist Raum etwas ihm Vorgegebenes. Als Vorgegebenes ist der Raum der transzendente Hintergrund des trinitarischen Beziehungsgeschehens und kann nicht anders, als nach dem Containermodell konfiguriert werden. Die Folgen sind theologisch unerträglich: Der von Gott gebrauchte Raum macht aus der Trinität unter der Hand eine Quaternität oder man landet letztlich in einem Dualismus von ewigem Gott und ewigem Raum oder man endet in einem Pantheismus. So oder so ist die Freiheit Gottes, die Barth in der Eigenschaftslehre nicht müde wird zu betonen, in Frage gestellt. Dass diese Folgen nicht im Sinne Barths sind, braucht nicht weiter erläutert zu werden. Doch ist es ihm hinreichend gelungen, diesem Gedanken vorzubeugen?

Denkt man an das bei Barth im gleichen Kontext wie das obige Zitat stehende Bild vom Thron Gottes, so scheint ihm das nicht gelungen zu sein. Denn der Thron Gottes ist nach Barth »droben«, »dort«¹²³, er bezeichnet einen »wirklichen Ort Gottes«¹²⁴ und zudem ist Gott der »Inhaber«¹²⁵ des Thrones. Das sind alles

121 Callender, *A Theology of Spatiality*, 4 u. 10 – 27.

122 KD II/1, 535.

123 KD II/1, 534. »Droben« und »dort« sind bei Barth manchmal in Anführungszeichen und manchmal nicht, so dass man nicht weiss, ob es sich um eine reale Lokalisierung handelt oder nicht.

124 KD II/1, 535.

Hinweise darauf, dass es sich beim Thron um etwas Gott örtlich Vorgegebenes handelt, das Gott braucht und hat. Gegen diese Interpretation könnte man nun einwenden, Barth würde sich hier nur einer biblischen Metapher bedienen, die nicht in dieser Weise analytisch gepresst werden dürfe. Doch Barth selbst steht dieser Verteidigung im Weg. Denn er meint, das Bild vom Thron Gottes sei eben *nicht nur* ein Bild, sondern direkter Hinweis auf Gottes Räumlichkeit.¹²⁶ Das unbildlich verstandene Bild vom Thron Gottes kann darum letztlich nur in das für den Gottesgedanken aporetische Modell eines Containers führen. Ein relationales Raummodell ist unter diesen Voraussetzungen nicht denkbar. Es ist darum wichtig zu sehen, dass Barth dieses Bild vom Thron Gottes letztlich selber untergräbt. Wohl bleibt es – spannungsvoll – für die ganze Allmachtslehre bestimmend, doch faktisch nimmt Barth es mit dem folgenden Hinweis zurück:

»Will man aber konkreter nach dieser Grundform der göttlichen Allgegenwart und also nach dem *Throne* Gottes als solchem fragen, so wüßte ich nicht, auf was Anderes dann zu verweisen wäre als eben auf die *Dreieinigkeit* des einen Wesens Gottes als solche.«¹²⁷

Der Thron Gottes ist nun nicht der Raum für die Trinität, den sie hat und braucht, die Trinität nicht Inhaber des Thrones. Sondern die Trinität selber *ist* der Thron, die Trinität ist ihr eigener Raum. Wenige Zeilen später folgt der alles entscheidende Nachtrag zu dieser Aussage:

»Als der Dreieinige ist er lebendig und liebend und eben das ist die Begründung und die Urwirklichkeit des Raumes in Gott selber.«¹²⁸

Das heisst: Gott begründet seinen Raum aus sich selbst, die lebendig liebende Beziehung von Vater, Sohn und Geist ist es, die den ihr eigenen Raum *qua* dieser Beziehung konstituiert. Es gibt keinen Ort, kein kosmologisches »droben«, keinen spezifischen Raum, der ihm vorgegeben ist und den er sodann einzunehmen hätte. Barths Aussage, dass Gott Raum »braucht und hat und ist« wäre dann korrekterweise rückwärts zu lesen: Weil Gott aufgrund seines innertrinitarischen Beziehungsgeschehens Raum *ist*, deswegen hat und braucht er diesen durch ihn konstituierten Raum. Erst mit Barths Nachtrag zum Begründungsverhältnis von Gott und seinem Eigenraum ist der Schritt zu einem *rein relationalen* Raummodell vollzogen. Das heisst hier: zu einem Begriff des trinitarischen Raumes Gottes, der auf dem relationalen Modell basiert und logisch ohne die Hintergrundsannahme eines vorgegebenen Raumes auskommt, der nach dem Containermodell konfiguriert ist. *Die hier stattfindende raumtheoretische Modellverschiebung ist von grundlegender Bedeutung, nicht nur für die*

125 KD II/1, 533.

126 KD II/1, 534 f.

127 KD II/1, 535.

128 KD II/1, 535.

Theologie Barths, sondern wie ich meine für die theologische Rede vom Raum Gottes im 20. Jahrhundert insgesamt. Ich unterstreiche darum noch einmal: Der Raum Gottes ist hier nichts, was örtlich Gott vorgegeben ist, was ihn umschliesst, worin er sich befindet (Containermodell). Umgekehrt: Raum wird erst durch die lebendigen trinitarischen Beziehungen in Gott selbst *begründet*. Der Raum Gottes konstituiert sich nach Barth als eine trinitarische Ordnungsrelation. Definiert man Raum als eine solche Beziehungsordnung, dann konfiguriert man ihn nach einem relationalen Modell.

Die hier erhobene Relationalität der barthschen Raumauffassung soll anhand der folgenden vier Punkte weiter diskutiert und befragt werden:

1. Die relationale Struktur des Raumes Gottes macht verständlich, warum Barth Gottes (All-)Gegenwart und Gottes Raum begrifflich kaum unterscheiden muss: Gottes Gegenwart ist als ein Beziehungsgeschehen nach innen wie aussen zu verstehen, durch das immer schon Raum konstituiert wird. (All-)Gegenwart und Raum kann man nur dann identifizieren, wenn man Raum rein relational denkt.¹²⁹
2. Deutlich wird durch die raumtheoretische Modellverschiebung auch, dass Barth dem Raum nicht den ontologischen Status irgendeiner *res extensa* zusprechen will. Wenn schon müsste man von einer relationsontologischen Deutung des Seins des Raumes ausgehen. Raum ist kein Ding, sondern ein Verhältnis zwischen Dingen, hier ein Beziehungsverhältnis zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Barth hat sich freilich dazu ebensowenig geäußert, wie er die Aussage, dass Gott Raum »ist«, weiter präzisiert hat. Es handelt sich sicher nicht um eine Existenzaussage oder Klassifikationsaussage; ist es aber eine einfache Prädikation oder eine Identitätsaussage? Liegt der tiefere Grund für die Aussage, dass Gott Raum ist darin, dass Barth Raum und Allgegenwart praktisch identifiziert, er den Raum wie die Allgegenwart Gottes als seine Eigenschaft bzw. Vollkommenheit deutet?

Ontologisch weniger verfänglich scheint es mir zu sein, sich an die Aussage Barths zu halten, dass die trinitarischen Beziehungen die »Begründung« des Raumes in Gott selber« sind (s. o.). Denn sie macht deutlich, dass durch die trinitarischen Beziehungen Raum konstituiert wird, ohne dass damit schon ausgesagt wäre, dass diese Beziehungen Raum »sind«.¹³⁰ Raum wäre dann

129 Die Erfahrung der Gegenwart Gottes ist nach Barth auch eine des von allen Seiten Umgebenseins, der Umschliessung durch Gott, wie sein Rekurs auf Ps 139 zeigt (KD II/1, 536.538). Nach Barth ist der Raum der Welt von Gottes Raum »umschlossen« (KD II/1, 535, vgl. 546). Dieses Umgeben- und Umschlossensein ist aber nicht im Sinne eines Containermodells auszulegen, sondern strikt als Beziehungsgeschehen zu deuten.

130 Liegt der tiefere Grund für die Aussage, dass Gott Raum ist darin, dass Barth Raum und Allgegenwart praktisch identifiziert, er den Raum wie die Allgegenwart Gottes als seine Eigenschaft bzw. Vollkommenheit deutet?

lediglich ein *Manifestationsaspekt* von Beziehungen, aber nicht die Beziehung selbst, und entsprechend wäre dann zu formulieren: Gott »ist« nicht Raum, sondern das relationale Sein Gottes manifestiert sich räumlich, zeitigt eine Beziehungsordnung, die als Raum gedeutet werden kann. (In diesem Sinne werde ich unten Pannenberg's Raumkonzept interpretieren.)

3. Ist Barths Begriff des Raumes Gottes als ein interpersonalen Raumbegriff zu verstehen? Im Blick auf den Eigenraum Gottes und seine räumliche Gegenwart *ad extra* muss diese Frage verneint werden. Denn Barth lehnt den Personbegriff für die Trinität ab und spricht bekanntlich von drei »Seinsweisen«. ¹³¹

Von einem interpersonalen-relationalen Raum kann man bei Barth nur im Blick auf den Raum der Kirche sprechen, der durch die Beziehung der Glaubenden zum auferstandenen und erhöhten Christus und von dort her durch die Beziehung der Glaubenden untereinander konstituiert ist. ¹³² (Dass Barth den Raum der Kirche im Blick auf Jesus Christus als »sekundäre Form seiner Existenz«, als spezifische »räumliche Existenzform« im geschöpflichen Raum versteht, sei hier zumindest erwähnt. ¹³³ Denn er wird später in seiner Ekklesiologie die Versammlung der christlichen Gemeinde, den Leib Christi, als Christi »eigene irdisch-geschichtliche Existenzform« ¹³⁴ bezeichnen und legt damit eine auch raumtheoretische Interpretation seiner Ekklesiologie nahe.) Natürlich ist der Raum der Kirche auch ein (neu-)geschöpflicher Raum. Im Blick auf die Schöpfung als solche verwendet Barth aber keine interpersonalen Raumbegriffe: Wie im »Unterricht in der christlichen Religion« so steigt Barth auch in der Allgegenwartslehre der Kirchlichen Dogmatik mit einer Raumdefinition Kants ein, die Raum (und Zeit) als Schranke versteht. Doch er nimmt sie nicht mehr in seine Argumentation auf, sondern setzt an ihre Stelle eine neue Raumdefinition:

»Der Raum ist diejenige Form der Schöpfung, kraft welcher diese als von Gott verschiedene Wirklichkeit Gegenstand seiner Liebe sein kann.« ¹³⁵

Es wurde oben gezeigt: Der Raum der Schöpfung wird von Gott geschaffen und erhalten, ist durch die Existenz des Raumes in Gott bedingt und allererst möglich. Auch der Raum der Schöpfung ist insofern notwendig ein relational strukturierter Raum. In der vorliegenden Definition kommt nun noch ein weiteres, mediales oder instrumentales Element zum Tragen: Gott steht zu

131 KD I/1, 381 f.387 et passim.

132 KD II/1, 542 f, vgl. 544 – 547. Der Raum Israels ist von Barth primär anhand des Wohnens Gottes im Tempel und an heiligen Stätten wiedergegeben, so dass auch hier die interpersonale Dimension mehrheitlich ausfällt (vgl. KD II/1, 538 – 540.542).

133 KD II/1, 543.

134 KD IV/1, 718.

135 KD II/1, 523.

seiner Schöpfung in Relation gerade vermittelt des Raumes, der selbst Teil dieser Schöpfung ist. *Raum ist eine geschöpfliche Vermittlungsform von Gottes Liebe*, er ist Medium der liebenden Gegenwart Gottes in der Schöpfung. Denkt Barth hier an den Himmel als Gottes Raum, mittels dessen er seiner irdischen Schöpfung gegenwärtig sein kann? Braucht Gottes Eigenraum noch eines zusätzlichen vermittelnden Raumes, um in seiner Schöpfung gegenwärtig und also liebend sein zu können? Barth kommt in seiner Allgegenwartslehre auffälligerweise nie mehr auf seine Definition zurück.¹³⁶

4. Es bleibt die Frage, wie weit Barth die in KD II/1 erhobene raumtheoretische Modellverschiebung auch über seine Allgegenwartslehre hinaus zur Anwendung bringt.

Wie eingangs bereits erwähnt, handelt es sich bei Barths Lehre von der Allgegenwart Gottes in KD II/1 um den einzigen expliziten Reflexionsgang zum Raumverständnis in der Kirchlichen Dogmatik. Das schliesst freilich nicht aus, dass Barth in der Kirchlichen Dogmatik immer wieder Raumbegriffe verwendet. In der *Schöpfungslehre* geschieht das zum Beispiel so, dass die in KD II/1 gebrauchte Raumterminologie punktuell wieder aufgenommen¹³⁷ und zum Teil auf neue dogmatische Gehalte angewendet wird¹³⁸, die in KD II/1 noch nicht direkt im Blick waren. Daneben finden sich freilich auch Stellen, hinsichtlich derer man kaum von einer spezifisch theologischen Verwendung sprechen kann. Zudem wird »Raum« oft in einem übertragenen Sinn gebraucht.¹³⁹

Spannend ist nun die Frage, ob Barth sein Raumverständnis aus KD II/1 im Verlaufe der Kirchlichen Dogmatik nicht nur inhaltlich erweitert, sondern auch anders modelliert. Wurde Raum in KD II/1 primär nach dem relatio-

136 Er nimmt sie erst im Blick auf die Lehre von Gottes Ewigkeit wieder auf, KD II/1, 690.

137 Um aus den vielen Belegen nur eine Stelle zu nennen: »Er (sc. Gott) lebt sein göttliches Leben nicht nur in seinem eigenen Raum. Es gibt vielmehr einen Weltraum, in welchem er über ein von ihm selbst verschiedenes Wesen: über den Menschen Herr ist und damit von dessen Wirklichkeit Beweis gibt.« KD III/1, 26.

138 Das gilt etwa für den Zusammenhang von Raum und *Sünde*: Im Blick auf Adams und Evas postlapsarische Nacktheit schreibt Barth: »Der Raum der Schande und also der Anklage und also der Scham ist erst der Raum des dem Schöpfer entfremdeten eigenen Werkes des Geschöpfes: erst dort, wo das Geschöpf für sich stehen will, statt Gott für sich gutstehen zu lassen.« KD III/1, 354. Es gilt aber z. B. auch für den Zusammenhang von Raum und Bundesgeschichte: »Die Schöpfung ist die Erstellung des Raumes für die Geschichte des Gnadenbundes. Diese Geschichte bedarf ja eines ihr entsprechenden Raumes: der Existenz des Menschen und seiner ganzen Welt.« KD III/1, 46, vgl. 47.

139 Zum Beispiel, wenn Barth schreibt: »Wir befinden uns noch immer im Raum der Schöpfungs- und also der Urgeschichte, und was hier erzählt wird, ist nicht die Geschichte der ersten Liebe und Eheschließung, sondern die Grundlegung und Ermöglichung alles dessen, was als Liebe und Ehe in der Geschichte nachher wirklich werden wird.« III/1, 373 f. Oder: »Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat.« Vorwort KD III/1.

nenalen Modell konfiguriert, so operiert Barth in der Schöpfungslehre zusätzlich mit dem Containermodell. Das ist kurz zu erläutern:

Barth beschreibt die Schöpfung mit verschiedenen Bildern, sie ist »Vaterhaus«, »Schauplatz« und mit Calvin gesprochen »*theatrum gloriae*«. Als solche bietet sie »Zeit, Raum und Gelegenheit« zur Durchführung der göttlichen Heilsgeschichte, zur Erreichung des Zieles göttlichen Schöpferwillens.¹⁴⁰ Es ist vom Kontext her naheliegend, die Metaphern »Vaterhaus«, »Schauplatz« und »*theatrum gloriae*« als bildliche Umschreibungen dessen zu deuten, was mit »Zeit, Raum und Gelegenheit« gemeint ist. Wird der Begriff des Raumes mit solchen Bildern umschrieben, dann wird er als Umfassendes, Umfangendes konzipiert und nach dem Containermodell vorgestellt. Dazu passt, dass Barth die Heilsgeschichte bzw. »die Geschichte des Gnadenbundes« vom Raum der Schöpfung so abhebt, dass letztere nicht direkt Teil der ersteren ist. Wie die Schöpfung der »äussere Grund des Bundes« ist¹⁴¹, so bleibt auch der Schöpfungsraum der Bundesgeschichte relativ äusserlich. Er bildet die statische Bühne oder Kulisse zu ihrer Durchführung, ohne selber konstitutiver Teil ihres Heilsdramas zu sein.¹⁴² Diese Unabhängigkeit (vielleicht spricht man in diesem Fall besser von sekundärer Abhängigkeit) von Raum und Beziehungsgeschehen ist – wie gesehen – kennzeichnend für das Containermodell. Dieser Raumbegriff entspricht kaum mehr dem in KD II/1 entfaltenen Raumverständnis. Hätte Barth auch in der Schöpfungslehre ein relationales Modell verwendet, hätte er dort sowohl die Zeit wie den Raum danach konfigurieren und sie in einem Sachzusammenhang behandeln müssen. Kann es angesichts des Containermodells in der Schöpfungslehre verwundern, dass Barth in KD III/2 zwar eine eigene Zeittheologie entfaltet, daneben aber auf die Entfaltung einer Raumtheologie verzichtet?

Dass Barth seine Rede vom Raum nach KD II/1 in den folgenden Passagen der Kirchlichen Dogmatik zwar implizit aufnimmt und weitertransportiert, aber nie mehr explizit und genauer reflektiert, erleichtert die Analyse seines Raumbegriffes ebensowenig wie seine uneinheitliche Verwendung. Umso grösser ist das Desiderat, einer Ausarbeitung der in KD II/1 *in nuce* angelegten Raumtheologie entlang der Grundstrukturen der Kirchlichen Dogmatik.¹⁴³

140 KD III/3, 55 f.

141 So eine der beiden Grundformeln in Barths Schöpfungslehre KD III/1, §41.2.

142 Diese allzu starke Trennung von Schöpfung und Bund hat u. a. Moltmann vor dem Hintergrund seines eigenen evolutiv-prozessualen Schöpfungsverständnisses kritisiert. Moltmann, Gott in der Schöpfung, 74 f. Pietz, hat diese Kritik freilich ein Stück weit entschärfen können: Pietz, Das Drama des Bundes, 37–39, vgl. 29–48.

143 Diesem Desiderat entspricht die noch unpublizierte PhD Arbeit von Elisabeth J. Callender, A Theology of Spatiality. Sie entwickelt von Barths Allgegenwartslehre und der dort ent-

e) *Barths Himmelsverständnis*

Barth schliesst seine Lehre von der Allgegenwart Gottes mit einem als Ausblick gestalteten Rückblick auf den Streit um die Ubiquität der menschlichen Natur Christi zwischen den Lutheranern und den Reformierten. Er traktiert dort diejenigen Fragen und Streitpunkte, die ich oben in 3.1 unter der auf das Abendmahl konzentrierten reformatorischen Debatte um den Himmel verhandelt habe. Barth versucht in diesem Ausblick vor dem Hintergrund der erarbeiteten Grundlagen seines theologischen Raumverständnisses einen inner-protestantisch-ökumenischen Vermittlungsvorschlag zu formulieren.

Damit unterstreicht Barth nicht nur die theologiegeschichtliche Relevanz dieser Debatte, an der sich »das interkonfessionelle Gespräch in der evangelischen Kirche seinerzeit totgelaufen hat« und die »einst die evangelische Theologie heftig bewegt hat«. ¹⁴⁴ Er misst dieser Debatte zudem auch für die Gegenwart eine Relevanz bei, sofern er »in irgend einer neuen Form wohl wieder aktuell werden könnte« ¹⁴⁵. *Dass Barth die offengebliebenen und unerledigten Sachfragen jener Debatte in seine Raumtheologie integriert, bestätigt die Angemessenheit unseres methodischen Vorgehens, das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung in 3.1 hier angesetzt und aufgespiert zu haben.*

Bevor näher auf Barths Vermittlungsvorschlag eingegangen wird, in dem sein Himmelsverständnis eine zentrale Rolle einnimmt, ist ein kurzer Blick auf das Himmelsverständnis des frühen Barth zu werfen. Ich halte mich dabei wieder an Barths Ausführungen in seinem »*Unterricht in der christlichen Religion*«.

Barths frühe Ausführungen zum »Himmel« sind geprägt von seinem Ringen um die traditionelle Angelologie und Dämonologie. Er widmet den darin verhandelten himmlischen Gestalten schon im »*Unterricht*« erstaunlich viel Aufmerksamkeit. ¹⁴⁶ Er gesteht zwar gerne zu, dass auch er am liebsten mit David Friedrich Strauß rufen würde: »Weg damit!« ¹⁴⁷ Doch Barth bohrt tiefer:

falteten oder zumindest angelegten trinitarischen Räumlichkeit Gottes her »a comprehensive theology of space or spaciality« (Vorwort, II) entlang und auf der Basis der Grundentscheidungen der Kirchlichen Dogmatik. Callender ist sich der Unschärfen in Barths Raumbegriff zwar bewusst und versucht sie ein Stück weit zu präzisieren (6), bleibt aber weitgehend bei seinen begrifflichen Vorgaben (vgl. auch 242) – so dass auch in ihrer Entfaltung der Raumtheologie gewisse Ungenauigkeiten weitertransportiert werden, man z. B. zuweilen den Eindruck erhält, der Raumbegriff werde nun doch metaphorisch gebraucht und die (notwendigen!) philosophischen Implikationen jedes theologischen Raumverständnisses (gegen die sich Callender wehrt, 3) seien zuwenig geklärt!

144 KD II/1, 550.548.

145 KD II/1, 548.

146 Vgl. den Passus in: Barth, »*Unterricht*« II, 309 – 344.

147 Barth, »*Unterricht*« II, 312.

»Was macht uns hier (sc. bei der traditionellen Lehre von den Engeln und Dämonen) eigentlich Schwierigkeiten? Wo steckt das Problem dieser Lehre, dessen verschiedene Stellung uns zunächst wie durch einen Abgrund von der alten Dogmatik zu trennen scheint? Die Antwort: das moderne Weltbild macht's: Kopernikus und Galilei, die uns nicht mehr erlauben, einen anderen Himmel anzunehmen als den Sternenhimmel, kein himmlisches Oben und kein höllisches Unten, also keinen Ort für die Engel und Dämonen, also keine Engel und Dämonen überhaupt – diese Antwort ist zu banal, als daß sie zählen könnte. Man muß die alte Dogmatik schon mit sehr kurzsichtigen Augen lesen, ihre Definitionen vom Himmel und den himmlischen Wesen schon sehr plump und wenig geistreich verstehen, um zu meinen, daß sie mit der natürlich hineinsprechenden naiv-vorkopernikanischen Topographie stehe und falle.«¹⁴⁸

Hier zeigt sich zunächst, warum Barth dem Himmel theologische Aufmerksamkeit zuwenden muss: Weil er der Ort der Engel ist und die Angelologie (und Dämonologie) nicht einfach abgetan, sondern neu durchbuchstabiert werden muss. Am Zitat lässt sich aber noch mehr ablesen: die Tatsache nämlich, dass Barth keineswegs zurück zu einer vorkopernikanischen Topographie will und dass er die neuzeitlichen Errungenschaften der Naturwissenschaft im Blick auf den Sternenhimmel als solche nicht in Frage stellt. Er untersagt ihnen jedoch sehr strikt ein Mitspracherecht bei der Bestimmung der theologischen Bedeutung des Himmels.

Wie kann Barth Kopernikus und Galilei ernst nehmen und doch theologisch vom Himmel reden?

Neben dem dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild entsprechenden Sternenhimmel lässt sich bei Barth ein zweifaches Reden vom Himmel beobachten:

Da ist einerseits der Himmel im Bereich der Schöpfung. Es ist der Himmel, der nach Barth im Gegensatz zur Erde die andere, die geistige, die unsichtbare Seite der Weltwirklichkeit bildet.¹⁴⁹ Er setzt ihn als das Ideale, Transzendente, Geistige, Symbolische dem irdisch Realen, Empirischen, Natürlichen gegenüber, verhandelt den biblischen Dual von Himmel und Erde nicht nur analog, sondern teilweise stellvertretend für den Dual von Geist und Natur.¹⁵⁰ Man wird den Eindruck nicht los, Barth ziehe hier den klassischen Himmel idealistisch in die Sphäre des menschlichen Gedankens ein, um von da aus auch den Engeln und Dämonen ein neues und nicht weniger machtvoll wirkendes Wirklichkeitsfeld einzuräumen. Wie sonst lässt sich erklären, dass Barth die Angelologie und Dämonologie im Rahmen der »Lehre vom Menschen«¹⁵¹ loziert und es sich ihm zufolge

148 Barth, »Unterricht« II, 312 f.

149 Barth, »Unterricht« II, 316.318 f.324 et passim.

150 Barth, »Unterricht« II, 325, vgl. auch 313.318 f!.324 f.

151 Barth, »Unterricht« II, Kap. 5, 309 u. ff.

»in der Lehre von den Engeln und Dämonen um eine Verdoppelung der Lehre vom Menschen«¹⁵² handelt?

Andererseits kennt Barth einen Himmel, der diesen Himmel der Idealität noch einmal transzendiert. Man darf den ersteren nicht verwechseln »mit *dem* Himmel, der Gottes Thron ist«¹⁵³. Schon hier taucht also das Bild vom Thron auf, das für Barth später in der Kirchlichen Dogmatik bedeutsam wird. Im »Unterricht« wird ihm jedoch kein Gewicht beigemessen. Die damit intendierte Differenz zwischen den beiden Himmeln ist aber auch an anderer Stelle, in seiner Christologie, vorausgesetzt. Da nämlich, wo Barth mit der altprotestantischen Orthodoxie vom »*coelum supremum*« oder »*coelum coelorum*« spricht, von einem Himmel, der gemäss Eph 4,10 über allen Himmeln liegt.¹⁵⁴ Dieser Himmel ist nach Barth ein wirklicher Ort oder Raum, er ist ein »*certum ποῦ*«, »ein Raum, so gut wie die Welt, aber ein *anderer* Raum«¹⁵⁵. Barth geht sogar soweit, diesen Raum als »Gottes eigenste, ursprüngliche Welt« und insofern als »Gottesraum«¹⁵⁶ zu bezeichnen! Handelt es sich hier um Gottes trinitarischen Eigenraum oder doch nur um ein dem früheren *coelum empyreum* nachgebildetes, jedoch Endliches wie Unendliches transzendierendes Jenseits? So oder so fragt man sich: Überschreitet Barth an dieser Stelle nicht deutlich die Grenzen seiner dialektischen Raumauffassung, die er in der Lehre von der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes dargelegt hat (s. o. 4.2.1.1)?

Barths Ausführungen zum himmlischen Raum Gottes stehen im Kontext seiner Deutung der Himmelfahrt Christi. Er deutet sie als »ein wirkliches *Verlassen* des Raumes dieser Welt« und als Christi Versetztwerden in den »Raum Gottes«.¹⁵⁷ Die Himmelfahrt wird dementsprechend als eine nicht figurativ, sondern »*proprie*«¹⁵⁸ zu verstehende Ortsverschiebung Jesu Christi interpretiert.

Es wurde oben gefragt, wie Barth theologisch vom Himmel reden kann. Antwort: Er tut es durch die Unterscheidung dreier Himmelsbegriffe, insbesondere durch die Annahme eines transgeschöpflichen Himmels der Himmel. Es bleibt freilich unklar, was er genau darunter versteht. Evident ist auf alle Fälle, dass sich Barth mit diesem lokalen Himmelsverständnis seiner *reformierten Tradition* anschliesst.¹⁵⁹ Man kann aber kaum behaupten, dass es ihm mit seiner

152 Barth, »Unterricht« II, 323. Barth zufolge weist die Art der Räumlichkeit der Präsenz der Engel in die Richtung der Idealität des Raumes bei Kant (a. a. O., 331, vgl. Anm. 42)!

153 Barth, »Unterricht« II, 232.

154 Barth, »Unterricht« III, 195. Barth kann jedoch auch die Engel – im Gegensatz zu den Dämonen – dem »oberen, eigentlichen Himmel« zuordnen (Barth, »Unterricht« II, 342).

155 Barth, »Unterricht« III, 195.

156 Barth, »Unterricht« III, 194.

157 Barth, »Unterricht« III, 194 f.

158 Barth, »Unterricht« III, 194.

159 Barth macht das auch explizit: ders., »Unterricht« III, 194 f.

»Lösung« gelingt, den neuzeitlichen Plausibilitätsverlust der theologischen Rede vom Himmel aufzufangen.

Anders als im »Unterricht« verfolgt Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* keine rein reformierte Sichtweise, sondern unternimmt den Versuch eines Vermittlungsvorschlages zwischen der lutherischen und reformierten Position. Dazu dienen ihm die Grundlagen seines theologischen Raumverständnisses. Wie sieht dieser Vermittlungsvorschlag aus?

Barth arbeitet zunächst die Kritikpunkte beider, der lutherischen wie der reformierten Tradition, heraus. Er wirft der *lutherischen* Tradition vor, sie habe den Ort und Raum Gottes in seiner ubiquitären Gegenwart im Allgemeinen, in seiner Schöpfung auf- und untergehen lassen, so dass Gott zum raumlos-allgegenwärtig Unendlichen geworden sei. Sie habe – im Zusammenhang damit – die räumliche Beschränktheit der menschlichen Natur Jesu Christi gleichsam in seiner Gottheit verschwinden lassen, so dass von der Geschöpflichkeit und Leiblichkeit der menschlichen Natur kaum noch ernstlich gesprochen werden könne und die Inkarnation faktisch rückgängig gemacht worden sei. Auch der Gefahr des Doketismus hätte so kaum ausgewichen werden können.¹⁶⁰ Der *reformierten* Tradition wirft Barth hingegen vor, sie habe den erhöhten Jesus Christus gleichsam in den Himmel eingeschlossen, so dass nicht mehr deutlich werden könne, inwiefern man es hier und heute wirklich noch mit dem *ganzen* Christus zu tun habe. Zudem sei nun doch nicht einzusehen, wieso die Rechte Gottes nur örtlich beschränkt und nicht allmächtig überall sein könne.¹⁶¹ Auf die genannten Kritikpunkte folgt Barths Vermittlungsversuch:

»Es wäre aber von den Voraussetzungen her, die wir hier hinsichtlich der Allgegenwart Gottes erarbeitet haben, folgender Vorschlag zu machen: Wenn gerade die Gegenwart Gottes in Jesus Christus Gottes eigentliche Gegenwart in der Welt ist, wenn sie also dahin zu verstehen ist, daß in Jesus Christus der Raum Gottes selber (im strengsten ursprünglichen Sinn des Begriffs: der Thron Gottes) mit dem geschöpflichen menschlichen Raume identisch geworden ist, dann ist einmal (mit den Reformierten gegen die Lutheraner) einzusehen, daß sowohl die Leiblichkeit des historischen und erhöhten Jesus Christus als auch die Rechte Gottes als der Ort Jesu Christi ihre Bestimmtheit und Unterschiedenheit von anderen Räumen haben und daß dies um der Wahrheit der Menschheit Jesu Christi willen nicht geleugnet werden sollte. Ebenso ist dann aber (mit den Lutheranern gegen die Reformierten) einzusehen: es gibt nicht nur eine Allgegenwart Jesu Christi nach seiner Gottheit, sondern auch eine menschliche, leibliche Allgegenwart Jesu Christi. Eben kraft jener eigentlichen ursprünglichen Gegenwart Gottes auf seinem überhimmlischen Throne, an der in Jesus Christus auch die menschliche Natur in ihrer Leiblichkeit teilnimmt, gibt es ja (im Besonderen und im

160 KD II/1, 548 f.

161 KD II/1, 549 f. Hat Barth übersehen, dass die alte reformierte Tradition die Rede vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes metaphorisch gedeutet hat?

Allgemeinen) auch eine anderweitige, relative aber reale Weltgegenwart Gottes, aber nun auch des in Jesus Christus mit Gott vereinigten Menschen. (...) Wir werden also sagen: Der ganze Jesus Christus ist dort: zur Rechten Gottes so – derselbe hier: in Israel und in der Kirche, aber auch in der Welt anders gegenwärtig. Wir werden (mit den Reformierten) unterscheiden und sagen: Er ist dort eigentlich und ursprünglich und hier symbolisch, sakramental, geistlich gegenwärtig. Wir werden aber (mit den Lutheranern) zusammenfassen und sagen: er ist hier nicht weniger als dort, sondern dort und hier real gegenwärtig: dort und hier der ganze Christus nach seiner göttlichen und nach seiner menschlichen Natur. Auf dieser Linie könnte und müßte die Diskussion der einzelnen exegetischen Probleme, denen wir hier nicht nachgehen können, neu aufgenommen werden.«¹⁶²

Das Zitat zeigt: Barths Vorschlag unterzieht alle oben genannten Kritikpunkte einer konstruktiv vermittelnden Position, in der das lutherische Insistieren auf Einheit wie das reformierte Insistieren auf Differenz beide ausbalanciert werden. Dennoch wirft Barths Position Fragen auf: etwa die Frage, wie Jesu Christi »beschränkte *Räumlichkeit* seiner jenen göttlichen Ort einnehmenden Menschheit«¹⁶³ mit der Ubiquität derselben zusammengedacht werden kann, ohne dass der Leib des Auferstandenen zu einem gespenstischen Phantomleib wird. Barths Betonung der beschränkten Räumlichkeit des erhöhten Christus erinnert zudem an die nach dem Containermodell konfigurierte circumscriptive Raumauffassung der reformierten Tradition, die sich schwer mit seinem relationalen Raumverständnis zusammenbringen lässt. Oder sollte Barth – ohne das irgendwie zu erwähnen – sogar die Räumlichkeit der Leibes Christi strikt relational gedacht haben?

Doch nicht um diese Fragen soll es hier gehen sondern darum, wie es Barth überhaupt möglich wird, den im Zitat wiedergegebenen Vermittlungsvorschlag zu unterbreiten.

Auf den ersten Blick mag es nämlich so aussehen, als hätte Barth hier nur die traditionellen Elemente beider Positionen zusammengeflickt und ihre Vereinbarkeit schlicht behauptet. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass Barth unter der Hand sowohl auf lutherischer wie reformierter Seite eine Modifikation im Sinne seiner Raumtheologie vorgenommen hat und erst auf der Basis dieser Modifikation zwischen beiden vermitteln kann. Sie besteht darin, dass der Himmel keinen Ort Gottes im traditionellen Sinne bildet. Barth hat bereits in den vorangehenden Ausführungen seiner Allgegenwartslehre in KD II/1 den Himmel definiert als »die obere, die unsichtbare, wir würden sagen: die geistige – und insofern die höhere Seite der von Gott geschaffenen Wirklichkeit« und ihn vom überhimmlischen, ungeschaffenen Thron Gottes – seinem trini-

162 KD II/1, 550 f.

163 KD II/1, 549, vgl. 550.

tarischen Eigenraum – unterschieden.¹⁶⁴ Auf dieser Linie ist darum auch im obigen Zitat nie von einem himmlischen, sondern stets von einem überhimmlischen Ort die Rede, wenn es um den Ort Gottes geht. Dieser Ort ist der trinitarische Eigenraum Gottes. *Anders als beim frühen scheint für den späteren Barth eine innerprotestantische Vermittlung also nur über die Preisgabe des lokalen Himmelsverständnisses der reformierten Tradition möglich zu sein.* An seine Stelle tritt ein neuer, trinitarisch-christologischer Orts- und Raumbegriff, der nicht auf dem Containermodell, sondern auf dem relationalen Modell basiert (wie es oben gezeigt wurde). Der so verstandene Ort oder Raum ist Gott nicht kosmisch vorgegeben, sondern er wird durch ihn selbst allererst konstituiert – und zwar nicht als geschöpflicher, sondern als göttlicher Ort. Barth will damit nicht die biblisch breit belegte Rede vom Wohnen Gottes im Himmel ausser Kraft setzen. Die biblische Rede von Gottes Wohnen im Himmel ist für ihn noch immer sinnvoll, wenn sie sich zuerst auf das Wohnen des fleischgewordenen Wortes unter uns bezieht (Joh 1,14) und von ihm her entfaltet wird. Es muss klar sein, dass Gott nicht an einer spezifischen, ihm vorgegebenen kosmisch-orts-räumlichen Stätte im Himmel wohnt, sondern der Himmel vom Ort Gottes, den er selber ist, zum Ort seiner selbst gemacht wird durch seine Präsenz in ihm. Kurz gesagt: »Wo Gott ist, da ist in seinem Dienst, als sein Zeichen und Zeuge auch der Himmel.«¹⁶⁵

Ich habe hier versucht, Barths Ablehnung des lokalen Himmelsverständnisses von seinen Vorgaben her so klar wie möglich auszuziehen. Die Richtigkeit der Interpretation bestätigt sich im Blick auf Barths spätere Ausführungen zur Angelologie in KD III/3 §51.¹⁶⁶ Auch hier unterstreicht Barth die Konstitution des Himmels als Ort Gottes durch das Sein und Wirken Gottes in ihm, wenn er in christologischer Zuspitzung formuliert: »Wo ist der Himmel? Antwort: *dort, wo der Christus ist.*«¹⁶⁷

Auffällig ist an Barths Ausführungen in seiner Angelologie, dass er von seiner überhimmlischen Deutung des Thrones Gottes aus der Allgegenwartslehre abweicht. Exegetisch genauer spricht er jetzt vom Thron Gottes »im Himmel« oder vom »Himmel selbst« als »Gottes Thron«. ¹⁶⁸ Entsprechend definiert er dann auch den Himmel als »der Ort Gottes«, in dem er seiner geschaffenen Welt – zu der auch der Himmel zählt – gegenwärtig ist.¹⁶⁹ Das muss jedoch nicht als ein Wi-

164 KD II/1, 533 f.

165 KD III/3, 269.

166 KD III/3, §51, 426–623 (inkl. Annex zur Dämonologie).

167 KD III/3, 511, vgl. 514. Barth definiert dieses »Wo« sodann über die Rechte Gottes, die er aber nicht in einem orts-räumlichen Sinne zu verstehen scheint, zumal sie wie Gott selbst den Himmel auch transzendiert (vgl. a. a. O., 514).

168 KD III/3, 510.

169 KD III/3, 509.

derspruch zur Allgegenwartslehre in KD II/1 aufgefasst werden. Sie definiert zwar den Ort, den Raum Gottes als einen überhimmlischen, schliesst aber von dort her gerade seine Gegenwart im Himmel als seinem von seinem Ort her definierten Ort ein.

Nicht nur in seiner bemerkenswert ausführlichen Angelologie, sondern auch an vielen anderen Stellen seiner Kirchlichen Dogmatik macht Barth den Himmel immer wieder zum Thema seiner Theologie.¹⁷⁰ Das ist sicher seinem unablässigen Rückgriff auf die Aussagen der Bibel geschuldet. Man kann darin aber auch das Bemühen sehen, die neuzeitlich doch sehr schwer gewordene Altlast des reformierten Erbes kreativ weiterzudenken. *Barth stellt sich dem erhöhten Reflexionsdruck der reformierten Tradition im Blick auf den Himmel, indem er deren Bemühen um lokale Anbindung aufnimmt, seine Lozierung aber nicht mehr kosmisch, sondern theo- bzw. christozentrisch entfaltet und sich so wieder der lutherischen Position annähern kann.* Man könnte darum sagen: Barth bleibt seiner reformierten Tradition gerade verpflichtet, indem er sich auf die lutherische zubewegt.

Wie anders hat sich doch *Rudolf Bultmann* in dieser Hinsicht geäußert! Seine lutherische Herkunft scheint ihm in Sachen Himmelsverständnis freiere Hand geboten zu haben. Man vergegenwärtige sich die prägnanten Äusserungen in seinem berühmten Aufsatz »Neues Testament und Mythologie« von 1941. Er hebt darin hervor, dass das neutestamentliche Weltbild ein mythisches sei. Dazu gehört unter anderem, dass es in drei Stockwerke – Erde, Himmel, Unterwelt – gegliedert ist, der Himmel die Wohnung Gottes wie der himmlischen Gestalten, der Engel, ist und die Erde Schauplatz des Wirkens übernatürlicher Kräfte, nämlich Gottes und seiner Engel einerseits, des Satans und seiner Dämonen andererseits.¹⁷¹ Ein solches Weltbild ist nach Bultmann mit dem modernen, durch die Naturwissenschaften geprägten Weltbild und dem modernen Selbstverständnis des heutigen Menschen unvereinbar. Die Forderung, jene neutestamentliche Mythologie zu glauben, würde aus dem Glauben ein Werk machen und käme einem erzwungenen *sacrificium intellectus* gleich. Um es in Bultmanns vielzitierten Worten auf den Punkt zu bringen:

»Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.«¹⁷²

Und das Gleiche gilt im Blick auf den Himmel:

170 Man denke z. B. an seine Exegese von Gen 1,1 in KD III/1, 108–111, bes. 111.

171 Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 12.

172 Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 16.

»Kein erwachsener Mensch stellt sich Gott als ein oben im Himmel vorhandenes Wesen vor; ja, den »Himmel« im alten Sinne gibt es für uns gar nicht mehr.«¹⁷³

Die hermeneutische Folgerung, die Bultmann daraus zieht, ist bekannt: Das mythische Weltbild des Neuen Testaments ist zu entmythologisieren und einer existentialen Interpretation zu unterziehen, die Mythologie des Neuen Testaments ist »nicht auf ihren objektivierenden Vorstellungsgehalt hin zu befragen, sondern auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis hin«¹⁷⁴, wenn denn die neutestamentliche Verkündigung ihre Gültigkeit behalten soll. Mehr noch: Es ist gerade die neutestamentliche Mythologie selbst, die nach ihrer Entmythologisierung verlangt.¹⁷⁵ Und so wird denn das traditionelle Reden vom »Himmel« via existentielle Interpretation in das eschatologische Kerygma eingezogen.

Damit vollzieht Bultmann wie Barth eine Entlokalisierung des Himmels. Jedoch ohne ihr eine theo- bzw. christozentrische Relokalisierung folgen zu lassen. Sämtliche Raumbezüge der alten Kosmologie werden ins Glaubenssubjekt verlagert. Es ist darum nicht unberechtigt, wenn Torrance zu seiner Zeit in Bultmanns Entmythologisierungsprogramm »the most radical attempt in our day to think away space and time from the basic concepts of the christian faith«¹⁷⁶ sieht. Ob Bultmann mit seinem Programm nicht doch das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat?

f) *Zusammenfassende, kritische Diskussion*

Meines Erachtens ist es Barths grosses Verdienst, den Versuch unternommen zu haben, den Ort Gottes als sein eigener trinitarischer Raum zu bedenken und darauf aufbauend ein genuin theologisches Raumverständnis zu entwickeln. Er hat damit das theologische Raumproblem, Gott und Raum einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen, mit einer Radikalität und Entschlossenheit angepackt, die man vor ihm in der modernen protestantischen Theologie so nicht findet. Barth formatiert seine Allgegenwarts- und Raumlehre ganz vom Raum Gottes her, der »das Prinzip des Raumes, den eigentlichen realen Raum überhaupt«¹⁷⁷ bildet. Der frühe Barth spricht noch kaum von Gottes Eigenraum. Dieser Gedanke dürfte ein vertieftes Stadium der Entwicklung seiner Christo-

173 Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 15.

174 Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 23.

175 Vgl. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 22 – 24.63.

176 Torrance, Space, Time and Incarnation, 48. Hans Schwarz hat Bultmann vorgeworfen, sich den raumtheoretischen Implikationen der modernen Weltsicht zu entwinden und so wie andere Theologen – er nennt Hans Conzelmann, Herbert Braun, Fritz Buri – zu enden bei der »unreflected admission that God has lost his cosmological reference point«. Schwarz, God's Place, 353 – 355.

177 KD II/1, 535.

logie widerspiegeln. Entsprechend versteht er den Raum Gottes als trinitarischen Beziehungsraum und spitzt ihn christologisch zu. Er entwickelt die Raumthematik also ganz aus dem Zentrum seiner Theologie.

Barth wähnt sich so bei der theologischen ›Sache‹, dass er es anscheinend nicht für notwendig hält, mit den Naturwissenschaften, den Sozial- und Kulturwissenschaften, zumindest aber mit der Philosophie in ein tieferes Gespräch über das von ihm implizit vorausgesetzte Raummodell und seine Raumbegriffe einzutreten. Durch sie scheinbar unbehelligt, nur im Dialog mit der theologischen Tradition und vor allem der Bibel, verfolgt er das Anliegen, ein genuin theologisches Raumverständnis zu entfalten, ohne Seitenblicke auf andere Wissenschaftsbereiche zu werfen – ähnlich wie er es später in der Schöpfungslehre in KD III/1 zu halten versucht¹⁷⁸.

Man kann sich freilich fragen, ob Barth mit seinem Raumverständnis nicht der Raumauffassung der modernen Physik, wie sie in Einsteins Relativitätstheorie entwickelt wurde, näher steht, als ihm selber bewusst war. Wohl differieren die dabei zur Geltung kommenden Raumbegriffe material in erheblicher Weise und liegen auf unterschiedlichen Ebenen des Komplexitätsgrades. Doch immerhin lässt sich, was ihre Modellierung angeht, auch bei Einstein eine Verschiebung zu einem relationalen Raummodell beobachten.¹⁷⁹

Ich meine zudem, dass hinter Barths herausgestrichener Theologizität der Raumauffassung nicht einfach das Programm einer Selbstabschottung der Theologie steht. Diese theologische Konzentration verdankt sich – gerade und vorzüglich bei der Raumthematik! – vielmehr einer ausgeprägten Intuition Barths für neuzeitliche, über die Theologie hinausreichende Problemkonstellationen (s.o. 3.2). Denn in der Art und Weise, wie Barth Gott räumlich denkt, versucht er, genau auf die neuzeitliche Krise in der Verhältnisbestimmung von Gott und Raum zu reagieren. Und er tut das wie Schleiermacher so, dass er diese Krise nicht überspielt, sondern sie als unhintergehbare seinen Überlegungen voraussetzt. Barths »Lösung« ist damit faktisch selbst im neuzeitlichen Problemfeld verortet – auch wenn er das so nicht von sich selbst gesagt hätte.

Barths implizite Antwort auf die neuzeitliche Krise lässt sich anhand der folgenden Punkte rekonstruieren:

1. Die Ontik des *wirklichen* Raumes wird externalisiert und seine Erkenntnis vom Erkenntnisapparat des Subjektes weg in das Offenbarungsgeschehen verlagert. Der wirkliche Raum ist nun der Raum Gottes. Was Raum wirklich ist und was

178 Vgl. das Vorwort in KD III/1, VI u. f.

179 Vgl. Einsteins paradigmatische Unterscheidung zwischen der Konzeption des Raumes im Sinne einer »Lagerungsqualität der Körperwelt« oder als »Behälter« aller körperlichen Dinge« (wobei er im Englischen den Ausdruck »container« gebraucht). Einstein, Vorwort, in: Jammer, Das Problem des Raumes, XIII.

von daher die geschöpflichen Räume sind, erschliesst sich, wenn sich Gott in Jesus Christus erschliesst – und zwar gerade im Beziehungsgeschehen des Erschliessungsaktes selbst, der selbst schon räumlich zu denken ist. Raum ist theologisch gesehen mehr als nur eine Anschauungsform, denn Gott selbst *ist* Raum.¹⁸⁰ Die von Barth unbeantwortete Frage bleibt freilich, ob es nicht doch schon hinsichtlich unseres Erkenntnisvermögens – vorsichtig formuliert – gewisse räumliche Prägungen auf Seiten des Menschen braucht, damit sich die Erkenntnis Gottes als Raum allerst aufbauen kann (vgl. 5.4 u. 5).

2. Barth verabschiedet sich vom traditionellen reformierten Verständnis eines lokalen Himmels als des Ortes Gottes, das mit den Errungenschaften neuzeitlich-moderner Naturwissenschaft nicht mehr kompatibel ist. In seiner Allgegenwartslehre in KD II/1 tut er das so, dass er Gott überhimmlisch oder jenseits des Himmels lokalisiert. Denn dieser Ort Gottes ist seinerseits nicht wieder ortsräumlich zu fassen, er fällt sowohl aus dem Raster einer vorkopernikanischen Topographie wie der (schlechten) himmlischen Unendlichkeit neuzeitlicher Kosmologie. Gottes Ort ist ihm nirgends vorgegeben. Es ist Gott selbst, der seinen Raum begründet, und zwar durch sich selbst und darum hat er auch einen eigenen Ort und Raum unabhängig aller modernen Kosmologie. Er hat diesen Raum aber nur, weil er selbst Raum *ist*. In der Angelologie in KD III/3 liegt Barths Akzent nicht auf der Transzendenz des Ortes Gottes gegenüber dem Himmel, sondern seiner Immanenz in ihm. Doch auch hier kehrt Barth nicht zum alten lokalen Himmelsverständnis zurück. Denn der Wohnungsort Gottes im Himmel wird nun nicht in ein ortsräumlich vorgegebenes kosmisches Setting eingetragen, sondern in einer theo- bzw. christozentrischen Wende allererst vom Ort Gottes bzw. Christi selbst her zum himmlischen Ort gemacht. Die Präsenz, die Gegenwart und d.h. der Raum Gottes bzw. Christi konstituiert ihren eigenen Ort in der Schöpfung *qua* dieser Präsenz. (Auch hier ist die in der Angelologie nicht mehr erwähnte Prämisse aus KD II/1 mitzudenken, dass das nur geschehen kann, weil Gott in sich selbst Raum hat und ist.) Die aus der neuzeitlichen

180 Die mit der Erkenntnistheorie verbundenen raumtheoretischen Bezüge und Absetzbewegungen Barths von Kant bedürften einer genaueren Untersuchung, als es hier möglich ist und als es Barth selbst offenlegt. Es soll hier noch einmal erinnert und zusammengetragen werden, was dazu oben bereits gesagt wurde: Barth deutet noch in seinem »Unterricht« an, dass er – von Kants Definition von Raum und Zeit als unseren geschöpflichen Schranken ausgehend – Raum und Zeit eine verhalten positive Funktion im Blick auf die Gotteserkenntnis zurechnet; nämlich als unsere Schranken, bei denen bzw. anstelle und jenseits derer man auf Gott stößt, vgl. ders., »Unterricht« II, 157. Es bleibt da aber unklar, wie sich diese externen Bedingungen der Gotteserkenntnis (und also auch der Allgegenwart und Ewigkeit) zu seiner Offenbarung in Jesus Christus verhalten, vgl. a. a. O., 164 f. In KD II/1, 522 f, ersetzt Barth dann Kants Definition durch seine eigene Raumdefinition – die nunmehr (wenigstens implizit) die Erkenntnistheorie der §§25 – 27 von KD II/1 voraussetzt.

Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum hervorgegangene »Wohnungsnoth« Gottes (Strauss, s. o. 3.2.3) ist damit ansatzweise überwunden. Sie ist freilich insofern nicht ganz überwunden, als die Rede vom Gott eigenen Ort oder Raum bei Barth weitere ungelöste Probleme mittransportiert (s. u.).

3. Die hier rekonstruierte Antwort Barths ist aber nur deswegen denkbar, weil er Raum nicht mehr als Gott kosmisch Vorgegebenes, als Umfassendes denkt, sondern ihn nach dem relationalen Modell konfiguriert. Gott ist logisch nur deshalb als Konstitutionsgrund seines eigenen Raumes denkbar, weil dieser Raum als innertrinitarischer Beziehungsraum verstanden wird, durch Beziehung hervorgebracht und strukturiert ist. Und auch der Himmel als Wohnort Gottes wird erst dadurch zu einem Ort, dass Gott in ihm präsent ist, auch er wird also rein relational als dieser Ort erst konstituiert durch den Eigenort oder Eigenraum Gottes – ohne die Hintergrundsannahme eines bereits bestehenden ortsräumlichen Settings. *Erst diese fundamentale Verschiebung hin zu Raumbegriffen, die auf einem relationalen Raummodell basieren, ermöglicht es Barth, auf die neuzeitliche Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum eine dezidiert theologische Antwort zu formulieren, die nicht hinter sie zurückfällt.*

Es wurden bereits im Rahmen der obigen Ausführungen mehrere kritische Rückfragen an Barth laut. Abschliessend ist nun auf die wichtigsten *Probleme* einzugehen, die Barths Raumauffassung bereitet:

- a) Man kann die hier vorgenommene Barthinterpretation durchaus als eine Interpretation *ad bonam partem* bezeichnen. Es wurde versucht, die raumtheoretischen Linien, die Barth legt, möglichst kohärent darzustellen und auf ihre Stärken hin auszuziehen. Barth selbst legt sich freilich kaum Rechenschaft ab über die von ihm verwendeten Raumbegriffe und das damit vorausgesetzte Raummodell. Und so bleibt denn – wie an mehreren Punkten gezeigt – offen, ob Barth nicht doch in unaufgelöster Spannung zum relationalen Raummodell weiterhin ein Containermodell mittransportiert. Damit stünden dann auch wieder alle Schwierigkeiten zur Debatte, die die Anwendung dieses Modells mit sich bringt und die neuzeitlich problematisch wurden.

An diesem Punkt macht sich das fehlende Gespräch mit den wissenschaftlichen Nachbardisziplinen halt doch negativ bemerkbar. Es hätte Barth helfen können, mehr Klarheit in seine unscharfe Begrifflichkeit und Raummodellierung zu bringen. Man kommt um dieses Gespräch nicht herum, selbst wenn man ein explizit theologisches Raumverständnis zu formulieren sucht. Selbst der Anspruch auf Theologizität des Raumverständnisses kann ja nicht auf dem Boden der Theologie selbst begründet werden, höchstens dort erhoben werden (s. u. 5.5.1).

- b) Gleicht Barths Raumauffassung nicht einer grossen Auftürmung von Raummetaphern, die in der Rede vom Raum Gottes ihre Spitze erreicht (vgl. 2.2.2)?

Folgt man Barths immanenten Prämissen und seinen eigenen spatiologischen Vorgaben, so kommt man zunächst zu einem anderen Schluss. Geht man mit Barth strikte davon aus, dass der Raum Gottes »das Prinzip des Raumes, den *eigentlichen realen* Raum überhaupt«¹⁸¹ bildet, so handelt es sich im Rahmen dieser Sprachregelung bei der Rede vom Raum Gottes gerade nicht um eine Metapher. Man könnte dann höchstens noch überlegen, inwiefern es sich nun umgekehrt beim geschöpflichen Raum oder gar bei dem, was im alltäglichen Sprachgebrauch profan als »Raum« bezeichnet wird, um Metaphern handelt: um eine sprachliche Interaktion zwischen einem Gott zugeordneten Sinnbezirk und einem weltlichen, die von der Ausgangsbedeutung des Raumes Gottes ausgeht und die sich dann theologisch auf den Spuren Eberhard Jüngels als Gottes Selbstmetapher in seinem zur Sprache Kommen interpretieren liesse.

*Barth hat seine dezidiert kirchliche Dogmatik in steter und intensiver Relektüre der stories der Bibel, ihren komplexen Summierungen und Ableitungen in der Bibel selbst und den kirchlichen Traditionen so vollzogen, dass dadurch ein eigenes Sprachspiel entstanden ist, in dem alltagssprachlich gängige Raumbegriffe gleichsam theologisch eingeschmolzen und semantisch vom Zentrum des trinitarisch-christologisch gefassten Begriffs des Eigenraumes Gottes her umcodiert werden.*¹⁸² Im spezifischen Sprachkontext der KD werden gewisse metaphorische Effekte intensiviert, andere aber verschwinden, weil sich der Erwartungshorizont im langen Rezeptionsfluss der Leserinnen und Leser langsam transformiert. Schwimmt man in diesem langen und breiten Fluss nicht mit und unterwirft sich nicht seinen immanenten Sprachregelungen, positioniert man sich in analytischer Distanz dazu, so kommt man nicht umhin, Barths Rede vom Raum Gottes als eine Art »Grundmetapher«¹⁸³ zu lesen, die weitere abgeleitete Raummetaphern pro-

181 KD II/1, 535.

182 Diese sprachtheoretischen Andeutungen können hier nicht weiter ausgeführt werden. Es sei nur darauf hingewiesen, dass sie anschlussfähig sind für die Überlegungen, die Georg Pfeleiderer im Blick auf die spezifische Pragmatik der barthschen Theologie herausgearbeitet hat (ders., Karl Barths praktische Theologie) sowie für eine Analyse Barths im Horizont von Wittgenstein wie sie Ernstpeter Maurer (ders., Sprachphilosophische Aspekte) vorgenommen hat und schliesslich für die Möglichkeit der Interpretation Barths vor dem Hintergrund des story-Konzeptes wie sie David Ford (ders., Barth and God's Story) vorgelegt hat.

183 Jüngel verwendet den Begriff der Grundmetapher zur Bezeichnung der Identifikation des Auferstandenen Christus mit dem gekreuzigten Menschen Jesus (Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 118).

duziert und steuert. Am Beispiel Barths lässt sich schön illustrieren, dass die Sprachfigur der Metapher nur perspektivisch und kontextuell auftritt.

- c) Barth geht nicht näher darauf ein, wie die innertrinitarische Raumkonstitution zustande kommt. Er hat wie gezeigt auch die Selbstgegenwart Gottes unter die allgemeine Formel »Zusammensein in einer Distanz«¹⁸⁴ gebracht. Es handelt sich dabei um »das Zusammensein des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Distanz, die durch ihre im Wesen Gottes bestehende Unterschiedenheit gesetzt ist«¹⁸⁵. Der Begriff der Distanz lässt alltags-sprachlich an einen messbaren Abstand zwischen zwei Objekten denken. Diese Bedeutung lässt sich aber weder auf die Gegenwart Gottes nach aussen noch nach innen anwenden, da Gott kein Objekt ist. Doch Barth scheint es auch hier nicht für nötig befunden zu haben, zwischen einem göttlichen und innerweltlichen Anwendungsbereich des Begriffes zu unterscheiden.

Entsprechend hat van den Brom Barths Verwendung des Distanzbegriffes, wie auch der Begriffe »Nähe« und »Ferne« stark kritisiert. Angewandt auf Gott legen sie ihm zufolge den Gedanken einer unendlichen Extension nahe, können also höchstens noch metaphorisch im Sinne einer beziehungs-mässigen, emotionalen Distanz, Nähe oder Ferne verstanden werden.¹⁸⁶ Wie ge-

184 KD II/1, 527.

185 KD II/1, 527.

186 Van den Brom, *Divine Presence*, 257, vgl. 252 – 259. Auch Beuttler kritisiert Barth an dieser Stelle, er trage einen geometrischen Raumbegriff in den Gottesgedanken ein. Beuttler, *Gott und Raum*, 31. Beide, sowohl van den Brom als auch Beuttler, reduzieren Barths Raum-auffassung auf diesen einen Punkt und übergehen alle anderen relationalen Bestimmungen, die ich oben entfaltet habe. Eine ganz ähnliche Kritik findet man übrigens schon früher bei Iain M. MacKenzie. Er kritisiert nicht den Distanzbegriff, aber die Begriffe der Nähe und Ferne und meint im Blick auf Barth: »But if he means that there is a direct analogy within the Trinity to created remoteness and proximity in the way things exist in relation to one another in this created dimension, then he is guilty of a simplistic application of an *analogia entis*.« (ders., *The Dynamism of Space*, 85, vgl. 84 – 87) MacKenzie selber versucht das Problem so anzugehen, dass er im Blick auf die Räumlichkeit bzw. die Orte der drei trinitarischen Personen Gottes festhält: »Place becomes an interpretation on the modes of indwelling of the Persons and therefore of the nature of the Triune God. Clearly, *place* is emptied of its normal connotations when we use the term this way, for it is referring not to created *place* and the spatial measurement which of necessity in this application accompanies it, but to the existence of God to Whom the standards and expectations of temporal and spatial measurement within this created order do not apply.« (a. a. O., 83) Und er präzisiert später, es gehe hier um »relational ›measurement‹« und »(t)he ›place‹ of each (sc. jeder göttlichen Person), the ›space‹ each possesses, is not quantitative, but qualitative« (a. a. O., 86 – man beachte die Anführungszeichen, die – anders als im obigen Zitat – nun eine metaphorische Verwendung nahelegen). MacKenzie hat sicher die Problemzone in Barths Raumauffassung richtig erkannt, doch sein eigener relationstheoretischer Vorschlag, wie göttlicher und geschöpflicher Ort oder Raum voneinander zu unterscheiden sind, bleibt rudimentär und erfolgt mehr im Modus des Postulats, dass es diesen Unterschied geben muss, denn dass er dafür wirkliche Argumente vorbringen könnte, die über

sagt hat Barth unsere gängigen Raumbegriffe gleichsam theologisch eingeschmolzen und semantisch vom Zentrum des trinitarisch-christologisch gefassten Begriffs des Eigenraumes Gottes her umcodiert und umformatiert. Beim Distanzbegriff ist diese Umcodierung schwieriger nachzuvollziehen. Denn in höherem Masse als der vieldeutig polyvalente Raumbegriff, ist er alltagssprachlich und wissenschaftlich einem spezifisch technischen Bedeutungsfeld zugeordnet.

Eine weitere Schwierigkeit kommt hinzu: Distanz setzt anschauungsräumlich Orte voraus, an denen die Objekte sich befinden, deren Distanz bestimmt werden soll. Wie soll man diese Voraussetzung auf die innertrinitarische Distanz anwenden? Müssten die Seinsweisen bzw. Relate Vater, Sohn und Geist vorstellungsmässig je an einem Ort sein, einen Ort haben, um von der damit gesetzten Distanz aus in Beziehung zueinander treten zu können und so allererst den Eigenraum, den Ort Gottes insgesamt zu konstituieren? Wäre das so, dann wäre man wieder bei einem Containermodell angelangt. Denn die drei Orte der Relate wären dann ihren Relationen logisch vorgegeben. Barths relationaler Gottesraum käme logisch nicht ohne die Hintergrundannahme eines nach dem Containermodell konfigurierten Raumes aus, indem die drei göttlichen Seinsweisen als schon irgendwie loziert gedacht werden müssten. Es sei denn, man würde auch die Konstitution dieser drei trinitarischen Orte wieder so relational denken, dass sie allererst durch die Beziehung der drei Seinsweisen als solche Orte hervorgebracht würden. In dem Fall müsste man aber präziser sagen: Die Seinsweisen *haben* nicht drei Orte und sie *sind* auch nicht drei Orte, sondern sie *konstituieren* aufgrund ihrer Beziehungen Orte.¹⁸⁷ – Die Frage bleibt jedoch, ob Barth imstande wäre, die letztere Option im Rahmen der Voraussetzungen seiner Trinitätslehre zu stützen. Sagt man ihr doch – trotz gegenteiliger Beteuerungen Barths – eine leise modalisierende Grundtendenz¹⁸⁸ nach oder einen Hang zu einer geistvermittelten Binität¹⁸⁹. Zudem vertritt sie noch die Lehre eines klassischen Ursprungsverhältnisses zwischen Vater, Sohn und Geist, das logisch kaum dazu geeignet ist, die Relation vor den Relaten zu denken.

Die Konsequenzen aus dem geschilderten Problem sind nicht klein: Wenn es Barth nicht gelingt, trinitarische Orte zu denken, so kann es ihm auch nicht gelingen, seine grundlegende These vom Eigenraum oder Eigenort Gottes angemessen zu begründen. Sie bleibt letztlich ein theologisch unbegründ-

Barth hinausführen. Es wird sich weiter unten zeigen, dass erst Pannenberg in der Lage ist, diese Differenz zu denken.

187 Eine tragfähige Lösung des hier angesprochenen Problems wird freilich erst Pannenberg vorlegen (s. u. 4.2.3.c).

188 Vgl. Schwöbel, Art. Trinität, 116.

189 So z. B. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 159 f.

bares Postulat. Barths Antwort auf die neuzeitliche Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum muss an diesem Punkt argumentativ besser untermauert werden, sonst trägt sie nicht!

- d) Das erwähnte Distanzproblem führt erneut vor Augen, dass Barth räumliche Begriffe sowohl auf Gott wie auch den Bereich der Schöpfung anwendet, ohne dabei ihre kategoriale Differenz kenntlich zu machen. Barths Gründe dafür wurden oben zu rekonstruieren versucht. Sie können aber die Problematik nicht entschärfen. Es wird unten bei Pannenberg zu zeigen sein, wie man diese Differenz gerade unter den Voraussetzungen eines relationalen Raummodells wieder einholen und so die Beziehung von Gottes Raum und geschöpflichem Raum erst angemessen denkbar machen kann.

4.2.2 Das Raumverständnis Jürgen Moltmanns

Jürgen Moltmann beendet seine vor wenigen Jahren erschienene Autobiographie mit den Worten aus Psalm 31,9: »Du stellst meine Füße auf weiten Raum.«¹⁹⁰ Er hat das Psalmwort an anderer Stelle so in eigene Worte gefasst: »Du machst mich frei und führst aus der Enge ins Weite.«¹⁹¹ »Raum« wird hier mit Befreiung und Weite assoziiert und als Gabe Gottes verstanden. In diesem Licht scheint Moltmann retrospektiv seine ganze Lebensgeschichte deuten zu wollen, wenn er seine Autobiographie nicht nur mit jenem Psalmwort schliesst, sondern sie auch mit dem Titel »Weiter Raum« versieht. Nicht nur existentiell-lebensgeschichtlich, sondern auch theologisch spielt der Raumbegriff bei Moltmann eine bedeutende Rolle. Das wird daran ersichtlich, dass 2001 anlässlich seines 75. Geburtstages ein Symposium in Bad Boll zum Thema »Raum« stattfand. Nicht immer nahm die Raumthematik diese Bedeutung ein. Rückblickend schildert Moltmann in seinem Symposionsbeitrag, wie er und seine Theologengeneration – er nennt auch Pannenberg – in den sechziger Jahren das existentialistische und personalistische Denken durch eine Rückgewinnung zeitlich-geschichtlicher Kategorien aufzubrechen versucht haben. In den siebziger Jahren sei ihnen allen aber – »nur langsam« – bewusst geworden, »dass menschliche Geschichte in den

190 Moltmann, *Weiter Raum*, 364.

191 Moltmann, *Gott und Raum*, 31. Das Motiv des weiten Raumes taucht bei Moltmann immer wieder auf und bildet eine Art Leitmotiv: In »Das Kommen Gottes«, 337 u. 328, bezeichnet der weite Raum den Raum in der einwohnenden Gegenwart Gottes und meint Moltmann sogar: »Gott selbst ist ›der weite Raum, in dem keine Bedrängnis mehr ist‹ und verweist dabei auf Ps 18,20 und 31,9. In »Der Geist des Lebens«, 290, wird der weite Raum aus Ps 31,9 als der Raum des göttlichen Geistes interpretiert (vgl. auch a. a. O., 193). Auch in »Der dreieinige Gott« stellt der weite Raum eine Weise der Gotteserfahrung dar (190, vgl. 185.195). Moltmann rekurriert hier aber nicht explizit auf Ps 31,9, sondern – wie auch an anderen Stellen – auf Hiob 36,16.

ökologischen Bedingungen der Erde stattfindet«, »dass auch die Zukunft der Geschichte kein ›Land der unbegrenzten Möglichkeiten‹ sei. Und er folgert: »Damit wurde die alles beherrschende Kategorie der Zeit zum Problem.«¹⁹² Wer nicht Geschichte und Natur in einseitiger Weise trennt und eine ganzheitlichere Theorie der Wirklichkeit anstrebt, muss darum nach Moltmann nicht nur die Zeit, sondern auch den Raum in den Blick nehmen.¹⁹³ In seinem Buch »Erfahrungen theologischen Denkens« spricht Moltmann sogar von »*meiner frühen Theologie der Zeit und der späteren Theologie des Raumes*«¹⁹⁴. Diese biographische Gegenüberstellung einer Zeit- und einer Raumphase kommt freilich einer Selbstkarrikatur seiner eigenen Theologie gleich. Denn Moltmann hat in und mit seiner zunehmenden Raumreflexion nicht aufgehört, über die Zeit nachzudenken, wenn auch in modifizierter Weise.¹⁹⁵ Zudem ist festzuhalten, dass sich die Raumreflexion mit einer gewissen Folgerichtigkeit aus den Ansätzen seiner früheren Theologie ergibt.¹⁹⁶

Dennoch ist es meines Erachtens zutreffend, in der Entwicklung von Moltmanns theologischem Denken eine »Raumwende«, eine Art von *spatial turn*, zu beobachten.¹⁹⁷ Es ist keine schnelle Wende, sondern eine, die nur langsam vor sich ging und wie gesagt keine Abwendung von der Zeitreflexion implizierte. Interessant daran ist, dass sie in etwa auch in den Zeitraum fällt, in dem der sozial- und kulturwissenschaftliche sog. *spatial turn* seine Anfänge nimmt. Explizite Bezüge dazu lassen sich freilich keine ausmachen. Aus Moltmanns obigen Äusserungen ist deutlich geworden, dass seine »Raumwende« ihren Sitz

192 Moltmann, Gott und Raum, 29.

193 Moltmann, Gott und Raum, 29 f.

194 Moltmann, Erfahrungen theologischen Denkens, 275, Hybn MW.

195 Schon zutreffender ist es, von einer *Erweiterung* seiner Theologie der Zeit zu sprechen: »Seit meiner Arbeit an einer ökologischen Schöpfungslehre und einer sozialen Trinitätslehre habe ich versucht, meine einseitig zeitlich orientierte theologische Welt um die Begriffe des Raumes und der Heimat, der Schechina und der Perichoresis, der wechselseitigen Einwohnung und des Ineinander-Zur-Ruhe-Kommens zu erweitern.« (Moltmann, Erfahrungen theologischen Denkens, 275). Auch Lozano-Gotor Perona betont die andauernde Bedeutung der Zeitkategorie. *Lozano-Gotor Perona* hat das Verhältnis von Raum und Zeit bei Moltmann eingehend untersucht (ders., Raum und Zeit, 307–380). Lozano-Gotor Perona hat sich hingegen der Frage des Raumbegriffes und v. a. des Raummodells bei Moltmann zu wenig angenommen. Hier soll im Folgenden der Schwerpunkt der Analyse liegen.

196 Darauf verweist auch Bergmann, *Theology in its Spatial Turn*, 356 f.

197 Bergmann betont die Kontinuität in Moltmanns Theologie so stark, dass er sie insgesamt dem *spatial turn* zuordnet (*Theology in its Spatial Turn*, vgl. 356–358 mit 353–356). Ich bin da zurückhaltender: 1. zögere ich, Moltmanns Theologie direkt dem sozial- und kulturwissenschaftlichen *spatial turn* zuzurechnen und spreche nur von einer »Art« *spatial turn*, 2. veranschlage ich diese »Raumwende« erst ab »Gott in der Schöpfung« und den folgenden Werken.

im Leben im erwachenden Bewusstsein für die *ökologische Krise* hat.¹⁹⁸ Moltmanns theologische Bearbeitung der ökologischen Krise erfolgt in seinem Buch »Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre« von 1985. Meines Erachtens wird darum in diesem Buch Moltmanns »Raumwende« am besten greifbar.¹⁹⁹ Die folgende *genetische Analyse*²⁰⁰ seiner Raumauffassung (die auch sein Himmelverständnis einschliesst) erfolgt aus diesem Grund von jenem Buch her und misst ihm besonderes Gewicht bei (a, b und c). Auf der Basis der Untersuchungen zu »Gott in der Schöpfung« kommen dann die späteren Reflexionen Moltmanns in »Das Kommen Gottes« (d) und in seinem Aufsatz »Gott und Raum« (e) in den Blick. Ein zusammenfassender Rückblick (f) beschliesst die Analyse.

a) *Das Raumverständnis in »Gott in der Schöpfung«*

Moltmann widmet der Raumthematik in »Gott in der Schöpfung« ein eigenes Kapitel, das er überschreibt mit »Der Raum der Schöpfung«. Es folgt in der Darstellung auf das ungleich längere Kapitel »Die Zeit der Schöpfung«. Erstaunlicherweise verweist er im letzteren gar nie auf die Raumthematik, obwohl gewisse Strukturähnlichkeiten mit Händen zu greifen sind. Dem Kapitel über den Raum der Schöpfung folgt schliesslich ein Kapitel, das mit »Himmel und Erde« überschrieben ist. Wohl führt Moltmann hier die kosmologischen Fragen auf den Linien weiter, die er im Raumkapitel angelegt hat. Doch der Rückbezug darauf ist insofern schwach ausgebildet, als er zwar die Räumlichkeit des Himmels betont, aber nicht genauer entfaltet, was er darunter versteht. Schliesslich rekurriert auch das anthropologische Kapitel über den Leib des Menschen kaum auf das Raumkapitel, obwohl Moltmann dort doch festgehalten hat: »Der Leib ist der ursprüngliche Raum des Menschen.«²⁰¹ So entsteht der Eindruck, dass das Raumverständnis insgesamt noch wenig mit den anderen Kapiteln verwoben und die Tragweite seiner durchgehenden Bedeutung, die es im Rahmen von Moltmanns Schöpfungslehre durchaus hätte einnehmen können,

198 In dieser ökotheologischen Intention wird sie noch heute gelesen und wirkt sie noch immer sinnstiftend, z. B. bei Ernst M. Conradie, *Towards a Theology of Place in the South African Context*; vgl. ders., *The Whole Household of God*, bes. 38–40.

199 Ansätze zeigen sich freilich schon in: Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, besonders 123–127.

200 Eine genetische Analyse ist meines Erachtens besser in der Lage, die vielen Brüche und Spannungen in Moltmanns Raumreflexionen darzustellen. Ich versuche darum anders als Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 307–380, keinen systematisierenden Ansatz. Auch Lozano-Gotor Perona kommt in seiner Darstellung zudem nicht umhin, verschiedene Entwicklungslinien der moltmannschen Theologie nachzuzeichnen.

201 Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 155 (Das Buch wird in den Fussnoten im Folgenden abgekürzt als: *GiS*). Zum Zeitkapitel: *GiS*, 116–150, zum Raumkapitel: *GiS*, 151–166, zum Kapitel »Himmel und Erde«: *GiS*, 167–192, zum Kapitel über die Leiblichkeit: *GiS*, 248–278.

erst ansatzweise erfasst ist. Dieser Eindruck wird bestätigt durch eine Bemerkung im Vorwort. Moltmann schreibt da:

»Auch habe ich an einigen Stellen die Diskussion nicht so weit voranbringen können, wie ich es mir vorgenommen hatte. Das ist besonders in dem Kapitel über ›Der Raum in der Schöpfung‹ zu sehen. Ich behalte mir vor, dieses Thema im Blick auf neue wissenschaftliche Konzeptionen des Raum-Zeit-Kontinuums an anderer Stelle weiter zu bearbeiten.«²⁰²

Man darf wohl sagen: Moltmanns »Raumwende« steht in seinem Buch »Gott in der Schöpfung« erst in ihren Anfängen. Das Zitat dokumentiert zudem Moltmanns Interesse – anders als Barth – das theologische Raumverständnis im Gespräch mit den Naturwissenschaften zu entfalten (wie er das auch bei anderen Themen seiner Schöpfungslehre versucht²⁰³). Es wird sich zeigen, dass dieses Interesse auch sein Raumkapitel prägt. Ich nähere mich ihm über seine Einleitung an, um es sodann von seinem Endergebnis her rückwärts aufzuschlüsseln. Moltmann schreibt in der Einleitung gleich zu Beginn:

»Seit Augustin gibt es zahlreiche theologische Meditationen über die Zeit, Meditationen über den Raum sind dagegen selten. Die Theologie der Neuzeit hat sich mit besonderem Nachdruck auf die Entfaltung der Geschichte gerichtet, die Kategorien des Raumes wurden der Naturwissenschaft überlassen. Die aus apologetischen Gründen üblich gewordene Unterscheidung der jüdisch-christlichen Erfahrung des Göttlichen in der Zeit von der griechisch-römischen Erfahrung des Göttlichen im Raum hat zu der unfruchtbaren Dichotomie von Geschichte und Natur geführt.«²⁰⁴

Barth hat zwar eine Raumtheologie entfaltet, doch er hat sich selber dabei keine Rechenschaft über das neuzeitlich defizitäre Verhältnis der theologischen Raumreflexion gegenüber der Zeitreflexion abgelegt. Das ist insofern nicht verwunderlich, als sich dieses defizitäre Verhältnis umfangmässig ja auch in der Kirchlichen Dogmatik spiegelt und Barth es trotz allem in gewisser Weise reproduziert. Man kann darum im Blick auf Barth sicher nicht von einer »Raumwende« sprechen. Bei Moltmann hingegen ist das angebracht. Wie das Zitat zeigt, reflektiert er jenes defizitäre Verhältnis und macht es zum Ausgangspunkt seines Raumkapitels. Die Wendung hin zur Raumreflexion ist für ihn durch eine

202 GiS, 14.

203 Vgl. etwa GiS, 193–221.

204 GiS, 151. Moltmann hat später rückblickend über die Quellenlage seiner Beschäftigung mit der Raumthematik geschrieben: »Ich fand damals viele theologische und philosophische Studien über die Zeit, aber fast keine über den Raum. Die einzige, grundlegende ist die Arbeit von Max Jammer« (sc. Jammer, *Das Problem des Raumes*). Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 275 f. Seltsamerweise erwähnt Moltmann weder in »Gott in der Schöpfung« noch in diesem Rückblick die 1969 erstmals erschienene raumtheoretische Untersuchung »Space, Time, and Incarnation« des ihm wohlbekannten *Thomas F. Torrance* (darauf hat auch Park, *Transcendence and Spatiality*, 39, hingewiesen).

schiefe Dichotomisierung von Geschichte und Natur veranlasst. Die einseitige Orientierung an der Geschichte als dem »Paradigma der modernen Theologie«²⁰⁵ hat dem »Dualismus der europäischen Neuzeit, die Natur und Geschichte gegeneinander definiert«²⁰⁶, zugearbeitet und damit der Ausbeutung der Natur nicht Einhalt geboten, sondern ihre Ausbeutung mitbefördert. Die gegenwärtige ökologische Krise ist eine Folge davon und es gehört zu Moltmanns Programm, sie durch eine »ökologische *Theologie der Natur*«²⁰⁷ aufzuarbeiten.

Was hat das mit der Raumthematik zu tun? Gemäss obigem Zitat parallelisiert Moltmann den Dual von Raum und Zeit mit dem Dual von Natur und Geschichte. Dadurch ordnet er gemäss verbreiteter Annahme den Raumbegriff dem Naturbegriff zu. Will die Theologie die Dichotomie von Geschichte und Natur überwinden, so muss sie das nach Moltmann erstens tun, indem sie neu über ihren Zeitbegriff und damit das Geschichtsverständnis nachdenkt. Das ist die Aufgabe, der sich Moltmann in seinem Zeitkapitel stellt: Er versucht die menschliche Geschichte mit der Geschichte der Natur zu »synchronisieren«.²⁰⁸ Zur Überwindung der Dichotomie muss die Theologie zweitens beginnen, über den Raumbegriff nachzudenken. Moltmanns Schöpfungslehre will also über die theologische Integration des Raumbegriffes die Schiefelage in der Verhältnisbestimmung von Natur und Geschichte und die Unterbestimmung des Naturbegriffes ausbalancieren, die mitverantwortlich ist für die ökologische Krise.

Wie arbeitet er nun die Dichotomie anhand der Raumthematik auf? Er tut es, indem er den Natur-Faden dort wieder aufnimmt, wo ihn die Theologie der Neuzeit seiner Ansicht nach aus der Hand gelegt hat: beim Gespräch mit den Naturwissenschaften, denen die Theologie die Reflexion der Raumkategorie voreilig überlassen hat.²⁰⁹ Moltmann setzt darum bei der »letzte(n) grosse(n) Diskussion zwischen Theologie und Naturwissenschaft über das Problem des Raumes« an, nämlich bei der Diskussion zwischen More und Descartes sowie Newton und Leibniz.²¹⁰ Wie diese Diskussion das Ergebnis von Moltmanns Raumkapitel prägt, soll im Folgenden aufgezeigt werden. Moltmann beendet es mit folgendem Fazit:

205 GiS, 149.

206 GiS, 46.

207 GiS, 51.

208 GiS, 148: »Sollte die gemeinsame Katastrophe von Mensch und Erde noch abwendbar sein, dann gewiß nur so, daß die menschliche Geschichte mit der Geschichte der Natur synchronisiert wird und das Experiment der Neuzeit »der Natur entsprechend« und nicht widersprechend oder auf ihre Kosten weitergeführt wird.«

209 Nach Moltmann kann es sich angesichts der ökologischen Krise weder die Theologie noch die Naturwissenschaft mehr leisten, eine »Aufteilung der Wirklichkeit« vorzunehmen. GiS, 48.

210 GiS, 151.

»Wir unterscheiden darum in der Lehre von der Welt als Schöpfung Gottes 1. die wesentliche Allgegenwart Gottes oder den *absoluten Raum*, 2. den *Raum der Schöpfung* in der eingeräumten Weltgegenwart Gottes und 3. Die *relativen Orte*, Beziehungen und Bewegungen in der geschaffenen Welt.«²¹¹

Moltmann unterscheidet einen absoluten Raum, einen Raum der Schöpfung und relative Orte oder wie er an anderer Stelle sagt: die »geschaffenen Räume()«²¹². Ich erläutere und interpretiere die drei Raumkategorien vom Ende des Kapitels her:

Der absolute Raum

Moltmann bestimmt den absoluten Raum so, wie er ihn bei Henry More und Isaac Newton verwendet sieht. »Der absolute Raum ist unendlich, unbeweglich, homogen, unteilbar und einzig«, der »*Raum gehört zu Gott*«, nicht zur Materie, er ist Gottesattribut und – anders als bei Descartes und Leibniz – von den Dingen getrennt.²¹³ Einen Pantheismus sieht Moltmann insofern ausgeschlossen, als der absolute Raum hier als eine »Dimension der Allgegenwart Gottes« verstanden wird, die »unmittelbare Präsenz Gottes in der gesamten materiellen Welt und in jedem einzelnen Ding in ihr« meint.²¹⁴ Moltmann macht als traditionellen Hintergrund der Vorstellung vom absoluten Raum den platonischen Gedanken vom Raum als dem empfangenden, aufnehmenden leeren Gefäß oder Behälter aus, den er auch als »Mutter-Raum« bezeichnet.²¹⁵ Gemäss Moltmann handelt es sich hier um einen »ontologische(n) Raumbegriff«, der »das religiöse Bedürfnis nach göttlicher Geborgenheit« erfüllt.²¹⁶ Damit wird auch ersichtlich, dass Moltmann den absoluten Raum nach dem Modell des Containers konfiguriert.²¹⁷ In die Vorstellung des absoluten Raumes fließen nach Moltmann aber auch noch andere Traditionen ein. Der stete Rückbezug auf die jüdische Tradition in Moltmanns Schöpfungslehre fehlt auch hier nicht. Er betont zu Recht die Ver-

211 GiS, 166.

212 GiS, 166.

213 GiS, 164 f.

214 Alle Zitate GiS, 164.

215 Vgl. GiS, 163, mit GiS, 156 f.

216 GiS, 158, vgl. 157.

217 Moltmann selber unterscheidet nicht zwischen Begriffs- und Modellebene. Er unterscheidet jedoch zwei Raumkonzeptualisierungen für die charakteristisch ist, dass sie entweder »das *Ding im Raum*« oder »die *räumliche Ausdehnung des Dinges*« bezeichnen (GiS, 165). Moltmann meint, mit den beiden Konzeptualisierungen die zwei dominanten Denklinien im Streit um den Raum im 17. Jahrhundert erfasst zu haben: Die erste Linie vertritt einen ontologischen Raumbegriff und wird durch die Namen Plato – More – Newton repräsentiert, die zweite Linie vertritt einen geometrischen Raumbegriff und steht für Aristoteles – Descartes – Leibniz (vgl. GiS 162 – 165, vgl. 156 – 158). Meines Erachtens wird Moltmann mit dieser Zuordnung weder dem aristotelischen Raumbegriff noch dem relationalen Raumbegriff von Leibniz gerecht.

ankerung der Konzeption des absoluten Raumes im jüdischen Gedankengut. Vor ihrem Hintergrund sieht er den Gedanken des absoluten Raumes mit der Rede vom heiligen Raum (*maqom qadosh*) ebenso verbunden wie mit der Tradition der Einwohnung Gottes im Tempel und in Israel (*shekinah*).²¹⁸ Ob Moltmann damit More und Newton gerecht wird?²¹⁹ Das fragt man sich erst recht, wenn man sieht, wie Moltmann die *Shekinah*-Tradition in seiner Schöpfungslehre entfaltet:

Denn Moltmann weitet die alttestamentlich-jüdische Bedeutung des *Shekinah*-Begriffes schöpfungstheologisch aus: Er bezeichnet in abgestufter Weise auch Gottes Einwohnen in seiner Schöpfung.²²⁰ Jener Einwohnung Gottes verdankt sich nicht nur der Titel des Buches »Gott in der Schöpfung«, sondern auch der Untertitel: »Ökologische Schöpfungslehre«, sofern Moltmann unter Ökologie in einem tieferen Sinne die Lehre von der Einwohnung Gottes in seinem »oikos«, seinem Schöpfungshaus, versteht.²²¹

»Das göttliche Geheimnis der Schöpfung ist die Schechina (Einwohnung Gottes), und das Ziel der Schechina ist es, die ganze Schöpfung zum Haus Gottes zu machen.«²²²

Das Konzept der *Shekinah* führt also ins Zentrum von Moltmanns Schöpfungslehre. Er kann es sogar mit der Trinitätslehre verbinden, sofern Gott *als Geist* seiner Schöpfung einwohnt.²²³

Was bedeutet vor diesem Hintergrund Moltmanns Verbindung des absoluten Raumes mit dem Gedanken der *Shekinah*? Sie scheint doch zu implizieren, dass Gott *als absoluter Raum* in seiner Schöpfung gegenwärtig ist und ihr einwohnt – und zwar als *trinitarischer* Schöpfergott im Geist. Wird mit dieser komprimierten Form der Allgegenwart Gottes nicht die Auffassung vom absoluten

218 Moltmann, GiS 163 f. Zum differenzierten alttestamentlichen Entstehungshintergrund der *Shekinah*-Tradition(en) vgl. B. Janowski, Art. *Shekhina*, Sp. 1274 f, vgl. neuerdings zur *Shekinah*-Vorstellung im Judentum und Christentum: Janowski/Popkes (Hg.), *Das Geheimnis*. Für Moltmann dürfte insbesondere der alttestamentliche Hintergrund der exilischen *Shekinah*-Theologie von Bedeutung sein. Zur letzteren vgl. Janowski, »Ich will in eurer Mitte wohnen«.

219 Moltmann stützt sich bei der Darstellung des jüdischen Hintergrundes von Mores und Newtons Vorstellung des absoluten Raumes auf die bereits mehrfach erwähnte Studie Max Jammers, *Das Problem des Raumes*. Jammer arbeitet diese jüdisch-kabbalistischen Traditionselemente überzeugend heraus – bis hin zur Rede vom *maqom* als dem Raum Gottes und Mores Bezug auf das *Zimzum*-Konzept von Isaak Luria (vgl. v. a. a. O., 41 – 50.118 f.). Eine explizite Erwähnung der *Shekinah*-Tradition im Blick auf More und Newton fehlt hingegen bei Jammer. Verdankt sich die Verbindung der *Shekinah*-Tradition mit der Vorstellung vom absoluten Raum Mores und Newtons nicht so sehr der historischen Analyse als vielmehr Moltmanns dogmatischem Sachanliegen?

220 Vgl. dazu seine Erläuterungen GiS, 29 et passim.

221 Vgl. GiS, 12.

222 GiS, 12.

223 Vgl. GiS, 106 – 115, bes. 107.

Raum gesprengt? Hat Moltmann damit nicht längst die Bahnen verlassen, auf denen v. a. der *Unitarier* Isaak Newton seine Konzeption vom absoluten Raum entfaltet hat? Moltmanns christliche Rezeption und Weiterentwicklung der *Shekinah*-Tradition passt schlicht nicht zur historischen, theophysikalischen Fassung des absoluten Raumes bei More und Newton.

Der Raum der Schöpfung

Der absolute Raum Gottes ist kein geschaffener Raum. Moltmann zufolge konnten Newton und More aufgrund ihres Raumverständnisses Gott nicht als Schöpfer und die Welt nicht als Schöpfung denken; Leibniz hingegen gelang es nicht, Raum und Zeit unabhängig von der Schöpfung zu denken. Moltmanns Konzept eines Raumes der Schöpfung will beide Probleme lösen.²²⁴ Wiederum rekurriert er dabei auf eine Vorstellung aus der jüdischen Tradition, die seine ganze Schöpfungslehre durchzieht und die er bereits in seinem Buch »Trinität und Reich Gottes« relativ ausführlich entfaltet hat: Isaak Lurias kabbalistische *Zimzum*-Lehre.²²⁵ Die *Zimzum*-Lehre meint die Konzentration, die Selbstver-

224 GiS, 165 f.

225 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 123–127; GiS, 98–102. In Moltmanns Trinitätslehre gewinnt man den Eindruck, es handle sich um eine stetige Selbstkontraktion (vgl. das »stets«, a. a. O. 125), während es sich in GiS um eine anfängliche Selbstkontraktion handelt. Der Gedanke einer Selbstkontraktion Gottes im Blick auf seine Schöpfung ist auch in der christlichen Theologie und Philosophie nicht neu. Moltmann erinnert an Nikolaus von Kues, Hamann, Oetinger, Schelling, Oettingen und Emil Brunner (GiS, 100). Im Folgenden seien ein paar Autoren der neueren Diskussion genannt: – Brunner versteht jene Selbstkontraktion als eine Kenosis, die mit der Weltschöpfung beginnt und ihren Höhepunkt im Kreuz Christi erreicht (ders., *Dogmatik II*, 31.). – Eberhard Jüngel (ders., *Gottes ursprüngliches Anfangen*) versteht die schöpferische Selbstbegrenzung Gottes als Analogon zu den innertrinitarischen Selbstbegrenzungen, als notwendiges Interpretament der Lehre von der *creatio ex nihilo* und als Korrektiv gegenüber einem metaphysischen Begriff göttlicher Unbegrenztheit. Die Differenz zwischen Jüngel und Moltmann liegt in der raumtheoretischen Aufladung der *Zimzum*-Vorstellung. Jüngel verzichtet fast ganz auf Raumkategorien (vgl. einzig 154). – Marquardt grenzt sich von der *Zimzum*-Lehre und dem damit verbundenen Gedanken eines von Gott eingeräumten Leerraumes zugunsten der Vorstellung Gottes als eines relationalen *maqom* ab; ders., *Was dürfen wir hoffen*, 436. – Ganz im Sinne von Jüngel formuliert Greshake ein »(t)ritarischer *Zimzum*« und meint: »Gott muss sich nicht erst einschränken, um dem Geschöpf Platz neben sich zu gewähren. Er ist bereits in seinem Wesen Raumgeben für andere, zunächst für das andere der göttlichen Personen, dann aber auch für das ›ganz andere‹ der Schöpfung« (ders., *Der dreieinige Gott*, 233, vgl. 229–237). – Beutler schlägt vor, statt von einer Selbsteinschränkung (Moltmann), einer Selbstbegrenzung (Brunner), einer Selbstentsprechung (Jüngel) oder einer Selbstpreisgabe (Jonas) von einer trinitarischen Selbstentgrenzung Gottes zu sprechen, sofern schon innertrinitarisch von einem gegenseitigen Raumgeben, einem grenzüberschreitenden Einwohnen (*circuminsessio*) die Rede sei (ders., *Gott und Raum*, 532ff, vgl. 530–537). All die genannten Autoren unterstreichen auf ihre Weise den Bezug des *Zimzum*-Gedankens auf die Trinitätslehre und befördern damit die Rückfrage, ob Moltmann diesen Bezug in GiS wirklich hinreichend zur Geltung gebracht hat oder zumindest so

schränkung, die Selbstkontraktion oder die Einkehr Gottes in sich selbst um eines Andern willen. Moltmann verwendet die *Zimzum*-Lehre schöpfungstheologisch. Ihm zufolge ist ein schöpferisches Handeln Gottes *ad extra* nur möglich, wenn Gott zuvor *ad intra* Raum dafür geschaffen hat. »Gott macht seiner Schöpfung Platz, indem er seine Gegenwart zurücknimmt.«²²⁶ Dem Handeln nach aussen und innen geht ein Schöpfungsratschluss Gottes voran, der »ein sowohl nach außen wie nach innen gewendeter Akt des Willens« Gottes ist.²²⁷ Moltmann entfaltet die *Zimzum*-Lehre im Paragraphen über die *creatio ex nihilo*, noch bevor er im Raumkapitel erneut auf sie zurückgreift.²²⁸ Schon dort kommt er freilich nicht umhin, das Geschehen der Selbstkontraktion und der ihr folgenden Schöpfung in Raumkategorien²²⁹ zu entfalten:

»Um eine Welt ›außerhalb‹ seiner selbst zu schaffen, muß der unendliche Gott einer Endlichkeit zuvor Raum in sich selbst eingeräumt haben. Erst eine solche Einkehr Gottes in sich selbst gibt den Raum frei, in den hinein Gott schöpferisch tätig werden kann.«²³⁰

Entscheidend ist dabei der von Gott in sich selbst eingeräumte Raum. Er ist, wie Moltmann bereits in »Trinität und Reich Gottes« feststellt, »eine ›Art mystischer Urraum«²³¹. Denn es handelt sich bei diesem Raum um ein »*nihil*«, um eine »partielle Negation des göttlichen Seins«, »sofern Gott noch nicht Schöpfer ist«: »Der Raum, der durch Gottes Selbstverschränkung entsteht und frei wird, ist im wörtlichen Sinne ein *gottverlassener Raum*«. ²³² Wird Gott in diesen Urraum hinein schöpferisch tätig, so schafft er zwar in einen gottverlassenen Aussenraum hinein, doch dieser befindet sich als eingeräumter immer noch *in* Gott. Diese pantheistische Denkstruktur nimmt Moltmann später in seinem Raumkapitel wieder auf und präzisiert sie. Der Begriff des Urraumes wird nicht mehr aufgenommen, an seine Stelle tritt nun prominent der Begriff des *Raumes*

zur Geltung gebracht hat, wie er es unter seinen eigenen trinitätstheologischen Voraussetzungen hätte tun können und müssen. – Schon Wolfhart Pannenberg hat Moltmann vorgeworfen, bei der raumtheoretischen Inanspruchnahme der *Zimzum*-Lehre nicht trinitarisch gedacht zu haben (ders., STh II, 29). Die folgende Argumentation wird die Plausibilität dieser Kritik weiter vertiefen.

226 GiS, 100.

227 GiS, 92, vgl. 92 – 98.

228 GiS Kap. 4, §3, 98 – 105; zum Rekurs im Raumkapitel: 166.

229 Moltmann wird die der *Zimzum*-Lehre entsprechende Selbstkontraktion Gottes später analog auch in *Zeitkategorien* deuten: »Gott zog in diesem wesentlichen Ratschluß (sc. seinem Schöpfungsratschluß) seine Ewigkeit in sich zurück, um sich Zeit für seine Schöpfung zu nehmen und seiner Schöpfung die ihr eigentümliche Zeit zu lassen. Zwischen der wesentlichen Ewigkeit Gottes und der Zeit der Schöpfung steht die durch den Schöpfungsratschluß bestimmte *Zeit Gottes* für die Schöpfung.« GiS, 125 f.

230 GiS, 99.

231 GiS, 99 u. 100 f, vgl. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 125.

232 GiS, 100.

der Schöpfung.²³³ Der Raum der Schöpfung muss als dieser Urraum gedeutet werden, als der von Gott eingeräumte Raum *für seine Schöpfung*. Nur darum kann Moltmann behaupten, dass der »Raum der Schöpfung der Schöpfung und den in ihr geschaffenen Räumen voraus« geht, und kann er dabei auf die »in der von Gott im Schöpfungsratschluß eingeräumte() Leere« verweisen.²³⁴ Folgerichtig ergibt sich folgender Bezug zum absoluten Raum Gottes: Der Raum der Schöpfung ist der durch die Selbstkontraktion Gottes im absoluten Raum entstehende, eingeräumte Raum, in den hinein Gott seine Schöpfung schafft.

Weder setzt Moltmann den Begriff des absoluten Raumes noch den Begriff des Raumes der Schöpfung in Anführungszeichen, wie er das sonst meistens bei metaphorischem Sprachgebrauch zu tun pflegt. Man kann also davon ausgehen, dass Moltmann »Raum« in einem wörtlichen Sinne verwendet. Die Gegenüberstellung von einem Innen und Aussen Gottes, die Rede von einem »Platz« in Gott, von einem Raum *in* Gott sowie der Bezug auf den absoluten Raum und vor allem die Vorgängigkeit und also die Ablösung des Raumes der Schöpfung vom Beziehungsakt der Schöpfung legen nahe, dass Moltmann auch den Raum der Schöpfung nach einem Containermodell denkt. Denkt man den absoluten Raum nach dem Containermodell, so muss man das wohl auch in dem Fall tun, wo sich dieser Raum kontrahiert und sich der Raum für die Schöpfung in ihm bildet...²³⁵

Noch einmal ist auf die beiden jüdischen Traditionselemente zurückzukommen, die Moltmann im Blick auf die beiden besprochenen Räume zur Anwendung bringt. Man muss die *Shekinah*-Lehre wie die *Zimzum*-Lehre in ihrer

233 Der Begriff bildet immerhin den Titel des 6. Buchkapitels und taucht später auch noch in der Überschrift zu Kap. 4, §3 auf; was Moltmann damit genau meint, wird jedoch erst auf der letzten Seite des Kapitels deutlich: GiS, 166.

234 GiS, 166 – alle Hvbv gelöscht MW.

235 Pannenberg hat Moltmann vorgeworfen, den dritten Raum zwischen Gott und Welt, eben den Raum der Schöpfung (im Sinne des Containermodells) als »*receptaculum rerum*« aufzufassen und damit eine Hypostasierung einer abstrakten Raumvorstellung vorgenommen zu haben. Pannenberg, STh II, 109 f, Anm. 229. Colin E. Gunton bestätigt die Annahme eines Containermodells im Blick auf den moltmannschen »Raum der Schöpfung« insofern, als er in der in Raumkategorien gefassten und darum panentheistischen Fassung der Selbstbegrenzung Gottes noch immer »the ghost of Newton« am Werk sieht. Gunton gehört an diesem Punkt zu den vielen Kritikern Moltmanns und sei exemplarisch referiert: Gunton meint, eine Gott-externe Welt schliesse noch nicht per se Interrelationalität und Allgegenwart aus. Zudem gäbe es für Moltmanns Selbstkontraktionslehre kaum biblischen Support. Sodann: Soll das Universum wirklich in relativer Autonomie als ein Anderes sich selbst sein können, so brauche es keine Selbstentleerung Gottes. Schliesslich berge eine Schöpfung »out of God rather than out of nothing« stets die Gefahr, den Gedanken einer »ontological continuity« zwischen Gott und Schöpfung zu provozieren – eine Mahnung, die auch im Blick auf Moltmanns Rede vom Raum gelten dürfte (Gunton, *The Triune Creator*, 140 – 142). Daneben wird auch eine Essentialisierung des *nihil*, aus dem Gott schafft und die zu einer Art Dualismus führt, angemahnt und sieht man Gottes Freiheit in Frage gestellt (so argumentiert z. B. aus der Sicht von Torrance Paul D. Molnar, Thomas F. Torrance, 79 – 82).

Rezeption bei Moltmann ineinanderdenken. Beide Lehren bringen eine kontrahierende Beziehungsbewegung Gottes im Verhältnis zur Schöpfung zum Ausdruck: sein Einwohnen in der Schöpfung und sein Einwohnen-Lassen der Schöpfung in sich. Aus der Sicht Gottes geht es das eine Mal um ein Einwohnen in seinem »Aussen«, das andere Mal um ein Einwohnen-Lassen in seinem »Innen«. ²³⁶ Moltmann versteht in »Gott in der Schöpfung« schon die *Zimzum*-Lehre als Anwendung der *Shekinah*-Lehre auf Gott selbst: Das Zusammenziehen von Gottes Allgegenwart auf seine einwohnende Gegenwart im Tempel oder in Israel wird nicht nur auf die Schöpfung, sondern auch auf Gottes Schöpfungsratschluss vor der Schöpfung bezogen. ²³⁷ Er korrigiert diese Überlagerung später in »Das Kommen Gottes« wieder und entflechtet die beiden Lehren im Blick auf ihre historische Genese. ²³⁸ Die sachliche Verflechtung aber bleibt bestehen. Die beiden Beziehungsbewegungen werden über den Begriff der *Einwohnung* zusammengehalten, der eine Leitmetapher der moltmannschen Theologie bildet. Mit ihr lässt sich das Verhältnis von Gott und Welt folgendermassen bestimmen:

»Gott und Welt stehen im Verhältnis der wechselseitigen Einwohnung und Partizipation aneinander: Gott wohnt der Welt auf göttliche Weise ein, die Welt wohnt Gott auf weltliche Weise ein.« ²³⁹

Im Hintergrund der Figur der wechselseitigen Einwohnung von Gott und Welt stehen unverkennbar die *Shekinah*- und *Zimzum*-Lehre. Ihre Wurzel reicht aber bei Moltmann noch tiefer in den Gottesgedanken hinein: Die wechselseitige Einwohnung von Gott und Welt ist letztlich ein Analogon der wechselseitigen Einwohnung der drei göttlichen Personen, also der trinitarischen Perichorese – und diese perichoretische Struktur widerspiegelt sich nach Moltmann in allen Bereichen der Schöpfung: im Verhältnis von Himmel und Erde, Seele und Leib, Mann und Frau usw. ²⁴⁰ Moltmann wird sie später auch auf das Gott-Welt-Verhältnis im Blick auf die Zwei-Naturen-Lehre der Christologie, die Pneumatologie und Ekklesiologie usw. anwenden. ²⁴¹ In diesem weiten Sinn verstanden möchte

236 Der Dual von innen und aussen wird freilich bereits in »Gott in der Schöpfung« ständig durchkreuzt, so dass das *ad extra* der Schöpfung in gewissem Sinne immer auch ein *ad intra* ist. Man vgl. die lokalen Präpositionen in GiS, 98 f.101. Lozano-Gotor Perona konstatiert über »Gott in der Schöpfung« hinaus eine grundlegende Spannung bei Moltmann hinsichtlich des *extra Deum* und *in Deo*. Vgl. ders., Raum und Zeit, 358–362. An jener Spannung von »innen« und »ausen« zeigt sich das Ungenügen eines nach dem Containermmodell konzipierten Raumbegriffes.

237 In diesem Sinne versteht Moltmann die Genese von Isaak Lurias *Zimzum*-Lehre: GiS, 99.

238 Moltmann, Das Kommen Gottes, 332.

239 GiS, 160

240 GiS, 31.

241 Vgl. z. B. Moltmann, Erfahrungen theologischen Denkens, 274–289, oder ders., Der dreieinige Gott.

ich im Blick auf die *Figur der wechselseitigen perichoretischen Einwohnung* von einer, wenn nicht *der zentralen Denkform* moltmannscher Theologie sprechen. Die *Shekinah*- und *Zimzum*-Lehre bilden zwei Elemente dieser Denkform.

Indem Moltmann den absoluten Raum auf die *Shekinah* bezieht und den Raum der Schöpfung vom *Zimzum* her entwickelt, müssten beide Figuren raumtheoretisch relevant werden. Doch lassen sich die beiden Räume wirklich mit den beiden traditionellen Figuren verbinden? Hier zeigt sich in Moltmanns Raumauffassung eine deutliche Spannung. Analysiert man sie auf der Modellebene, so kommt man zum Schluss, dass hier zwei Modelle miteinander konkurrieren. Denn sowohl der newtonsche absolute Raum wie der Raum der Schöpfung sind beide nach dem Containermodell konfiguriert, während die Figuren der *Shekinah* und des *Zimzum* dynamische Beziehungsfiguren darstellen, die sich nur in einem relationalen Raummodell abbilden lassen. Es erhebt sich vor diesem Hintergrund die grundlegende Anfrage, ob es Moltmann gelingt, seine zentrale Denkform der wechselseitigen Einwohnung wirklich auf seine beiden Raumbegriffe hin anzuwenden!

Die geschaffenen Räume

Wie bereits deutlich wurde, unterscheidet Moltmann am Ende seines Raumkapitels zwischen dem Raum der Schöpfung und den Räumen und Orten, die Gott in diesen Raum hinein geschaffen hat. Er bringt letztere auf den Begriff der »geschaffenen Räume« oder auch der »relativen Orte«. ²⁴² Was muss man sich darunter vorstellen?

Moltmann liefert keine genaue Definition. Liest man sein Raumkapitel retrospektiv auf den Begriff der geschaffenen Räume hin durch, so lässt sich dennoch rekonstruieren, was gemeint sein könnte:

- Moltmann bestimmt die räumliche Erfahrung des religiösen Menschen mit Mircea Eliade als Erfahrung eines inhomogenen Raumes: »Der Mensch kann im grenzenlosen Raum nicht wohnen.« ²⁴³ Vielmehr gilt: »Der Raum des Lebendigen ist immer umgrenzter Raum.« ²⁴⁴ Es ist ein umfriedeter Raum und zugleich ein Raum, der nicht unabhängig vom Individuum gedacht werden kann, der in ihm ist. Mehr noch: Geschieht in ihm nichts, so ist er nicht. ²⁴⁵ Moltmann fasst diese religionsphänomenologischen Einsichten zusammen im »ökologische(n) Begriff des Raumes« ²⁴⁶ – wobei auch hier Ökologie in einem tieferen Sinne zu verstehen ist als Beschreibung des umfriedeten Sich-zu-Hause-Fühlens des Menschen. Der ökologische Raumbegriff steht darum

242 GiS, 166.

243 GiS, 154.

244 GiS, 155.

245 GiS, 155.

246 GiS, 153, vgl. 155. Er entspricht Moltmanns kairologischem Begriff der Zeit.

auch dem platonischen ontologischen Raumbegriff nahe (wobei Moltmann den letzteren auf Gott und nicht auf die Schöpfung anwendet). Es ist davon auszugehen, dass in Moltmanns Rede von den geschaffenen Räumen zunächst einmal dieser elementare »Lebensraum«²⁴⁷ mitgemeint ist. Moltmann rechnet anscheinend auch den menschlichen Leib zu diesem Lebensraum.²⁴⁸

- Raum wird aber nicht nur religiös erfahren, sondern auch gedacht und quantitativ vermessen. Moltmann spricht in diesem Falle von einem *geometrischen Raumbegriff*²⁴⁹. Er bezieht sich dann auf die Ausdehnung der Dinge oder wie bei Leibniz auf ihre Lagerrelation.²⁵⁰ Auch den geometrischen Raum wird man zu den geschaffenen Räumen zählen dürfen.
- Die bisher erwähnten Räume waren zunächst von Menschen konstituierte und konstruierte Räume. Man kann sie – ausser dem Leibraum – nur indirekt als gottgeschaffene Räume interpretieren. Moltmann wendet den ökologischen Raumbegriff jedoch nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf Gott an. Er tut das in einer Relektüre von Gen 1 in Kap. VI, §3. Die hier besprochenen Räume dürften dem am nächsten kommen, was Moltmann unter den »geschaffenen Räumen« versteht.²⁵¹ Er unterscheidet im Blick auf Gen 1 konzentrisch um den Menschen angeordnete Umwelten und Lebenskreise. Bezogen auf Gott unterscheidet er zwischen den geschaffenen Lebensräumen Meer, Luft und Erde als seiner mittelbaren Umwelt und dem Himmel, dem »Ort« Gottes, der seine unmittelbare Umwelt bildet.²⁵²

Ist die hier vorgenommene Lesart Moltmanns richtig, so verwendet er nicht nur im Blick auf Gott, sondern auch im Blick auf die von ihm geschaffenen Räume verschiedene Raumbegriffe gleichzeitig. Barth entwickelt seine ganze Raumtheologie aus dem einen, allein wirklichen Eigenraum Gottes und läuft dabei Gefahr, die Differenz zwischen Gott und Welt einzuziehen. Er rekurriert auf keine aussertheologischen Raumbegriffe. Anders Moltmann: Er operiert sowohl im Blick auf Gott wie Welt mit verschiedenen Raumbegriffen, die er eklektisch verschiedenen aussertheologischen Diskursen entnimmt. Sie lassen sich weder auf einen einzigen Raumbegriff noch auf ein Raummodell reduzieren. Es stellt sich dabei aber die Frage nach der inneren Kohärenz zwischen den verschie-

247 GiS, 158.

248 GiS, 155.

249 GiS, 157.

250 Moltmann rekurriert für den geometrischen Raumbegriff auf Aristoteles (GiS, 157) und ordnet ihn später Descartes und Leibniz zu, sofern auch sie den Raum auf die metrische Ausdehnung der Dinge (und ihre Relationen untereinander) beziehen (GiS, 162–165). Ich habe diese Zuordnung bereits oben kritisiert.

251 Darauf deutet schon die erste Hälfte des Titels von Kap. VI, §3: »Die Schöpfung der Räume ...« (GiS, 158), sie entspricht begrifflich den »geschaffenen Räumen«.

252 GiS, 159.

denen Begriffen und die Frage, wie weit es Moltmann gelingt, sie im Sinne seines theologischen Anliegens zu durchformen.

Ich habe versucht, Moltmanns Raumauffassung anhand der drei Begriffe des absoluten Raumes, des Raumes der Schöpfung und der geschaffenen Räume zu interpretieren. Es hat sich dabei gezeigt, dass sich Moltmann in vielfacher Hinsicht auf den Raumstreit der Aufklärung bezieht, den er eingangs des Raumkapitels aufführt. Er ist sichtlich bemüht, den verlorenen Gesprächsfaden mit den Naturwissenschaften von diesem zentralen Streit her erneut aufzunehmen. Er macht sich insbesondere die Position Newtons (und Mores) im Blick auf den absoluten Raum Gottes zu eigen, während er Leibniz (und Descartes) nur ein beschränkteres Recht im Blick auf die geschaffenen Räume zugesteht. Es hat sich freilich auch gezeigt, dass Moltmann seinen Rekurs auf diese klassischen Positionen sehr eigenwillig und vor dem Hintergrund der zentralen Denkform seiner Schöpfungslehre vorzunehmen versucht.

Moltmann knüpft aber nicht nur bei den theologischen Sachfragen des erwähnten neuzeitlichen Raumstreites an. Er knüpft auch bei den existentiellen Folgen an, die die neuzeitlichen Erkenntnisse der aufkommenden Naturwissenschaften für den Menschen mit sich gebracht haben. Moltmann pflichtet der verbreiteten Meinung bei, der Übergang vom geschlossenen Weltall zum unendlichen Universum habe auch ein »neues *Lebensgefühl*« hervorgebracht. Es ist die Orientierungslosigkeit in einem Weltall, das seine Mitte verloren hat, das »nihilistische Gefühl haltloser Verlorenheit in der grenzenlosen Leere der Welt«, der *horror vacui*, die dieses Lebensgefühl prägen. Als prominente Zeugen für diese »metaphysische Heimatlosigkeit des modernen Menschen« zieht Moltmann Pascal und Nietzsche heran.²⁵³ Meines Erachtens ist Moltmanns Raumauffassung auch als Reaktion auf jenes neuzeitliche Lebensgefühl zu lesen: Liest man sie auf einer existentiellen Ebene, so stösst man mehrfach auf das, was man *Geborgenheitsmotiv* nennen könnte. Dazu zähle ich: Moltmanns am umfriedeten Wohnen orientierter ökologischer Raumbegriff, den ontologischen Raumbegriff Platons, der wesentlich als aufnehmender »Mutter Raum« charakterisiert wird, den panentheistischen Gedanke einer Einberaumung der Schöpfung in Gott²⁵⁴, das perichoretische Einwohnen Gottes in der Welt und der Welt in Gott – noch allgemeiner: der Umstand, dass *Moltmann seiner gesamten Raumauffassung in unterschiedlicher Weise die Erfahrung des In-Seins im Anderen zugrunde legt.*²⁵⁵ Es gibt bei Gott im Blick auf den Menschen und die Schöpfung kein

253 Alle Zitate: GiS, 152.

254 Dies obschon die göttliche Selbstkontraktion auch ein *nihil* entstehen lässt, das durch die spätere menschliche Sünde zu einer Bedrohung werden kann, vgl. GiS, 100.

255 Ein Motiv, das Moltmann in: ders., *Das Kommen Gottes*, 329 f, auch explizit macht und aufnimmt.

»Draußen vor der Tür« (Wolfgang Borchert).²⁵⁶ In Moltmanns Geborgenheitsmotiv liegt – so meine ich – sein theologischer Antwortversuch auf das neuzeitliche Lebensgefühl metaphysischer Heimatlosigkeit.

Später wird ein weiteres Motiv hinzukommen, das in Moltmanns Betonung des Raumes mitzudenken ist: Wider die Überhitzung und die »zunehmende Geschwindigkeit der Modernisierungsschübe«, die die menschliche Geschichte an die ökologischen Grenzen der Erde treibt, versucht er mit der theologischen Rückgewinnung des *Sabbat* das Moment der *Ruhe* nicht nur Gottes, sondern in seiner ruhenden Gegenwart auch der ganzen Schöpfung hervorzuheben. Sabbat heisst Unterbrechung der technisierten Zeit durch Öffnung für den weiten Raum der Gegenwart Gottes.

»Das Verbindungsglied zwischen meiner früheren Theologie der Zeit und der späteren Theologie des Raumes war für mich die Entdeckung der grundlegenden Bedeutung des Sabbat für die Schöpfungslehre und für die messianische Erwartung der Zukunft.«²⁵⁷

Was Moltmann in diesem späteren Zitat retrospektiv formuliert, ist freilich in »Gott in der Schöpfung« erst ansatzweise präsent. Denn es gelingt ihm da noch nicht, sein innovatives Kapitel zum Sabbat am Ende des Buches²⁵⁸ mit den früheren raumtheoretischen Ausführungen zu verbinden.

b) *Das Himmelsverständnis in »Gott in der Schöpfung«*

Nicht nur im Blick auf den Raum, sondern auch hinsichtlich des Himmels ortet Moltmann ein Reflexionsdefizit:

»Die gegenwärtige christliche Theologie hat der Rede vom Himmel nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Die protestantische Theologie der Neuzeit hat ›den Himmel‹ geradezu vernachlässigt. Weil man mit ihm nichts anzufangen wußte, half man sich mit den (...) Reduktionen des Himmels auf Gott, auf das Universum oder auf die Zukunft.«²⁵⁹

Diese Analyse ist ebenso zutreffend, wie sie es für die Raumreflexion war. So schreibt etwa *Michael Welker* später ganz ähnlich:

»Direkte Konflikte zwischen theologischen und naturwissenschaftlichen Kosmologien haben einerseits zur Flucht in die Deifizierung des Himmels (...), andererseits zu einer Verdrängung der Lehre vom Himmel geführt.«²⁶⁰

256 Vgl. den gleichnamigen, in eine ähnliche Richtung zielenden, jedoch allgemeiner gehaltenen Aufsatz zu Moltmanns Raumverständnis von Herman-Emiel Mertens: Es gibt bei Gott kein »Draußen vor der Tür«.

257 Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 275.

258 GiS, 278 – 298.

259 GiS, 189.

260 Welker, *Art. Himmel*, 521.

Welker meint, gegenwärtig seien vor allem »Temporalisierungen des Himmels (>die Zukunft<« oder »modaltheoretische Fassungen (>Reich der Möglichkeiten<« dominant.²⁶¹ Welker, ein Schüler Moltmanns, hat sich der Thematik des Himmels in Auseinandersetzung mit den nachneuzeitlichen Kosmologien der Prozessphilosophie Whiteheads und der amerikanischen Prozesstheologien angenommen²⁶² und dürfte damit wiederum Moltmann beeinflusst haben.²⁶³ Beide sind bekanntlich reformierte Theologen und stützen sich in ihrer Aufarbeitung der Himmelsthematik teilweise auf den ebenfalls reformierten Karl Barth, der dem Himmel in der Kirchlichen Dogmatik an verschiedenen Stellen ein besonderes theologisches Gewicht verliehen hat. Diese Koinzidenz reformierter Bemühungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dürfte kein Zufall sein. Sie spiegelt den erhöhten Problemdruck, dem die Referenz auf die reformierte Tradition in der Moderne ausgesetzt ist. Die neuere reformierte Aufmerksamkeit für die Himmelsthematik erklärt sich vor dem Hintergrund dieses Problembewusstseins.

Wie geht nun Moltmann mit jenem neuzeitlich entstandenen Problemdruck um? Nimmt er das alte lokale Himmelsverständnis auf oder entwickelt er ein neues?

Um Moltmanns Position zu verstehen, ist es hilfreich, zunächst zu klären, welche Himmelsverständnisse er ablehnt. Im obigen Zitat wurde bereits deutlich, dass Moltmann die gängigen »Reduktionen des Himmels auf Gott, auf das Universum oder auf die Zukunft« ablehnt. Die Reduktionen müssen kurz der Reihe nach erläutert werden:

- Die neuzeitliche Reduktion des Himmels auf Gott hat gemäss Moltmann ihre Vorgeschichte in der Debatte um den Himmel zwischen der lutherischen und der reformierten Theologie v. a. in der altprotestantischen Orthodoxie. Die lutherische Theologie habe »den Himmel nicht mehr als einen kosmischen Ort oder als den unsichtbaren Bereich der Schöpfung aufgefaßt, sondern ihn mit der Allmacht, Allgegenwart und Herrlichkeit Gottes gleichgesetzt« und damit erreicht, dass der Himmel »im strengen Sinne allein Gott« sei.²⁶⁴ Eine solche »*Divinisierung des Himmels*«²⁶⁵ verunmöglicht letztlich ein theologisches Verständnis des Himmels, weil es ihn zum Verschwinden bringt. Der Himmel wird nunmehr »geteilt in die ungeschaffene Allgegenwart Gottes auf der einen und den irdischen Luft- und Ätherbereich auf der anderen Seite«²⁶⁶.

261 Welker, Art. Himmel, 521.

262 Welker, Universalität Gottes, Vgl. auch ders., Schöpfung und Wirklichkeit, 56–68.

263 Vgl. Moltmanns Rekurse auf Welker im Himmelskapitel: GiS, 168, Anm. 5; 181, Anm. 23; vgl. 91, Anm. 9.

264 GiS, 182 (das letzte Zitat ist selber ein Zitat aus Konrad Stock, vgl. Anm. 27).

265 GiS, 183.

266 GiS, 183.

Die Divinisierung hat angesichts der homogenen Kosmologie des neuzeitlichen Weltbildes auch für Moltmann durchaus ihre theologische Plausibilität. Denn indem sie die alte Himmelsvorstellung aus dem Weltbild entfernt und auf Gott anwendet, macht sie »räumliche Vorstellungen und Spekulationen über jenseitige Welten überflüssig«. ²⁶⁷ Moltmann kritisiert sie aber trotzdem: Indem die Divinisierung den Himmel zum Verschwinden bringt, bricht sie den Dual von Himmel und Erde auf und verunmöglicht es so, die Erde angemessen als Schöpfung zu denken, zudem liefert sie die Schöpfung der (lutherischen) Denkmöglichkeit einer *annihilatio mundi* aus. ²⁶⁸

- Die zweite Reduktion, die Moltmann erwähnt, ist diejenige des Himmels auf das Universum. Die Angleichung an die neuzeitliche Kosmologie muss nicht allein über eine Divinisierung des Himmels laufen, sie kann auch über seine *Naturalisierung* erfolgen. Der Himmel wird dann eingezogen auf »die Vorstellung eines homogenen und geschlossenen Universums«. ²⁶⁹
- Zur dritten Reduktion: Die Divinisierung des Himmels bildete nach Moltmann eine Voraussetzung dafür, dass die neuzeitliche Himmelskritik zum Atheismus führte: Mit dem Himmel sei dann auch Gott in die Kritik geraten. Moltmann zeigt anhand von Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Ernst Bloch auf, wie die Divinisierung des Himmels religionskritisch in eine atheistische Futurisierung des Himmels umschlägt. ²⁷⁰ »An die Stelle des Himmels tritt die geschichtliche Zukunft.« ²⁷¹
- Moltmann nennt schliesslich noch eine weitere Reduktion, die er jedoch nicht weiter ausführt: Die Reduktion des Himmels auf den Ort des individuellen Seelenheils. »Das Reich der Herrlichkeit Gottes und des Heils der ganzen Kreatur wurde auf den Himmel reduziert, und der Himmel wurde auf das Heil der Seele reduziert.« ²⁷²

Moltmann will mit seinem Himmelsverständnis all die genannten Reduktionen vermeiden. Wie er das tut, ist nun zu zeigen:

Den Ausgangspunkt bildet die biblische Rede von Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erde (Gen 1,1). Moltmann will an diesem das Ganze der geschaffenen Wirklichkeit bezeichnenden Dual von Himmel und Erde festhalten. Es handelt sich beim Dual nicht – wie Moltmann gegen Barth festhält – um ein hierarchisches Verhältnis zwischen Himmel und Erde, sondern um eine

267 GiS, 181.

268 GiS, 181.189.

269 GiS, 189 f, vgl. zur *Naturalisierung* a. a. O., 173.

270 Vgl. GiS, 183 – 189.

271 GiS, 190.

272 GiS, 189.

»Gemeinschaft der Geschöpfe Gottes«²⁷³. Die Dualität der Welt ist für die Schöpfung eine notwendige und konstitutive. Denn die Schöpfung ist eine »ekstatische«²⁷⁴ oder »exzentrische Wirklichkeit«²⁷⁵, eine Wirklichkeit, die ihren Grund nicht in, sondern ausser sich hat, die ihre Einheit nicht in sich, sondern in Gott hat und in diesem Sinne ein »offenes System«²⁷⁶ ist. Der Himmel bezeichnet nun die unsichtbare, unbestimmte und unbestimmbare Seite dieses offenen Systems und insofern die »gottoffene Seite der Schöpfung«²⁷⁷. Ohne den Himmel bildete die Erde ein »in sich ruhendes, in sich kreisendes geschlossenes System«²⁷⁸ ohne Transzendenzbezug. Der Himmel ist die »relative Transzendenz«²⁷⁹ der Schöpfung.²⁸⁰

All diese Bestimmungen machen deutlich, warum für Moltmann eine Schöpfung ohne Himmel und also ohne den Dual von Himmel und Erde nicht denkbar ist: Sie würde so ihre konstitutive Gottoffenheit und damit ihren Charakter als Schöpfung verlieren. Moltmann präzisiert jene Gottoffenheit modallogisch und in Aufnahme prozessphilosophischer Motive: Der Himmel (oder die Himmel im Plural) bildet das »Reich der schöpferischen Möglichkeiten Gottes«, das »Reich der Kräfte Gottes«, das den Wirklichkeiten und Möglichkeiten der Erde ontologisch prioritär vorangeht.²⁸¹ Gott schafft und erlöst die Welt vom Himmel her²⁸² und er erhält sie auch von dort her durch ständige Kommunikation und Ermöglichung von Möglichkeiten. So dass Moltmann sagen kann: »Weil und solange der Himmel offen ist, hat die Welt Zukunft«, denn: »Vom Himmel her und durch ihn handelt Gott.«²⁸³

Die Interpretation des Himmels als Reich der Möglichkeiten und Kräfte Gottes stellt Moltmanns Versuch dar, der reduktiven Divinisierung, Naturalisierung und Futurisierung des Himmels Gegensteuer zu geben. Der Himmel

273 GiS, 171.

274 GiS, 171.

275 GiS, 190.

276 GiS, 172 – von Moltmann in Anführungsstriche gesetzt.

277 GiS, 172.

278 GiS, 172.

279 GiS 190.

280 Zum hier referierten insgesamt vgl. GiS, 167 – 173.

281 GiS, 174.

282 GiS, 174. Der Himmel ist »die erste Welt, die Gott geschaffen hat, um von ihr aus die Erde zu gestalten, zu umgeben und endlich zu erlösen« (GiS, 175).

283 GiS, 190. Mit »Welt« ist bei Moltmann sehr wahrscheinlich das gemeint, was biblisch die Erde in einem weiteren Sinne bezeichnet, also nicht nur die Erde, sondern auch Luft und Meer und sogar der Sternenhimmel. Welt ist das, was dem Himmel *als Symbol* gegenübersteht vgl. GiS, 167.169 sowie 173 u. – Moltmann kann aber auch von einer dualen »Welt« sprechen und damit den Dual von Erde und Himmel (als Symbol) insgesamt meinen (GiS, 171) oder sogar den symbolischen Himmel allein als »Welt« (GiS, 175, vgl. 167) bezeichnen, so dass nicht immer klar ist, ob »Welt« nun den symbolischen Himmel mit umfasst oder nicht.

bleibt so Teil der geschaffenen Welt, ist transzendenzoffen und aufgrund dessen nicht naturalisierbar und temporalisierbar.

Dass Moltmann auf seine Weise am biblischen Dual von Himmel und Erde festhält, ist nun aber nicht im Sinne einer Ablehnung der neuzeitlichen Kosmologie zu interpretieren, die aufgrund der Homogenität des Universums keine Dualität im klassischen Sinne mehr zulässt. Nicht die quantitativ endlose Ausdehnung des Universums stellt er in Frage, sondern dass dieses sich mit der qualitativen Unendlichkeit dessen deckt, was die Bibel symbolisch »Himmel« nennt.²⁸⁴ *Moltmann will nicht hinter die neuzeitliche Kritik am traditionellen Himmelsverständnis zurück, sondern will sie überwinden.*

Um das noch deutlicher werden zu lassen, muss jetzt noch untersucht werden, ob und wie Moltmann den Himmel als Raum versteht. Er selber widmet dieser Frage keine besondere Aufmerksamkeit, so dass man seine diesbezügliche Position aus seinen verschiedenen Aussagen zusammentragen und rekonstruieren muss. Die Interpretation fällt freilich nicht ganz leicht:

Moltmann schliesst an die Ausführungen im vorangehenden Raumkapitel an, wenn er Himmel und Erde als »geschaffene Räume«²⁸⁵ bezeichnet und meint, dass Gott im Akt seines Schöpfens seine als »Himmel« bezeichneten Möglichkeiten und Kräfte »im Raum der Schöpfung entfaltet«²⁸⁶. Es passt dazu, dass Moltmann schreibt: »Gottes Gegenwart ist räumlich im Himmel, d. h. im Bereich seiner schöpferischen Möglichkeiten und bewegt sich räumlich vom Himmel auf die Erde« und den Himmel als »Ort der Gegenwart Gottes« bezeichnet.²⁸⁷ Und dazu passt schliesslich auch, dass Moltmann der lutherischen Tradition vorwirft, sie könne weder den Himmel noch die Allgegenwart Gottes »räumlich« denken²⁸⁸. Es fragt sich freilich: Was ist denn das genauerhin für ein himmlischer »Raum«, den Moltmann denken möchte, welchen Status hat die Rede von »Raum« hier?

Moltmann unterscheidet im Blick auf die Bibel zwischen einem direkten und einem symbolischen Gebrauch des Himmelbegriffes. Der erstere bezeichne den Luftbereich der Wolken und Vögel sowie in anderer Weise den Sternenhimmel, während der letztere den oberen, unverfügbaren und unsichtbaren Bereich der Engel, des Raumes des Gottesthrones und der einwohnenden Herrlichkeit Gottes bezeichne.²⁸⁹ Wenn Moltmann den Himmel als Reich der Möglichkeiten Gottes fasst, dann ist ihm zufolge nicht etwa ein direkter Gebrauch veranschlagt,

284 Zur Differenz zwischen quantitativer Endlosigkeit und qualitativer Unendlichkeit vgl. GiS, 172; vgl. 181.

285 GiS, 173.

286 GiS, 175.

287 GiS, 191.

288 GiS, 182.

289 GiS, 167.

sondern ein symbolischer. Mit anderen Worten: Die traditionelle biblische Rede vom Wohnort Gottes im Himmel wird als symbolischer Ausdruck für den Himmel als Reich der Möglichkeiten Gottes interpretiert.²⁹⁰ Deswegen setzt Moltmann die Rede vom Wohnort Gottes an vielen Stellen in Anführungsstriche.²⁹¹ Er tut das jedoch nicht mit letzter Konsequenz, so dass nicht immer ersichtlich ist, ob er den Begriff des Himmels (und so auch des himmlischen Ortes) in symbolischer oder direkter Weise versteht.

Doch *kann* Moltmann ihn denn überhaupt anders als symbolisch verstehen wollen? Kann er ihn als »Raum des Möglichen«²⁹² interpretieren und ihn gleichzeitig in einem direkten Sinne als einen orts- und anschauungsräumlichen Raum Gottes verstehen, in dem Gott seinen fixen Ort hat? Kann er das, wenn ihm plausibel scheint, dass die neuzeitliche Kosmologie »räumliche Vorstellungen und Spekulationen über jenseitige Welten überflüssig«²⁹³ macht? Kann er die »Bewegung Gottes in Auferweckung und Himmelfahrt«²⁹⁴ im Reich der Möglichkeiten Gottes überhaupt als reale Ortsverschiebung denken?

Meines Erachtens ist klar: Wird der »Himmel der Natur«²⁹⁵ als das Reich der Möglichkeiten und Potenzen Gottes interpretiert und die biblische Rede vom Himmel als symbolische darauf angewandt, dann *kann auch die Rede von einem Ort und Raum des Himmels nur eine symbolische sein*.²⁹⁶ Es sei denn, Moltmann verstehe den himmlischen Möglichkeitsraum als ein relational strukturiertes Feld von Potenzen. Doch diese Denkooption scheint er kaum im Blick zu haben.

Es hat sich gezeigt, dass sich auch Moltmann bei der Entfaltung seines

290 GiS, 173 u., vgl. 175.

291 So bereits im Raumkapitel: »Der Himmel ist der ›Ort‹ der Herrlichkeit Gottes und die ›Wohnung‹ Gottes. Gott handelt ›vom Himmel her‹.« (GiS, 159). Hier zeigt sich deutlich, dass Moltmann Raum und Ort des traditionellen Himmels symbolisch deutet. In ähnlicher Symbolik schreibt Moltmann im Himmelskapitel, dass der »Himmel die ›Wohnung Gottes‹ genannt« werde, weil und sofern er das Reich der Möglichkeiten Gottes sei (GiS, 175).

292 GiS, 175.

293 GiS, 181.

294 GiS, 180, vgl. 178.182. Die Rede von der Rechten Gottes referiert Moltmann nur, er nimmt sie aber nicht auf (GiS, 182).

295 GiS, 173 et passim.

296 Lozano-Gotor Perona meint, Moltmann versuche der Gefahr einer verselbständigenden Hypostasierung der göttlichen Möglichkeiten vor der wirklichen Welt dadurch zu entgehen, dass er sie als Möglichkeiten Gottes des *Schöpfers* in einem (gegenüber seiner absoluten Transzendenz) nur relativen Transzendenzbereich der Schöpfung räumlich verortet. Der Himmel wird dadurch zum vorläufigen »Aufenthaltsort« der Potenzen und Kräfte, der Möglichkeiten Gottes, er wird gleichsam zum Container göttlicher Möglichkeiten. Doch auch diese Interpretation dürfte kaum umhinkommen, den bezeichneten »Aufenthaltsort« metaphorisch zu verstehen. Lozano-Gotor Perona, Raum und Zeit, 337 f, vgl. aber 377 – 380. Ich lese auch Moltmanns spätere Ausführungen zur Herabkunft Christi aus dem Himmel bei seiner Parusie als symbolische bzw. metaphorische Aussagen: Moltmann, Der Weg Jesu Christi, 356 – 359.

Himmelsverständnisses auf die *reformatorische Himmelsdebatte* bezieht und dabei Kritik an der lutherischen Divinisierung des Himmels übt. Hat er sich mit der eben dargestellten Position auf die reformierte Seite geschlagen und das alte lokale Himmelsverständnis erneuert? Das ist sicher nicht der Fall. Trotz einseitiger Kritik an der lutherischen Position muss Moltmanns eigener Standpunkt – ähnlich wie derjenige Barths – jenseits der Positionen der traditionellen Himmelsdebatte verortet werden. Moltmann gelingt es zwar, eine modaltheoretische Neufassung des Himmelsverständnisses zu formulieren. Anders als Barth gelingt es ihm aber nicht, dieses neue Verständnis in Raumkategorien zu überführen, die die alte Himmelsdebatte überwinden könnten. Die Symbolisierung oder Metaphorisierung des nach dem Containermodell konfigurierten Himmelsraumes steht nicht weniger in Gefahr, den Himmel *als Raum* zu reduzieren als die lutherische Divinisierung. Raumtheoretisch endet Moltmanns Neuformulierungsversuch aporetisch. Damit bin ich schon bei der kritischen Diskussion angelangt, die im Folgenden zur Sprache kommen soll:

c) *Kritische Diskussion*

Charakteristisch für Moltmanns »Raumwende« ist, dass er *das neuzeitliche Reflexionsdefizit der Theologie im Blick auf den Raum gegenüber der Zeit wahrgenommen und versucht hat, erneut ein bis hinein in den Gottesgedanken reichendes Raumverständnis einzuführen*. Die Wende führt zu einer positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum, sei es nun im Blick auf den absoluten Raum Gottes selbst, den Raum der Schöpfung oder die geschaffenen Räume.

Zu den Stärken von Moltmann gehört weiterhin, dass er in und mit der Aufarbeitung jenes neuzeitlichen Reflexionsdefizites auch die bis in die Gegenwart hineinreichenden Folgen einer einseitig naturwissenschaftlichen Raumerkenntnis mitbedenkt: Auf gesellschaftspolitischer Ebene handelt es sich um die ökologische Krise, auf existentieller Ebene um die metaphysische Heimatlosigkeit des modernen Menschen (ob und wie die beiden Folgen zusammenhängen, sagt Moltmann nicht). Es ist Moltmanns wache Aufmerksamkeit für diese Folgen, die die Aufarbeitung des Reflexionsdefizites allererst in Gang setzt und um deren willen sie zu geschehen hat.

Fragen wirft nicht Moltmanns theologische Intention auf, sondern die argumentative Ausarbeitung derselben:

1. Moltmann greift zwar auf den Raumstreit zwischen More und Descartes sowie Newton und Leibniz zurück. Die Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum erreicht meines Erachtens aber nicht schon hier, sondern erst mit *Kant* ihren Höhepunkt. Während Moltmann in seinem Zeitkapitel auf Kants kritisches Konzept der Zeit als einer Anschauungsform

rekurriert²⁹⁷, fehlt ein solcher Bezug im Raumkapitel auffälligerweise. Ein solcher Bezug hätte helfen können, den *ontologischen wie erkenntnistheoretischen Status* des absoluten Raumes, des Raumes der Schöpfung wie der geschaffenen Räume zu klären. Dieser Status bleibt ungeklärt, so dass man geneigt ist, Moltmann – zumindest im Blick auf die ersten beiden Räume – einen naiven Realismus zu unterstellen. Ist der absolute Raum Gottes ein metaphysisches Postulat? Vor allem: Wie ist seine Behauptung mit der sozialen Trinität zusammenzubringen, wie sie Moltmann zuvor bereits in »Trinität und Reich Gottes« beschrieben hat?²⁹⁸

2. Denkt man den Eigenraum Gottes nach dem Containermodell, wie es bei Moltmann weitgehend der Fall zu sein scheint, dann gerät man in das Teilbarkeitsproblem, das Leibniz bereits Clarke (und Newton) gegenüber ange-mahnt hat. Auch Moltmann ist sich dessen bewusst.²⁹⁹ Stellt die Lehre von der Selbstkontraktion Gottes Moltmanns Lösung auf dieses Problem dar? Sie sähe dann wohl so aus: Gott teilt seinen Raum, begrenzt ihn selber, um Anderem Raum davon zu geben – nicht weil er per se teilbar ist, sondern weil er sich im Schöpfungsratschluss dazu entschliesst, Raum zu teilen. Es bliebe dann aber immer noch das Problem, dass ein nach dem Containermodell konfigurierter Raum Gottes nicht nur durch den Raum der Schöpfung begrenzt würde, sondern faktisch auch immer einen ihn enthaltenden, noch grösseren Raum voraussetzt, selbst wenn dieser unendlich ist. Das Containermodell suggeriert mit Notwendigkeit diese Verschachtelungslogik.

Es zeigt sich hier erneut: *Wird Raum containerartig gedacht, so kann er nicht auf Gott (und den Himmel) angewendet werden!* Und dieses Problem gilt folgerichtig auch für den »Raum der Schöpfung«. Fasst man die Selbstkontraktion Gottes in containerartigen Raumkategorien, so provoziert man notwendig die Verwirrungen um das »Innen« und »Aussen« Gottes, die in der Moltmannkritik laut geworden sind und die ein naives, geometrisch-anschauungsräumliches Gottesbild suggerieren.

3. Die zentrale Denkform der wechselseitigen, perichoretischen Einwohnung hat die verschiedenen Raumbegriffe in »Gott in der Schöpfung« nicht hinreichend durchformt, so dass sie sich in ihnen abgebildet hätte. (Am ehesten wäre das vielleicht noch im Blick auf den ökologischen Raum der Fall.) Es gelingt Moltmann kaum, seine dynamischen, relationalen Denkfiguren auf die drei Raumbegriffe anzuwenden. Hier zeigen sich logische Spannungen, die sich auf der Modellebene durch die Unvereinbarkeit von Containermodell

297 GiS, 122 f.

298 Dass Moltmann später genau im Blick auf den absoluten Raum (und damit faktisch auch im Blick auf seine Adaption der *Zimzum*-Lehre) eine trinitarische Modifikation vornimmt (s. u. 4.2.2.d), bestätigt diese Kritik.

299 GiS, 165.

und relationalem Modell erklären lassen. *Und so muss Moltmanns Versuch einer positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum in »Gott in der Schöpfung« letztlich doch als in seiner argumentativen Durchführung gescheiterter Versuch gelten!*

4. Wie bereits oben gezeigt, ordnet Moltmann das Verhältnis von Raum und Zeit in Parallelität zu dem von Natur und Geschichte. Es fragt sich freilich, wie tragfähig die Parallelisierung von Raum und Natur schon nur im Blick auf Moltmanns Ansatz selbst ist³⁰⁰. Denn sie lässt sich höchstens auf den Bereich der Schöpfung anwenden. Moltmanns Raumauffassung umfasst aber auch den Gottesbegriff. Zudem: Wenn die Dichotomie von Natur und Geschichte über eine Neureflexion von Raum und Zeit zu geschehen hat, dann müsste auch das Verhältnis von Raum und Zeit selbst – und nicht nur das Verhältnis von Natur und Geschichte je im Blick auf die Zeit und dann im Blick auf den Raum – reflektiert werden. Das geschieht jedoch kaum und dürfte damit zusammenhängen, dass Moltmann das Gespräch mit der modernen Physik und ihrem Raumzeit-Konzept noch gar nicht aufgenommen hat.

d) »Das Kommen Gottes«

Moltmann entfaltet in seinem Buch »Das Kommen Gottes« eine christliche Eschatologie in personaler, geschichtlicher und kosmischer Perspektive. Zur letzteren gehört ein Paragraph, den er überschreibt mit »Das Ende des Raumes in der Gegenwart Gottes« und dem ein gleichstrukturierter Paragraph über »Das Ende der Zeit in der Ewigkeit Gottes« vorangeht.³⁰¹

Was versteht Moltmann unter dem Ende des Raumes?

Die Selbstkontraktion Gottes (*Zimzum*) eröffnet einen »Urraum«, den Moltmann auch hier »Raum der Schöpfung« nennt. Dieser Raum ist gekennzeichnet durch eine Zurücknahme der Allgegenwart Gottes, durch eine Verhüllung seiner Herrlichkeit, durch seine Verborgenheit. Der dadurch ermöglichte »Abstand« zwischen Schöpfer und Geschöpf ist gemäss Moltmann die

300 Er geht im Raumkapitel später auch gar nicht mehr darauf ein – wengleich der Bezug von der Gesamtanlage des Buches mitzudenken ist. Lozano-Gotor Perona unterscheidet im Blick auf den späten Moltmann vier Modelle der Verhältnisbestimmung von Raum und Zeit: ein biblisch-rabbinisches Modell, das um die eschatologische Ruhe Gottes kreist, ein christologisches Modell, das sich auf die Begriffe der messianischen Intensität/Extensität und Proexistenz/Inexistenz konzentriert, ein erfahrungsgemässes, anthropologisches Modell, das die Erfahrung der Gegenwart als Augenblick reflektiert sowie ein modales, systematisch-spekulatives Modell, das auf den Begriff der Möglichkeit fokussiert. Ders., Raum und Zeit, 328–341. Auch wenn Lozano-Gotor Perona das nicht extra hervorhebt, so ist mit diesen vier Modellen faktisch schon impliziert, dass die Verhältnisbestimmung von Raum und Zeit nicht ausschliesslich die Dichotomie von Natur und Geschichte bearbeitet, sondern verschiedene Aspekte der moltmannschen Theologie abdeckt.

301 Moltmann, Das Kommen Gottes. Zum Raum vgl. §4, 325–337, zur Zeit vgl. §3, 307–325.

Bedingung der Möglichkeit geschöpflicher Freiheit, kennzeichnet den »Lebensraum« geschöpflicher Selbstentfaltung.³⁰² Indem Gott der Schöpfung Raum in sich einräumt, bekommt sie ihren Wohnraum in ihm.³⁰³ Moltmann rekapituliert hier die Entstehung des »Raumes der Schöpfung« ziemlich genau so, wie er sie schon in »Gott in der Schöpfung« dargestellt hat. Er hat dort auch schon die eschatologischen Linien der Schöpfungslehre gelegt. Er hat sie aber noch nicht raumtheoretisch entfaltet und das geschieht nun in »Das Kommen Gottes«:

Mit dem Ende des Raumes ist das Ende des »Raumes der Schöpfung« gemeint. Moltmann denkt es so: Gott nimmt sich nicht nur zurück, er kontrahiert sich nicht nur, sondern er wohnt seiner Schöpfung auch ein. Moltmann rekurriert hier wieder auf die Tradition der *Shekinah* und denkt sie christologisch weiter. So wird deutlich, dass die Schöpfung nicht nur ihren Wohnraum in Gott hat, sondern Gott umgekehrt auch seinen Wohnraum in der Schöpfung hat, indem er ihr im Volk Israel, im Tempel, in Christus, im Heiligen Geist einwohnt. Moltmann denkt die *Shekinah* prozessual gestuft bis hin zur eschatologischen universalen Einwohnung der Herrlichkeit Gottes in der ganzen Schöpfung: »Durch den geschichtlichen Prozeß der Einwohnung und seine eschatologische Vollendung wird aus dem distanzierten Gegenüber des Schöpfers zu seiner Schöpfung die innere Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung«, so, dass »die ganze Schöpfung zum *Haus Gottes*, zum *Tempel*« wird, »in dem Gott wohnen kann, zur *Heimat*, in der Gott ruhen kann.«³⁰⁴ Damit aber verliert die Schöpfung ihren anfänglichen, ihr in Gott eingeräumten Raum. Sie verliert ihn – so muss man Moltmann wohl interpretieren – nicht als solchen, sondern als Raum der zurückgenommenen Allgegenwart, der Verhüllung und Verborgenheit Gottes, als Raum des (durch die Sünde noch potenzierten) Abstandes. Moltmann beschreibt es so: »Damit hört für die Geschöpfe der Raum (topos) des Abstandes von Gott auf und es beginnt ewige Gegenwart in der Allgegenwart Gottes.«³⁰⁵ Moltmann versteht also unter dem Ende des Raumes nicht etwa seine Annihilation, sondern seine *Erfüllung* durch die Gegenwart Gottes.³⁰⁶ Die protologische Selbstbeschränkung oder Selbstverschränkung Gottes ist nun definitiv in die ihr spiegelbildlich entgegengesetzte eschatologische Selbstentschränkung übergegangen.³⁰⁷

Damit ist der Duktus der Argumentation im Raumparagraphen von Moltmanns Eschatologie zusammengefasst. Die Zusammenfassung zeigt, wie stark sich Moltmann an die Vorgaben in seiner früheren Schöpfungslehre hält. Sowohl

302 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 325.336.

303 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 328.

304 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 337.

305 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 337.

306 Man vergleiche die Überschriften: Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 325 u. 336.

307 Vgl. auch Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 323. Vgl. 364 – 367.

die *Zimzum*-Lehre wie die *Shekinah*-Lehre werden aufgenommen und auch den spezifischen Begriff »Raum der Schöpfung« findet man wieder. Dennoch ergibt sich unter dem neu gewählten Oberbegriff einer »*Theologie des Raumes*«³⁰⁸ (!) eine bemerkenswerte Weiterentwicklung seiner Raumauffassung gegenüber seiner Schöpfungslehre.

Moltmann schreibt selbst, dass er Gedanken aus »Gott in der Schöpfung« weiterführe.³⁰⁹ Ich meine jedoch, dass das nicht einfach im Sinne einer Anwendung von schöpfungstheologischen auf eschatologische Aussagen geschieht. Moltmann extrapoliert nicht einfach die Raumauffassung seiner Schöpfungslehre, er baut nicht aus, *er baut um*. Aufgrund seiner früheren Andeutung in der Schöpfungslehre, dass er sich vorbehalte, die Raumauffassung »im Blick auf neue wissenschaftliche Konzeptionen des Raum-Zeit-Kontinuums an anderer Stelle weiter zu bearbeiten«³¹⁰, hätte man vermuten können, dass er seine Raumauffassung nun stärker ins Gespräch mit der modernen Physik bringt und von da aus neu entwickelt. Das geschieht jedoch nicht. Moltmann referiert kaum auf neue Literatur (nennenswert sind nur ein Staniloaezitat³¹¹ und eine Raumanalyse von Heideggers »*Sein und Zeit*«³¹²). Der dogmatische Umbau seiner Raumauffassung geschieht nicht durch Referenz auf bisher unberücksichtigte Raumkonzepte, sondern in einem kohärenteren Zurgeltungbringen der bereits bekannten zentralen Denkform der wechselseitigen, perichoretischen Einwohnung.³¹³ Besonders auffällig und bedeutsam ist der Umbau im Blick auf den Eigenraum Gottes. Die folgende Analyse versucht die Verschiebungen des Raumverständnisses vom Gottesgedanken her zu rekonstruieren:

Ich beginne sie mit einem Zitat Moltmanns:

»Obwohl der ›Gott der Geschichte‹, von dem Juden und Christen reden, ein besonderes Verhältnis zur Zeit haben muß, wie immer betont worden ist, hat der dreieinige Gott der christlichen Trinitätslehre ein besonderes Verhältnis zum Raum.«³¹⁴

Erneut zeigt sich hier, dass Moltmann gegenüber der gängigen Betonung der Zeit an einer positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum arbeitet. Dem

308 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 325, HvbN MW.

309 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 325 f.

310 GiS, 14.

311 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 328, vgl. Anm. 95.

312 Vgl. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 330, Anm. 97.

313 Auch Lozano-Gotor Perona sieht in »*Das Kommen Gottes*« zeittheoretische wie raumtheoretische Verschiebungen gegenüber v. a. »Gott in der Schöpfung«. Er macht sie am Verhältnis von Zukunft und Gegenwart fest. Gegenüber der früheren zukunftsbetonten eschatologisch aufgespannten Perspektive, die zeitliche Kategorien bevorzugt habe, komme in »*Das Kommen Gottes*« tendenziell eine gegenwartsbetonte epiphanische Perspektive zum Tragen, die räumliche Kategorien bevorzuge. Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 356, vgl. 341 – 357.473.

314 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 327.

Kontext nach zu schliessen geht es hier zunächst um das Verhältnis Gottes zum »Raum der Schöpfung«, wahrscheinlich aber auch um die vorher erwähnten Orte und Räume der Geschöpfe. Der dem Zitat unmittelbar folgende Satz macht jedoch deutlich, dass es auch und sogar primär um den Raum des dreieinigen Gottes selbst geht: »Der Raum der aufnimmt, entspricht seinem (sc. Gottes) inneren Wesen.« Worauf Moltmann mit dieser Aussage hinaus will, zeigt sich erst, anhand der darauf folgenden Frage: »Wo aber existieren die drei göttlichen Personen der Trinität?« Moltmanns Antwort:

»Nach der christlichen Trinitätslehre existieren die drei göttlichen Personen miteinander, füreinander und *ineinander*. Sie existieren ineinander, weil sie sich wechselseitig Raum zur völligen Entfaltung geben. Indem sie wechselseitig ineinander existieren, bilden sie ihre einzigartige trinitarische Gemeinschaft.«³¹⁵

Nach Moltmann ist der trinitarische Gott also wesensmässig durch immanente Beziehungen gekennzeichnet, die als wechselseitiges Raumgeben charakterisiert werden müssen. Damit wird der Raumbegriff auf die interpersonalen Relationen Gottes bezogen. Man könnte von einem interpersonalen Gottesraum sprechen.³¹⁶ Noch genauer wäre es freilich, von einem *in*-personalen Gottesraum zu reden. Denn der gegebene Raum wird nach Moltmann nicht »inter«-personal in einem wörtlichen Sinn, als »Zwischen«-Raum, verstanden, sondern reicht das Personsein jeweils in die anderen Personen hinein. Darum entspricht dem reziproken Raumgeben zwischen den drei göttlichen Personen ihre wechselseitige Inexistenz, ihre *inhabitatio*, ihr *wechselseitiges Einwohnen*, wie Moltmann anhand von Joh 14,9 – 11 zeigt.³¹⁷ Die Denkform der wechselseitigen Einwohnung ist für Moltmanns Gottesgedanken zentral:

»Es ist in der Trinitätslehre nicht genug, nur von den göttlichen Personen und Beziehungen zu sprechen, man muß auch ihre wechselseitigen Einwohnungen wahrnehmen. Erst dann versteht man ihre trinitarische Gemeinschaft und ihr einzigartiges göttliches Sein.«³¹⁸

Moltmann hat diesen Gedanken bereits in »Trinität und Reich Gottes« vom traditionellen Begriff der *Perichorese* her entfaltet.³¹⁹ Und er hat die Denkform der wechselseitigen Einwohnung im Sinne einer Einübung in das »*trinitarische()* *Denken*« bereits dort nicht nur auf Gott, sondern auch Mensch und Welt an-

315 Moltmann, Das Kommen Gottes, 327.

316 Durch das wechselseitige Raumgeben wäre auch die Rede von Gottesräumen im Plural denkbar. Moltmann verwendet sie nicht, redet an anderer Stelle aber singularisch von einem »gemeinsamen Raum« der göttlichen Personen. Moltmann, Das Kommen Gottes, 331. Zur Differenz zum menschlich interpersonalen Raum s. u. 5.3.

317 Moltmann, Das Kommen Gottes, 328.

318 Moltmann, Das Kommen Gottes, 328.

319 Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 191 f.

gewandt³²⁰ und in diesem weiten Sinne dann – wie gezeigt – in »Gott in der Schöpfung« weiter entfaltet. Dieser weite Sinn ist auch in »Das Kommen Gottes« vorausgesetzt: Nicht nur wohnen die drei göttlichen Personen einander wechselseitig ein, die Schöpfung wohnt auch Gott und Gott der Schöpfung ein, und diese Struktur gilt auch auf der Ebene sozialer Interaktionen geschöpflicher Lebewesen: »Wir sind *Bewohner* und *Bewohnte* zugleich.«³²¹

Die Denkform der wechselseitigen Einwohnung ist also nicht neu. Neu ist aber, dass Moltmann sie *explizit und umfassend in Raumkategorien beschreibt*. Er hat das ansatzweise bereits in »Gott in der Schöpfung« getan. Entsprechend hält er jetzt auch am früheren Begriff des Raumes der Schöpfung fest. Ihm liegt ja der Einwohnungsgedanke schon zugrunde. Konnte dieser Einwohnungsgedanke in »Gott in der Schöpfung« unter der Annahme einer Einberaumung im newtonschen absoluten Raum kaum angemessen durchgeführt werden, so beschreibt Moltmann den Vorgang der Einberaumung jetzt aber als Entsprechung zur innertrinitarischen Beziehungsdynamik des in-personalen Raumgebens. Die Selbstkontraktion Gottes zur Bildung des »Raumes der Schöpfung« ist nunmehr Analogon des ihr vorgängigen innertrinitarischen Raumgebens. In diesem Sinne kann Moltmann weiterhin vom »Raum der Schöpfung« sprechen. Hinsichtlich der anderen beiden Raumbegriffe aus »Gott in der Schöpfung«, den »geschaffenen Räumen« und erst Recht dem absoluten Raumes Gottes ist das nicht der Fall:

– Von einem absoluten Raum ist in »Das Kommen Gottes« nicht mehr die Rede. Moltmann spricht auffälligerweise nur noch von einer Selbstbeschränkung der Allgegenwart Gottes.³²² Moltmann scheint klar geworden zu sein, dass sich der klassische newtonsche Begriff des absoluten Raumes nicht mehr mit einer konsequent beim Gottesgedanken einsetzenden Denkform der wechselseitigen perichoretischen Einwohnung vereinbaren lässt. Ein trinitarisches, in-personales Raumverständnis ist mit dem des absoluten Raumes inkompatibel. An dieser Stelle zeigt sich in »Das Kommen Gottes« eine bedeutsame Verschiebung im Blick auf die raumtheoretische Artikulation des Gottesgedankens.

– Auch hinsichtlich dem, was Moltmann früher die »geschaffenen Räume« genannt hat, lässt sich eine Revision gegenüber »Gott in der Schöpfung« beobachten: In Anwendung der Einwohnungs-Denkform auf den geschöpflichen Bereich kommt Moltmann nun zu der programmatischen Formulierung: »*Raumerfahrung ist die Erfahrung des In-Seins-in-anderem.*«³²³ Sie beginnt schon beim Fötus im Uterus und setzt in den Sozialstrukturen unserer Gesell-

320 Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 35.

321 Moltmann, Das Kommen Gottes, 330.

322 Z.B. Moltmann, Das Kommen Gottes, 325 f.

323 Moltmann, Das Kommen Gottes, 329.

schaft fort: »Jede menschliche Person existiert in Gemeinschaft mit anderen Personen und ist auch Lebensraum für sie.«³²⁴ Auch das Gewähren sozialer Freiräume – bis hin zu ihrer Sicherung in Rechtsordnungen – rechnet Moltmann zu dieser Raumerfahrung. Sie kann ihm zufolge mit einem ökologischen Raumbegriff, wie er ihn in »Gott in der Schöpfung« entfaltet hat, nicht angemessen erfasst werden. Moltmann schlägt darum vor, im Blick auf jene Raumerfahrung von einem »perichoretischen Raumbegriff« zu sprechen.³²⁵ Er fungiert als Oberbegriff sowohl der trinitarischen wie der geschöpflichen Einwohnungsverhältnisse:

»Der perichoretische Raumbegriff wechselseitiger Inexistenz entspricht auf geschöpflicher Ebene dem Begriff der ewigen innertrinitarischen Einwohnungen der göttlichen Personen.«³²⁶

Er schliesst zudem die heilsgeschichtlichen Einwohnungen Gottes in Israel, im Tempel, in Jesus Christus und seinem Heiligen Geist ebenso ein – bis hin zu der eschatisch vollendeten, alles erfüllenden Einwohnung Gottes in seiner Schöpfung.³²⁷

Anders als in »Gott in der Schöpfung« gelingt es Moltmann nun, die zentrale Denkform seiner Theologie in *einem einzigen* Raumbegriff abzubilden. Es ist darum auch kein Zufall, dass er im Blick auf seine Ausführungen nun wie erwähnt von einer »Theologie des Raumes« spricht.

Als Fazit lässt sich festhalten: *Die Denkform der wechselseitigen perichoretischen Einwohnung setzt sich in seiner Theologie erst in »Das Kommen Gottes« so konsequent durch, dass sie auch sein Raumverständnis bis in den trinitarischen Gottesgedanken hinein durchformt und prägt.* Das schon früh entwickelte trinitarische Denken hat sich hier nun »Raum« verschafft. Moltmanns »Raumwende« ist eigentlich erst an diesem Punkt in den Kernstrukturen seiner Theologie angekommen.³²⁸

Anhand des erläuterten Umbaus gegenüber »Gott in der Schöpfung« lässt sich nun auch das Raumverständnis Moltmanns in »Das Kommen Gottes« raumtheoretisch genauer analysieren:

Ich möchte dazu noch einmal Moltmanns Frage heranziehen: »Wo aber

324 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 330.

325 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 331, vgl. 329–331.

326 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 331.

327 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 331–337, vgl. auch die soteriologisch-ekklesiologische und die eschatologische Dimension des In-Christus-Seins: 330.127.

328 Park unterscheidet nicht so deutlich zwischen verschiedenen Entwicklungsphasen im moltmannschen Raumverständnis wie ich das tue. Doch auch er spricht im Blick auf »Das Kommen Gottes« von einer Vertiefung der Raumreflexion durch den perichoretischen Raumbegriff gegenüber »Gott in der Schöpfung«. Park, *Transcendence and Spatiality*, 43.

existieren die drei göttlichen Personen der Trinität?«³²⁹, verbunden mit seiner Antwort:

»Nach der christlichen Trinitätslehre existieren die drei göttlichen Personen miteinander, füreinander und *ineinander*. Sie existieren ineinander, weil sie sich wechselseitig Raum zur völligen Entfaltung geben. Indem sie wechselseitig ineinander existieren, bilden sie ihre einzigartige trinitarische Gemeinschaft.«³³⁰

Frage und Antwort zeigen exemplarisch, wie Moltmann Gott und Raum neu zu korrelieren versucht, ohne in die bereits bekannten neuzeitlichen Aporien zu geraten: Die theologische Tradition hätte auf diese Wo-Frage wohl geantwortet: Der trinitarische Gott ist überall und nirgends oder er hat seinen Ort in einem lokal verstandenen Himmel. Moltmanns Antwort ist hingegen einigermaßen auffällig. Er antwortet auf eine Wo-Frage mit einer Beziehungsaussage, mit einer Lozierung der drei göttlichen Personen in ihrem relationalen Wechselverhältnis. Es gibt keinen Ort, der den trinitarischen Personen und ihrem reziproken In-Beziehung-Stehen vorgegeben wäre. *Der innertrinitarische Gottesraum konstituiert sich erst durch die wechselseitigen Beziehungen des Raumgebens*, indem die drei göttlichen Personen »einen gemeinsamen Raum bilden«³³¹. Der Raum, der Ort Gottes geht ihnen logisch nicht voran. Moltmanns Antwort auf die Wo-Frage lässt sich als Antwort auf die neuzeitlich problematisierte Rede vom Ort Gottes im Himmel lesen. Die Antwort lautet: Gott muss als sein eigener Ort – oder besser: Raum – verstanden werden und dieser wird relational konstituiert und ist nicht in einem kosmologisch fixierten Bereich angesiedelt.

In einem kurzen *Exkurs* sei darauf hingewiesen, dass Moltmanns Antwort auf die Wo-Frage³³² im Blick auf die theologische Tradition nicht einfach neu ist. *Peter Sloterdijk* hat den von Moltmann eben vorgestellten Sachzusammenhang präzise auf den Punkt gebracht:

»Die Antwort auf die Frage ›Wo?‹ lautet hier also: Ineinander. Die Perichorese macht, daß das Lokal der Personen ganz die Beziehung selbst ist.«³³³

Das Erstaunliche ist freilich, dass Sloterdijk hier nicht die Rede vom Gottesraum bei Moltmann wiedergibt, sondern die der Kappadozier und v. a. diejenige des *Johannes von Damaskus*. Und in der Tat findet sich bei Johannes im 13. Kapitel seiner »*Expositio fidei*«

329 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 327.

330 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 327.

331 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 331.

332 Zu betonen ist, dass Moltmann die Wo-Frage auch in einem ganz existentiellen, theodizeanalogen und ethischen Sinne stellen kann. In dieser Weise wird sie gestellt im von Moltmann und Carmen Rivuzumwami 2002 herausgegebenen Sammelband, der titelt: »Wo ist Gott?«. Und in dieser Weise wird sie dann auch in seinem darin publizierten Aufsatz »Gott und Raum« aufgenommen (s. u.).

333 Sloterdijk, *Sphären I*, 621.

die Aussage: »Darum ist Gott (...) an keinem Orte. Er ist selbst sein Ort«³³⁴. Doch anders als Sloterdijk nahelegt, wird diese Aussage im näheren Kontext nicht mit dem (von Johannes erstmals auf die trinitarischen Personen angewandten³³⁵) Begriff der Perichorese oder auch nur der damit bezeichneten Sache in Zusammenhang gebracht. Die Aussage wird vielmehr damit begründet, dass Gott immateriell und unbegrenzt ist und von nichts umgrenzt und umgeben ist. Johannes denkt und begründet hier auf der Linie einer aristotelisch-topologischen Raumauffassung. Zu behaupten, dass er (und die Kappadozier) sich schon »endgültig von jeder Art des Behälter-Denkens losgemacht« habe, scheint mir darum voreilig.³³⁶ Bemerkenswert bleibt aber, dass Johannes den Himmel als Thron Gottes nicht in eine vorgegebene ortsräumliche Kosmologie einzeichnet, sondern auf die lokale Wirksamkeit Gottes zurückführt: »Man sagt aber auch, er (sc. Gott) sei an einem Orte. Ort Gottes heißt der Ort, wo seine Wirksamkeit sich offenbart.«³³⁷ Das kommt der späteren theo- oder christozentrischen, unumkehrbaren Aussage Barths, wo Gott sei, sei der Himmel, schon nahe.

Sloterdijks Feststellung, dass sich bereits bei Johannes mit dem Begriff der Perichorese die Einsicht verbindet, dass

»die Personen (sc. der Trinität) nicht in äußeren, bei der Physik geliehenen Räumen lokalisierbar sind, sondern daß sie den Ort, an dem sie sind, selber durch ihre Beziehung zueinander stiften«³³⁸,

gilt meines Erachtens im Vollsinn erst unter den Bedingungen eines relationalen Raummodells, wie es Barth, Moltmann – und wie zu zeigen sein wird: Pannenberg – verwenden.

Mit der Anwendung des Begriffes der Perichorese (griech. *περιχώρησις*) auf die Trinität ist es Johannes gelungen, ein Moment der Dynamik und Lebendigkeit Gottes zum Ausruck zu bringen (der Begriff ist ursprünglich in der Tanzkunst beheimatet³³⁹). Gleichzeitig dürfte die sukzessive Verwendung des Begriffes bis hin zu seiner zentralen Bedeutung in zeitgenössischen Trinitätslehren – zusätzlich inspiriert durch malerische Trinitätsdarstellungen – die Vorstellung der Trinität in (relationalen) Raumkategorien befördert haben (der verwandte griech. Begriff *χώρα* kann im Gefolge von Platons Timaios auch als

334 Johannes von Damsakus, *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,13, 36.

335 Jüngel präzisiert fragend, ob das bei Johannes im Anschluss an Pseudo Cyrill geschehen sei – vgl. Jüngel, *Art. Perichorese*, Sp. 1110.

336 Sloterdijk, *Sphären I*, 617. Meines Erachtens verfißt Sloterdijk mit seinem Modell der bipolaren Sphäre eine Position, die selbst nicht ganz vom Containermodell loskommt (s. o. 2.2.4). Selbst Torrance, der ja im Blick auf die nizänische Theologie ebenfalls von einem relationalen Raummodell ausgeht, sieht Johannes von Damaskus kein solches vertreten. Wenngleich Torrance ebenfalls festhält, dass Johannes mit seinem Konzept eines »mental place« die aristotelische Raumauffassung partiell zu unterwandern sucht. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 11.27.81 f.

337 Johannes von Damsakus, *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,13, 37. – Zu kritischen altkirchlichen und scholastischen Positionen im Blick auf das lokale Himmelsverständnis vgl. das bereits in 3.1.1.2. Ausgeführte.

338 Sloterdijk, *Sphären I*, 619.

339 Jüngel, *Art. Perichorese*, Sp. 1109.

»Raum« übersetzt werden³⁴⁰). Das gilt natürlich auch dann, wenn diese Vorstellung selbst nicht explizit raumtheoretisch reflektiert wurde.

Der kurze historische Exkurs zu Johannes von Damaskus zeigt: Es gibt neben der alten biblisch-jüdischen Bezeichnung Gottes als *maqom* (s.o. 2.2.2) durchaus auch spätere christliche Zeugnisse, die Gott in Raumkategorien symbolisieren, ohne ihn dabei in eine kosmologisch vorgegebene Topologie einzubinden. Zu erinnern ist an dieser Stelle auch noch einmal an die scholastische Rede vom *coelum trinitatis* und an Albertus Magnus' Ablehnung eines lokalen Himmels (s.o. 3.1.1.2). Das Denken Gottes in relationalen Raumkategorien hat also durchaus seine Vorläufer, auch wenn nicht explizit auf sie rekurriert wird.

Stellt man die Wo-Frage nicht nur trinitarisch, sondern auch schöpfungstheologisch, so zeigt sich bei Moltmann eine analoge Struktur: Gott hat seinen Wohnraum in der Schöpfung und die Schöpfung ihren Wohnraum in Gott.³⁴¹ Die Wo-Frage muss auch hier in eine (asymmetrische) wechselseitige Einwohnungsrelation einmünden und kann nicht mit einer anschauungsräumlichen Ortsangabe beantwortet werden. Die neuzeitlich beklagte »Wohnungsnoth« Gottes (Strauss) wird auch in dieser Hinsicht perichoretisch transformiert. Moltmann hat mit der Ausbildung des perichoretischen Raumbegriffes der mittelalterlichen ortsräumlich-topographischen Kosmologie längst den Abschied gegeben.

Er verabschiedet sich aber auch von der neuzeitlichen Konzeption des absoluten Raumes von Newton. Der perichoretische Gottesraum kann nicht wie dieser nach dem Containermodell konfiguriert werden. Denkt man wie Moltmann Raum-geben und Raum-sein im Blick auf Gott zusammen, so kann man das nur unter Voraussetzung eines relationalen Modells tun. Moltmanns perichoretischer Raum ist relational strukturiert.

Hat Moltmann noch in »Gott in der Schöpfung« den absoluten Raum als leeren Raum verstanden und entsprechend seine Schöpfung noch als in der von Gott »ingeräumten Leere« lokalisiert³⁴², so wehrt er sich in »Das Kommen Gottes« nun dagegen: Die Selbstkontraktion Gottes hinterlässt »kein Vakuum«, keinen »leeren Raum«³⁴³. Diese Negation ist nur möglich auf dem Boden der

340 Vgl. Gosztonyi, Der Raum I, 79; Zekl, Art. Raum. Griechische Antike, Sp. 72.

341 Moltmann, Das Kommen Gottes, 336. Moltmann beantwortet mit dieser reziproken Einwohnungsstruktur die alte jüdische Frage, ob denn Gott der Raum seiner Welt sei oder die Welt sein Raum (a. a. O. 328). Nach Moltmann ist das keine gangbare Alternative mehr. Die alte jüdische Frage hat Moltmann bereits in »Gott in der Schöpfung« (GiS, 160) beschäftigt und taucht auch später wieder auf in »Gott und Raum« (33, s. u.) und »Der dreieinige Gott« (195).

342 GiS, 166, vgl. 165. Wobei die Leere des ingeräumten Raumes der Schöpfung in GiS noch einmal zu unterscheiden ist von dem Gefühl der »grenzenlosen Leere der Welt«, dem »(h)orror vacui«, der metaphysischen Heimatlosigkeit des modernen Menschen (GiS, 152).

343 Moltmann, Das Kommen Gottes, 328.329.

Negation des newtonschen Raumbegriffes. Positiv formuliert: Sie ist nur möglich, weil der Eigenraum Gottes und der von Gott eingeräumte Raum nun konsequent nach dem relationalen Modell konfiguriert werden. Der perichoretische Raumbegriff mit seiner Orientierung an der räumlichen Erfahrung des In-Seins-in-anderem ist so noch besser in der Lage, das Geborgenheitsmotiv zum Tragen zu bringen, das schon in den Tiefenschichten von »Gott in der Schöpfung« aufgespürt werden konnte.³⁴⁴

Kritische Diskussion:

Ich habe versucht, Moltmanns Raumauffassung in »Das Kommen Gottes« eine kohärente Fassung zu geben. Das war viel leichter als im Blick auf »Gott in der Schöpfung«. Denn Moltmann geht hier nicht von drei (und mehr) divergenten Raumbegriffen aus, die z. T. auch auf verschiedenen Raummodellen basieren, sondern entwickelt einen einzigen: den auf dem relationalen Modell basierenden perichoretischen Raumbegriff. Dass Moltmann den traditionell allein in der Trinitätslehre angesiedelten Begriff der Perichorese zur näheren Charakterisierung des Raumbegriffes verwendet, macht deutlich, dass er einen genuin theologischen Raumbegriff vertreten möchte. Gleichzeitig markiert die breite Anwendung des Perichoresebegriffes auf den geschöpflichen Bereich, dass sich dieser theologische Raumbegriff auf das Ganze der Wirklichkeit bezieht.

Durch die viel stringendere Anwendung des relationalen Raummodells gelingt es Moltmann zudem, die frühere einseitige Zuordnung Zeit – Geschichte, Raum – Natur aufzubrechen. Denn er nennt die gestuften Einwohnungen Gottes in Israel, im Tempel, in Jesus Christus und im Heiligen Geist in seiner Kirche und Schöpfung insgesamt »(g)eschichtliche Räume der Einwohnungen Gottes«³⁴⁵. Daran zeigt sich: Raum und Geschichte lassen sich erst vor dem Hintergrund eines relationalen Raummodells zusammendenken!

Doch auch in »Das Kommen Gottes« gibt es Unschärfen. Während der Grundduktus dahingeht, dass Raum durch *in*-personale Beziehungen allererst hervorgebracht wird, gibt es auch Aussagen, aufgrund derer man annehmen muss, dass Raum umgekehrt *als Medium* funktioniert, damit solche Beziehungen überhaupt zustande kommen. Moltmann zitiert ein Votum Dumitru Staniiloaie, das so gelesen werden muss und das auch hier zitiert werden soll:

344 Vgl. explizit: Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 330.

345 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 331. Hvbv gelöscht: MW. Auch Lozano-Gotor Perona hebt diesen Überschnitt Moltmanns zu einer »Vergeschichtlichung des Raumes« hervor, in der er Moltmann die neuzeitliche Gegenüberstellung von Geschichte und Raum überwinden sieht. Er sieht darin auch einen Schritt zu einem *messianischen*, d. h. in die trinitarische Geschichte Gottes eingebetteten Raumbegriff. Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 325. vgl. 308.

»Gott hat den Raum dank einer Möglichkeit ins Dasein gerufen, die in seinem innertrinitarischen Leben eingeschlossen ist; er schuf ihn als Mittel der Gemeinschaft zwischen sich und uns und der Gemeinschaft der Menschen untereinander nach dem Urbild der in der Trinität vorhandenen Gemeinschaft, zu der auch wir gelangen sollen.«³⁴⁶

Nach Staniloae und Moltmann ist Raum hier als Medium die Bedingung der Möglichkeit von Beziehung, aber gerade nicht ihr Manifestationsaspekt.³⁴⁷ Er ist ein unmittelbares Geschöpf Gottes, dessen Ontik sich anscheinend einer Art platonischer Abbildlichkeit verdankt und das ein mehr oder weniger eigenständiges Drittes zwischen Gott und Menschen bildet. Es ist doch erstaunlich, dass Moltmann diese Aussage aus Staniloaes Dogmatik zitiert. Denn ein solchermaßen objektiviertes Verständnis von Raum generiert nur Probleme, wenn man es – was Staniloae nicht tut³⁴⁸ – auf Gott selbst anwendet.

Auffällig ist neben der Rede vom Raum als Medium, dass Moltmann mehrere Male den Begriff des *Abstandes* verwendet. Durch die Selbstkontraktion Gottes entsteht ein »räumlicher Abstand«, wird »der Schöpfung Abstand von Gott« gegeben.³⁴⁹ Will man den Begriff nicht als Ausdruck einer emotionalen Beziehungsnahe oder –ferne verstehen, so suggeriert er eine anschauungsräumliche messbare Ausdehnung und verobjektiviert damit unter der Hand die beiden Größen, die er relationiert. Hier zeigen sich die gleichen Probleme wie bei Barths Distanzbegriff. Es gibt aber einen bedeutenden Unterschied zwischen beiden: Während Barth den Distanzbegriff auch in die Trinität einzeichnet, fungiert der Begriff des Abstandes bei Moltmann allein zur Kennzeichnung des Raumes der Schöpfung im Verhältnis zu Gott. Er wird nicht auf die innergöttlichen Raumbeziehungen angewandt. Mag der Begriff des Abstandes auch unangemessen sein, er ermöglicht so zumindest ansatzweise das Denken der Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung. Barth wie Moltmann gehen tendenziell von nur einem, Gott und die gesamte Wirklichkeit umfassenden Raumbezug aus. Während das bei Barth aber dazu führt, dass er die Differenz zwischen Gott und Welt raumtheoretisch nicht abzubilden imstande ist, ist diese Differenz

346 D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik I*, zit. nach: Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 328.

347 An anderer Stelle schreibt Moltmann im Blick auf den geschöpflichen Bereich: »Der gemeinsame Lebensraum ist das Medium für menschliche Beziehung und Geschichte.« Fährt dann aber weiter: »Er wird durch die interpersonalen Beziehungen zwischen einer Mehrzahl von Personen geformt.« Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 331. Es scheint also für Moltmann auch die Möglichkeit zu geben, dass Raum personal konstituiert wird und erst als Resultat dieses Konstitutionsprozesses eine gleichsam objektivierte mediale Funktion erhält.

348 Vgl. dazu die von Moltmann zitierte und so gar nicht zu seinem eigenen Ansatz passende Aussage Staniloaes, dass Gott »überräumlich« zu verstehen sei! Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 326.

349 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 336, vgl. 325.326.

bei Moltmann durch den Begriff des Abstandes zumindest denkbar. Sie macht den trinitarischen Raum »einzigartig()«³⁵⁰.

Raum als Medium, Raum als Abstand – beide Male fragt sich, ob Moltmann, um seinen umfassenden perichoretischen Raumbegriff denken zu können, nicht doch auch noch auf weitere Raumbegriffe zurückgreifen muss.

Zum Schluss sei noch ein Seitenblick auf Moltmanns *Himmelsverständnis* geworfen:

Auch in »das Kommen Gottes« dürfte Moltmann von einem symbolischen Himmelsverständnis ausgehen. Er bezeichnet den Himmel hier zwar als einen »Weltort«, doch dieser Ort stellt lediglich »die unsichtbare Seite der Schöpfung« dar.³⁵¹ Zudem setzt Moltmann den Begriff des Himmels in Anführungsstriche, wenn er vom Wohnen Gottes im Himmel spricht.³⁵² Er scheint hier auch nicht an einem eschatologisch bleibenden Dual von Himmel und Erde festzuhalten. In seiner Auslegung von Offb 21 meint er, dass im Bild des himmlischen Jerusalem die Engel nicht mehr erwähnt werden und auch der Himmel »keine eigene Bedeutung mehr hat«³⁵³. Im Bild des himmlischen Jerusalem findet die Neuschöpfung von Himmel und Erde anscheinend so statt, dass der Himmel auf die Erde kommt und seine relative Eigenständigkeit verliert.³⁵⁴ Hier zeigt sich eine Verschiebung gegenüber den eschatologischen Linien, die Moltmann in »Gott in der Schöpfung« gelegt hat. Er hält dort am Dual von Himmel und Erde auch in eschatologischer Perspektive fest:

»Der Unterschied von Himmel und Erde wird nicht aufgehoben, die Erde wird nicht himmlisch und der Himmel wird nicht irdisch, wohl aber treten diese beiden Bereiche der Schöpfung in unbehinderte und grenzenlos fruchtbare Kommunikation miteinander.«³⁵⁵

Das skizzierte Himmelsverständnis bestätigt unsere obige Interpretation: Antwortet man auf die Frage, wo Gott oder die trinitarischen Personen sind, mit

350 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 327. Joy Ann McDougall hat zu Recht angemahnt, dass Moltmann mit der Ausweitung des Begriffes der Perichoresis von der Trinität auf das Verhältnis Gottes zum Menschen die Differenz zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und Schöpfung zudeckt. Das sei zumindest so, weil Moltmann den Begriff der Perichorese *univok* statt analog verwende (dies., *Room of One's Own?*, 138 – 140). Da Moltmann den Raumbegriff in den in dieser Weite verstandenen Begriff der Perichorese einzeichnet, ist klar, dass McDougalls Differenzproblem sich auch im perichoretischen Raumbegriff niederschlagen muss. Moltmanns Verwendung des a-perichoretischen Raumbegriffes des Abstandes muss darum als ungenügender Versuch gewertet werden, ein Defizit des perichoretischen Raumbegriffes auszubügeln.

351 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 332.

352 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 332.

353 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 349.

354 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 348 f.

355 GIS, 191.

einer Lokalisierung in einem Beziehungsgeschehen, so braucht es kein lokales Himmelsverständnis mehr um dennoch einen Raum Gottes auszusagen.³⁵⁶

e) »Gott und Raum«

Wie eingangs erwähnt fand 2001 anlässlich des 75. Geburtstages von Moltmann ein Symposium in Bad Boll zum Thema »Raum« statt. Die Tagungsbeiträge wurden 2002 von Moltmann und Carmen Rivuzumwami herausgegeben und unter dem Titel »Wo ist Gott? Gottesräume und Lebensräume« publiziert. Es findet sich in diesem Band auch ein raumtheoretischer Beitrag von Moltmann, der kurz mit »Gott und Raum« überschrieben ist.³⁵⁷ Dieser Aufsatz bildet eine Art Verdichtung vieler früherer Motive: Wieder behandelt Moltmann die Raumthematik vor dem Hintergrund der Denkform der gegenseitigen Einwohnung und dekliniert diese im Blick auf Gottes Trinität, den der Schöpfung eingeräumten Raum (erläutert mit der *Zimzum*-Lehre), seinen Wohnraum in der Schöpfung (erläutert mit der *Shekinah*-Lehre) durch, um daraus schliesslich Konsequenzen für die moderne Raumfahrt und das Problem der Obdachlosigkeit zu ziehen.³⁵⁸ Auf die bereits bekannten Motive ist hier nicht mehr einzugehen. Ich möchte mich im Folgenden darauf beschränken, ein paar Spezifika hervorzuheben, die diesen Aufsatz gegenüber früheren Äusserungen auszeichnen:

1. Der trinitarische Eigenraum Gottes in »Gott und Raum« erfährt eine weiterführende Ausdifferenzierung:

Erstens versteht ihn Moltmann nun als weiten Raum und spricht von der »Weiträumigkeit Gottes«³⁵⁹.

Zweitens fasst er den trinitarischen Begriff der Perichoresis als Bewegung, als dynamische Durchdringung (in Analogie zur lateinischen *circumincessio*) und zugleich als ruhende Einwohnung (in Analogie zur lateinischen *circuminsessio*). Verstand Moltmann das wechselseitige Raumgeben in »Das Kommen Gottes« als *immanentia*, *inexistentia* und *inhabitatio*³⁶⁰, so kommt hier mit dem Motiv der dynamischen Durchdringung ein offensiv-aktives Element dazu: Perichoresis heisst nicht nur *inexistentia*, sondern auch *ex-istentia*:

356 Auch Lozano-Gotor Perona stellt eine Verschiebung in Moltmanns Himmelsverständnis fest und bietet eine andere plausible Erklärung dafür: Ihm zufolge wird der Begriff des Himmels in »Das Kommen Gottes« durch den Begriff des Äons verdrängt, zudem ist hier die Zuordnung des Himmels zur Zeit eine andere als in »Gott in der Schöpfung«. Vgl. Lozano-Gotor Perona, Raum und Zeit, 337.339.376 – 380.

357 Moltmann hat den wortwörtlich identischen Beitrag ebenfalls unter dem Titel »Gott und Raum« in seinem 2002 erschienenen Buch »Wissenschaft und Weisheit«, 131 – 147, abgedruckt.

358 Moltmann, Gott und Raum, 33 – 41.

359 Moltmann, Gott und Raum, 34, vgl. 33.

360 Moltmann, Das Kommen Gottes, 328.

»Jede Person ek-sistiert in den beiden anderen. (...) Es ist die Liebe, die sie so sehr auf sich herausgehen lässt, dass sie ganz in den anderen sind.«³⁶¹

Man könnte diese Bewegung als ein »ex-sistentielles«, wechselseitiges Raumnahmen verstehen. *Raumgeben und Raumnahmen* wären dann in sich verschränkte, simultane Rhythmen der göttlichen Perichoresis, gleichsam Rhythmen des göttlichen Lebens, die in der Beziehungsbewegung des *Zimzum* wie der *Schechina* ihre Entsprechung *ad extra* fänden. Moltmann sagt das zwar so nicht, doch auf diesen Linien liesse sich seine Denkform der wechselseitigen Einwohnung im Blick auf die immanente Trinität raumtheoretisch noch deutlicher zur Geltung bringen.

Drittens spricht Moltmann nun nicht mehr vom Raum Gottes im Singular, sondern im Plural von den »drei trinitarischen Räumen«. Er charakterisiert sie so: »Jede Person ist zugleich Bewegungs-, Lebens- und Wohnraum für die beiden anderen. (...) Jede Person ist den anderen einwohnend und zugleich raumgebend.«³⁶²

Diese trinitarische Linie liesse sich in den Bahnen der moltmannschen Theologie raumtheoretisch noch weiter ausziehen, als Moltmann es selber unternommen hat. Ich nenne drei Beispiele:

- Man könnte etwa genauer prüfen, wie es innertrinitarisch zur *Konstitution* dieser Gottesräume kommt. Geht man von den Aussagen in »Trinität und Reich Gottes« aus, so müsste man sie auf zwei Ebenen ansiedeln: einer Konstitutionsebene und einer Relationsebene.³⁶³ Auf der Konstitutionsebene hält sich Moltmann an die klassische Lehre der Prozessionen, nach der der Vater als der »ursprungslose Ursprung« den Sohn zeugt und den Geist haucht. Auf dieser Ebene gibt es für Moltmann noch immer eine »Monarchie« des Vaters und kann er der Kritik der orthodoxen Tradition am sog. *filioque* zustimmen, dass die Hypostase des Geistes »allein« vom Vater ausgeht.³⁶⁴ Auf der Relationsebene hingegen, im Blick auf den ewigen Kreislauf des innertrinitarischen Lebens, will Moltmann – in Fortführung seines sozial-trinitarischen Ansatzes – von einer »Gleichursprünglichkeit« der trinitarischen Personen ausgehen.³⁶⁵ Auf dieser Ebene existieren die drei Personen im Austausch ihrer Energien, in der gegenseitigen Einwohnung, leben in und durch einander. Auf dieser Ebene kann Moltmann feststellen, dass der Geist durch den Sohn seine Gestalt empfängt und erhält das *filioque* sein partielles Recht.³⁶⁶

361 Moltmann, *Gott und Raum*, 34.

362 Moltmann, *Gott und Raum*, 35.

363 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 192, vgl. 199 f.

364 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*; zur Prozeption: 179 – 183, bes 182, zur Ablehnung des *filioque* 198 – 201. Moltmann fasst seinen ökumenischen Vorschlag zum *filioque*-Streit freilich schon auf der Konstitutionsebene differenzierter, als das hier ausgeführt werden kann, denn er spricht vom »Ausgang des Geistes aus dem Vater *des Sohnes*« (198, Hvbv MW, vgl. 201).

365 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 182, vgl. 187 – 193.

366 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 201 – 203.

Moltmanns Ebenenunterscheidung ist problematisch und wurde kritisiert.³⁶⁷ Es besteht meines Erachtens der Verdacht, dass er an diesem Punkt das monadisch »metaphysische Ursprungsdenken«, gegen das er sich hier (und andernorts) zur Wehr setzt³⁶⁸, doch nicht ganz losgeworden ist. Die Ebenenunterscheidung ist auch raumtheoretisch schwierig: Wenn Moltmann die Gottesräume relational vom Gedanken der wechselseitigen Einwohnung her entwickelt, stellt sich im Blick auf die Konstitutionsebene die Frage, was diesen drei Räumen sachlogisch (nicht temporal) vorangeht. Denn nach Moltmann kann der Vater »selbst nicht aus einer Relation konstituiert sein«³⁶⁹. Gott könnte also »vor« der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Geistes gar nicht räumlich gedacht werden. Das wäre nur auf der Relationsebene möglich.

- Zu den Merkmalen der Trinitätslehre Moltmanns gehört u. a., dass die göttliche Trinität aufgrund eines spezifischen Wechselverhältnisses zwischen Ökonomie und Immanenz eine geschichtsoffene, affizierte und affizierbare ist und dadurch selber eine Geschichte hat. Der gesamte trinitarische Prozess läuft auf seine eschatische Vollendung hin, in dem »Gott alles in allem« sein wird und »die ökonomische in die immanente Trinität aufgehoben« werden wird.³⁷⁰ In diesem Prozess verändern sich aber auch die internen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist und erfährt die Trinität und damit ihre als Einigkeit verstandene perichoretische Einheit Wandlungen.³⁷¹

Versucht man diese Denkstruktur wiederum raumtheoretisch weiterzudenken, so wird deutlich, dass sich auch die Gottesräume im trinitarischen Prozess verändern müssten: Ihre Qualität müsste sich notwendig mit der innertrinitarisch-interpersonalen Beziehungsqualität mitverändern und würde eschatologisch eine gewisse räumliche Vereinheitlichung erfahren. Die Geschichte der Trinität spiegelte sich also in ihrem räumlichen Pulsieren. Die kritische Anfrage wäre dann, ob und wie weit Moltmann auch räumliche Kontinuität und Identität im Blick auf Gott denken kann. Die Stärke der räumlichen Dynamik ist aber unverkennbar: Müsste ein nach dem Containermodell konfigurierter Gottesraum zwangsläufig in einer Rückkehr zum Apathieaxiom enden, so gelingt es der hier vorgenommenen Weiterführung Moltmanns, die Affizierbarkeit Gottes auch räumlich zu denken.

- Die vielleicht schwierigste Frage hinsichtlich des trinitarischen Gottesraumes spricht auch Moltmann nicht an: Die Frage nämlich, ob die Annahme eines perichoretischen Gottesraumes nicht doch logisch so etwas wie Orte oder Raumfixpunkte voraussetzen muss, um diese Relation denken zu können. Ob es also nicht doch einen nach dem Containermodell gedachten Raum braucht, der das Auseinander der drei verschiedenen Personen zu denken zulässt, ob die drei verschiedenen Personen aufgrund ihrer Verschiedenheit nicht auch verschiedene Orte einnehmen, die dann als Bedingung der

367 Greshake, *Der dreieinige Gott*, 170 f.

368 Vgl. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 182 (Hvbn gelöscht, MW).

369 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 182.

370 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 178. Zur berechtigten Kritik an Moltmanns Bestimmung von immanenter und ökonomischer Trinität im Horizont der trinitarischen Geschichte vgl. Olson, *Trinity and Eschatology*.

371 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*; zu diesen Wandlungen: 77 – 111, zum Einheitsverständnis: 166 – 168.193 f.

Möglichkeit ihrer Relationierung gesetzt sein müssen.³⁷² Die Beantwortung dieser Frage hängt entscheidend davon ab, wie man das innertrinitarische Verhältnis von Person und Relation bestimmt. Moltmann kritisiert zwar die traditionell monadische Vorstellung Gottes als höchster Substanz heftig³⁷³, doch er gibt den Substanzbegriff im Blick auf die drei Personen dennoch nicht auf: In Aufnahme der Personendefinition von Boethius sind sie je und unhintergebar »*individua substantia*«; das »relationale Verständnis der Personen setzt jedoch das substantielle Verständnis ihrer Individualität voraus und ersetzt es nicht.«³⁷⁴ Das führt Moltmann zur Feststellung eines Wechselverhältnisses zwischen Person und Relation: »Es gibt keine Person ohne Relationen, aber auch keine Relationen ohne Person.« Personalität und Relationalität stehen in einem »*genetischen Zusammenhang*«.³⁷⁵ Die Reduktion der Person auf die Relation sei modalistisch, meint Moltmann.

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung des trinitarischen Personseins fragt sich, ob es bei Moltmann zugleich mit einem dreifachen Raumhaben verbunden wird, als gäbe es den trinitarischen Personen ursprünglich vorgegebene oder gleichursprünglich mitgesetzte Räume, die sie gegenseitig geben und nehmen. Diese Vorstellung würde wiederum von einem Containermodell gesteuert. Moltmanns Rede von »drei trinitarischen Räumen« ist vor einer solchen Deutung nicht geschützt. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass er diese Räume im Sinne eines wechselseitigen Raumseins füreinander auslegt.³⁷⁶ Damit würde sich ein relationales Raummodell nahelegen, jedoch nicht ohne die Frage zu evozieren, was man sich denn unter diesen Räumen im Blick auf das Personsein genauerhin vorzustellen hat und welcher ontologische Status ihnen zukommt. – Weniger Probleme als die Rede vom Raumhaben oder Raumsein jeder trinitarischen Person bereitet m. E. Moltmanns Aussage in »Das Kommen Gottes«, dass die göttlichen Personen »einen gemeinsamen Raum bilden«³⁷⁷. Denn sie lässt zu, Raum als Manifestationsaspekt trinitarisch-personaler Beziehungen zu denken. Ähnlich wie bei Barth bleibt jedoch auch hier die Frage letztlich offen, ob und wie jene Raumbildung innertrinitarisch-personale Orte voraussetzt.³⁷⁸

372 Vgl. dazu auch die weiterführenden Überlegungen von Morice-Brubaker, *The Place of the Spirit*, 67–97.

373 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 26–28.

374 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 188, vgl. 189.

375 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 189. Moltmann hat später in »Der dreieinige Gott« die Personendefinition von Boethius als unbrauchbar bezeichnet, »weil die trinitarischen Personen in der Perichoresis nicht individuelle Substanzen oder in sich ruhende und aus sich selbst bestehende Individuen sein können. Sie sind vielmehr als ek-statische Hypostasen aufzufassen.« (185) Diese Kritik und Revision seiner früheren Position führt ihn aber dennoch nicht zu einer Rücknahme der These von der Gleichursprünglichkeit von Person und Relation, denn: »die Perichoresis ist gleichursprünglich wie die Existenz der trinitarischen Personen« (184).

376 Vgl. die bereits zitierte Aussage Moltmanns: »Jede Person ist zugleich Bewegungs-, Lebens- und Wohnraum für die beiden anderen.« Moltmann, *Gott und Raum*, 35.

377 Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 331.

378 Eine tragfähige Lösung des hier angesprochenen Problems legt erst Pannenberg vor (s. u. 4.2.3.c).

Die drei genannten Punkte stellen Versuche dar, Moltmann im Rahmen seiner eigenen Voraussetzungen weiterzudenken. Mit dem Aufsatz »Gott und Raum« sind sie jedoch nur bedingt vermittelbar. Das macht der folgende Punkt deutlich:

2. Moltmann beginnt seine spezifisch theologischen Ausführungen mit einer allgemeinen Phänomenologie räumlicher Erfahrung. Wieder rekurriert er dabei auf den in »Gott in der Schöpfung« eingeführten und in »Das Kommen Gottes« zurückgenommenen Begriff des ökologischen Raumes (den er hier freilich phänomenologisch neben einen ihn ergänzenden geographischen, sozialen und moralischen Raum stellt). Deutlicher als früher zeichnet Moltmann dem Begriff hier zwei Bedingungslogiken ein: Einerseits hat jedes Lebewesen seine Lebenswelt und Umwelt, »seinen spezifischen Lebensraum«, den es, indem es lebt, gestaltet und hervorbringt.³⁷⁹ Andererseits gilt aber auch: »Der Lebensraum prägt die Eigenart seiner Lebewesen.«³⁸⁰ Analysiert man diese beiden Aussagen raumtheoretisch, so konstituiert im ersten Fall das Lebewesen den Raum, während im zweiten Fall der Raum das Lebewesen bedingt. Auf der Modellebene lassen sich die beiden Aussagen zwei Modellen zuordnen: im ersten Fall dem relationalen Modell³⁸¹, im zweiten Fall dem Containermodell.³⁸² Moltmann scheint im ökologischen Raumbegriff beide Modelle zusammenhalten zu wollen. Die Annahme einer zwar nicht nur, aber doch auch auf dem Containermodell basierenden Raumauffassung bestätigt sich ausserdem an einer anderen Stelle: im Blick auf die in der *Zimzum*-Lehre beschriebene Selbstkontraktion Gottes und den dadurch eingeräumten Raum der Schöpfung. Denn Moltmann hält dazu lapidar fest: »Eigentlich wird hier nur räumlich gedacht, was sonst in der Schöpfungstheologie personal ausgedrückt wird«³⁸³. Wird damit nicht unterstellt, dass Räumlichkeit und Personalität nichts miteinander zu tun haben, Raum eine von den personalen Beziehungen letztlich unabhängige Grösse ist?³⁸⁴

Moltmanns Aufsatztitel ist Programm: Er will »Gott und Raum« zusam-

379 Moltmann, Gott und Raum, 30.

380 Moltmann, Gott und Raum, 31.

381 Moltmann wehrt sich sogar gegen sein Verständnis im Sinne eines homogenen Raumes und eines Containers, der gegenüber dem Inhalt gleichgültig sei. Moltmann, Gott und Raum, 30 f.

382 Das zeigt sich auch daran, dass Moltmann im Blick auf die sozialen und moralischen Lebensräume nicht nur von Geflechtem, sondern auch von »Verschachtelungen« spricht: Moltmann, Gott und Raum, 32. Dafür spricht schliesslich, dass Moltmann eingangs seines Aufsatzes wieder in die alte Zuordnung von Zeit und Geschichte auf der einen und Raum und Natur auf der anderen Seite zurückfällt, wenn er die Überwindung des Duals von Natur und Geschichte postuliert. Moltmann, Gott und Raum, 29 f.

383 Moltmann, Gott und Raum, 35.

384 In diesem Sinne kann Moltmann auch sagen, dass man die relationalen Personalausagen der Schöpfungslehre »(i)ns Räumliche übersetzt« (35 f) – also Raumaussagen *per se* keine relationalen Aussagen sind, es hier vielmehr einer Übertragung bedarf, um sie so zu verstehen.

mendenken, und zwar bis in den Gottesgedanken hinein. Es fragt sich freilich, wie das gehen kann, wenn er Raum teilweise nach dem Containermodell konfiguriert und von den Gottesräumen erst im Ausgang einer Phänomenologie räumlicher Erfahrung sprechen will. Führt das nicht unumgänglich zur Aporie, diese Gottesräume auch nach dem Containermodell denken zu müssen?

Moltmann scheint dieses Problem gehaut zu haben. Er versucht ihm auszuweichen, indem er ausgehend von unseren räumlichen Erfahrungen nunmehr nur noch »im übertragenen Sinn von den Gottesräumen«³⁸⁵ spricht. Die Rede vom weiten Raum Gottes ist dann einfach ein »Bild«³⁸⁶ und wenn Moltmann von den Räumen Gottes spricht, setzt er das Wort »Räume« meist in Anführungszeichen.³⁸⁷

Meine diesbezügliche These lautet: *Mit dieser Metaphorisierung des Raumbegriffes zieht Moltmann den in »Das Kommen Gottes« entwickelten, genuin theologischen, perichoretischen Raumbegriff letztlich wieder zurück.* Es gibt für ihn nunmehr keinen Raumbegriff mehr, der sich am Beziehungsleben Gottes ausformt und von da aus das ganze theologische Reden von Raum formatiert. Der Raumbegriff wird unter der Hand wieder säkularisiert und die Frage nach einer positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum reißt von neuem auf.

»Wo ist Gott?« – so lautet der Titel des von Moltmann mitherausgegebenen Bandes. Er stellt diese Frage auch in seinem Aufsatz »Gott und Raum« und antwortet:

»Gott wohnt in seiner eigenen, ihm entsprechenden Welt, im »Himmel« bei den Engeln, und zugleich bei den Armen, den Erniedrigten und Verfolgten dieser Erde (Jes 57,15)«³⁸⁸.

Hatte Moltmann in »Das Kommen Gottes« auf die Wo-Frage noch mit einer Lokalisierung der drei Personen in ihrem immanenten Beziehungsgeschehen geantwortet und dabei den Himmel unerwähnt gelassen, so taucht er hier nun wieder auf – jedoch nur in metaphorischer Weise (vgl. die Anführungszeichen). Während der Bezug auf den Eigenraum Gottes fehlt. Der Wo-Frage eignet hier keine eigentliche raumtheoretische Valenz mehr. Moltmann verleiht ihr dafür einen theodizeeanalogen Akzent, der es ihm erlaubt, die Obdachlosigkeit von Migrantinnen und Migranten anzuprangern: Mit ihnen wird auch Gott orts- und heimatlos.³⁸⁹

Die Metaphorisierung der Rede vom Raum im Blick auf Gott und sein Verhältnis zur Schöpfung in »Gott und Raum« bildet kein Einzelfall in Moltmanns

385 Moltmann, Gott und Raum, 30, Hvbn MW.

386 Moltmann, Gott und Raum, 33.

387 Moltmann, Gott und Raum, 35.

388 Moltmann, Gott und Raum, 37.

389 Moltmann, Gott und Raum, 40 f.

Theologie. Eine ähnliche Metaphorisierung hat er bereits in seinem Buch »Der Geist des Lebens« vorgenommen³⁹⁰ und lässt sich später auch im Buch »Erfahrungen theologischen Denkens« sowie seinem 2005 erschienenen Aufsatz »Der dreieinige Gott« beobachten.³⁹¹ Zu diesem Aufsatz seien zum Schluss noch zwei raumtheoretische Beobachtungen notiert:

- Ähnlich wie in »Gott und Raum« spricht Moltmann auch hier von »drei trinitarischen Räumen«, die in einer perichoretischen Bewegung des Raumgebens manifest werden: »Jede Person ist aktiv in den beiden anderen einwohnend und passiv den beiden anderen raumgebend«.³⁹² Er charakterisiert diese Gottesräume als »Bewegungsraum«, »soziale Freiräume«, »Spieleräume()«, »physische() und moralische() Räume()« und will dabei alle »im übertragenen Sinn« verstehen!³⁹³
- Schon früh lässt sich in Moltmanns Theologie das Bemühen feststellen, die Inhalte der traditionellen dogmatischen *loci* auf die Trinitätslehre zu beziehen und trinitarisch durchzudenken. Die spatiologische Fassung der Trinitätslehre ermöglicht es Moltmann zunehmend, auch andere *loci* – in Bezug auf die Trinitätslehre! – spatiologisch zu durchdenken. In früheren Äußerungen stand dabei vor allem die Schöpfungslehre (in protologischer wie eschatologischer Hinsicht) im Vordergrund. In »Der dreieinige Gott« ist es nun stärker die Ekklesiologie und Eschatologie. So werden der Raum der Kirche und der Raum der Trinität aufeinander bezogen. Die Kirche *entspricht* in ihrer Gemeinschaft nicht nur der perichoretischen Gemeinschaft der drei göttlichen Personen in ihrem Raumgeben (und Raumnehmen), sie *existiert* auch in mystischer Weise im Raum Gottes:

»Der offene Raum der perichoretischen Gemeinschaft des dreieinigen Gottes ist der göttliche Lebensraum der Kirche. In der Christusgemeinschaft und in den Kräften des lebendigmachenden Geistes erfahren wir Gott als den weiten Raum, der uns von allen Seiten umgibt und uns zur freien Entfaltung des neuen Lebens bringt.«³⁹⁴

390 Er ordnet dort die Bezeichnung des göttlichen Geistes als freien, weiten Raum der Gattung der formativen Metaphern zu. Vgl. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 287–291, vgl. 192 f.

391 Zur Metaphorisierung in »Erfahrungen theologischen Denkens« vgl. 279. Moltmanns Aufsatz »Der dreieinige Gott« entspricht ab S.181–192 praktisch wortwörtlich den Ausführungen des 1999 erschienen Buches »Erfahrungen theologischen Denkens« auf S. 276–290. Bezeichnenderweise fehlt aber bei den letzteren noch die mit Raumbegriffen überladene Darstellung der trinitarischen Eschatologie aus »Der dreieinige Gott«, 192–196.

392 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 184 f.

393 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 184. Daniel Munteanu hat die Dialektik zwischen Ruhe und Dynamik des als »heimatlichen Raum« gedeuteten trinitarischen Raumes bei Moltmann vor dem Hintergrund patristischer Quellen weiter ausgearbeitet – freilich ohne deren Metaphorik eigens hervorzuheben (ders., *Die Heilige Dreieinigkeits*).

394 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 190, vgl. 189.

Moltmann kann das ›In-Sein‹ der Kirche im Raum Gottes sowohl christologisch wie pneumatologisch fassen als Sein im »Christusraum« oder im »Lebensraum des Heiligen Geistes«. Das gilt sowohl im Blick auf die einzelnen Glaubenden wie auf das Kollektiv der Kirche. Der Denkform der wechselseitigen Einwohnung entsprechend gilt zudem, dass Christus und der Heilige Geist die Kirche umgekehrt zu ihrem »Lebensraum« machen. Die wechselseitige Einwohnung bezieht sich aber nicht nur auf die Kirche, sondern zielt auf den Einbezug der ganzen Schöpfung. Hier geht die Ekklesiologie fließend in die Eschatologie über: Der Raum Christi und des Heiligen Geistes bilden den »Vorraum« der zukünftigen, neuen Welt, ihre Lebensräume führen »in den vollendeten Raum der neuen Schöpfung«. In dieser eschatologischen Perspektive kommt dann auch die Person des Vaters als *maqom* zum Tragen und kann Moltmann für das Eschaton festhalten: »Die erlöste Schöpfung findet in Gott ihren ewigen Lebensraum, und Gott findet in ihr seinen ewigen Wohnraum.«³⁹⁵

Das Besondere und Neue an diesen Ausführungen ist, dass Moltmann Christus, den Heiligen Geist und den Vater je als »Person und Raum zugleich«³⁹⁶ in den Blick nimmt – und zwar nicht immanent trinitarisch, sondern ökonomisch appropriiert je als Raum für die Kirche und Schöpfung (und als Raum im Raume von Kirche und Schöpfung).

Moltmanns Aufsatz versinkt vor allem im Endteil, der von der trinitarischen Eschatologie handelt, in einem Wust von singularischen und pluralischen Raumbegriffen. Schier alles heisst nun »Raum«. Und diese Hypertrophie macht es schwierig, Raumbegriff und Raummodell genau zu bestimmen. Noch immer überwiegen die Elemente des umfassenden perichoretischen Raumbegriffes. Doch es ist nicht mehr klar, ob es sich dabei um einen genuin theologischen Raumbegriff handelt oder bloss um eine auf Gott und Schöpfung angewandte Metaphorisierung eines unscharfen, alltagsweltlichen (selber schon metapho-

395 Alle Zitate beziehen sich auf: Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 193–195. Im Blick auf das alles erfüllende ›In-Sein‹ Christi in seiner Schöpfung kann Moltmann auf raum- und zeittheoretische Aussagen seiner Christologie in »*Der Weg Jesu Christi*« zurückgreifen: »(D) er kosmische Christus wird nicht nur zum Herr(n), der alle Räume der Schöpfung mit der ›messianischen Intensität‹ des göttlichen Friedens (schalom) erfüllt. Er wird auch zum Herrn, der alle Zeiten der Schöpfung mit der messianischen Extensität der Erlösung erfüllt. Im Kolosserbrief überwiegt das räumliche Bild des kosmischen Christus, bei Paulus das zeitliche Bild des eschatologischen Christus (1. Kor 15). Beide Bilder müssen einander ergänzen, um den auferstandenen und erhöhten Christus in seinen räumlichen und zeitlichen Dimensionen zu erfassen: Seine ›messianische Intensität‹ durchdringt die Räume der Schöpfung bis in ihre Tiefen. Seine ›messianische Extensität‹ durchdringt die Zeiten der Schöpfung bis in ihre fernsten Ursprünge.« Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 328.

396 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 193.194.195.

risierten) Raumbegriffes, der sowohl relationale wie containerartige Elemente umfasst.³⁹⁷

f) *Zusammenfassender Rückblick*

Anders als bei Barth und später dann auch bei Pannenberg ist es nicht möglich, im Blick auf Moltmann von einer einzigen Raumauffassung zu sprechen und sie anhand nur eines systematischen Werkes darzustellen. Moltmann entdeckt im Zuge seiner »Raumwende« immer mehr theologische Facetten der Raumthematik und weitet sie auf immer mehr Sachgebiete der Theologie an, so dass die Thematik nicht nur an theologischer Breite gewinnt, sondern zuweilen auch umgebaut wird. Unsere genetische Analyse hat anhand der wichtigsten Texte zur Thematik drei Phasen des Raumdenkens ausgemacht:

In einer ersten Phase bezieht sich Moltmann stark auf frühe neuzeitlich-naturwissenschaftliche, philosophische und jüdische Raumbegriffe und versucht sie spannungsvoll in die christliche Theologie zu integrieren (»Gott in der Schöpfung«). Raum wird hier nicht nur, aber dominant nach dem Containermodell gedacht.

In einer zweiten Phase entwickelt Moltmann unter Rückgriff auf seine Trinitätslehre und seine Denkform der wechselseitigen perichoretischen Einwohnung einen genuin theologischen Raumbegriff, der das Ganze der Wirklichkeit zu umfassen beansprucht (»Das Kommen Gottes«). Hier verwendet Moltmann ein relationales Raummodell.

In einer dritten Phase lässt sich schliesslich in den späteren Äusserungen Moltmanns zunehmend eine Metaphorisierung von Raumbegriffen in ihrer Anwendung auf Gott und Schöpfung beobachten, die ein vermeintlich evidentes Alltagsverständnis von Raum auf die wechselseitigen Einwohnungsverhältnisse überträgt (»Gott und Raum« sowie »Der dreieinige Gott«). Das Raummodell lässt sich in diesem Falle schwer definieren, es enthält relationale wie containerartige Elemente. Wird der Anspruch eines theologisch formatierten Raumverständnisses durch die Metaphorisierung eines alltagssprachlichen, säkularen Raumbegriffes nicht doch faktisch aufgegeben?

Ob ich mit der Unterscheidung der beiden letztgenannten Phasen in meinen

397 Auch wenn Park nicht zwischen Begriffs- und Modellebene unterscheidet, stellt auch er fest: »Moltmann does not rightly distinguish the receptacle idea of space from the relational concept of space.« Park, *Transcendence and Spatiality*, 262. Das gilt sogar im Blick auf das perichoretische Raumverständnis in »Das Kommen Gottes«: »in his (sc. Moltmanns) eschatology he has proposed a perichoretic concept of space. It is neither an absolute nor a relational one. It is, rather, a kind of divine space, which offers a deepened model of relational space.« A.a.O. 14, vgl. 39–42.43. – Hinsichtlich der fehlenden Unterscheidung zwischen diesen beiden Raumkonzepten macht sich bei Moltmann in der Tat die fehlende Rezeption von Torrance, der beide deutlich auseinander hält, bemerkbar (darauf hat auch Park, *Transcendence and Spatiality*, 39, hingewiesen).

Analysen Moltmann wirklich gerecht geworden bin, ist nicht leicht zu beurteilen. Ob Moltmann nicht doch auch die Raumbegriffe in »Das Kommen Gottes« metaphorisch verstand? Oder ob er in seinen späten Ausführungen nicht doch einen durchgehend theologischen, unmetaphorischen perichoretischen Raumbegriff zumindest intendiert hat? Ganz ausschliessen lässt sich weder das eine noch das andere.³⁹⁸ Moltmann hat sich darüber leider keine Rechenschaft abgelegt. Und so muss denn auch offen bleiben, ob seine »Raumwende« wirklich zu einem neuen theologischen Raumverständnis geführt hat oder sich schliesslich doch in einer blinden Anhäufung von Raummetaphern verliert...

4.2.3 Das Raumverständnis Wolfhart Pannenberg

Von einer »Raumwende«, wie sie bei Moltmann zu beobachten ist, kann bei Pannenberg nicht die Rede sein. Denn er reduziert den Raum, wie sich unten zeigen wird, auf die Zeit und hebt ihn in ihr auf. Auch nimmt die Raumthematik in seiner Theologie einen vergleichsweise kleinen Umfang ein. Dennoch übertreffen Pannberg's Reflexionen zur Raumthematik diejenigen Barths und Moltmanns, was ihre philosophische und begriffliche Tragfähigkeit und Schärfe angeht. Das dürfte auch damit zusammenhängen, dass Pannberg's Raumreflexion einen anderen »Sitz im Leben« hat:

Immer wieder hat Pannenberg das beziehungslose Nebeneinander des christlichen Glaubens und des Weltverständnisses der Naturwissenschaft im

398 Park scheint die Raumaussagen Moltmanns im Blick auf Gott durchgehend als literale, direkte Aussagen zu verstehen. Denn er kritisiert mehrfach, dass Moltmann Gott und Raum identifiziert und votiert selber dafür, dass die Aussage »God is space« – anders als »God has space« (im Sinne des perichoretisch durchdringenden Schöpfungsraumes) – nur metaphorisch verstanden werden dürfe. Park, *Transcendence and Spatiality*, 129 – 132.160.164. – Anders Beuttler: Er meint, Moltmann verwende den Raumbegriff »durchweg metaphorisch« und mische kategorial verschiedene Raumbegriffe durcheinander, so, dass eine »assoziative Verknüpfung von äquivoken Raumbegriffen« entstehe, die es nicht erlaube, die Gegenwart Gottes wirklich räumlich zu denken. Moltmann verwende »mystische() Raumfiguren«, eine »Metaphysik des absoluten Raumes« (hier denkt Beuttler wohl an den newtonschen Raum in »Gott in der Schöpfung«) und lasse Gottes Raum-geben und Raum-sein in neuplatonischer Weise zusammenfallen. All das seien heute nicht mehr vermittelbare *vormoderne* Raumbegriffe! (Beuttler, *Gott und Raum*, 253 f) Beide Positionen treffen ein Wahrheitsmoment, urteilen aber meines Erachtens zu undifferenziert, weil sie die Werkgenese zuwenig berücksichtigen. So ist z. B. die Verwendung des Begriffs des absoluten Raumes in »Gott in der Schöpfung« deutlich nicht metaphorisch, während es die spätere Rede von den trinitarischen Räumen in »Gott und Raum« sein dürfte. Kommt hinzu, dass Beuttler nicht erkannt hat, dass gerade das zugleich von Raum-geben und Raum-sein als eindeutiges Indiz eines relationalen Raumverständnisses zu werten ist, das – im Blick auf Gott selbst – erst in der (Nach-)Moderne gefunden werden kann.

Bildungsbewusstsein des 20. Jahrhunderts moniert. Es müsse wieder deutlich werden,

»daß die Welt, die der christliche Glaube als Schöpfung Gottes bekennt, dieselbe Welt ist, in der wir uns alltäglich bewegen und für deren Erforschung die Naturwissenschaften zuständig sind«³⁹⁹.

Das ist nach Pannenberg nur dann möglich, wenn die Grundbegriffe der naturwissenschaftlichen Beschreibung der Weltwirklichkeit – vermittelt über naturphilosophische Reflexion – auch einer theologischen Interpretation zugänglich werden. Zu diesen Grundbegriffen zählt er die Begriffe »Zeit«, »Raum« und »Kraft« oder »Energie«.⁴⁰⁰ Pannenbergs Motivation einer theologischen Reflexion der Raumthematik ist also im Dialog mit dem naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis angesiedelt (und diese Motivation dürfte sich ihrerseits auf Pannenbergs geschichtstheologisches Anliegen zurückführen lassen, das auch die Naturgeschichte einschliesst). Er will, einfach formuliert, dem »Irrtum« entgegentreten, »daß die Realität der Welt in Zeit und Raum unabhängig sei von allen Beziehungen zur Sache der Theologie«⁴⁰¹.

Das wollten natürlich auf ihre Weise auch Barth und Moltmann. Doch waren sie nicht der Meinung, dass zur Entfaltung dessen, was theologisch »Raum« heisst, ein tiefergreifendes Gespräch mit den Naturwissenschaften und darum auch mit der Naturphilosophie vonnöten sei. Nicht einmal Moltmanns ökologischer Einsatzpunkt hat ihn dazu bewegt, seine Raumtheologie nach dieser Seite hin sprachfähig zu machen. Es blieb bei Moltmann – wie gezeigt – letztlich beim historischen Rekurs auf den Streit zwischen Newton und Leibniz, ohne dass dessen Relevanz für das gegenwärtige naturwissenschaftlich geprägte Weltbild einsichtig gemacht werden konnte. – Anders Pannenberg: Auch er misst diesem Streit eine grosse Bedeutung zu, doch er bleibt nicht dort stehen, sondern versucht, ihn mit dem gegenwärtigen Erkenntnisstand der Naturwissenschaften zu vermitteln.

Das lässt sich schön an seinem Aufsatz »Gott und die Natur« (1983) zeigen:

Pannenberg gibt darin einen Überblick über die Hauptphasen des Prozesses, der zur Entfremdung zwischen dem naturwissenschaftlichen und theologischen Denken geführt hat. Die Darstellung des Raumstreites zwischen Newton (bzw. Clarke) und Leibniz nimmt darin eine auffallend gewichtige Stellung ein. Pannenberg vertritt die Meinung, dass der Gedanke des absoluten Raumes »unabhängig ist von der Weise seiner Einführung in der Physik Newtons vermittle des Trägheitsgesetzes und der Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Bewegung«, da er »unmittelbar aus dem Gottesgedanken« folge.⁴⁰² Es

399 Pannenberg, *Das Wirken Gottes*, 43.

400 Pannenberg, *Das Wirken Gottes*, 44 f, entfaltet in: 45 – 54.

401 Pannenberg, *Das Wirken Gottes*, 50.

402 Pannenberg, *Gott und die Natur*, 496.

sind vorphysikalische, letztlich philosophisch-theologische Motive, die Pannenberg hier bei Newton am Werk sieht. Und er folgert daraus:

»Wenn Newton in der Tat seine Lehre von den mechanischen Bewegungsarten nur entwickelt hat, um den schon zuvor aus anderen (sc. nämlich philosophisch-theologischen, MW) Gründen gefaßten Begriff des absoluten Raumes zu beweisen, dann wäre es möglich zu erwägen, ob nicht diese philosophisch-theologischen Intentionen eine über die Geltung seiner physikalischen Beweisführung hinausgehende Gültigkeit besitzen.«⁴⁰³

Pannenberg versucht die tieferen philosophisch-theologischen Intentionen, die hinter Newtons Gedanken des absoluten Raumes stehen, so freizulegen, dass die moderne Kritik der Relativitätstheorie sie nicht mehr trifft, vielmehr »der Feldbegriff, den Einstein an die Stelle des Inertialsystems der Raumzeit setzte«, unter bestimmten Bedingungen »als Präzisierung der die Naturphilosophie Newtons leitenden Intentionen gedeutet werden« kann.⁴⁰⁴ In dieser Interpretation erweist sich der newtonsche Gedanke des absoluten Raumes nicht mehr als theologisch aufgeladenes, aber physikalisch überholtes Konzept und so als Blockade eines Gespräches zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Im Bezug des absoluten Raumes zum modernen Feldbegriff erschliesst sich vielmehr seine neue Bedeutung und Aktualität auch für eine naturwissenschaftlicher Erkenntnis offenstehende Theologie in der Gegenwart. Die Leistungen und Grenzen des Bezuges werden sich in der folgenden Argumentation zeigen.

Pannenburgs Reflexionen zur Raumthematik haben in seiner dreibändigen »*Systematischen Theologie*« (1988–1993) eine kohärente Zusammenfassung gefunden, so dass hier auf eine genetische Aufarbeitung verzichtet und sich die Analyse auf dieses Hauptwerk Pannenburgs konzentrieren kann. In Anlehnung an Moltmann unterscheidet er darin einen Raum Gottes und einen Raum der geschaffenen Welt und es sieht auf den ersten Blick so aus, als ordnete er den ersteren wie Moltmann der newtonschen und den zweiten der leibnizschen Raumauffassung zu (den mit dem *Zimzum*-Gedanken verbundenen Raum der Schöpfung lehnt er ab).⁴⁰⁵ Doch bei genaueren Hinsehen liegen die Dinge nun doch deutlich komplexer. Die folgende Interpretation setzt zunächst bei einer gründlichen Analyse der verschiedenen Aspekte des Raumes Gottes ein (a, b, c, d), setzt diese sodann in eine Beziehung zum Begriff des Feldes (e), um in Bezug darauf den Raum (sowie die Zeit) der Schöpfung in den Blick zu nehmen (f). Es folgt eine Erläuterung des Himmelsverständnisses (g) sowie ein zusammenfassender Rückblick und eine kritischen Diskussion (h).

403 Pannenberg, *Gott und die Natur*, 496.

404 Pannenberg, *Gott und die Natur*, 499.

405 STh II, 109, Anm. 229.

a) *Der Raum Gottes*

Für Pannenburgs Raumverständnis sind zwei relativ kurze Textpassagen in STh I und STh II⁴⁰⁶ und ihre Kontexte einschlägig:

- Die eine Passage findet sich in der trinitarisch konzipierten Gotteslehre, genauerhin in der Lehre von Gottes Eigenschaften am Ende von STh I in der Lehre von Gottes Allgegenwart⁴⁰⁷.
- Der andere Textabschnitt befindet sich in Pannenburgs Schöpfungslehre STh II, es handelt sich wiederum um einen kurzen Passus im zweiten Kapitel »Die Welt der Geschöpfe«, der mit dem Titel »Raum und Zeit als Aspekte des Geistwirkens« überschrieben ist.⁴⁰⁸

In der Lehre von der Allgegenwart liegt der Fokus seiner Argumentation auf dem Raum der Gegenwart Gottes in der Schöpfung. Es geht dabei um das Wohnen Gottes »im Himmel«, durch den er seiner irdischen Schöpfung gegenwärtig ist und um den den Geschöpfen durch seine Gegenwart gewährten geschaffenen Raum.⁴⁰⁹

Die Ausführungen zum Raum in der Schöpfungslehre in STh II weisen viele begriffliche und sachliche Parallelen zum Passus in der Gotteslehre in STh I auf. Sie vertiefen den Gedanken der göttlichen Allgegenwart im Blick auf das Wirken des Geistes.⁴¹⁰ Während die kosmische Ordnung der Schöpfung von Pannenberg primär als Werk des göttlichen Logos verstanden wird, fällt die kosmische Dynamik in den Bereich des Schöpfergeistes. Er ist es auch, der den Geschöpfen Raum und Zeit schafft, um sich zu entfalten. Von da her liegt der Fokus hier noch stärker als in der Allgegenwartslehre auf dem geschöpflichen Raum.

Obwohl der Fokus der beiden Textpassagen also auf Gottes Gegenwart im

406 Mit »STh« I bzw. II werden im Folgenden die zwei ersten Bände der »Systematischen Theologie« Pannenburgs wiedergegeben.

407 Zur Lehre von der Allgegenwart Gottes vgl. STh I, 444–449.

408 Der Passus umfasst die Seiten STh II, 105–124, wobei die Seiten 105–111 dem Raum und die restlichen der Zeit gewidmet sind, ohne dass die beiden Grössen getrennt werden könnten. Vgl. zudem: STh II, 172–188.

409 STh I, 446–448.

410 Lozano-Gotor Perona hat freilich nicht zu Unrecht eine gewisse Zurücknahme der Bedeutung der Allgegenwart festgestellt: »Vergleicht man die zwei ersten Bände der *Systematischen Theologie* Pannenburgs miteinander, dann fällt ins Auge, dass der erste Band die drei genannten Begriffe (sc. Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) gleichberechtigt behandelt (Ewigkeit und Allgegenwart gehören zusammen, Allgegenwart gilt des weiteren als Bedingung allmächtiger Herrschaft Gottes), während im zweiten der Raum auf die Zeit reduziert und die Kraft Gottes als zeitlich strukturiert angesehen wird. Entsprechend rückt in der Pannenberg'schen Schöpfungslehre (...) der Aspekt der wirkungsvollen Allgegenwart Gottes tendenziell in den Hintergrund zugunsten des eher strukturellen als dynamischen Aspekts der Einheit des Raumes als Voraussetzung aller Teilung. Das Dynamische wird der Zeit vorbehalten.« Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 244 f.

kosmischen Raum der Schöpfung liegt, kommt Pannenberg unter seinen eigenen relationstheoretischen Voraussetzungen nicht umhin, im Blick darauf auch einen Gott eigenen Raum anzunehmen. Meines Erachtens lassen sich diesbezüglich zwei Raumaspekte unterscheiden, die ich als »*Transzendentalraum*« und »*Beziehungsraum*« charakterisieren möchte. Es handelt sich dabei um Interpretamente, die Pannenberg so nicht verwendet, die aber, wie ich meine, sein Sachanliegen zu strukturieren helfen. Die folgenden Ausführungen sollen es anhand der beiden Begriffe aufschlüsseln und schliesslich auch zeigen, wie sich die beiden Aspekte zueinander verhalten.

b) *Zum Transzendentalraum*

Entsprechend der Bedeutung, die Pannenberg in »Gott und die Natur« dem newtonschen absoluten Raum für die Erschliessung des Schöpfungsglaubens im Horizont des naturwissenschaftlichen Weltbildes beimisst, erstaunt es wenig, dass er auch in den beiden oben genannten Textpassagen darauf rekurriert. Pannenberg versteht die Gotteseigenschaft der Allgegenwart als Unermesslichkeit (*immensitas*).⁴¹¹ Die Unermesslichkeit Gottes bedeutet, dass Gott alles umgreift durch seine Gegenwart, ohne seinerseits von irgendetwas umgriffen zu werden. »Gerade als der seine ganze Schöpfung unermesslich Übersteigende ist Gott auch dem geringsten seiner Geschöpfe noch gegenwärtig.«⁴¹² Pannenberg folgt nun Newton und Clarke darin, dass er die Unermesslichkeit Gottes mit dem absoluten oder unendlichen Raum Gottes identifiziert.⁴¹³

Auf die Kritik von Leibniz, dass mit einer Anwendung des Raumbegriffes auf Gott eine Teilbarkeit Gottes impliziert würde, entgegnet Pannenberg mit Clarke, dass alle Teilung selber nur möglich ist auf dem Hintergrund der Annahme eines allen Teilräumen immer schon vorausgehenden einheitlichen Raumes, der »*ungeteilt und unteilbar*« ist – und erst dieser letztere Raum ist als der absolute Raum Gottes zu verstehen (vgl. 3.2.2.4).⁴¹⁴ Die Geteiltheit und Teilbarkeit von Raum ist bei Pannenberg erst auf der Ebene der Schöpfung angesiedelt:

»Erst durch die Erschaffung endlicher Dinge und durch ihr Nebeneinander im Raume kommt es zu Teilung und Teilbarkeit. So konstituiert Gott durch seine Ewigkeit und Unermesslichkeit den Raum – und übrigens auch die Zeit seiner Geschöpfe«⁴¹⁵.

411 Pannenberg untergräbt damit bewusst die altprotestantische Unterscheidung zwischen der absoluten, immanenten Eigenschaft der Unermesslichkeit und der das Weltverhältnis betreffenden Allgegenwart. Vgl. STh I, 445, Anm. 172.

412 STh I, 445.

413 STh I, 447 (inkl. Anm. 174); STh II, 106.

414 STh I, 447; vgl. STh II, 106.109.

415 STh I, 447, vgl. STh II, 107.

Der immense Raum Gottes bildet demzufolge die Bedingung der Möglichkeit von Teilung und Teilbarkeit und damit schon nur in formaler Hinsicht die Bedingung der Möglichkeit der Existenz kosmischer Räume.⁴¹⁶ Hier zeigt sich ein erstes Moment der Transzendentalität des Raumes Gottes.

An diese transzendente Funktion des absoluten Raumes schliesst sich bei Pannenberg eine wichtige Differenzierung an: Er unterscheidet zwischen dem *absoluten, unendlichen Raum* als der Unermesslichkeit Gottes und dem *unbegrenzten, geometrischen Raum*.⁴¹⁷ Die Differenz zwischen Unendlichkeit und Unbegrenztheit ist bereits aus der nicht-euklidischen Geometrie Riemanns bekannt.⁴¹⁸ Pannenberg sieht sie der Sache nach und im Blick auf den Gottesgedanken aber bereits bei Clarke vollzogen. Indem Clarke den absoluten Raum als ungeteilt und unteilbar bestimmt, habe er deutlich gemacht, dass Gott »nicht identisch mit dem unbegrenzt teilbaren Raum der Geometrie«⁴¹⁹ sei. Teilung und Teilbarkeit sind Eigenschaften des geometrischen Raumes, nicht des göttlichen. Sie setzen ein Raumverständnis voraus, das Raum als Container modelliert.

416 In seinem früheren Aufsatz »Gott und die Natur« ist Pannenberg noch von einer Teilbarkeit ausgegangen: »Der unendliche Raum ist zwar teilbar, aber nicht geteilt, und die Vorstellung von Teilen setzt den Raum immer schon voraus.« (ders., Gott und die Natur, 495) Entsprechend bestimmt Pannenberg die kreaturische, erhaltende Wirkung des absoluten Raumes auch noch anders: Sie besteht darin, dass der absolute Raum »durch seine Teilbarkeit der Endlichkeit der Kreaturen Raum bietet« (ebd.). Die Teilbarkeit des göttlichen Raumes wird hier noch als Bedingung der Möglichkeit kosmischer Räume dargetan. Pannenberg hat diese Auffassung in seiner »Systematischen Theologie« korrigiert und sich da auch stärker von Newtons Raumauffassung distanziert zugunsten derjenigen von Clarke. – Zu der angesprochenen Bestimmung der Teilbarkeit des unendlichen Raumes passt, dass Pannenberg den newtonschen Raumbegriff in »Gott und die Natur« seltsam zwischen Göttlichkeit und Geschöpflichkeit oszillieren lässt: Er ist »Wirkung«, »Effekt« der göttlichen Allgegenwart und »Medium« der Hervorbringung der Dinge und gleichzeitig Implikat der göttlichen Eigenschaft der *immensitas* Gottes (493–495). Hinsichtlich der Transzendentalität zeigt sich bei Pannenberg übrigens eine Analogie zwischen Raum und Zeit: Clarks Gedanke des absoluten Raumes als der Bedingung der Möglichkeit eines Nebeneinanders von Teilräumen in der Schöpfung entspricht nach Pannenberg dem Gedanken Plotins, dass ohne die Annahme der Ewigkeit als Bedingung der Zeit die Übergänge von einem Zeitmoment zum anderen unverständlich bleiben (STh I, 436 f. 439. – zur Analogie: STh I, 447, Anm. 174). Die Analogie besteht in jenem Konstitutionsverhältnis des göttlichen Ganzen (Ewigkeit bzw. absoluter Raum/Unermesslichkeit Gottes) zu den geschöpflichen Teilen (Zeitmomenten bzw. Räumen). Pannenberg arbeitet die Analogie der Ewigkeit Gottes als einheitlichem Ganzen der Zeit und als Bedingung der Zeiten zur Allgegenwart Gottes als einheitlichem Ganzen des Raumes und als Bedingung der Räume in seinem Aufsatz »Raum, Zeit und Ewigkeit« noch deutlicher heraus (ders., Raum, Zeit und Ewigkeit, bes. 213–219).

417 STh II, 110. Der Unterscheidung entspricht die Differenz zwischen einem aktuell und einem potentiell Unendlichen, ebd.

418 Vgl. Jammer, Das Problem des Raumes, 168 – auch Pannenberg verweist auf diese Stelle (STh II, 110, Anm. 230).

419 STh II, 106.

Entsprechend sieht Pannenberg in Clarks transzendentaler Teilungskritik die Überwindung der Raumauffassung der Renaissancephilosophie, die den unendlichen Raum Gottes als einen »für sich leeren Behälter zur Aufnahme der Dinge (*receptaculum rerum*)« aufgefasst hat.⁴²⁰ Diese Überwindung sei bei Newton so noch nicht greifbar, wengleich er den Raum nicht nur als Behälter, sondern auch als Wirkung der Gegenwart Gottes verstanden habe.⁴²¹ Weil der absolute, unendliche Raum nicht mit dem unbegrenzten geometrischen Raum zusammenfällt, sieht Pannenberg den ersteren auch von der Kritik der modernen Relativitätstheorie unberührt.⁴²² Ihre Kritik trifft auch nicht die Denkbarekeit des theologischen Gehaltes, der sich damit verbunden hat. Man kann darum festhalten: *Die Differenzierung zwischen dem absoluten, unendlichen Raum Gottes und dem unbegrenzten, geometrischen Raum erlaubt Pannenberg eine positive Verhältnisbestimmung von Gott und Raum durch die Annahme eines immensen göttlichen Eigenraumes, ohne dabei den Raum nach dem Containermodell denken zu müssen oder einen Pantheismus⁴²³ zu vertreten.*

Der immense Raum Gottes ist nicht nur Bedingung der Möglichkeit der kosmischen Räume, er ist auch Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis und Erfahrung (die ja immer auch als räumliche gedacht werden müssen). Hier zeigt sich ein weiteres Moment der Transzendentalität des Raumes Gottes. Sie bezieht sich nicht nur auf eine noch zu klärende Ontik der kosmischen Räume, sondern auch auf die Bedingungen der Erkenntnis.

Der kantsche Anschauungsraum bezeichnet die »Bedingung aller räumlichen Unterscheidungen und Zuordnungen«, liegt also aller Raumkonstitution zugrunde.⁴²⁴ Pannenberg sieht darum eine gewisse Nähe Kants zu Clarke, wenn

420 STh II, 107.

421 STh II, 107, Anm. 223. Im Vergleich mit dem früheren Aufsatz »Gott und die Natur« erhält man den Eindruck, dass Pannenberg die Differenz zwischen dem absoluten unendlichen und dem unbegrenzten geometrischen Raum zusehends stärker betont und sich damit stärker von Newton distanziert hat. In seinem späten Aufsatz »Raum, Zeit und Ewigkeit« meint Pannenberg sogar, es sei schwierig, Clarks unendlichen Raum als identisch mit Newtons absolutem Raum anzusehen (a. a. O., 221, vgl. 218).

422 Pannenberg hat sich dazu mehrfach geäußert (vgl. schon die oben referierten Ausführungen in: »Gott und die Natur«, 499, sowie STh I, 447). Am deutlichsten wird seine diesbezügliche Position in »Das Wirken Gottes« dargestellt. Er schreibt da: »Der aus Teilen bestehende geometrische Raum setzt (...) immer schon die Anschauung eines ungeteilten und unbegrenzten Raumganzen voraus. Wenn das tatsächlich, wie Clarke behauptete, der Grundgedanke in Newtons Aussagen über das Verhältnis von Gott und Raum gewesen ist, dann dürfte dieser Gedanke durch die Kritik der Relativitätstheorie am Begriff des absoluten Raumes nicht getroffen sein. Diese Kritik trifft nur die Identifikation des unendlichen ungeteilten Raumes, von dem Clarke sagte, er sei die Unermesslichkeit Gottes selbst, mit dem durch feste Richtungen und Distanzen charakterisierten Raum der euklidischen Geometrie.« Pannenberg, *Das Wirken Gottes*, 50.

423 Zur Abwehr des Pantheismus vgl. STh II, 110.

424 STh II, 110, Anm. 232, vgl. 109.

Kant behauptet, »daß alle Teilung und alles Verhältnis von Teilräumen immer schon die Einheit des Raumes als ›unendlich gegebene Größe‹ (Kant Kr.r.V. B39) zur Bedingung hat«. ⁴²⁵ Dennoch will Pannenberg diese »unendlich gegebene Größe« anders verstehen als Kant: Er will sie gegen Kant aus ihrer erkenntnistheoretischen Engführung auf das menschliche Subjekt befreien, denn sie hat »zugleich für von menschlichen Raumanschauungen unabhängige Raumverhältnisse zu gelten« ⁴²⁶. Pannenburgs Kantkritik geht aber über diese Kritik am subjektivitätstheoretischen Ansatz noch hinaus. Er deutet sie in seiner »Systematischen Theologie« nur an, hat sie aber in »Metaphysik und Gottesgedanke« genauer vorgetragen. Was Pannenberg hier an Kant kritisiert, ist, dass er »den Primat des unendlichen Raumes (und der unendlichen Zeit) für alle Erfahrungen von endlichen Gegenständen anerkennt, aber eben seiner theologischen Implikationen beraubt« habe. Er hätte den Gottesgedanken (auch im Blick auf Gottes Räumlichkeit) »als Bedingung aller endlichen Erkenntnis behaupten müssen«. ⁴²⁷ Kurz: Pannenberg zufolge ist Kants Anschauungsraum zu entsubjektivieren und zu theologisieren im Sinne der clarkschen Unermesslichkeit Gottes. ⁴²⁸

Wenn aber der Anschauungsraum als Bedingung aller endlichen Erkenntnis und Erfahrung überhaupt wie auch als Bedingung aller räumlichen Unterscheidungen und Zuordnungen theologisiert und als der immense Raum Gottes gedeutet wird, wie kann dann der subjektive Erkenntnisakt im Allgemeinen und der Akt der Raumvorstellung im Besonderen auf den immensen Raum Gottes bezogen gedacht werden?

Pannenberg recurriert zur Beantwortung dieser Frage auf Descartes These von der Priorität des Unendlichen bei der Erfassung des Endlichen. Er meint:

»Die Raumanschauung, die nach Kant zusammen mit der Anschauung der Zeit aller menschlichen Erfahrung zugrunde liegt, ist ein Modus der Intuition des Unendlichen, die nach Descartes die oberste Bedingung aller unterscheidenden Bestimmung von Erkenntnisinhalten und Vorstellungen ist.« ⁴²⁹

Was ist unter dieser Intuition zu verstehen? Wie Pannenberg an anderer Stelle ausführt, hat Descartes die »Intuition des Unendlichen als Bedingung aller Vorstellung endlicher Gegenstände«, als »Bedingung schon der Denkbarkeit alles Endlichen mit Einschluß des Ich selber« und von da aus auch des Gottesgedankens (!) angesehen. ⁴³⁰ Pannenberg präzisiert kritisch, dass es sich bei

425 STh II, 109.

426 STh II, 111, Anm. 232.

427 Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 26, vgl. 25–27; vgl. STh II, 110 f, Anm. 232.

428 Vgl. STh II, 109.

429 STh II, 110.

430 STh I, 380.381.

dieser ursprünglichen Intuition des Unendlichen freilich erst um ein verworrenes Gewahrsein dessen handelt, was die Reflexion später retrospektiv als die Gottesidee des Unendlichen herausarbeitet.⁴³¹ Pannenberg schreibt der Intuition des Unendlichen im Blick auf das menschliche Bewusstsein eine »transzendente Funktion« zu und meint, »beim Rückblick vom Standpunkt eines reflexiven Begriffs der Unendlichkeit und seiner Verknüpfung mit dem Gottesgedanken« zeige sich in ihr »eine ursprüngliche Gegenwart Gottes im menschlichen Geist«. ⁴³² Es kann sich bei dieser Gegenwart unter Pannenburgs Voraussetzungen um nichts anderes als um die Unermesslichkeit Gottes handeln, die er als Unendlichkeit im Sinne des wahrhaft Unendlichen versteht: in der also die Momente der Transzendenz und Immanenz (bis hinein in den menschlichen Geist) im hegelschen Sinne vermittelt sind.⁴³³ Pannenberg sieht denn auch in Clarkes transzendentaler Interpretation des absoluten, immensen Raumes eine Fortschreibung von Descartes These von der Priorität des Unendlichen bei der Erfassung des Endlichen.⁴³⁴

Man kann also festhalten: Die menschliche Erkenntnis und Erfahrung, die immer zugleich räumliche Erkenntnis und Erfahrung ist, ist ein Modus der Intuition des Unendlichen, das diesen Erkenntnissen und Erfahrungen bedingend zugrunde liegt. Es kann u. a. als der immense Transzendentalraum Gottes gedeutet werden. Die intuitive Gegebenheitsweise der Raumanschauung ist da verlassen, wo sie – sei es nun im Blick auf Gott selbst oder eine spezifische Raumvorstellung wie die der Geometrie – als Raum vorgestellt und reflektiert wird.⁴³⁵ Was freilich nicht heisst, dass sie nicht auch so noch – indirekt – im Transzendentalraum Gottes begründet ist.

Pannenberg hat die verschiedenen Ebenen der räumlichen Erkenntnis und Erfahrung, wie sie sich im eben Ausgeführten andeuten, leider nicht mehr weiter ausgezogen. Er ist aber schon mit diesen wenigen Hinweisen in erkenntnistheoretischer Sicht viel weiter gegangen als es Barth und Moltmann sind, indem er den Raum Gottes allererst auf die menschliche Erkenntnis und Erfahrung bezogen hat.

431 STh I, 382.

432 STh I, 383 (alle Hvbv MW).

433 Der Begriff des Unendlichen bildet einen Zentralbegriff von Pannenburgs Gotteslehre. Verstanden als wahrhaft Unendliches im hegelschen Sinne strukturiert er die Gotteseigenschaften der Heiligkeit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht (STh I, 429–456, zu Hegels Verständnis des Unendlichen: STh I, 430, Anm. 129; 432 et passim). So versteht Pannenberg die Allgegenwart Gottes als konkrete Manifestation der Unendlichkeit unter dem Gesichtspunkt des Raumes (STh I, 429 f). Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz Gottes im Blick auf die Allgegenwart bzw. Unermesslichkeit Gottes vgl. STh I, 445.449.

434 Pannenberg, Gottesgedanke und Metaphysik, 25.

435 Vgl. STh II, 110.

Es ist aus den bisherigen Erläuterungen bereits ersichtlich geworden, dass mit dem Transzendentalraum nicht einfach eine formale Bedingung geschöpflicher Räume benannt ist, sondern dass es sich dabei um eine Bezeichnung der dynamischen, unermesslichen Gegenwart Gottes handelt, die die Schöpfung wirkt und auf sie einwirkt. Inwiefern das so ist, wird sich weiter unten zeigen. Soviel ist aber schon hier deutlich: Der Transzendentalraum Gottes ist ein Beziehungsraum.

c) *Zum Beziehungsraum*

Will man die Vorstellung der Transzendenz Gottes nicht einfach auf die inhaltlich defizitäre logische Form der Unterscheidung des Unendlichen von allem Endlichen reduzieren, so ist sie Pannenberg zufolge »nicht ohne räumliche Anschauung vollziehbar.«⁴³⁶ Das gilt nach Pannenberg nicht nur für die Beziehung Gottes zur Welt, sondern sogar für das Wesen Gottes selbst! Das folgende Zitat macht das deutlich:

»Zwar ist es unangemessen, Gott selbst als im Raum lokalisiert, auf einen Ort beschränkt und von anderen Raumteilen unterschieden vorzustellen, aber dem entgeht man noch nicht dadurch, dass man die Vorstellung des Raumes auf die Beziehungen Gottes zu seinen Geschöpfen einschränkt. Gerade die Unterscheidung dessen, was in Beziehung steht, von der Beziehung selbst verdankt sich der räumlichen Vorstellung und bleibt ihren Schranken verhaftet. Gottes Beziehungen zur Welt lassen sich der Vorstellung seines Wesens nicht so entgegensetzen, als ob dieses von seinen Beziehungen zu anderem unberührt bliebe.«⁴³⁷

Es sind gleich zwei Dinge, die Pannenberg in dieser Äusserung ablehnt. Zum einen ist es das neuzeitlich überholte Unternehmen, »Gott selbst als im Raum lokalisiert, auf einen Ort beschränkt und von anderen Raumteilen unterschieden vorzustellen«. Diese Raumvorstellung konfiguriert Raum nach dem Containermodell. Dieses Modell eignet sich aber nicht zur Beschreibung der Beziehung Gottes zur Schöpfung. An diesem Punkt nimmt Pannenberg den Grundgedanken von Thomas F. Torrance' Buch »Space, Time, and Incarnation« auf, das für ein »*relational concept of space*«⁴³⁸ optiert. Andererseits wendet sich Pannenberg gerade unter dieser Voraussetzung gegen Torrance und Karl Heim, die beide das Wesen Gottes als raumlos und seine Räumlichkeit nur als ein Charakteristikum seiner Beziehung zu den Geschöpfen denken wollen.⁴³⁹ Nach Pannenberg kön-

436 STh II, 105.

437 STh II; 105 f.

438 Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 4 et passim. Zu Pannenburgs positivem Bezug auf Torrance vgl. STh II, 108.109, Anm. 229.

439 Vgl. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, 2.11.23.60; Heim, *Der christliche Gottesglaube*, 183 f – Pannenberg verweist anmerkungsweise auf die beiden Autoren: STh II, 105, Anm. 217.

nen auch sie aus rein logisch-formalen Gründen der Annahme einer räumlichen Vorstellung des Wesens Gottes nicht entgehen, wie das obige Zitat deutlich macht. Denn die von ihnen relationierten Relate Gott und Geschöpf bzw. Gott und Welt können nur als in Relation stehend gedacht werden, wenn sie zuvor als räumlich separierte Größen vorgestellt werden. Und das kann wiederum nur geschehen, wenn auch für Gott so etwas wie ein Raum oder Ort angenommen wird. Wer die Gott-Welt-Beziehung nach einem relationalen Raummodell denkt, kommt darum nach Pannenberg nicht umhin, auch Gottes Wesen räumlich zu denken – zumal dann, wenn man wie Pannenburgs Trinitätslehre es vorgibt, »Wesen« als einen Beziehungsbegriff versteht.⁴⁴⁰

Muss aber Gott selbst nach dem relationalen Modell so etwas wie ein Raum oder Ort zugesprochen werden, um daraufhin allererst einen relationalen Raum denken zu können, wie kann dann vermieden werden, dass mit dieser Prämisse nicht doch ein Containermodell etabliert wird – quasi ein göttlicher Behälter-Raum als Hintergrundsbedingung des relationalen Gottesraumes? Diese Frage habe ich schon an die Texte von Barth und Moltmann gerichtet, ohne dass sie ihre eigene gewesen wäre. Pannenberg hingegen suggeriert sie geradezu, weil er auch eine Antwort darauf formuliert:

Um dieser Antwort auf die Spur zu kommen, muss im Folgenden genauer geprüft werden, wie Pannenberg den Gott eigenen Raum konzipiert. Einschlägig dafür ist ein Passus in der Schöpfungslehre, der nicht nur verdeutlicht, wie der Raum Gottes zu denken ist, sondern auch wie er sich vom geschöpflichen Raum unterscheidet. Pannenberg schreibt darin:

»In der Unermesslichkeit Gottes selber werden die Unterschiede gesetzt und eingeräumt, die zum Dasein geschöpflicher Endlichkeit gehören. Im Blick auf die Raumvorstellung besagt dies, daß erst mit der Erschaffung von Geschöpfen eine Mannigfaltigkeit von Örtern, also von gegeneinander abgegrenzten Teilräumen entsteht. Dem geht allerdings schon eine Mannigfaltigkeit in Gott selbst voraus, nämlich die Mannigfaltigkeit seines trinitarischen Lebens. Dabei mag die ewige Gleichzeitigkeit der drei Personen in ihren Beziehungen zueinander die Vorstellung räumlicher Unterschiede und Beziehungen in Gott selber nahe legen. Aber die trinitarischen Unterschiede sind nicht von der Art eines festen Unterschiedenseins, einer Teilung, sondern im Akt der Selbstunterscheidung ist jede der trinitarischen Personen zugleich vereint mit dem Gegenüber, von dem sie sich unterscheidet.«⁴⁴¹

Während der Raum geschöpflicher Endlichkeit gekennzeichnet ist durch Teilung, die eine Mannigfaltigkeit von Örtern und Teilräumen ermöglicht und hervorbringt, ist der Raum Gottes durch die trinitarische Mannigfaltigkeit gekennzeichnet, die keine Teilung und kein festes Unterschiedensein zulässt. Der

440 STh II, 106, vgl. bes. STh I, 363 u. 389 – 401.

441 STh II, 107.

Akt der Selbstunterscheidung der drei trinitarischen Personen ist zugleich ein Akt der Vereinigung.⁴⁴² Man hat es also im Blick auf die trinitarischen Personen nicht mit drei Teilräumen oder Orten zu tun, die sodann wechselseitig relationiert wären. Man könnte es vielleicht so sagen: Diese Teilräume oder Orte sind so in die wechselseitigen Beziehungen integriert, dass es sie *als fixe, vorgegebene Teilräume oder Orte gar nicht gibt*.

Man stösst an dieser Stelle auf wichtige Entscheidungen von Pannenburgs *Trinitätslehre*, die hier zum genaueren Verständnis erläutert werden sollen. Zu diesen Entscheidungen gehört, dass Pannenberg in Abgrenzung von früheren substanzontologischen Fassungen⁴⁴³ – wie erwähnt – einen relationalen Wesensbegriff Gottes vertritt. Damit verbunden ist seine Kritik an einer Ableitung der innertrinitarischen Pluralität aus dem Wesensbegriff des einen Gottes, also die Kritik an der traditionell westlichen Ursprungsrelationierung, die den Sohn und den Geist via Prozessionen des Zeugens und Hauchens vom Vater (und Sohn) ausgehen lässt.⁴⁴⁴ Diesem Ursprungsmodell gegenüber arbeitet Pannenberg ein »reicher strukturierte(s) Beziehungsgeflecht«⁴⁴⁵ trinitarischer wechselseitiger Selbstunterscheidungen heraus, das den Gesichtspunkt der Gegenseitigkeit so betont, dass auch die traditionelle Vorstellung der *Perichorese* der drei göttlichen Personen besser zum Tragen kommt.⁴⁴⁶ Was nun Pannenberg im Blick auf die *Perichorese* besonders herausarbeitet – und darum geht es hier – ist

442 Lozano-Gotor Perona hat diese subtile Differenz zwischen Teilung im geschöpflichen Bereich und Selbstunterscheidung hinsichtlich der trinitarischen Personen nicht wahrgenommen, weil er davon ausgeht, dass Pannenberg den Raum Gottes als *teilbar, aber nicht geteilt* betrachtet. Lozano-Gotor Perona bezieht darum die Unterschiedenheit der trinitarischen Personen auf diese Teilbarkeit, was in der Tat zu einer Verwischung zwischen geschöpflichem und göttlichem Raum führen müsste (Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 246.266). Lozano-Gotor Perona hat dabei aber übersehen, dass Pannenberg die Formel »teilbar, aber nicht geteilt« früher zwar in der Tat verwendet (ders., *Gott und die Natur*, 495), sie aber in seiner »Systematischen Theologie« revoziert und wie erwähnt ersetzt durch »*ungeteilt und unteilbar*« (Sth I, 447). Pannenburgs Korrektur ist entscheidend für seine Unterscheidung des Raumes Gottes von allen geschöpflichen Räumen, insbesondere vom geometrischen Raum.

443 Vgl. Sth I, 395 – 398.

444 Sth I, 325.347 f. Dennoch scheint Pannenberg dem traditionellen Ursprungsmodell nicht einfach ein Modell der Gleichursprünglichkeit der drei Personen entgegenszustellen. Die Ursprungsrelationen bzw. die traditionellen *processiones* gelten noch immer (Sth I, 347.348.462.463.464). Aber sie werden durch ein komplexeres Beziehungsgeflecht ergänzt, das sie im Sinne der Wechselseitigkeit ein Stück weit aufricht, zumindest korrigiert. Am stärksten ist die Korrektur beim *filioque*, das Pannenberg vor dem Hintergrund der Bibel ganz abgeschafft haben möchte (Sth I, 344 – 346). Zu Pannenburgs Modifikation des Ursprungsmodells scheint auch zu gehören, dass der Geist zuerst einmal »Feld« ist und erst im Gegenüber zu Vater und Sohn als Hypostase hervortritt (Sth I, 463, vgl. 415).

445 Sth I, 348.

446 Zur neuen Gewichtung der *Perichorese* vgl. Sth I, 347 f.362.417.

gerade der *sachlogische Vorrang der Relationalität gegenüber den verschränkten Relaten*.⁴⁴⁷

»Die Personen sind nicht zunächst in ihrer Besonderheit konstituiert (...) um sich dann zur Gemeinschaft der Perichorese und zu gemeinsamem Handeln zu verbinden. Eine solche Vorstellung käme einem Tritheismus bedenklich nahe. Die trinitarischen Personen sind als die Daseinsweisen des einen göttlichen Lebens immer schon von seiner Dynamik durchdrungen, und zwar durch ihre gegenseitigen Beziehungen zueinander.«⁴⁴⁸

Wie sehen diese Beziehungen näherhin aus? Pannenberg versteht sie nicht mehr nur als »logische«, sondern als »existentielle Beziehungen«, als Beziehungen, die die Personen qua Liebe über sich selbst hinaus heben und dadurch in ihrem Selbstsein konstituieren, er versteht sie als Beziehungen des wechselseitigen Einwohnens:

»In der Gegenseitigkeit solcher ekstatischer Einwohnung vollzieht sich das Leben des göttlichen Geistes als Liebe.«⁴⁴⁹

Für Pannenberg scheint jene ekstatische Einwohnung die Rede von der wechselseitigen göttlichen Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist gerade nicht auszuschließen, sondern scheinen sich Einwohnung und Selbstunterscheidung reziprok zu bedingen. Das »Zwischen« zwischen den Relaten ist kein Leerraum, sondern ein durch die Liebe erfülltes Beziehungsgeheimnis⁴⁵⁰.

Die Einheit des göttlichen Wesens findet in der Perichorese von Vater, Sohn und Geist ihren Ausdruck und in Gottes Liebe ihre Begründung.⁴⁵¹ Doch sie ist keine traditionelle, monarchische Einheit oder eine monistische Substanzeinheit, sondern eine trinitarisch-mannigfaltige. Dazu gehört auch, dass »Selbstunterscheidung« für die drei trinitarischen Personen je etwas Verschiedenes bedeutet.

»So ist die Form der Selbstunterscheidung des Geistes von Sohn und Vater verschieden von der des Sohnes im Verhältnis zum Vater. Erst recht hat die Selbstunterscheidung des Vaters von Sohn und Geist hinsichtlich der Gottheit beider eine andere Form.«⁴⁵²

447 Vgl. neben den folgenden Belegen auch die grundlegenden Überlegungen in STh I, 396. – Wo man diesen sachlogischen Vorrang der Relation vor den Relaten nicht nachvollziehen kann, wird man zumindest – um nicht in einen Tritheismus oder einen innertrinitarischen Atomismus zu geraten – die Unterscheidung zwischen Relation und Relat als eine lediglich *relative* und nicht *absolute* zu betrachten haben, »was auf einer Ebene ein Relat sein kann, erweist sich auf einer anderen wieder als Relation«. Vgl. Mühlhling, Liebesgeschichte Gott, 97 f.

448 STh I, 417, vgl. 348.465.

449 STh I, 462, vgl. 461, ähnlich a. a. O., 409.

450 STh I, 396.461.

451 STh I, 362.480.482.

452 STh I, 349. Pannenberg entfaltet die Komplexität der inhaltlichen Bestimmung der Un-

Die Beziehungen der drei trinitarischen Personen sind »so tief verschieden, daß auch ihr Personsein im Hinblick auf den konkreten Vollzug ihres personalen Daseins verschieden ist«⁴⁵³. Da die Einheit der drei Personen in der Liebe begründet ist, schliesst diese Verschiedenheit die Dichte ihres wechselseitigen Erfülltheits durch ihre Beziehungen gerade nicht aus. Hierin zeigt sich nach Pannenberg denn auch ein bedeutender Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Personalität: Er liegt nicht darin, dass

»Personen auf andere Personen bezogen sind und dabei ekstatisch ihr Selbstsein außerhalb ihrer selbst gewinnen und nur so als persönliches Selbst ihr Dasein haben«⁴⁵⁴.

Das ist menschlicher und göttlicher Personalität vielmehr gemeinsam und widerlegt Pannenberg zufolge die falsche Behauptung, der moderne Personbegriff habe nichts mit der Personauffassung der Trinität zu tun. Der Unterschied liegt vielmehr darin, dass

»menschliches Personsein nicht so exklusiv durch die Beziehung zu einer oder zwei anderen Personen konstituiert ist, wie das im trinitarischen Leben Gottes der Fall ist. Das menschliche Ich ist als Individuum von seiner Beziehung zu jeder bestimmten anderen (menschlichen) Person immer auch noch unterschieden. Hier ist also die Unterschiedenheit zwischen der Liebe und dem liebenden Subjekt gegeben«⁴⁵⁵.

Das ist aber bei den trinitarischen Personen nicht so:

»In den Beziehungen der trinitarischen Personen zueinander ist ihr Dasein als Personen (ihr Sein als Hypostasen) ganz und gar durch diese bestimmten wechselseitigen Beziehungen erfüllt, so dass sie außerhalb dieser Beziehungen gar nichts sind. Darum fällt ihr Dasein als Personen mit der göttlichen Liebe zusammen«⁴⁵⁶.

Die hier entfalten Überlegungen Pannenburgs zum trinitarischen Verständnis von Person und Beziehung sind von unmittelbarer Relevanz für die Bestimmung des Gott eigenen Raumes. Denn wenn man ihn wie Pannenberg nach einem relationalen Modell denkt, dann wird er durch die immanent-trinitarischen Beziehungen konstituiert (die bei Pannenberg natürlich nicht von den ökonomischen abgelöst werden dürfen). Im Unterschied zu Barth und Moltmann spricht Pannenberg, was den Beziehungsraum angeht, nie identifizierend davon, dass Gott Raum *ist*, sondern nur davon, dass er räumlich vorgestellt werden kann. Man könnte seine Position wohl am besten so wiedergeben: *Raum ist, wenn er relational verstanden wird, ein Implikat oder ein vorstellungsmässig*

terschiedenheiten an verschiedenen Stellen, kurze Überblicke finden sich in STh I, 349 f.462 – 464.

453 STh I, 462 f

454 STh I, 464.

455 STh I, 465. Pannenberg nennt als weiteren Unterschied, dass im Bewusstsein des Menschen Ich und Selbst auseinanderfallen (STh I, 465 f).

456 STh I, 465, vgl. 348.417.

notwendiger Manifestationsaspekt der innertrinitarischen Beziehungen, die das Wesen Gottes ausmachen. Es handelt sich dabei aber nicht einfach um einen Raumbegriff im Sinne einer mathematischen Ordnungsrelation dreier Punkte. Da es sich bei der Trinität um ein als »existentiell« gedachtes, vielfältiges, dynamisches und dichtes Beziehungsgefüge handelt, charakterisiert und begründet durch die göttliche Liebe, muss auch der Raumbegriff diese inhaltlichen Bestimmungen tragen und durch sie gekennzeichnet sein. Denkt man den Gott eigenen Raum ganz auf dieser inhaltlich bestimmten Linie, so zeigt sich, dass es Pannenberg gelingt, eine Reihe von Aporien zu umgehen:

1. Der *sachlogische Vorrang der Relationalität gegenüber den Relaten* verhindert die Vorstellung, als habe man es im Blick auf die trinitarischen Personen mit drei Teilräumen oder Orten zu tun, die erst daraufhin als wechselseitig relationiert gedacht werden. Die sich von einander unterscheidenden trinitarischen Personen werden so vorgestellt, dass sie sich jeweils immer schon auf die anderen beiden Personen hin transzendieren und ihnen einwohnen. Eine Teilung in Gott ist darum nicht denkbar – auch nicht im Sinne von logisch vorausgesetzten Verortungen der Personen als Bedingung des In-Beziehung-treten-Könnens. *Es braucht demnach keinen nach dem Containermodell konfigurierten Raum als logische Hintergrundsbedingung des göttlichen Beziehungsraumes.* Kurz: Es gelingt Pannenberg, den Gottesraum ohne Containermodell zu denken. Damit ist auch die eingangs gestellte Frage nach der Notwendigkeit dieses Modells negativ beantwortet. Das bestätigt sich auch in den folgenden zwei Punkten.
2. Nicht nur innertrinitarisch vorgegebene Teilräume oder Orte, sondern auch eine ortsräumliche kosmologische Fixierung Gottes, die seinen Ort von anderen anschauungsräumlich abhebt, hat Pannenberg abgelehnt. Denn auch das wäre ja eine containerräumliche Vorstellung. Der relationale Ansatz ermöglicht es Pannenberg von einem Raum Gottes zu reden, ohne diesen vorneuzeitlichen Ballast mitschleppen zu müssen. Es wird sich weiter unten zeigen, dass bei Pannenberg der Feldbegriff an die Stelle der alten Rede von der kosmologischen Lokalisierung Gottes tritt.
3. Taten sich Barth und Moltmann (zumindest in »Das Kommen Gottes«) schwer, die Differenz zwischen Gott und Welt raumtheoretisch einzuholen, so ist Pannenberg's Ansatz auch an diesem Punkt in zweifacher Hinsicht weiterführend:
 - a) Die kategoriale Differenz zwischen dem Raum Gottes und dem geschöpflichen Raum ist durch die kategorial verschiedenen Relations- und damit auch Personkonzepte gegeben. Pannenberg führt diese Differenz nicht über eine unzulängliche anschauungsräumliche Kategorie wie die

des »Abstandes« ein, sondern macht sie an der Beziehungsqualität fest.⁴⁵⁷ Es bedarf dazu auch nicht der Annahme einer ontologisch verschiedenen Raumb substanz oder ähnlichem.

- b) Ein weiteres damit zusammenhängendes Differenzmoment wird durch den Begriff der Teilung markiert. Während der Raum geschöpflicher Endlichkeit gekennzeichnet ist durch Teilung, die eine Mannigfaltigkeit von Örtern und Teilräumen ermöglicht und hervorbringt, ist der Raum Gottes durch die trinitarische Mannigfaltigkeit gekennzeichnet, die keine Teilung und kein festes Unterschiedensein zulässt. Auf geschöpflicher Ebene »stellt sich der Raum dar als ein Inbegriff von Relationen zwischen Teilräumen«⁴⁵⁸. Raum besteht also aus der relationalen Verknüpfung eines gleichzeitigen Auseinanders schon bestehender geteilter Räume. Es mag sein, dass sich jeder dieser Räume auf einer tieferen Ebene wiederum einem Auseinander von weiteren Räumen verdankt und sich das auch auf weiteren tieferen Ebenen so fortgesetzt denken lässt. Um nicht doch irgendeinmal auf einer tiefsten Ebene wenigstens logisch ein fix vorgegebenes Setting von Teilräumen und Orten und damit einen vorgegebenen containerartigen Raum annehmen zu müssen, hat Pannenberg die Teilungslogik dadurch aufzufangen versucht, dass er einen göttlichen ungeteilten und unteilbaren Transzendentalraum allen Teilungsverhältnissen bedingend zugrundegelegt hat. So wenigstens meine ich Pannenburgs diesbezügliche Intention verstehen zu müssen. Er selber hat dazu nur das bereits Bekannte geäußert, nämlich »daß jede Vorstellung einer Relation von Teilräumen oder Orten immer schon die Einheit des Raumes voraussetzt«⁴⁵⁹, die er mit dem immensen Raum Gottes identifiziert.

Im Blick auf die kategoriale Differenz zwischen Gottesraum und geschöpflichem Raum lässt sich schön zeigen, wie die Raumaspekte des Beziehungsraumes und des Transzendentalraumes ergänzend ineinandergreifen. Ihr Verhältnis ist nun genauer zu untersuchen:

457 Auch die Gott-Welt-Beziehung stellt nach dem relationalen Raummodell einen eigenen Raum dar. Pannenberg scheint sich der Notwendigkeit bewusst zu sein, dass auch dieser Raum von Gottes Eigenraum kategorial abzugrenzen ist, wenn er schreibt, dass »die Hervorbringung der Geschöpfe« nicht so gedacht werden kann, »dass diese *Gegenstand* einer göttlichen Selbstunterscheidung wären«, weil sie »(n)ur indirekt« aus den trinitarischen Selbstunterscheidungen Gottes hervorgehen (Sth II, 107).

458 Sth I, 108.

459 Sth II, 109.

d) *Zum Verhältnis von Transzendentalraum und Beziehungsraum*

Ich habe oben im Blick auf den Beziehungsraum und den Transzendentalraum von »Raumaspekten« gesprochen, was nahe legt, dass sich beide als Elemente einer einzigen Raumauffassung verstehen lassen und sich nicht widersprechen. Diese Annahme versteht sich jedoch nicht von selbst und muss nun begründet werden:

Zunächst sind noch einmal wichtige Aussagen Pannenberg's zum Transzendentalraum zusammenzutragen, die zum Teil oben bereits erwähnt wurden:

Der Begriff des Unendlichen bildet einen Zentralbegriff von Pannenberg's Gotteslehre. Verstanden als wahrhaft Unendliches im hegelschen Sinne strukturiert er die Gotteseigenschaften der Heiligkeit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht.⁴⁶⁰ Der Begriff der Unendlichkeit wird durch den der Heiligkeit Gottes erläutert, Ewigkeit, Allmacht und Allgegenwart bilden hingegen »konkrete Manifestationen der Unendlichkeit Gottes unter den Gesichtspunkten der Zeit, der Kraft und des Raumes«⁴⁶¹. Allgegenwart und Unermesslichkeit (*immensitas*) Gottes versteht Pannenberg als einen einheitlichen Sachverhalt und folgt Newton und Clarke darin, dass er sie mit dem absoluten oder unendlichen Raum Gottes identifiziert, den ich als Transzendentalraum bezeichnet habe. So gesehen könnte man diesem Raum Gottes den Status eines Gottesattributes zuschreiben oder wie Pannenberg an anderer Stelle präzisiert, ihn als »Implikat der göttlichen Eigenschaft der *immensitas*«⁴⁶² interpretieren.

Was nun die Lehre von den Eigenschaften angeht, führt Pannenberg eine wichtige Differenzierung ein: In Aufnahme von Hermann Cremer unterscheidet er zwei Reihen von Gotteseigenschaften.⁴⁶³ Die erste Reihe umfasst Eigenschaften, die alle Aspekte der Wesensaussage »Gott ist Geist« (Joh 4,24) bilden und als solche dem Begriff der Unendlichkeit Gottes zugeordnet werden können. Dazu zählt er wie erwähnt die Attribute der Heiligkeit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht Gottes. Die zweite Reihe hingegen umfasst Eigenschaften, die als Aspekte der Wesensaussage »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8) zu gelten haben. Dazu gehören Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Treue, Geduld und Weisheit.⁴⁶⁴ Die Eigenschaften der zweiten Reihe ergeben sich aus der Ökonomie der Heilsoffenbarung Gottes und können erst von dort her bestimmt und Gott attribuiert werden. Doch damit diese Attribuierungen vorgenommen werden können, muss schon eine allgemeine Gottesvorstellung gegeben sein. Sie haben einen »philosophische(n) Gottesgedanken« zur Voraussetzung, der »die Mini-

460 STh I, 429–456, zu Hegels Verständnis des Unendlichen: STh I, 430, Anm. 129; 432 et passim.

461 STh I, 430, vgl. 429.

462 Pannenberg, Gott und die Natur, 495.

463 Zum Anschluss an Cremer: STh I, 424 f.429.

464 STh I, 466–477. Zur Zuordnung zu den beiden Wesensaussagen vgl. STh I, 428 f.

malbedingungen für das Reden von Gott« reguliert.⁴⁶⁵ Es handelt sich dabei um den »Vorbegriff von ›Gott überhaupt«, ohne den eine Aussage von Eigenschaften als Eigenschaften *Gottes* ebenso wenig vollziehbar wäre wie das Bekenntnis (...) zum Gott des trinitarischen Dogmas«⁴⁶⁶. Die Eigenschaften der erste Reihe reflektieren und präzisieren diesen philosophischen Vorbegriff von »Gott überhaupt«. Pannenberg will ihn jedoch nicht mehr über den traditionellen Begriff der *prima causa* abhandeln, sondern sieht ihn (in Anlehnung an Gregor von Nyssa) im Begriff von Gottes Unendlichkeit als »Grundform des Gottesgedankens« erfasst.⁴⁶⁷ Der Bildung des philosophischen Vorbegriffs von der Unendlichkeit geht wiederum ihre Intuition auf Seiten des Menschen voraus, wie Pannenberg schon an früherer Stelle in Rekurs auf Descartes entfaltet hat.⁴⁶⁸

Vor dem Hintergrund dieser beiden Reihen und der Zugehörigkeit der Eigenschaft der Allgegenwart Gottes zur ersten Reihe legt sich die Interpretation nahe, den Transzendentalraum der ersten und den Beziehungsraum der zweiten Reihe zuzuordnen, den Transzendentalraum also auf die Wesensaussage »Gott ist Geist« und den Beziehungsraum auf die Wesensaussage »Gott ist Liebe« zu beziehen. Das macht im Blick auf den Beziehungsraum insofern Sinn, als Pannenberg zufolge die Liebe »die ewige Macht und Gottheit« ist, »die in Vater, Sohn und Geist durch ihre Beziehungen zueinander lebendig ist und die Einheit des einen Gottes in der Gemeinschaft dieser drei Personen untereinander ausmacht«⁴⁶⁹.

Die beiden skizzierten Eigenschaftsreihen stehen bei Pannenberg nicht verbunden nebeneinander. Ist die erste Voraussetzung der zweiten, so wird die erste schliesslich in der zweiten »aufgehoben«, wie auch die Aussage, dass Gott Geist ist, in die Aussage, dass Gott seinem Wesen nach Liebe ist, mündet. Gottes Liebe ist die »konkrete Gestalt« des zuvor als Geist und Unendlichkeit bestimmten göttlichen Wesens.⁴⁷⁰ Diese Verhältnisbestimmungen sind entsprechend auf das Verhältnis von Transzendentalraum und Beziehungsraum anzuwenden. Eine weitere Verbindung beider hat sich bereits oben im Blick auf die Teilungslogik ergeben:

Zu den Bestimmungen des göttlichen Transzendentalraumes gehört es, der Teilung und der Relation von Teilräumen und Orten im geschöpflichen Bereich

465 STh I, 426.

466 STh I, 426.

467 STh I, 427.

468 STh I, 379 – 383.

469 STh I, 462, vgl. 456 – 466.

470 STh I, 429, vgl. 428 u. 480.482. Hinzu kommt, dass Pannenberg die in der Allgegenwart Gottes mitgesetzte Spannungseinheit von Transzendenz und Immanenz – wie auch die die Allgegenwart tragende Struktur des wahrhaft Unendlichen – retrospektiv letztlich nur trinitarisch expliziert denken kann und will (STh I, 448 f).

immer schon bedingend zugrunde zu liegen. Zu den Bestimmungen des göttlichen Beziehungsraumes gehört wiederum, dass es zwischen den trinitarischen Personen sogar in ihrer Selbstunterscheidung aufgrund ihrer Perichorese zu keiner Teilung kommen kann, wie das bei Beziehungsstrukturen im geschöpflichen Bereich der Fall ist. Im Blick auf beide Räume erweist sich der Gottesraum als Raum der unteilbaren und ungeteilten Einheit (mag diese Einheit im Blick auf den Beziehungsraum im Prozess der Geschichte auch noch verborgen sein⁴⁷¹).

Sollte die dargestellte Interpretation Pannenberg's bis dahin zutreffen, so bleibt doch eine Spannung, was den Referenzbereich angeht: Der Transzendentalraum ist Implikat der *Eigenschaft* der Allgegenwart Gottes, während der Beziehungsraum direkt auf die innertrinitarischen Liebesbeziehungen und als deren Manifestationsaspekt auf das *Wesen* Gottes selbst bezogen ist. Man könnte die Spannung so zu interpretieren versuchen, dass man *dem Beziehungsraum Gottes die Eigenschaft der Transzendentalität zuschreibt*, die ihn als Transzendentalraum charakterisiert.⁴⁷² Das ist zwar ein Rückschluss, der zumindest von den historischen Referenzgrößen des Transzendentalraumes, auf die sich Pannenberg bezieht, kaum naheliegt. Weder Newton, Clarke noch Kant konnten und wollten im Rahmen ihrer Voraussetzungen einen trinitarischen Gottesraum denken. Die folgende Untersuchung des Feldbegriffes wird jedoch zeigen, dass sich Pannenberg's Intention durchaus in diesem Sinne interpretieren lässt.

e) *Der Begriff des Feldes*

In der Aufnahme des (physikalischen) Feldbegriffes in die Theologie folgt Pannenberg Torrance.⁴⁷³ Der Feldbegriff dient Pannenberg dazu, den Modus zu artikulieren, in dem die Unermesslichkeit oder Allmacht sowie die Ewigkeit Gottes den transzendentalen und konstitutiven Grund der raumzeitlichen Wirklichkeit darstellen.⁴⁷⁴ Gleichzeitig bildet er eine Art Scharnierstelle in der Verhältnisbestimmung von Ewigkeit und Zeit: Pannenberg versteht die Zukunft

471 Vgl. STh I, 368 f.

472 Vor dem Hintergrund der aspektiven Verbindung von Transzendentalraum und Beziehungsraum müsste auch darüber nachgedacht werden, was die der traditionellen Konzeption des absoluten Raumes oft zugeschriebene »Leere« des Raumes noch zu bedeuten hat. Dass diese Zuschreibung schon im Blick auf Newton und Clarke zumindest präzisierungsbedürftig ist, wurde oben bereits deutlich. Erst recht ist sie das im Blick auf Pannenberg's Raumauffassung – zumal diese noch mit dem modernen physikalischen Feldbegriff verbunden ist.

473 Torrance, *Space, Time, and Incarnation*, 70 f. Zum Rekurs auf Torrance vgl. STh II, 102, Anm. 212. Einen guten Überblick zu den physikalischen Feldtheorien liefert Evers, *Raum – Zeit – Materie*, v. a. 51 – 53.66 – 71; vgl. auch Jammer, *Art. Feld/Feldtheorie*, 923 – 926; vgl. auch die Hinführung bei Bernhardt, *Was heisst »Handeln Gottes«?*, 362 f, die die Entwicklung mit Literaturverweisen dokumentiert.

474 Diese Grundfunktion des Feldbegriffes zeigt sich besonders deutlich in: Pannenberg, *Geist als Feld*, 258; ders. *Das Wirken des Geistes*, 53.

als ein »Möglichkeitsfeld«, in dem sich die rückwirkende kreative Macht der Dynamik des göttlichen Geistes in der Schöpfung äussert. Als solche ist die Zukunft der Eintritt der Ewigkeit in die Zeit. Der Feldbegriff macht diesen Eintritt artikulierbar.⁴⁷⁵ In diesen beiden Grundfunktionen ist der Begriff des Feldes verbunden mit dem des göttlichen Geistes. Pannenberg versteht das Geist-Feld im Blick auf die Schöpfung als ein Wirkungsfeld, »das alle körperliche Realität transzendiert, aber auch durchdringt, und das unbeschadet seiner Transzendenz in der Immanenz des materiellen Universums wirksam ist«⁴⁷⁶. Das göttliche Feld wirkt kreativ, bringt Ereignisse hervor, gewährt aber auch Kontinuität und Dauer – gerade auch gegenüber Auflösungstendenzen der sich verselbständigenden Geschöpfe. Im Feldbegriff drückt sich die effektive Geistpräsenz Gottes in seiner ganzen Schöpfung aus.⁴⁷⁷

Folgt man Pannenberg, so handelt es sich bei dieser Applikation nicht um einen theologisch willkürlichen Übergriff in die Domäne der Physik, sondern um eine begriffsgeschichtlich begründete Rückbesinnung auf gemeinsame naturphilosophische Wurzeln.

Max Jammer hat die stoische Lehre vom göttlichen Pneuma, das als feinsten Stoff alles durchdringt, durch seine Spannung alle Dinge im Kosmos zusammenhält und ihre verschiedenen Bewegungen und Qualitäten hervorbringt, als einen direkten Vorläufer des modernen physikalischen Feldbegriffes bezeichnet.⁴⁷⁸ Pannenberg nimmt Jammers Gedanken auf und setzt ihn in einen grösseren Argumentationskontext: Die stoische Pneumalehre stehe der biblischen Auffassung vom belebenden, schöpferisch-dynamischen Geistwirken Gottes nahe und habe schon die frühchristliche Theologie beeinflusst. Auch Joh 4,24 sei in diesem Sinne gedeutet worden. Origenes habe sich aber gegen diese Deutung gewehrt aus Angst, man würde damit Gott eine Art von Körper zuschreiben, der Ausgedehtheit, Ortsgebundenheit und Teilbarkeit implizieren müsste, und habe darum darauf gedrängt, den göttlichen Geist platonisch als körperlose Vernunft (griech. *nus*, lat. *mens*) zu denken, und damit weite Teile der westlichen Theologie beeinflusst. Die nicht-metaphorische Vorstellung einer göttlichen Vernunft sei aber neuzeitlich als Anthropomorphismus so in die Kritik geraten, dass sie nicht ohne Probleme weitertradiert werden könne. Zudem bedeute Geist biblisch nun einmal nicht Vernunft. Pannenberg schlägt darum vor, die Geistigkeit Gottes nicht über den Vernunftbegriff, sondern über den in der stoischen Pneumatradition verwurzelten Begriff des Feldes vorzunehmen. Denke man die Feldgrössen ohne materielles Substrat (also ohne Annahme eines Äthers für die Über-

475 Zur zweiten Grundfunktion vgl. STh II, 119–124. Vgl. zu den beiden Grundfunktionen auch Lozano-Gotor Perona, Raum und Zeit, 293.

476 Das Wirken Gottes, 53.

477 »The field concept could be used in theology to make the effective presence of God in every single phenomenon intelligible.« Pannenberg, The Doctrine of Creation, 12.

478 Jammer, Art. Feld/Feldtheorie, 923. Beuttler meint, es handle sich bei Jammer – anders als in der Lektüre Pannenburgs – nicht um einen Beleg für einen Sachzusammenhang zwischen Pneumalehre und Feldtheorie, sondern nur um eine strukturelle Parallelität (Beuttler, Gott und Raum, 370).

tragung der Feldwirkungen) und nicht als Eigenschaften von Körpern, sondern mit Faraday als diesen vorgegebene, sie allererst hervorbringende, selbständige Realitäten, ja letztlich als ein einziges ungeteiltes und unteilbares ganzheitliches Kraftfeld, so sei es alles andere als abwegig, die Feldtheorien der modernen Physik (Pannenberg denkt da primär an Einsteins Feldtheorie) zur christlichen Lehre von der dynamischen Wirksamkeit des göttlichen Pneuma in der Schöpfung in Beziehung zu setzen.⁴⁷⁹

Wohl weist Pannenberg auf die »prinzipiellen Differenzen zwischen physikalischer und theologischer Betrachtungsweise hin«, die es verbieten, »physikalische Feldtheorien direkt theologisch zu interpretieren«. Es gibt aber nach Pannenberg »Gründe aus der eigenen Sachthematik der Theologie«, »einen naturwissenschaftlichen Grundbegriff wie den Feldbegriff im Rückgang auf seine vorphysikalische, philosophische Prägung für die Theologie in Gebrauch zu nehmen«. ⁴⁸⁰ Diese Gründe liegen in der Anschlussfähigkeit des dem Feldbegriff zugrunde liegenden stoischen Pneumabegriffes für das biblische Reden vom Geist Gottes, der Unzulänglichkeit des traditionellen Begriffes einer göttlichen Vernunft sowie der Möglichkeit, die alten Aporien der pantheisierenden Körperlichkeit Gottes umgehen zu können, die Origenes meinte anmahnen zu müssen.

Pannenberg's Verwendung des Feldbegriffes wurde vielfach kritisiert. Ich nenne die wichtigsten Diskussionspunkte, die sich auf die Art und Weise beziehen, wie Pannenberg die Verhältnisbestimmung von theologischem und physikalischem Feldbegriff vornimmt:

- Man wirft Pannenberg vor, er differenziere nicht zwischen biologischen und physikalischen Feldtheorien und unterscheide sodann auch nicht zwischen

479 Ich habe hier die Seiten STh I,401 – 414 u. STh II, 99 – 103 paraphrasiert. Vgl. auch: Pannenberg, *Das Wirken des Geistes*, 51 – 53. – Pannenberg sieht im physikalischen Feldbegriff die Chance eines erneuten Dialoges zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften (bzw. der Physik). Dieser Dialog sei lange Zeit nicht mehr möglich gewesen: Newton habe die auf Körper einwirkenden Kräfte noch nicht auf die Bewegungsübertragung durch andere Körper reduziert. Er habe noch mit nichtmateriellen Kräften wie der Gravitation gerechnet, die ihm als Ausdruck der Bewegung des Universums durch Gott mittels des Raumes erschien. Doch seit dem 18. Jahrhundert habe man versucht, Kraft als Ursache der Bewegung einseitig auf Körper und deren Massen zu reduzieren. Das habe zur Konsequenz gehabt, dass alle Bewegung in der Natur nur noch als Ausdruck von Wirkungen von Körpern aufeinander gedacht werden konnte und damit Gott notwendig aus dem Naturgeschehen ausgeschlossen werden musste, da er auf alle Fälle nicht als Körper und somit nicht als bewegende Ursache im Naturgeschehen in Frage kommen konnte. Gehe man aber mit Michael Faraday von einer Deutung der Kräfte als Felder aus und denke sie nicht mehr als Äusserung von Körpern, sondern die Körper umgekehrt als Erscheinungsformen des Kraftfeldes, so werde damit auch ein Wirken Gottes im Naturgeschehen wieder möglich: nämlich ein Wirken Gottes als Geist-Feld. Vgl. STh II, 99 – 101; sowie: Pannenberg, *Das Wirken des Geistes*, 50 f.

480 Alle Zitate STh II, 103.

denen der klassischen Physik und der Quantenphysik. Er kondensiere sie alle zu einer Gemengelage auf der Basis von Faradays Feldtheorie.⁴⁸¹

- Des weiteren wird kritisiert, die von Pannenberg vorgenommene »Entsprechung ›Geist zu Materie wie Feld zu Partikel‹« lasse sich nicht zur Identität des Begriffes verschärfen. Sie stimme weder im Blick auf die Zuordnung von Geist und Feld noch hinsichtlich der von Materie und Partikel (oder Masse).⁴⁸² Masse lasse sich nicht auf ein Kraftfeld (oder Energie) zurückführen, eine ontische Vorordnung des Feldes vor den Partikeln sei (und das richtet sich auch gegen Einstein!) nicht möglich. Aus einer physikalischen Sicht sei ein Feld kein geistiges Phänomen. Wenn man in der Physik überhaupt von »Materie« sprechen könne, dann seien auch Felder und Kräfte »materiell«.⁴⁸³
- Pannenberg's Gebrauch des Feldbegriffes ist schillernd. Meist wendet er ihn singularisch auf Gottes Wesen oder Geist an und unterscheidet davon die Feldtheorien der Physik.⁴⁸⁴ Man findet freilich auch Aussagen, in denen diese Differenz verwischt wird.⁴⁸⁵ Erst recht verwirrend ist es vor diesem Hintergrund, dass Pannenberg seine Angelologie als Reinterpretation des Feldbegriffes durchführt. Denn obwohl es im Einzelfall beim Auftreten der Engel zweifelhaft sein kann, ob es sich »um Gott selbst oder eine von ihm unterschiedene Gestalt gehandelt hat«, so ist doch auch für Pannenberg klar, dass es sich bei den Engeln um Geschöpfe handelt. Zumal sich diese engelischen »Feldkräfte« dämonisch verselbständigen können.⁴⁸⁶ Unklar ist darum, ob Pannenberg a) das physikalische Feld (bzw. die Felder) direkt mit dem Geist Gottes identifiziert oder ob hier nur ein metaphorischer Sprachgebrauch vorliegt, sodann ob er b) das physikalische Feld (bzw. die Felder) direkt mit den geschaffenen Engeln identifiziert oder ob hier nur ein metaphorischer Sprachgebrauch vorliegt, und c) wie sich der Bezug des Feldbegriffes auf den Geist Gottes zum Bezug auf die Engel verhält.

Die z. B. von Hans-Dieter Mutschler angemahnte und von Pannenberg in der »Systematischen Theologie« ungeklärte Frage, ob es sich beim theologischen Bezug auf den Feldbegriff um ein Explikat der Sache selbst oder nur eine analoge Relation handelt⁴⁸⁷, wird noch dadurch verschärft, dass auch die

481 Worthing, *God, Creation, and Contemporary Physics*, 123.

482 Mutschler, *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff*, 545 f.

483 Mutschler, *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff*, 547 f u. 552 – 555. Ähnlich Beuttler, *Gott und Raum*, 370 f).

484 Z.B. *STh II*, 123.132.

485 Z.B. *STh I*, 447. *STh II*, 105, kann Pannenberg auch von Feldbegriffen im Plural reden, wenn es um das Geistwirken Gottes geht, so dass sich der Gedanke nahelegt, es hier mit den physikalischen Feldtheorien zu tun zu haben, die er im Vorangehenden diskutiert hat.

486 *STh II*, 126 f.

487 Mutschler kritisiert Pannenberg's unscharfe Begriffsverwendung; für ihn steht ausser Frage, dass in Anwendung auf den Geist »der physikalische Feldbegriff niemals mehr sein

physikalische Rede von einem »Feld« als konzeptionelle Interpretationskategorie selbst schon eine analogische Begriffsbildung darstellt.⁴⁸⁸ Pannenberg hat später gegenüber der Kritik von Mutschler präzisiert, es handle sich bei der Bedeutungsübertragung des Feldbegriffes vom physikalischen in den theologischen Sprachbereich angesichts seiner Begriffsgeschichte um eine Art »Rückübertragung« mit verallgemeinerndem Charakter. Von manchen spezifischen Zügen der physikalischen Feldbegriffe (v.a. der Vorstellung wellenförmiger Ausbreitung von Feldwirkungen) werde dabei abstrahiert, der Bezug zu den Begriffen von Raum und Zeit bleibe aber bestehen.⁴⁸⁹ Pannenberg hat damit den metaphorischen Charakter des Feldbegriffes weitgehend zugestanden.⁴⁹⁰

Der Feldbegriff ist bei Pannenberg vielfältig mit Raumbegriffen verbunden. Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie er mit Gottes Eigenraum verbunden ist und wie sich das im Verhältnis von Transzendentalraum und Beziehungsraum niederschlägt.

Die sachliche Verbindung des göttlichen Feldes mit dem *Transzendentalraum* ist bereits einleitend anhand des Aufsatzes »Gott und die Natur« angedeutet worden⁴⁹¹. Sie wird auch in späteren Äusserungen Pannenburgs greifbar. Etwa in Pannenburgs Antwort an Hans-Dieter Mutschler, in der er vom »Feld« der göttlichen Unermesslichkeit und Ewigkeit« spricht, das er als »unendliche Ganzheit des Raumes und der Zeit« versteht.⁴⁹² Der Konnex zwischen Feldbegriff und Transzendentalraum zeigt sich auch in der »Systematischen Theologie«.

kann als eine Metapher« (ders., *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff*, 545). Auch Worthing kritisiert, Pannenberg vermische »theological and physical concepts of field« (ders., *God, Creation, and Contemporary Physics*, 121) und zwar im Blick auf die Engel wie Gott selbst. Andererseits fragt er sich: »is there a danger in Pannenberg's program that angels, the Holy Spirit, and ultimately God could be reduced to metaphors for physical realities?« (a. a. O., 106). Vgl. auch Park, *Transcendence and Spatiality*, 103 – 107; Beuttler, *Gott und Raum*, 369.371 f; sowie die weiterführenden Rückfragen an Pannenberg von Bernhardt, *Was heisst »Handeln Gottes«?*, 367 – 373. Weniger kritisch ist an dieser Stelle Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 292, vgl. 280.282 – 292.

488 So Bernhardt (unter Verweis auf Jammer, Jeans und Polkinghorne): ders., *Was heisst »Handeln Gottes«?*, 371.

489 Pannenberg, *Geist als Feld*, 257.

490 Pannenburgs partielles Zugeständnis eines metaphorischen Gebrauchs des Feldbegriffes kommt unserer Interpretation entgegen. Denn eine vollkommen unmetaphorische, denotative Verwendung des physikalischen Feldbegriffes (bzw. der Feldbegriffe) würde es kaum zugelassen, den mit dem Feldbegriff identifizierbaren Transzendentalraum Gottes so kategorial von den geschöpflichen Räumen getrennt auszulegen, wie das im Folgenden vorgeschlagen wird.

491 S.o. kleingedruckter Abschnitt in Einleitung zu 4.2.3.

492 Pannenberg, *Geist als Feld*, 258 f. Pannenberg unterscheidet dieses Feld hier von den physikalischen Feldern und sieht in ihm die Bedingung von deren Möglichkeit.

Denn Pannenberg schreibt hier, dass Einstein »die Funktion, die der Raumbegriff bei Newton hat, zu einer allgemeinen Feldtheorie der Raumzeit erweitert hat«⁴⁹³. Um welche Funktion handelt es sich? Dem Kontext nach muss es sich um die transzendente Funktion handeln, die Pannenberg dem newtonschen (absoluten) Raum zuschreibt, ob sie nun religiös aufgeladen ist oder nicht.⁴⁹⁴ Diese Entsprechung bestätigt sich auch darin, dass nach Pannenberg die Form der raumzeitlichen Präsenz der Unermesslichkeit (und Ewigkeit) Gottes bei den Geschöpfen die »Gegenwart seines Geistes« ist.⁴⁹⁵ Denn wie gezeigt, geht es Pannenberg um eine Interpretation der Geistpräsenz Gottes in seiner ganzen Schöpfung, wenn er den Feldbegriff heranzieht.

Der Feldbegriff bezeichnet aber nicht nur das Ganze, das allen Teilen der Schöpfung voraus geht und bedingend zugrunde liegt, er fungiert gleichzeitig als Ausdruck des trinitarischen Wesens Gottes und seiner Geistigkeit. In dieser Funktion deckt er den Sachgehalt ab, den ich oben als *Beziehungsraum* beschrieben habe. Die obige Frage nach der Verhältnisbestimmung von göttlichem Transzendentalraum und Beziehungsraum stellt sich darum auch als Frage nach ihrer Vermittlung im Feldbegriff. Sie soll im Folgenden geklärt werden. Zu fragen ist darum: Wie ist das als Unermesslichkeit (und Ewigkeit) Gottes verstandene *Geist-Feld* mit einer interpersonal-relationalen Trinitätsauffassung zu verbinden ist, wie man sie bei Pannenberg findet?

Pannenberg ist sich der traditionellen Problemkonstellationen, die sich hier stellen, wohl bewusst:

»Es ist ein altes Problem der Trinitätslehre gewesen, daß der Begriff des Geistes einerseits (nach Joh 4,24) das allen drei Personen gemeinsame Wesen der Gottheit bezeichnet, andererseits aber die dritte trinitarische Person neben Vater und Sohn, die von beiden unterschieden ist«⁴⁹⁶.

Auch Pannenberg folgt dieser Doppelung im Geistbegriff: »Geist und Liebe machen einerseits das gemeinsame Wesen der Gottheit aus und treten andererseits im Heiligen Geist als selbständige Hypostase hervor.«⁴⁹⁷ Das Wesen, das dynamische Leben der Gottheit selbst ist also Geist und als solcher »unpersönlich«⁴⁹⁸. Zugleich ist »die Person des Heiligen Geistes als eine der personalen Konkretisierungen der Wesenheit des einen Gottes als Geist«⁴⁹⁹ aufzufassen. Es

493 STh I, 447. Anders als in »Geist als Feld« unterscheidet Pannenberg hier nicht zwischen dem Feld der göttlichen Unermesslichkeit und den physikalischen Feldern.

494 STh I, 446 f.

495 STh I, 447.

496 STh I, 415.

497 STh I, 463.

498 STh I, 415.

499 STh II, 104.

scheint bei Pannenberg eine Art Übergang zur Personalität des Geistes zu geben (der mit der Ökonomie der Trinität verbunden zu sein scheint⁵⁰⁰).

»Als eigene Hypostase tritt der Geist erst dadurch hervor, daß er dem Sohne und so nun auch dem Vater gegenübertritt als das beiden gemeinsame göttliche Wesen, durch welches sie nicht nur tatsächlich vereint sind, das ihnen vielmehr auch angesichts ihrer Unterschiedenheit ihre Einheit bezeugt und bewahrt.«⁵⁰¹

Nicht in der hier beschriebenen Doppelung im Geistbegriff ist Pannenberg originell, sondern in der Art, wie er sie nun über den Feldbegriff zu vermitteln sucht:

Der Geist als Wesen der Gottheit ist ein apersonales dynamisches Feld »das trinitarisch strukturiert ist«, während die Person des Heiligen Geistes »nicht selber als Feld, sondern eher als einmalige Manifestation (Singularität) des Feldes der göttlichen Wesenheit zu verstehen« ist.⁵⁰² Das gilt übrigens nicht nur für die Person des Heiligen Geistes, sondern auch für die Person des Vaters und des Sohnes. Sie alle sind »die Singularitäten des dynamischen Feldes der ewigen Gottheit«⁵⁰³. Die entscheidende Frage ist nun freilich, wie sich das Geist-Feld zu den Singularitätsverhältnissen bzw. zu den personalen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist verhält. Wird das Feld durch diese Beziehungen allererst konstituiert oder ist es ihnen als Bedingung (nicht temporallogisch aber sachlogisch) vorgelagert?⁵⁰⁴ Eine erste Antwort lässt sich dem folgenden Zitat entnehmen:

»Sie (sc. die trinitarischen Personen) haben ihr Dasein nicht je für sich, sondern in ekstatischer Bezogenheit auf das sie übersteigende Feld der Gottheit, das sich in jeder von ihnen und in ihren Beziehungen untereinander manifestiert. Dabei ist aber ihr Bezug auf das ihre je einzelne Personalität übersteigende göttliche Wesen vermittelt durch die Beziehungen zu den beiden andern Personen.«⁵⁰⁵

Hier zeigt sich: Nicht nur die einzelnen trinitarischen Personen, sondern auch ihre Beziehungen untereinander werden als Manifestwerden des Feldes gedacht. Das göttliche Geist-Feld wird nicht durch die interpersonalen Beziehungen

500 Vgl. STh II, 104.

501 STh I, 463.

502 STh II, 104.

503 STh I, 464. Dennoch appropriiert Pannenberg das Feldwirken des Geistes Gottes in besonderer Weise der dritten Person des Heiligen Geistes (STh II, 104). Gunton kritisiert, Pannenburgs Feldkonzept dominiere die Auffassung auch des Heiligen Geistes als Person und überdecke damit sein personales eschatologisches Handeln im Blick auf die Schöpfung. Gunton, *The Triune Creator*, 161.

504 Ringleben stellt die Vereinbarkeit der Vorstellungen »Geist als (unpersönliches) Feld« und »Geist als ›Person«« grundsätzlich in Frage. Ringleben, *Pannenburgs Systematische Theologie*, 346.

505 STh I, 464.

konstituiert, sondern scheint gleichsam in ihnen auf als das ihnen vorgegebene (und bringt so auch die Beziehung der einzelnen Personen zu ihm selbst – vermittelt über die beiden anderen – hervor). Es macht den Anschein, als denke Pannenberg hier das Feld des göttlichen Wesens als eine vierte Grösse, auf die alle drei Personen einzeln – vermittelt über die beiden anderen – bezogen sind im Modus der Teilhabe⁵⁰⁶. Man hat darum Pannenberg nicht ganz unberechtigt den Vorwurf gemacht, der Feldbegriff verleite ihn dazu, die Trinität als »Quaternität«⁵⁰⁷ zu denken.

Angewandt auf das Verhältnis von göttlichem Transzendentalraum und Beziehungsraum Gottes hiesse das wahrscheinlich, dass das göttliche Geist-Feld – und damit der Transzendentalraum – eine gleichsam transzendente Funktion im Blick auf den Beziehungsraum wahrnehmen würde; es wäre Bedingung der Möglichkeit nicht nur aller Teilungsverhältnisse im geschöpflichen Raum, sondern auch der innertrinitarischen Beziehungen. Das wäre ein schwieriger Gedanke, auch unter Pannenburgs eigenen Voraussetzungen. Schon nur deswegen, weil durch die hier vorgestellte Form der »Quaternität« die Personalität oder besser: die Interpersonalität Gottes infrage gestellt würde, da das vorgelegte Feld als ein apersonales oder suprapersonales konzipiert wäre.⁵⁰⁸

Man findet bei Pannenberg freilich auch Aussagen, die in eine andere Richtung weisen. Es sind Aussagen, die die Vorstellung nahelegen, das Geist-Feld als durch die Beziehungen der trinitarischen Personen allererst konstituiert zu denken. Voraussetzung dafür ist Pannenburgs bereits erwähnter Gedanke, dass der Geist Gottes Liebe ist und sich als Liebe konkretisiert. Göttliche Liebe kann wiederum nicht anders als ein Beziehungsgeschehen zwischen den trinitarischen Personen gedacht werden. Sie ist ihnen nicht als ein Viertes vorgelagert, ist doch »die Liebe so wenig wie der Geist für sich selber Subjekt, abgesehen von den drei Personen«⁵⁰⁹. Liebe kann auch im Blick auf Gott nur als ein interpersonales »Zwischen« verständlich gemacht werden. Entsprechend meint Pannenberg, dass »die *eine* Geistwirklichkeit Gottes nur in den wechselseitigen Beziehungen der trinitarischen Personen ihr Dasein hat und gerade darin als Liebe bestimmt ist«⁵¹⁰. Angewandt auf die hier beschäftigende Feldmodellierung hat das zur Konsequenz: Ist das Geist-Feld ein Liebes-Feld, so kommt man nicht umhin, es als durch die Beziehungen der trinitarischen Personen allererst konstituiert zu

506 Man vergleiche den Anschlussatz an das oben wiedergegebene Zitat: »...Nur durch seinen Bezug zum Vater hat der Sohn teil an der ewigen Gottheit...« (STh I, 464).

507 So lautet etwa die Kritik von Gisbert Greshake in: ders., *Der dreieinige Gott*, 190; so auch Krötke, *Gottes Klarheiten*, 96.

508 Park kritisiert Pannenberg, aufgrund seines Feldbegriffes die Vorstellung eines apersonalen oder suprapersonalen Gottes zu evozieren, vgl. Park, *Transcendence and Spatiality*, 99.

509 STh I, 462.

510 STh I, 465.

denken. »Feld« meint dann das Gesamt des Beziehungsgeflechtes der interpersonalen göttlichen Relationen.⁵¹¹ Und wenn man von einer sachlogischen Vorordnung dieses Feldes sprechen kann, dann nicht im Sinne einer Vorordnung vor die interpersonalen Beziehungen, sondern höchstens vor die trinitarischen Personen als »selbständiger Aktzentren«⁵¹². Genau in der Weise nämlich, wie die Relation den Relaten vorangeht (und wie es Pannenberg analog in der faradayschen Priorisierung des Kraftfeldes gegenüber den Partikeln gesehen haben mag⁵¹³). Ist die innergöttliche Doppelstöckigkeit einmal vermieden, zu der eine schiefe Interpretation des Feldbegriffes schnell einmal führen kann, so kann auch noch ein letztes potentielles Missverständnis abgebaut werden: Die Transzendentalität des Transzendentalraumes bezieht sich nicht auf die trinitarischen Personen und auch nicht ihre Beziehungen, sondern allein auf den nach der Teilungslogik gedachten Raum der Schöpfung. *Der göttliche Transzendentalraum besitzt seine Eigenschaft der Transzendentalität nur vermöge seiner Qualität als innertrinitarisch interpersonalen Beziehungsraum*. In diesem Sinne muss man Pannenberg auslegen, wenn man seine Position stark machen will.

Liest man Pannenburgs Feldbegriff nicht im Sinne der »Quaternität«, sondern des skizzierten Beziehungsgeflechtes, so lassen sich die beiden Interpretamente »Transzendentalraum« und »Beziehungsraum« ohne Mühe als sich ergänzende Charakterisierungen des einen Gottesraumes verstehen. Sie markieren überdies *Stationen der Bewegung der Gotteserkenntnis*: vom durch die Allgegenwart präzisierten philosophischen Vorbegriff des Wesens Gottes als Geist und Unendlichkeit (Transzendentalraum) zum durch die Selbstoffenbarung erwiesenen trinitarischen Wesen Gottes als Liebe (Beziehungsraum). Der Sachgehalt dessen, was ich als »Transzendentalraum« beschrieben habe, wird im Verlaufe der Gotteserkenntnis ohne metaphysischen Rest gleichsam in den Sachgehalt des »Beziehungsraumes« aufgehoben⁵¹⁴.

511 Der Vorwurf an Pannenberg, er habe u. a. durch den Feldbegriff unter der Hand einen Pantheismus eingeführt, scheint mir mit dieser interpersonal-relationalen Interpretation des Feldes haltlos. Gegen Park: *Transcendence and Spatiality*, 107.124.264, vgl. 99. Bei einer tendenziell nicht-metaphorischen, apersonalen Auslegung des Feldbegriffes wie Park sie vornimmt, liegt dieser Vorwurf freilich auf der Hand, zumindest dann, wenn der Feldbegriff auf Gott (und nicht die geschöpflichen Engel) angewandt wird. Dass der Feldbegriff nicht zur Annahme eines Pantheismus bei Pannenberg führen muss, soll nicht kategorisch ausschliessen, dass man Pannenberg z. B. im Sinne eines eschatologischen Pantheismus lesen kann. Vgl. Olson, *Trinity and Eschatology*, 324–400, vgl. auch Park, 187–190.

512 STh I,

513 STh II, 100 f, vgl. 148–150.

514 Pannenberg verwendet diesen hegelschen Begriff selber zur Bezeichnung des Überganges von der Vorstellung von »Gott überhaupt« zur Aussage »Gott ist Liebe« (STh I, 429). Das Konzept der Aufhebung ist nach Martinez-Camino strukturbildend für die Architektur von STh I (ders., *Aufhebung*). Zur Kritik am Metaphysikvorwurf an Pannenberg, wie ihn etwa Jüngel geäußert hat, vgl. Gregersen, der Pannenburgs Theologie einleuchtend im Sinne

Ein letzter kurzer Gedankengang steht noch an, um Pannenberg's Verwendung des Feldbegriffes auszuleuchten:

Konfiguriert man Raum nach einem relationalen Modell und entzieht sich dabei wie Pannenberg nicht der logischen Konsequenz, Gott selbst räumlich zu denken, so kommt man nicht umhin, nicht nur nicht die kategorial verschiedenen Beziehungsgeflechte im göttlichen und geschöpflichen Bereich für sich als »Raum« zu taxieren, sondern auch der Beziehung dieser beiden Räume einen räumlichen Aspekt zuzuschreiben. Ich habe diesen Sachzusammenhang schon eingangs von 4.2.3.c) angedacht und dabei auf Pannenberg's Aussage rekurriert, dass sich die Unterscheidung dessen, was in Beziehung steht, von der Beziehung selbst der räumlichen Vorstellung verdankt.⁵¹⁵

Angesichts dieser Überlegungen Pannenberg's irritiert es, dass er dem Beziehungsraum zwischen Gott und Welt als »Raum« gar keine Beachtung schenkt. Beachtung findet er höchstens negativ. Nämlich indem Pannenberg versucht, den Akt der Schöpfung von den innertrinitarischen Beziehungen der Selbstunterscheidung so abzugrenzen, dass klar ist, dass der innergöttliche Beziehungsraum ein anderer ist als der Beziehungsraum Gottes zur Schöpfung im Schöpfungsakt:

»Darum kann die Hervorbringung der Geschöpfe nicht so vorgestellt werden, daß diese Gegenstand einer göttlichen Selbstunterscheidung wären. Nur indirekt gehen sie aus der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater hervor.«⁵¹⁶

Die fehlenden Ausführungen zum Gott-Welt-Beziehungsraum lassen nach Funktionsäquivalenten suchen. Die Frage legt sich nahe, ob Pannenberg diese raumtheoretische Leerstelle im Blick auf die Ökonomie Gottes nicht über den Feldbegriff aufzufangen versucht, der – wie oben erwähnt – sowohl auf die ökonomische wie auf die immanenten Seite der Trinität bezogen werden kann. Wäre diese Kompensationsthese richtig, so folgt ihr freilich eine zweite Irritation. Denn im folgenden Kapitel wird sich zeigen, dass Pannenberg's Bemühen gerade dahin geht, dieses Feld in seiner Räumlichkeit auf ein temporal strukturiertes Feld zu reduzieren und damit den Gott-Welt-Beziehungsraum erneut einzuziehen. Wollte Pannenberg dadurch pantheisierende Assoziationen verhindern (obwohl solche, hätte er den Feldbegriff rein relational gedacht, doch gar nicht am Platze gewesen wären)?

einer Radikalisierung und kritischen Ausweitung der barthschen Trinitätslehre liest: Gregersen, *Einheit und Vielfalt*, bes. 103 f.128.

515 STh II, 105.

516 STh II, 107.

f) *Raum und Zeit der Schöpfung*

Pannenberg's Feldbegriff ist nicht nur auf den Raum Gottes, sondern auch auf den Raum der Schöpfung bezogen. »Ohne Bezug auf raumzeitliche Ausdehnung würde die Rede von Gott als Feld sinnlos sein.«⁵¹⁷ Inhaltlich fasst Pannenberg diesen Bezug folgendermassen zusammen:

»So ist die Dynamik des göttlichen Geistes als Wirkungsfeld in Verbindung mit Zeit und Raum zu denken: mit der Zeit durch die Macht der Zukunft, die den Geschöpfen eine eigene Gegenwart und Dauer gewährt, mit dem Raum durch die Gleichzeitigkeit der Geschöpfe in ihrer Dauer.«⁵¹⁸

In dieser Zusammenfassung wird zunächst ersichtlich, dass Pannenberg über den theologisierten Feldbegriff auch eine theologische Interpretation von Raum und Zeit anstrebt – obwohl diese als solche noch keine genuin theologische Grössen sind.⁵¹⁹ Aus der Zusammenfassung wird zudem ersichtlich, dass der Raum durch eine bestimmte Form der Zeit, nämlich die Gleichzeitigkeit, mit dem Geist-Feld verbunden ist. Darin zeigt sich eine zentrale Entscheidung Pannenberg's: Der Begriff der Zeit ist »fundamental, weil er konstitutiv ist für den des Raumes. Der Begriff des Raumes ist nämlich durch die Gleichzeitigkeit des Verschiedenen konstituiert.«⁵²⁰ In Anschluss an Georg Picht unternimmt Pannenberg also eine »*Reduktion des Raumes auf die Zeit*«⁵²¹. Er sieht den Gedanken der Gleichzeitigkeit durch die Relativitätstheorie nicht gänzlich in Frage gestellt, zudem mache die konstitutive Bedeutung der Gleichzeitigkeit für den Raumbegriff die Zusammenfassung von Raum und Zeit zur geometrischen *Raumzeit als eines vierdimensionalen Kontinuums* philosophisch plausibel.⁵²²

517 Das Wirken Gottes, 53, vgl. STh I, 414.

518 STh II, 124.

519 Pannenberg schreibt: »The theological use of the field concept in describing God's creative presence and activity in the world of creation does require, however, a theological interpretation of space and time.« Zit. nach Park, *Transcendence and Spatiality*, 99.

520 STh II, 124. Raum und Zeit werden in STh II also durch den Begriff der Gleichzeitigkeit vermittelt, während diese Vermittlung in »The Doctrine of Creation« noch stärker über das raumzeitliche Phänomen der *Dauer* geschieht (Pannenberg, *The Doctrine of Creation*, 17) – die in STh II wiederum auf ein rein zeitliches Phänomen reduziert wird (vgl. z. B. STh II, 112.117.124). Auf diese Verschiebung verweist auch Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 263, Anm. 123.

521 STh II, 111 (Hvbn MW).

522 STh II, 112. An anderer Stelle bezeichnet Pannenberg Raum und Zeit »als unterschiedliche Aspekte der einen mehrdimensionalen Raumzeit«. Ders., *Das Wirken Gottes*, 49. Anders als in früheren Werken wie etwa »The Doctrine of Creation«, wo Pannenberg die Relativitätstheorie im Sinne einer »spatialization of time« interpretiert (ders., *The Doctrine of Creation*, 15), geht es in STh II um eine Verzeitlichung des Raumes (dazu ausführlicher: Lozano-Gotor Perona, *Raum und Zeit*, 263, Anm. 123). Von einer »systematische(n) Theologie der Zeit« (so Lozano-Gotor Perona, a. a. O., 249) möchte ich aber im Blick auf Pannenberg nicht reden.

Hier zeigt sich, wie stark sich Pannenberg's Begriff des Raumes (und der Zeit) an der modernen Physik orientiert.

Die erwähnte Reduktion gilt im Bereich der Schöpfung. Im Blick auf Gott kann es jene geschöpfliche Form der Gleichzeitigkeit (als simultanes Nebeneinander im Kontext eines Nacheinander) nicht geben. Denn er ist allem zugleich gegenwärtig, dem für uns Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen. Insofern macht es Sinn, dass Pannenberg im Blick auf Gott keine analoge Reduktion vornimmt. Doch auch hier »folgt aus der Ewigkeit Gottes seine Allgegenwart«⁵²³, sie ist Ergebnis der ewigen Kopräsenz.

Die Reduktion des Raumes auf die Zeit äussert sich in der Schöpfungslehre darin, dass auch der Feldbegriff vornehmlich auf die Zeit angewandt wird. Pannenberg entwickelt in seiner Schöpfungslehre eine elementare Sicht der Temporalität geschöpflichen Daseins, in der der Zukunft entscheidende Bedeutung zukommt. Er versteht sie als »das Feld des Möglichen, daher auch Grund der Offenheit der Schöpfung auf eine höhere Vollendung hin«⁵²⁴. Anders als im Determinismus der klassischen Naturwissenschaft kehrt Pannenberg den Zeitpfeil um: Es ist die Zukunft als Feld des Möglichen, von der her der Geist Gottes in die Gegenwart eintritt und gleichsam von vorne in die Zukunft zieht.⁵²⁵ Pannenberg's These lautet, dass in der schöpferischen Macht der Zukunft als Feld des Möglichen sich die Dynamik des göttlichen Geistes in der Schöpfung äussert.⁵²⁶

Auf Pannenberg's Zeitbegriff musste hier kurz eingegangen werden, weil man in ihm den Raumbegriff als mit »aufgehoben«⁵²⁷ denken muss. Eine solche Reduktion dürfte kaum durchführbar sein, wenn man »Raum« als eine nach dem Containermodell konfigurierte, von Gott geschaffene Entität versteht. Sie ist nur auf dem Boden eines relationalen Raummodells durchführbar. Das bestätigt sich, wenn man die inhaltliche Fassung des geschöpflichen Raumes bei Pannenberg ansieht. Ich rekurre auf eine bereits früher zitierte Aussage:

523 STh I, 444.

524 STh II, 119.

525 V.a. STh II, 121 f. Die Umkehrung des Zeitpfeiles legt wiederum eine metaphorische Deutung des Feldbegriffes nahe, denn eine Zeitumkehr ist hinsichtlich physikalischer Feldbegriffe undenkbar, so dass sie ungeeignet sind für eine univoke Wiedergabe von Pannenberg's theologischer Zeittheorie (vgl. Beuttler, Gott und Raum, 372). Zur Kritik an der Umkehrung des Zeitpfeiles vgl. auch Bernhardt, Was heisst »Handeln Gottes«?, 370, und Gunton, The Triune Creator, 218. Im Falle einer unmetaphorischen Verwendung des Feldbegriffes wäre zudem zu fragen, ob »Möglichkeiten« sich physikalisch als wirkmächtiges Feld verstehen lassen (so Beuttler, Gott und Raum, 371 f).

526 STh II, 119.

527 Pannenberg meint, seine Aussagen zum Raum würden »aufgehoben in eine Beschreibung der zeitlichen Struktur des Wirkungsfeldes des göttlichen Geistes« (STh II, 111).

»In der Unermeßlichkeit Gottes selber werden die Unterschiede gesetzt und eingeräumt, die zum Dasein geschöpflicher Endlichkeit gehören. Im Blick auf die Raumvorstellung besagt dies, daß erst mit der Erschaffung von Geschöpfen eine Mannigfaltigkeit von Örtern, also von gegeneinander abgegrenzten Teilräumen entsteht.«⁵²⁸

Zwei Dinge werden hier deutlich: 1. Schöpfung geschieht nicht in einem ihr vorgegebenen »Raum«, er entsteht – analog der Konzeption der geschöpflichen Zeit im Gefolge Augustins – erst mit der Schöpfung zusammen.⁵²⁹ Noch bedeutsamer ist aber die folgende Beobachtung: 2. »Raum« wird hier *nicht als ein besonderes und gesondertes Geschöpf Gottes* verstanden, das der übrigen Schöpfung strukturierend und ordnend vorgegeben wäre. Der Raum bildet sich erst durch die Erschaffung der Geschöpfe, bezogen auf sie und abhängig von ihnen – und nicht umgekehrt.⁵³⁰ Raum besteht also aus der relationalen Verknüpfung eines gleichzeitigen Auseinanders schon bestehender geteilter Räume und Orte (weswegen Pannenberg den Raumbegriff sowohl im Singular wie im Plural verwendet). Unter explizitem Bezug auf Leibniz formuliert Pannenberg sein Verständnis des geschöpflichen Raumes:

»Der Raum der Geschöpfe wird dadurch gebildet, daß sie gerade durch ihre Endlichkeit – in Abgrenzung voneinander – gleichzeitig aufeinander bezogen sind. Unter diesem Gesichtspunkt stellt sich der Raum dar als ein Inbegriff von Relationen zwischen Teilräumen, idealisiert als Inbegriff von Beziehungen zwischen Raumpunkten.«⁵³¹

An anderer Stelle bezeichnet Pannenberg den Raum »als Ordnung des Nebeneinander der Erscheinungen«⁵³². Man geht angesichts dieser Aussagen sicher nicht fehl, den *Raum der Schöpfung als eine Ordnungsrelation* zu interpretieren. Auch was den ontologischen Status des Raumes der Schöpfung angeht, scheint Pannenberg Leibniz zu folgen, der »Raum« weder als Substanz noch Attribut fassen konnte, sondern ihn als »Vorstellung sei es Gottes, sei es der Geschöpfe«

528 STh II, 107.

529 Pannenberg deutet schon Augustins Raumauffassung aufgrund ihrer Entsprechung zur Bestimmung der *creatio cum tempore* im Sinne eines relationalen Modells! Vgl. STh II, 108, vgl. dazu 116.

530 In diesem Sinne verstehe ich auch die spätere Äusserung Pannenburgs: »Es gibt messbare Zeit und metrischen Raum nicht ohne die Geschöpfe, die in Raum und Zeit existieren.« Pannenberg deutet Raum und Zeit hier nicht anders als das die Relativitätstheorie tut, die von einer Interdependenz »zwischen physikalischen Objekten und den räumlichen und zeitlichen Dimensionen ihrer Existenz ausgeht«. (ders., Raum, Zeit und Ewigkeit, 218). Pannenberg kann aber dennoch – in gewisser Spannung dazu – davon sprechen, dass Raum und Zeit eine Schöpfung Gottes sind, die er als solche schuf (»Gott schuf die Zeit und den Raum als Dimensionen einer Welt endlicher Geschöpfe«, ebd.), ja mehr noch: in die »hinein« die Geschöpfe wachsen und sich entfalten können (a. a. O., 217).

531 STh II, 107 f. Zu Leibniz vgl. a. a. O. 108.

532 Pannenberg, Das Wirken Gottes, 49.

interpretierte.⁵³³ Das passt nicht nur zur Art, wie Pannenberg den Raum Gottes entontologisiert (s. o.), sondern auch zu den oben bezüglich des Transzendentalraumes gemachten erkenntnistheoretischen Annahmen Pannenberg im Anschluss an Decartes und Kant (s. o. 4.2.3.b). Ob und wie »Raum« auch in diesem mentalen Modus noch ein »Sein« zugesprochen werden kann, erörtert Pannenberg aber nicht.⁵³⁴

Pannenberg hat die hier skizzierte Auffassung des geschöpflichen Raumes auf einer Linie mit der physikalischen Raumauffassung gesehen, die Einstein in seiner Allgemeinen Relativitätstheorie entwickelt hat.⁵³⁵ Man darf aber doch nachfragen, ob Einstein wirklich bereit gewesen wäre, dem Raum bzw. der Raumzeit allein den perspektivistischen Status einer Vorstellung zuzuschreiben – und ob Pannenberg das selber durchgehend so gedacht hat.⁵³⁶ Zudem ist zu fragen, ob Pannenberg mit dem geometrischen Raumbegriff der Physik wirklich in der Lage ist, mehr als nur abstrakte Ordnungen abzubilden. Eine differenzierte innergeschöpfliche Beziehungsstruktur lässt sich in diesem Raumbegriff nicht abzubilden. Diese Abstraktheit und in gewissem Sinne auch Leblosigkeit des innergeschöpflichen Raumbegriffes kontrastiert seltsam mit den feinen und reichen Nuancierungen, in denen Pannenberg das göttliche Beziehungsleben dargestellt hat und das den ebenfalls relationalen göttlichen Beziehungsraum charakterisiert. Wohl wird im Blick auf Gott und Schöpfung beide Male ein relationales Raummodell verwendet, doch die darauf aufbauende Füllung des Raumbegriffes unterscheidet sich nicht nur inhaltlich, sondern auch im Blick auf die Abstraktheit und die Plausibilisierungsbemühungen. Diese Asymmetrie müsste nicht sein, auch nicht unter Pannenburgs Voraussetzungen. Die Mannigfaltigkeit von Örtern und Teilräumen sind ja nicht nur gegeneinander abgegrenzt, sondern wiederum spezifisch »aufeinander bezogen.«⁵³⁷ Würde man diese wechselseitige Bezogenheit von Orten und Teilräumen anwenden auf die evolutiven, selbstproduktiven, emergenten Prozesse geschöpflicher Instanzen auf allen Ebenen ihrer Selbständigkeitsentwicklung wie sie Pannenberg in seiner

533 STh II, 108 (Hvb. MW).

534 Zu bedenken wäre immerhin, welche Implikationen die von Mutschler kritisierte (ders., Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff, v. a. 548–555) und von Pannenberg daraufhin verteidigte (ders., Geist als Feld, 259) »Feldontologie« auf das Verständnis von Raum und Zeit hat. Die Frage ist freilich, ob Pannenberg dabei nicht – anders als Mutschler – das göttliche, von den physikalischen Feldern unterschiedene Feld im Blick hat (vgl. ebd.).

535 STh II, 108. Vgl. auch Pannenberg, Raum, Zeit und Ewigkeit.

536 Vgl. dazu Mutschlers Kritik an Einstein, er fasse das als Raumzeit aufgefasste Feld als ein Physikalisch-Reales, als ein ontologisch Reales auf (Mutschler, Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff, 552–555). Vgl. auch Pannenburgs späteren Aufsatz »Raum, Zeit und Ewigkeit«, wo meines Erachtens der ideale zugunsten des realen Charakters der Raumzeit zurücktritt.

537 STh II, 107.

Schöpfungslehre beschreibt, so käme man nicht umhin, von einer hohen Komplexität an Raumbildungen auszugehen, die mit einem abstrakten geometrischen Raumbegriff nicht mehr adäquat beschreibbar wären. Erst recht würde das für den interpersonalen, sozialen Bereich gelten. Pannenberg bleibt an diesem Punkt deutlich hinter den Möglichkeiten seiner eigenen Raumauffassung zurück – vielleicht auch blockiert durch seine Reduktion des Raumes auf die Zeit.⁵³⁸ Ich werde diesen Kritikpunkt in 4.2.3.h) noch einmal aufnehmen.

g) *Das Himmelsverständnis*

Pannenberg intensive Auseinandersetzung mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild lässt evidentermassen kein lokales Himmelsverständnis zu. Es ist »unangemessen, Gott selbst als im Raum lokalisiert, auf einen Ort beschränkt und von anderen Raumteilen unterschieden vorzustellen«⁵³⁹. Entsprechend versteht Pannenberg die biblische Vorstellung vom Wohnen Gottes im Himmel oder vom Vater im Himmel als metaphorische Rede: »Die Rede vom Himmel als Ort Gottes ist (...) ein räumliches Bild«⁵⁴⁰. Das Bild steht für eine Unterschiedenheit des Raumes Gottes vom Raum der irdischen Schöpfung und impliziert, »daß Gott seinen Geschöpfen auf Erden Raum gibt für ein eigenes Dasein, in seiner Gegenwart, aber neben ihm«⁵⁴¹. Das Bild des Himmels hat aber auch eine temporale Funktion, es symbolisiert die »ewige Gegenwart Gottes«, »in der alles Zeitliche Gott gegenwärtig ist«⁵⁴². Pannenberg baut diese temporale Deutung des Himmels später aus und folgt Moltmann in seiner Definition des Himmels als »Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes«, der die Auffassung des Universums als eines auf die Zukunft hin »offenen Systems« zugrunde liegt.⁵⁴³

Zudem: Dass der Himmel theologisch gesehen zur unsichtbaren Wirklichkeit der Schöpfung gehört, steht der naturwissenschaftlichen Erforschung des Himmels nicht entgegen. Denn die Ordnung des Himmels ist

»gerade in ihrer Zugänglichkeit für menschliches Erkennen von einer alle menschliche Erkenntnis übersteigenden Tiefe und Höhe. Gerade in seiner Klarheit ist der Himmel unergründlich. Das gilt nach dem Zeugnis der besten Naturforscher der Neuzeit auch für das Verhältnis der modernen Naturwissenschaft zur Wirklichkeit der Natur: Im

538 Gregersens Beobachtung, dass bei Pannenberg »die umweltbedingten Räume der Geschöpfe immer qualitativ einzigartige Züge tragen und nicht nur als abstrakt-geometrische Raumteile zu würdigen sind«, (Gregersens, *Einheit und Vielfalt*, 118), entspricht schon einer Extrapolation aus den rudimentären Anlagen, die Pannenberg im Blick auf den Raum der Schöpfung legt.

539 STh II; 105 f.

540 STh I, 446.

541 STh I, 446.

542 STh I, 446, vgl. schon 435.

543 STh II, 130 f.

Fortschreiten der Erkenntnis zeigen sich immer neue Rätsel und Geheimnisse der Natur.«⁵⁴⁴

Schliesslich: Pannenburgs feldtheoretische Reformulierung der Angelologie betrifft auch das Himmelsverständnis. Denn er versteht die Engel als eine Art Manifestationsknoten des Feldes des Himmelreiches.⁵⁴⁵ Dass sich dadurch – wie bereits oben erwähnt – eine unvereinbare Spannung zwischen göttlichem und geschöpflichem Feld auftut, die sich besonders im Blick auf die dämonischen Manifestationen im geschöpflichen Feld zuspitzt, hat Pannenberg nur unzureichend reflektiert.

Die eben vorgestellten Deutungen des Himmels vor dem Hintergrund einer thermodynamischen Struktur des Naturgeschehens (»offenes System«)⁵⁴⁶, sowie des Himmels als »Natur« und als »Feld« markieren Pannenburgs Bemühen, die neuzeitlichen Infragestellungen des traditionellen Himmelsverständnisses und moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse in die theologische Reformulierung des biblischen Himmelsverständnisses aufzunehmen.

Es verwundert deshalb wenig, dass Pannenberg auf eine Explikation der traditionellen Fassung der Himmelfahrt Jesu Christi im Sinne eines orträumlichen Geschehens bzw. einer Ortsverschiebung verzichtet. Auferstehung und Erhöhung bzw. Entrückung Jesu in den Himmel bezeichnen nach Pannenberg ein und dasselbe Geschehen. Es gibt keine Himmelfahrt als gesondertes Ereignis.⁵⁴⁷ Entsprechend übt Pannenberg an Zwinglis Kosmologie Kritik: Seine Vorstellung eines in seiner Leiblichkeit an den Ort des Himmels gebundenen Sitzens des erhöhten Christus zur Rechten Gottes habe ihn daran gehindert, seine an sich weiterführende Deutung des Abendmahls als eines Gedächtnismahls mit der Realpräsenz Christi zusammenbringen zu können.⁵⁴⁸

Pannenberg schlägt darum vor, die Gegenwart Christi im Abendmahl nicht in Analogie zur Inkarnation als ein allein an die Einsetzungsworte gebundenes unvermitteltes Herabkommen des Erhöhten Christus vom Himmel in die Gestalten von Brot und Wein zu verstehen. Sie geschieht ihm zufolge vielmehr im Medium der Anamnese, des Gedenkens an die irdische Geschichte und Passion Jesu. »Darum ist die Anamnese als Gedächtnis der Einsetzung des Mahles durch Jesus in der Stunde des Abschieds von seinen Jüngern das Medium oder der ›Ort‹ seiner Gegenwart bei den Glaubenden.« Und diese »Aktualpräsenz« Christi ist dann »zugleich der Grund seiner Realpräsenz in Brot und Wein«.⁵⁴⁹ Damit eta-

544 STh II, 130.

545 STh II, 127.

546 Vgl. schon den Hinweis auf die Entropie in STh II, 118 f.

547 STh II, 397.

548 STh III, 343.

549 STh III, 356 (Hvb. MW), vgl. 343.347.

bliert Pannenberg faktisch einen neuen (hier erst metaphorisch gedeuteten?) Ort, eine neue Form der performativ-liturgischen Lokalisierung der Präsenz Christi, die nicht mehr auf das traditionelle lokale Himmelsverständnis der reformierten Tradition rekurrieren muss und dennoch von einer lutherisch allzu einseitigen Fokussierung auf die leibliche Gegenwart Christi und auf die Elemente von Brot und Wein verzichtet zugunsten seiner ganzheitlichen Persongegenwart.⁵⁵⁰ Pannenberg unternimmt damit den Versuch, die festgefahrenen Positionen zwischen Zwingli und Luther über die Arnoldshainer Thesen und die Leuenberger Konkordie hinaus⁵⁵¹ ökumenisch aufzuweichen. Seine vermittelnde Position steht der reformierten Tradition erstaunlich nahe.

Pannenburgs Vermittlungsposition wurde auch dadurch möglich, dass er eine neue theologische Raumauffassung entwickelt hat. Das wird im folgenden Rückblick noch einmal unterstrichen.

h) Zusammenfassende, kritische Diskussion

Der intensive Dialog der Theologie nicht nur mit der Philosophie, sondern auch mit den Naturwissenschaften unter der Annahme zwar nicht einer gegenseitigen Rückführbarkeit, aber doch einer »Konsonanz beider Betrachtungsweisen«⁵⁵² hat bei Pannenberg zur Ausbildung einer *theologischen Raumtheorie* geführt. Von einer »Raumtheorie« ist insofern zu sprechen, als nicht nur inhaltlich ein Raumbegriff entwickelt wird, sondern auch explizit über die Modellierung von Raum reflektiert wird. Pannenberg tut das zwar nicht mit der Unterscheidung von Begriffsebene und Modellebene, wie es in unserer Untersuchung geschieht. Der Sache nach lässt sich aber eine Modellreflexion finden.

Die Modellreflexion bringt Pannenberg dazu – anders als Moltmann und z. T. auch Barth –, durchgehend und konsequent ein relationales Raummodell anzuwenden. Das ist sicher auch dem Einfluss von Torrance' Buch »Space, Time and Incarnation« zu verdanken.⁵⁵³ Wie bei Torrance steht dahinter auch der Versuch, sich dem relationalen Raummodell der einsteinschen Relativitätstheorie anzunähern.⁵⁵⁴ Als philosophische Referenzgröße steht für Pannenberg Leibniz im Vordergrund, nach Vorläufern in der arabischen Philosophie und bei

550 Vgl. STh III, 346.

551 Zu Pannenburgs Kritik an diesen beiden Dokumenten: STh III, 346 f.

552 Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, BSTh 2, 30–42, 32.

553 Wobei noch einmal darauf hinzuweisen ist, dass Pannenberg Torrance' Verständnis des relationalen Modells kritisiert (STh II, 107, Anm. 224).

554 Pannenberg rekurriert mehrfach auf Max Jammer's Buch »Das Problem des Raumes«. Einsteins Vorwort dazu, in dem er paradigmatisch den relationalen Raum als »Lageungsqualität der Körperwelt« vom Raum als »Behälter« aller körperlichen Dinge unterscheidet, ist Pannenberg bekannt (Einstein, Vorwort, in: Jammer, Das Problem des Raumes, XIII, vgl. Pannenburgs Verweis STh II, 108, Anm. 227). Auch Torrance rekurriert auf die genannte Stelle in: ders., Space, Time and Incarnation, 22, vgl. 58.

Augustin. Auf der *Modellebene* lässt sich darum nicht genau entscheiden, ob Pannenberg nun ein theologisches, philosophisches oder naturwissenschaftliches Raumverständnis entwickelt. Pannenberg schöpft *aus verschiedenen Denktraditionen*. Hingegen darf man sicher feststellen, dass die darauf aufbauende inhaltliche Fassung der *Raubegriffe* bei Pannenberg eine *genuin theologische* ist. Das gilt vielleicht weniger für die doch relativ abstrakte und formale Fassung des Raumes der Schöpfung, der sich weitgehend an der physikalischen Definition des Raumzeit-Kontinuums orientiert. Und es gilt zunächst auch nicht in Bezug auf den Transzendentalraum, der stark vom Erbe Newtons, Clarkes und Kants zehrt. Es gilt aber sicher vom göttlichen Beziehungsraum und soweit dieser mit dem Transzendentalraum nun doch zusammengedacht und letzterer gleichsam trinitarisiert wird, gilt es dann doch auch von ihm.

In gewisser Spannung zur Präferenz des relationalen Modells steht Pannbergs Anwendung des newtonschen absoluten Raumes auf den Gottesgedanken, da dieser gemeinhin dem Containermodell zugerechnet wird. Pannenberg sieht dieses Modell freilich in Clarkes Interpretation Newtons durch eine transzendente Fundierung der geometrischen Teilungslogik überwunden und kann darum feststellen:

»Die beiden einflussreichen Auffassungen des Raumes als Inbegriff der Relationen von Körpern bzw. von Teilräumen und Orten *einerseits*, als aller Teilung und aller Beziehung von Geteiltem vorgegeben *andererseits* brauchen sich nicht auszuschließen.«⁵⁵⁵

Das war auch der Grund dafür, dass ich den Transzendentalraum und den Beziehungsraum Gottes als zwei vereinbare Interpretamente des einen Gottesraumes analysieren konnte (s. o. 4.2.3.b-d). Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass es Pannenberg – *ad bonam partem* interpretiert – gelingt, das von ihm schon in der Trinitätslehre geforderte Denken in Relationen in seiner Raumauffassung abzubilden.

So schafft es Pannenberg, eine Reihe von raumtheoretischen Problemen zu lösen oder auch allererst anzudenken, die die (protestantische) Theologie bis dahin vor sich hergeschoben hat und die in der Forschung zu Pannenberg so auch noch nicht gesehen und herausgearbeitet wurden. Ich fasse die wesentlichen Punkte noch einmal zusammen:

- Es gelingt Pannenberg, *Gott und Raum einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen* und zwar so, dass er schon im Blick auf Gott selbst von einem Raum sprechen kann, *ohne* dass dieser mit den Folgeproblemen eines nach dem *Containermodell* konfigurierten Raumes belastet würde. Pannbergs nuancierte Fassung der innertrinitarischen Relationalität lässt im Blick auf

555 STh II, 109.

Gott keine geometrisierende Teilungslogik zu. Der Beziehungsraum Gottes bedarf als Bedingung seiner Denkmöglichkeit nicht vorgegebener trinitarischer Teilräume oder personaler Orte (4.2.3.c). Zudem wird der Raumbegriff – anders als der Feldbegriff – auch nicht metaphorisch oder halbmetaphorisch⁵⁵⁶ interpretiert.

- Anders als Barth und Moltmann spricht Pannenberg nicht davon, dass Gott Raum *ist* oder *hat*, er besteht lediglich darauf, dass kein Weg daran vorbei führt, Gott *räumlich* vorzustellen. Es wurde darum im Blick auf Pannenberg vorgeschlagen, vom Raum Gottes im Sinne eines *Manifestationsaspektes innertrinitarischer Beziehungen* (Beziehungsraum) oder im Sinne eines *Implikates der Eigenschaft der Allgegenwart bzw. immensitas Gottes* (Transzendentalraum) zu sprechen.
- Die spezifische Relationalität des Gottesraumes verleiht ihm eine spezifische Prägung, die ihn formal wie inhaltlich vom Raum der Schöpfung (und auch vom Raum zwischen dem Gottesraum und dem Raum der Schöpfung) klar unterscheidet.⁵⁵⁷ So gelingt es Pannenberg in kohärenter Weise, *im Blick auf Gott und Schöpfung dasselbe Raummodell anzuwenden und dennoch auf der Ebene des Raumbegriffes die kategoriale Differenz zwischen den Räumen Gottes und der Schöpfung zu wahren*. Dazu waren weder Barth noch Moltmann imstande.
- Pannenberg folgt Torrance weitgehend in der Einsicht, dass theologische Gehalte einzig in einem relationalen Raummodell angemessen abbildbar sind. Er folgt ihm aber nicht in seiner Ablehnung des newtonschen absoluten Raumes, den er mit Einsteins relationalem Raummodell für vereinbar hält. Dahinter steckt *Pannenbergs tiefe Einsicht, dass eine auf dem relationalen Modell basierende Auffassung von Raum bei konsequenter Anwendung immer an einen Punkt stossen wird, wo sie logisch auf einen sie allerst ermöglichenden, sie bedingenden Raum angewiesen ist, der nicht nach diesem Modell gedacht werden kann. Das gilt zumindest im Blick auf den Raum der Schöpfung. Um dieses allen nach dem relationalen Modell gedachten Räumen unhintergebar vorgegebene raumtheoretisch auffangen zu können, hat Pannenberg am Gedanken des absoluten Raumes festgehalten. Er hat das aber bemerkenswerterweise so getan, dass er ihn nicht wieder nach dem Containermodell interpretiert hat. Vielmehr hat er diesen absoluten, immensen*

556 Vgl. die Kritik an Heim STh II, 111, Anm. 232.

557 Zur besonderen Relationalität gehört nicht nur der oben erwähnte spezifische Charakter der immanenten interpersonalen Beziehungen der Trinität (Selbstunterscheidung als Vereinigung, reziproke ekstatische Einwohnung etc.), sondern auch die damit verbundenen Implikationen für die Teilungslogik (Ungeteiltheit und Unteilbarkeit des Raumes Gottes) sowie die damit zusammenhängende Differenz zwischen absolutem, unendlichem Raum und unbegrenztem, geometrischem Raum.

*Raum – via der teilungslogisch begründeten Abgrenzung von einem unbegrenzten geometrischen Raum – als einen göttlichen Transzendentalraum verstehbar gemacht, der auf den trinitarischen, nach dem relationalen Modell konfigurierten Beziehungsraum beziehbar ist, mehr noch: der als dieser Beziehungsraum interpretiert werden kann. Mögen alle geschöpflichen Räume gemäss dem relationalen Modell immer wieder aus sie konstituierenden Teilräumen bestehen, so wird diese Teilungslogik in ihrem infiniten Regress doch aufgefangen und umfassen von einem sie bedingenden und ermöglichenden göttlichen Transzendentalraum, der selbst nicht dieser Teilungslogik unterliegt und dennoch – interpretiert als trinitarischer Beziehungsraum – nach dem relationalen Modell konfiguriert wird. Mag dieser Gedanke bei Pannenberg so nicht explizit formuliert sein und an gewissen Stellen Problemen behaftet sein, so stellt Pannenberg doch die Grundlinien bereit, ihn so auszuziehen. Es ist ihm damit gelungen, vom trinitarischen Gottesgedanken her ein raumtheoretisches Grundsatzproblem zu lösen. Was anhand von Pannenberg schon im Blick auf den innertrinitarischen Raum Gottes plausibel gemacht werden konnte (s. o. 4.2.3.c), lässt sich hier auch im Blick auf die Schöpfung zeigen: *Unter den Bedingungen theologischer Rationalität setzt die Verwendung eines relationalen Raummodells nicht mit Notwendigkeit ein Containermodell als logische Hintergrundsannahme voraus!**

- Nicht nur innertrinitarisch vorgegebene Teilräume oder Orte lehnt Pannenberg ab, sondern auch eine ortsräumliche kosmologische Fixierung Gottes, die seinen Ort von anderen anschauungsräumlich abhebt. Denn auch das entspräche einer Konfiguration des Himmels nach dem Containermodell. *An die Stelle einer himmlischen Verortung Gottes tritt die Rede vom göttlichen Feld*, das zwar im Blick auf Gott selbst durchaus räumlich konnotiert ist, im Blick auf seine Wirkweise in der Schöpfung aber reduktiv temporalallogisch entfaltet wird. *Der relationale Ansatz ermöglicht es Pannenberg also, von einem Raum, einem Feld Gottes zu reden, ohne den Ballast vorneuzeitlicher Lokalisierungen mitschleppen zu müssen.* Es gelingt im dadurch, auch eine Vermittlungsposition im Blick auf die reformatorische Debatte um den Himmel zu skizzieren, die auf eine performativ-liturgische Lokalisierung der Präsenz Christi im Abendmahl abstellt. Pannenberg versteht diese Lokalisierung wahrscheinlich nur metaphorisch und entfaltet sie nicht als Element einer umfassenderen Theologie des Raumes. Sie wäre aber – so ist zu unterstellen – nicht möglich geworden ohne die raumtheoretischen Ansätze in der Gottes- und Schöpfungslehre.
- Schliesslich skizziert Pannenberg andeutungsweise und im Anschluss an Descartes und Kant aber auch Leibniz Züge einer – man darf wohl sagen idealistischen – *spatialen Erkenntnistheorie*. Sie wirft die Frage nach dem ontologischen Status von Raum auf, die Pannenberg leider kaum traktiert

und die gerade im Blick auf seinen Dialog mit dem naturwissenschaftlichen Feldbegriff bedeutsam gewesen wäre. Zudem ist diese Erkenntnistheorie seltsam losgelöst von der räumlichen Erfahrung des Leibes.

Damit bin ich bereits bei den kritischen Rückfragen an Pannenberg angelangt:

- Die oben in 4.2.3.e) aufgeführten Kritikpunkte an Pannenburgs Feldbegriff sind hier nicht nochmal aufzuführen. Für eine weiterführende Rezeption des Feldbegriffes müssten meines Erachtens folgende Elemente noch besser geklärt sein: 1. Es müsste deutlich sein, dass man ihn in der Theologie nicht direkt in seiner naturwissenschaftlichen Bedeutung, sondern nur analogisch gebrauchen kann. 2. Es müsste klar werden, ob man den Begriff auf Gott selbst oder auf den geschöpflichen Bereich, den Himmel und die engelischen oder dämonischen Mächte anwendet. Auch eine zweifache Verwendung wäre denkbar, solange die kategoriale Differenz zwischen Gott und Welt nicht verwischt wird. 3. Angewandt auf Gott müsste gezeigt werden können, dass und wie sich das Feld allererst aus den Beziehungen der trinitarischen Personen konstituiert bzw. das Beziehungsgeflecht derselben bezeichnet und keine ihm vorgeordnete Grösse. 4. Der Feldbegriff dürfte nicht so reduktiv auf die Zeit angewandt werden.
- Lozano-Gotor Perona hat Pannenberg vorgeworfen, seine Raumauffassung bleibe aufgrund seiner fast ausschliesslichen Orientierung an der Physik abstrakt und »extrem formal«. Themen wie Leib, Bewegung, Wohnen oder Geborgenheit würden höchstens gestreift. Pannenberg sei letztlich bei der Reflexion über die Raumimplikationen des Gottesgedankens stehen geblieben und habe »vorerst nur eine fundamentale, noch keine systematische, materiale Theologie des Raumes entworfen«.⁵⁵⁸ Lozano-Gotor Peronas Beobachtungen werden durch die obigen Analysen bestätigt: Pannenberg legt eine relativ ausführliche, beziehungstheoretisch intensive Lehre von Gottes Eigenraum vor und zieht diese im Blick auf das Wirken Gottes in der Schöpfung noch ein Stück weit aus. Zu einem über den geometrischen Raumbegriff hinausgehenden, erfahrungsgesättigteren phänomenologischen oder auch einem ökologischen Raumbegriff für den geschöpflichen Bereich kommt es aber nicht bei Pannenberg. Weder die Dauer geschöpflicher Gestalten noch die Exzentrizität natürlicher Gebilde werden gründlicher auf ihre raumtheoretischen Implikationen hin entfaltet.⁵⁵⁹ An dieser Stelle erweisen sich v. a. Moltmanns Raumreflexionen, die vom Mutterleib bis ins Politische hineinreichen, doch als lebensnaher. Von einer materialen Theologie des Raumes kann man bei Pannenberg zumindest im Blick auf die Gotteslehre

558 Lozano-Gotor Perona, Raum und Zeit, 248 f.

559 Vgl. Lozano-Gotor Perona, Raum und Zeit, 238–240.

trotzdem reden. Sie wird aber auf die übrigen *loci* der Dogmatik nicht mehr ausgezogen. Die früheren raumtheoretischen Entscheidungen werden nicht weitergeführt, allenfalls lässt sich indirekt auf sie zurückschliessen, wie das exemplarisch in der Abendmahlslehre deutlich geworden ist. Die späte Hypertrophie in der Rede vom Raum, die bei Moltmann immer mehr Teile der Dogmatik zu durchdringen begann, hat bei Pannenberg kein Analogon.

- Die phänomenale Kargheit im Blick auf den Raum der Schöpfung und die Auslassungen in den übrigen Gebieten der Dogmatik dürften auch der erwähnten »Reduktion des Raumes auf die Zeit« zuzurechnen sein.⁵⁶⁰ Diese Reduktion ist schon unter physikalischen Gesichtspunkten fraglich, weil sie über den Begriff der Gleichzeitigkeit läuft und die physikalischen Bedenken diesem Begriff gegenüber aufgrund der Relativitätstheorie fundamentaler sind als Pannenberg zugesteht. Lozano-Gotor Perona hält darum die Reduktion des Raumes auf die Zeit für gescheitert.⁵⁶¹ Erst recht ist die Reduktion unter Gesichtspunkten der lebensweltlichen, räumlichen Erfahrung fraglich. Hätte Pannenberg nicht einen allein geometrischen Raumbegriff entwickelt und sich stärker am Raumerleben des Menschen orientiert, so hätte es gar nicht zu jener Reduktion des Raumes auf die Zeit kommen können. An diesem Punkt hätte man sich nun doch eine »Raumwende« im Sinne Moltmanns gewünscht.

4.3 Zusammenfassender Rückblick und Diskussion vierter Teil: vom Ort Gottes im lokalen Himmel zum trinitarischem Raum

4.3.1 Raumtheoretische Transformation als Antwort auf die »Wohnungsnoth« Gottes

Wie hat die Theologie im 20. Jahrhundert auf das theologische Raumproblem reagiert, das in der Denkschwierigkeit einer positiven Relationierung von Gott

560 Die Reduktion des Raumes auf die Zeit spiegelt sich im Fortgang von Pannenberg's Systematischen Theologie auch darin, dass er »Raum« kaum mehr zum Gegenstand theologischer Reflexion macht, während das im Blick auf Zeit (und Ewigkeit) bis hinein in die Eschatologie durchaus noch der Fall ist (vgl. STh II, 172 – 188: hier wird Raum nur historisch und hinsichtlich des Problems des zeitlichen Anfangs und Endes des Universums thematisiert; STh III, 625 – 656: hier wird »Raum« nicht mehr als eigenständige Grösse reflektiert).

561 Zu Lozano-Gotor Peronas Kritik an Pannenberg: Lozano-Gotor Perona, Raum und Zeit, 262 – 265.267. Auch Beuttler hält pointiert fest: »Die Physik kennt keinen ontologischen Vorrang der Zeit vor dem Raum.« (Beuttler, Gott und Raum, 372) Es muss freilich unterstrichen werden, dass Pannenberg die Reduktion des Raumes auf die Zeit nicht physikalisch begründet, sondern sie als eine philosophische Interpretation versteht, die er sodann und erst von da aus mit der modernen Physik in Einklang stehend behauptet.

und Raum besteht? Wie hat insbesondere die protestantische Theologie auf das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung reagiert? Das war die Frage, die im zurückliegenden vierten Teil unserer Studie in ausgreifenden Analysen zu beantworten versucht wurde. Wie in Teil 3 lag der methodische Fokus dabei auf der neuralgischen Frage, wie Gott und Raum im Blick auf den Gott eigenen Ort zusammengedacht werden können, und orientierten sich die Analysen methodisch an der raumtheoretischen Leitdifferenz von Containermodell und relationalem Modell.

Im Ergebnis zeigte sich, dass Tillichs theologische Präferenz der Zeit gegenüber dem Raum und seine retheologisierte, religionskritische Dämonisierung des Raumes (vgl. 4.1) ebenso zu einer Verschärfung des theologischen Raumproblems führen wie Bultmanns existentialistische Verdrängung kosmologischer Fragen (vgl. 4.2.1.2.e)⁵⁶². Beide Theologen zeigen exemplarisch die Weite des Deutespektrums und des Umgangs mit der Raumfrage im 20. Jahrhundert auf, führen aber nicht weiter. Anders steht es hingegen mit den Reaktionen von Barth, Moltmann und Pannenberg. Anhand eingehender Textanalysen konnte nachgezeichnet werden, wie intensiv und konstruktiv sie sich am theologischen Raumproblem protestantischer Prägung abarbeiten. Ihre Positionen brauchen hier nicht noch einmal zusammengefasst zu werden, denn das geschah bereits am Ende der drei Darstellungen (bei Barth in 4.2.1.2.f; bei Moltmann in 4.2.2.f; bei Pannenberg in 4.2.3.h). Für den weiteren Argumentationsgang ist es aber hilfreich und weiterführend, sich retrospektiv die Gemeinsamkeiten ihrer sehr divergenten Raumverständnisse im Blick auf das Problem des Ortes Gottes zu vergegenwärtigen. Hier zeigen sich erstaunliche Berührungen:

1. Es fällt auf, dass sowohl Barth, Moltmann wie auch Pannenberg die biblischen Aussagen zum Himmel so ernst nehmen, dass sie ihn als theologische Größe

562 Zu diesen existentialistischen Rückzugsphänomenen der Theologie könnte man z. B. auch den Versuch des Lutheraners Jörg Baur in »Himmel ohne Gott« zählen. Er zeichnet den Himmel in die existentielle Glaubensdynamik von Gesetz und Evangelium ein und versteht ihn in der Gestalt des verschlossenen, eisernen Himmels als *Gesetz Gottes*. Zu dieser Gestalt des Gesetzes gehört sogar der geschichtliche Weg der Neuzeit, der das alte metaphysische Himmelsverständnis begräbt und seine Funktionen an das vorstellend herstellende Subjekt abgibt. Denn: »Gerade durch den Himmel ohne Gott, durch die Verfinsterung der einst erleuchtenden, unvergänglichen und vollkommenen ›Welthöhe‹ hindurch wirkt Gott vom Himmel her, wird der Widerspruch gegen Weltstiftung aus Werk und Vermögen des Menschen umfassend laut« (Baur, *Himmel ohne Gott*, 12). Der frühere metaphysische und nunmehr verschlossene Himmel wird so zur göttlichen Gegenmacht und Grenze der modernen Selbstrechtfertigung des Menschen, wobei das, was »Himmel« heisst, nunmehr erhoben wird aus einer v. a. an Heidegger orientierten Phänomenologie subjektiver Entsicherung, des Entzugs und der Bedrängnis. Baur versucht so, den Himmel (und sogar sein Verschwinden als lokaler Himmel) in die Theologie einzuholen, ohne auf seine räumlich-lokalen Konnotationen eingehen zu müssen.

zurückzugewinnen versuchen. Barth hat an dieser Stelle einen wichtigen Impuls geliefert, Moltmann und Pannenberg führen die Himmelsthematik jedoch eigenständig weiter. Die Rückgewinnung des Himmels erfolgt bei keinem der Theologen so, dass es damit zu einer naiven Repristinatio des traditionellen lokalen Himmelsverständnisses und der mittelalterlichen kosmologischen Topographie käme. Die Versuche, ihr zu entkommen, sind temporallogischer und modallogischer Natur, indem der Himmel als Reich der schöpferischen Möglichkeiten Gottes oder als das zukünftige Möglichkeitsfeld verstanden wird oder indem man die biblische Rede von ihm metaphorisch versteht (Moltmann, Pannenberg). Oder aber der Himmel wird theo- oder christozentrisch transzendiert und so verstanden, dass er als ein durch den ungeschaffenen Ort Gottes konstituierter allererst zum geschaffenen Ort der nicht ortsräumlich zu begrenzenden Gottespräsenz in ihm wird, so dass man sagen kann: wo Gott ist, ist der Himmel – ohne dass damit der Umkehrschluss gebilligt wäre (Barth). Bei allen drei Theologen markiert der Begriff des Himmels eine besondere Transzendenzqualität und Transzendenzoffenheit der Schöpfung. Sie wird aber kaum in räumlichen Kategorien ausgedrückt. Bei allen drei Rückgewinnungsversuchen tritt die räumliche Dimension des Himmels im Sinne eines weltbildlichen Oben gegenüber einem irdischen Unten deutlich zurück oder tritt höchstens noch in metaphorischer Bedeutung zutage.

2. Alle drei Theologen sprechen explizit von einem Gott eigenen, trinitarisch strukturierten Raum, den sie vom Präsenzraum Gottes im Raum der Schöpfung abheben und der konstitutiv für den Raum der Schöpfung ist. Sie verleihen ihm alle ein idiosynkratisches, ihren differenzierten Trinitätslehren entsprechend komplexes Gepräge. Man wird darum den Begriff des trinitarischen Gottesraumes schon rein formal betrachtet nicht auf der Ebene der bisher entwickelten Raumbegriffe ansiedeln können, sondern ihn innerhalb des relationalen Modells einer höheren Ebene E_6 zuordnen müssen (vgl. 1.6.2). Aus raumtheoretischer Sicht gelingt die Unterscheidung zwischen Gottesraum und Schöpfungsraum meines Erachtens nur bei Pannenberg, intendiert ist sie aber bei allen. Mit dieser Unterscheidung ist auch eine Differenz zwischen dem geschöpflichen Himmel und jenem Eigenraum Gottes gesetzt. Gott und Raum werden schon im Blick auf Gottes Wesen selbst in ein positives Verhältnis gesetzt und in je spezifischer Weise Gott *als Raum* zu denken versucht.
3. Die These, die ich hier vertreten möchte und die bereits mehrfach angedeutet wurde, lautet, dass bei allen drei Theologen beides zusammenhängt: die Ablehnung des lokalen Himmelsverständnisses und die Annahme eines Gott eigenen Raumes. Der Konnex dieser Ablehnung und jener Annahme macht insofern Sinn, als sich unter der Voraussetzung eines Eigenraumes Gottes eine

Verortung Gottes in einem lokal verstandenen Himmel erübrigt. Die These besagt, dass Barth, Moltmann und Pannenberg allesamt mit einer spezifischen *Transformation* auf die neuzeitliche Problematik in der Verhältnisbestimmung von Gott und Raum reagieren: *Die theologische Rückgewinnung des Himmels erfolgt vor dem Hintergrund des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes über seine weitgehende Entlastung von früheren kosmologisch-ortsräumlichen Konnotationen. Die dadurch entstandene spatiologische Leerstelle wird neu gefüllt durch die Rede vom Gott eigenen trinitarischen Raum.* Kurz gesagt: *Das Konzept von Gottes Eigenraum bildet die Antwort auf die neuzeitlich entstandene »Wohnungsnoth« Gottes (Strauß).⁵⁶³ Sie ist als spezifische Reaktion auf die neuzeitlich entstandenen vielfältigen Problemkonstellationen in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum anzusehen, insbesondere als Antwort auf eine christologisch-kosmologische und abendmahlstheologisch relevante Spielart des theologischen Raumproblems in seiner protestantischen Ausprägung.* Wobei jener trinitarische Gottesraum nicht wieder ortsräumlich lokal zu denken ist, sondern er umfasst und durchdringt als *wahrhaft unendlicher* Beziehungsraum das unbegrenzte Universum.

Mit der These sei nicht behauptet, dass diese Transformation bei den drei Theologen Teil eines expliziten Reflexionsganges bildet. Sie vollzieht sich im Gewebe ihrer theologischen Argumentation eher subkutan.

Die Transformation führt auch zu einer begrifflichen Verschiebung: Stand im Blick auf das aristotelisch-mittelalterliche Himmelsverständnis der Begriff des *locus*, des Ortes, im Zentrum, so wird er nun im Blick auf Gott tendenziell abgelöst durch den Begriff des Raumes. *Der frühere Ort Gottes ist zu seinem eigenen Raum oder Feld mutiert.*

563 Wobei daran zu erinnern ist, dass sich eine solche Transformation – neben den bereits genannten altkirch-scholastischen Vorläufern (s. o. 3.1.1.2 u. 4.2.2.d) – z. T. auch schon in der lutherischen altprotestantischen Orthodoxie angebahnt hat. Ihre Unterscheidung zwischen einem »ubi«, im Sinne eines akzidentellen, intrinsischen Eigenraumes, und einem »locus«, im Sinne des extrinsischen, aristotelischen Ortes, ermöglichte ihr die Annahme nicht-physikalischer, kosmologischer Orter. Sie konnte verschiedentlich behaupten, Gott habe, ja sei sein eigener Ort oder Raum – wobei damit eben kein »locus«, sondern ein repletives »ubi« gemeint war, das sich vom definitiven »ubi« der Engel noch einmal abhob (zur Differenz zwischen »ubi« und »locus« in der lutherischen altprotestantischen Orthodoxie: Beuttler, Gott und Raum, bes. 42–49). Damit konnte die lutherische Orthodoxie, oder konnten zumindest gewisse ihrer Vertreter, der neuzeitlichen Krise in der Verhältnisbestimmung von Gott und Raum im Blick auf den Ortsverlust Gottes ein illokales, wenn auch im Blick auf Gott selbst und seine Weltbeziehung reichlich inhaltsleeres und dürftiges »ubi« entgegensetzen. Zu mehr als jenem erfahrungsmässig kaum vermittelbaren »ubi« konnte es vor der noch immer im Hintergrund stehenden aristotelischen Topologie auch gar nicht kommen.

1. Es verwundert vor dem Hintergrund ihrer Bemühungen um eine theologische Rückgewinnung des Himmels wenig, dass alle drei Theologen auf die im Kontext des Abendmahlstreites situierte reformatorische Debatte um den Himmel als Ort Gottes rekurren. Während die Vermittlungsvorschläge Moltmanns und Pannenburgs eher dürftig ausfallen, gelingt es Barth, einen Vermittlungsvorschlag zu formulieren, der sich wesentlich auf den Gedanken von Gottes Eigenraum abstützt und also die erwähnte Transformation nicht nur voraussetzt, sondern auch sachlich einbezieht.

Heute sind die alten innerprotestantischen Differenzen im Blick auf die Präsenz Christi im Abendmahl innerprotestantisch längst nicht mehr kirchentrennend und spätestens seit der *Leuenberger Konkordie* faktisch im Lichte eines gemeinsamen Evangeliumsverständnisses beigelegt.⁵⁶⁴ Die raumtheoretischen Differenzen sind aber noch nicht theologisch aufgearbeitet. Barths Vermittlungsversuch scheint mir die Differenzen zu stark auf seine eigene Position hin abzuschleifen. Doch der Versuch als solcher ist schon bedenkenswert: Könnte nicht die hier analysierte Transformation hin zum Gedanken eines trinitarischen Gottesraumes innerprotestantisch (und vielleicht auch ökumenisch weiterreichend) zur Ausarbeitung eines tieferen, nun auch raumtheoretisch abgestützten Konsenses im Blick auf das Abendmahl beitragen?

2. Sowohl für Moltmann wie Pannenburg ist der Rekurs auf den Streit zwischen Newton bzw. Clarke und Leibniz zentral für die Entfaltung ihrer Raumauffassung. Beide beziehen sich in ihrer Rede vom Gott eigenen Raum zunächst auf Newton. Moltmann gibt diesen Bezug später auf und Pannenburg modifiziert ihn durch eine transzendente Teilungslogik, die er bei Clarke findet. Der Grund für diese Distanzierungen ist bei Moltmann wie Pannenburg derselbe: Sie denken beide so konsequent trinitarisch, dass sie das unitarisch angelegte Raumkonzept Newtons nicht oder nicht ohne Modifikationen übernehmen können. Nicht nur mit dem trinitarischen Ansatz ihrer Theologien im allgemeinen, sondern auch in der Anwendung desselben auf die Vorstellung des Gottesraumes stehen Moltmann und Pannenburg in gewisser Weise auf Barths Schultern. Er hat der *sog. Renaissance der Trinitätstheologie* im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, zu deren Exponenten auch Moltmann und Pannenburg gezählt werden können, auf dem Boden seiner Offenbarungstheologie gemeinsam mit Karl Rahner entscheidende Impulse verliehen.⁵⁶⁵ Die Vorrangstellung der Trinitätslehre gegenüber der Lehre von den

564 Vgl. bes. Art. 18 u. 19 der Leuenberger Konkordie: Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), 30.

565 Vgl. zur *sog. Renaissance der Trinitätstheologie*: Schwöbel, Art. Trinität, 116–118; zu Barths Einfluss darauf: 115.

Vollkommenheiten Gottes in der »Kirchlichen Dogmatik« konnte schon bei Barth nicht ohne Einfluss auf das Verständnis der Allgegenwart und damit des Eigenraumes Gottes bleiben. Entsprechend entfaltet schon Barth einen trinitarischen Raumbegriff. Mögen Barth, Moltmann und Pannenberg ihre Trinitätstheologien inhaltlich in ganz unterschiedlicher Weise entwickelt haben, gemeinsam ist ihren Positionen, dass der Gottesraum trinitarisch strukturiert ist, sie ihn anhand des trinitarischen Beziehungsgefüges entwickeln und sie nicht umgekehrt von einem vorgegebenen, absoluten Gottesraum ausgehen.

3. Dadurch nimmt der auf Gottes Trinität angewandte Raumbegriff notwendigerweise relationale Züge an und basiert entsprechend auf einem relationalen Modell. Mag der Begriff des trinitarischen Gottesraumes durch die unterschiedlichen Trinitätstheologien inhaltlich verschieden gefüllt sein, hinsichtlich des Raummodells stimmen alle drei Theologen überein. Das gilt zumindest in der Grundtendenz. Denn wie gezeigt, schillert die Modellierung bei Barth, vor allem aber bei Moltmann gelegentlich so, dass sie auch ein Containermodell verwenden und dann nicht umhin kommen, metaphorisch von Gottes Raum zu sprechen. Diese Modellierung des Raumes findet statt, selbst wenn sie nicht als solche reflektiert wird. Eine Reflexion findet sich nur bei Pannenberg.

Resümierend darf festgestellt werden: *Mittels der Transformation der Vorstellung vom Ort Gottes in einem lokalen Himmel zum Gedanken eines trinitarischen Eigenraumes Gottes reagieren Barth, Moltmann und Pannenberg auf eine komplexe neuzeitliche Problemkonstellation, die in dieser Studie als theologisches Raumproblem protestantischer Ausprägung namhaft gemacht wurde. Die Transformation ermöglicht es den drei Theologen, Gott und Raum im Blick auf Gott selbst und zum Teil auch im Blick auf die Schöpfung, Kirche usw. in neuer Weise einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen und so das theologische Raumproblem aufzuarbeiten. Als implizit mitlaufende raumtheoretische Bedingung der Möglichkeit dieser Transformation darf die Verschiebung von einem Containermodell hin zu einem relationalen Modell des Raumes angesehen werden. Ohne diese Modellverschiebung wäre die Transformation nicht denkbar geworden. Wohl darf man Vorläufer des relationalen Modells bereits in der reformatorischen Theologie sehen und mit Torrance dafür halten, dass schon den theologischen Spatiologien in der Alten Kirche zum Teil ein solches unterlegt war. Als wesentliches Kernelement einer Reaktion auf das neuzeitliche Raumproblem im Blick auf den Ort Gottes ist es erst bei den genannten drei Theologen des 20. Jahrhunderts auszumachen.*

Dass die Ausführungen von Barth, Moltmann und Pannenberg zum trinitarischen Gottesraum in der bisherigen Raumforschung noch gar nicht *als Re-*

aktion auf jene neuzeitlichen Umbrüche und Aporien wahrgenommen wurden, liegt einerseits daran, dass die drei genannten Theologen raumtheoretisch noch nicht hinreichend und gründlich analysiert wurden. Es liegt andererseits aber auch daran, dass das für eine solche Analyse notwendige raumtheoretische Instrumentarium, insbesondere die Leitdifferenz zwischen Containermodell und relationalem Modell noch nicht so differenziert ausgebildet wurde, wie das in Teil 1 unternommen wurde.

Wie in 2.2.3 gezeigt, findet sich diese Leitdifferenz (wenn auch nicht mit der weiterführenden Differenz von Raummodell und Raumbegriff verbunden) bereits in mehreren neueren Entwürfen theologischer Raumforschung. Sie wurde jedoch nicht so auf den Raum Gottes angewandt, wie das bei Barth, Moltmann und Pannenberg geschehen ist. Genau an diesem Punkt zeigt sich aber ein wesentliches, noch unausgeschöpftes Potential. Denn durch den bei den drei Theologen ausgearbeiteten Begriff eines trinitarischen Gottesraumes wird meines Erachtens die Möglichkeit eröffnet, ein theologisches Raumverständnis auszuarbeiten, das die in 2.2 aufgezählten Schwierigkeiten neuerer Entwürfe überwinden kann. Was damit genauerhin gemeint ist, wird im folgenden fünften Teil ausgeführt. Soviel wird aber schon an dieser Stelle klar: Barth, Moltmann und Pannenberg schreiben das neuzeitlich aufgebrochene theologische Raumproblem protestantischer Prägung nicht nur in vielfältiger Weise fort, sie bieten meines Erachtens auch wesentliche Ansatzpunkte zu seiner Bearbeitung und Überwindung. Und diese Ansatzpunkte gilt es im folgenden Teil 5 weiter auszuarbeiten. Das kann jedoch nur gelingen, wenn mit dem Anschluss an die drei Theologen gleichzeitig auch die von ihnen unbewältigten Probleme benannt werden, damit sie nicht subkutan weitertransportiert werden.

4.3.2 Offene Probleme

Es sollen hier nicht noch einmal alle bei Barth, Moltmann und Pannenberg aufgeführten Probleme wiederholt werden. Zumal gewisse Probleme bereits im Durchgang durch die drei Positionen gelöst worden sind:

- So die Problemfrage, ob das auf die Trinität angewandte relationale Modell des Raumes nicht doch ein Containermodell als logische Hintergrundannahme voraussetzt. Sie hat sich zwar im Blick auf Barth und Moltmann gestellt, konnte aber von Pannenberg nicht nur im Blick auf Gott, sondern auch die Schöpfung überwunden werden durch eine sachlogische Vorordnung der Relation vor den Relaten und einen spezifischen Bezug von Transzendentalraum und Beziehungsraum (4.2.3.c und h).
- So auch das Problem des Einzugs der Differenz zwischen Gott und Schöpfung, wenn die Raumterminologie auf beide (und ihre Beziehung) angewandt

wird. Auch hier hat sich Pannenberg's Raumauffassung gegenüber derjenigen von Barth und Moltmann als hilfreich erwiesen, sofern es ihm auf der Begriffsebene gelingt, zu einer kategorial verschiedenen Füllung dessen zu kommen, was »Raum« hier wie dort bedeutet (4.2.3.c).

Andere Probleme sind aber weiterhin ungelöst. Sie betreffen vor allem den theoretischen Status dessen, was »Raum« genannt wird. Dieser Status bleibt bei allen drei Theologen unterbestimmt.

- Das gilt zunächst im Blick auf die Frage nach dem *ontologischen Status* von Raum. Handelt es sich um eine objektive, objektivierbare reale Entität, einen widerständigen Gegenstand? Oder handelt es sich dabei nur um ein menschliches Konstrukt, eine Vorstellung, so dass man im Grunde auch nur in abgeleiteter Weise davon reden kann, dass Gott den Raum als solchen geschaffen hat? Die Ontik des Raumes ist in beiden Fällen eine andere. Von da aus stellen sich dann auch *erkenntnistheoretische* Fragen: Kann Raum wie ein Gegenstand wahrgenommen, erkannt werden? Oder ist er jeder Gegenstandserkenntnis als Bedingung ihrer Möglichkeit eingelagert? Welche Funktion spielt der Raum bei der Konstitution von Erfahrung im Allgemeinen und von *religiöser Erfahrung* im Besonderen?
- Das gilt auch im Blick auf die *Theologizität* des Raumverständnisses. Insbesondere von Barth, aber auch vom späten Moltmann kann man lernen, dass die Theologie eine genuine, ihrer spezifischen Sachkonzentration entsprechende Raumauffassung zu entfalten hat. Sowohl bei Barth wie bei Moltmann ergibt sich die *theologische Formatierung ihrer Raumbegriffe* vom Begriff des trinitarischen Gottesraumes her. Man erfährt freilich kaum etwas über die historische Herkunft ihrer Raumbegriffe und mögliche Bezüge derselben auf aussertheologische wissenschaftliche Nachbardisziplinen. Ebenso fehlt bei ihnen eine Reflexion darauf, *wie eine solche Theologizität des Raumverständnisses überhaupt vertretbar ist im Blick auf andere wissenschaftliche und lebensweltliche Raumauffassungen*. Der Öffentlichkeitsbezug und der wissenschaftliche Anspruch der Theologie lässt es freilich nicht zu, ein idiosynkratisches *theologisches* Raumverständnis zu postulieren, ohne zumindest vor dem Forum der *universitas* der Wissenschaften allgemein nachvollziehbare rationale Gründe angeben zu können, inwiefern eine solche Idiosynkrasie ohne Selbstverabsolutierung möglich und denkbar ist. Eine solche metatheoretische Rechenschaftsablage geschieht evidentermassen weder bei Barth noch beim späten Moltmann.

Anders verhält es sich bei Pannenberg: Er weist die geistesgeschichtliche Herkunft seiner Raumbegriffe aus und versucht ihre Verwendung naturphilosophisch wie naturwissenschaftlich zu plausibilisieren. Man kann aber bei Pannenberg höchstens im Blick auf den göttlichen Beziehungsraum von

einem genuin theologischen Raumbegriff sprechen. Alle anderen fanden oder finden – wie er selbst darstellt – auch aussertheologisch Verwendung.

So stellt sich im Ergebnis heraus, dass zwar von allen drei Theologen behauptet werden kann, dass sie ansatzweise ein theologisches Raumverständnis entwickeln. Doch keiner der drei gibt genauer Auskunft darüber, wie diese Theologizität des Raumverständnisses näherhin zu rechtfertigen oder zumindest zu plausibilisieren ist.

Die Unterbestimmtheit in der Reflexion der Theologizität des Raumverständnisses mag insofern nicht so auffallen, als die drei Theologen vor allem den Raum Gottes und seinen Weltbezug bedenken, wo die Evidenz des Theologischen so oder so schon gegeben scheint. Die Unterbestimmtheit wäre sicher im Blick auf die Anthropologie deutlicher geworden. Doch diese beschreiben sie wiederum alle kaum in räumlichen Kategorien. Und so wird denn auch nicht ersichtlich, *ob und wie die menschliche Erfahrung Gottes wenn nicht eine Raum(mit)erfahrung, so doch als eine spezifische räumliche Erfahrung gedacht und beschrieben werden kann*. Das wird auch bei Moltmann nicht deutlich, der wenigstens versucht hat, die räumliche Struktur der menschlichen Lebenswelten ansatzweise zu beschreiben.

An der dürftigen raumtheoretischen Reflexion der Anthropologie offenbart sich wohl am klarsten, dass die Reflexion des Raumes bei allen drei Theologen erst rudimentär ausgebildet ist und noch nicht das Gesamt der Dogmatik durchdrungen hat. Dazu passt, dass v. a. bei Barth und Pannenberg, in den Anfängen aber auch bei Moltmann, noch immer eine eindeutige Dominanz der Zeit gegenüber der Raumreflexion festgestellt werden kann, die mit einer entsprechenden Unschärfe in der Verhältnisbestimmung von Raum und Zeit einhergeht. Diese zeitlogischen Problemfelder seien nur um der Vollständigkeit willen angemahnt. Traktiert können sie hier nicht werden. Weiter reflektiert müssen hingegen die oben genannten offengebliebenen Probleme werden. Sie sind zu grundlegend, als dass sie bei der Ausarbeitung eines theologischen Raumverständnisses vernachlässigt werden könnten. Die offengebliebenen Probleme entsprechen genau denjenigen Problemaspekten, die anhand des Durchganges durch die neueren Entwürfe der theologischen Raumforschung zusammengestellt wurden (s. o. 2.3). Diese Problemkontinuität verstärkt den Klärungsbedarf zusätzlich.

5. Ansätze eines theologischen Raumverständnisses

Damit Absicht und Ziel von Teil 5 formuliert werden können, muss zuerst eine kurze Standortbestimmung vorgenommen und der bis dahin gewonnene Argumentationsstand vergegenwärtigt werden:

5.1 Standortbestimmung und Vorhaben

Will man ein theologisches Raumverständnis entwickeln, so ist das nur möglich, wenn es gelingt, Gott und Raum zusammenzudenken, und zwar bereits im Blick auf Gott selbst. Das war die leitende These, unter deren Fokus die Analysen in Teil 3 und Teil 4 vorgenommen wurden. So wurden in Teil 3 Konfliktzonen eruiert, anhand derer sich aufzeigen liess, wie es für die protestantische Theologie neuzeitlich zum Problem wurde, Gott und Raum – insbesondere im Blick auf den Gott eigenen Ort – einer positiven Verhältnisbestimmung zuzuführen. Retrospektiv und raumtheoretisch beurteilt wurzelte dieses Problem in einer ungeeigneten Raummodellierung und dem Fehlen von theologisch adäquaten Raumbegriffen.

In Teil 4 wurde ausführlich dokumentiert und analysiert, wie die Theologie im 20. Jahrhundert auf das in Teil 3 skizzierte neuzeitlich entstandene theologische Raumproblem protestantischer Ausprägung reagiert hat. Die Untersuchung konzentrierte sich auf die Entwürfe Barths, Moltmanns und Pannenberg. Sie haben mittels einer Transformation der Vorstellung vom Ort Gottes in einem lokalen Himmel zum Gedanken eines trinitarischen Eigenraumes Gottes versucht, Gott und Raum unter modernen Bedingungen zusammenzudenken. Diese Transformation basierte bei ihnen auf einer raumtheoretischen Modellverschiebung von einem Containermodell hin zu einem relationalen Modell.

Barths, Moltmanns und Pannenberg. Ansatz leuchtet in der Grundtendenz ein. Der auf dem relationalen Modell basierende Begriff des trinitarischen Raumes Gottes hat sich aus raumtheoretischer wie theologischer Perspektive als adäquater, modernetauglicher Raumbegriff erwiesen. Die weiteren theologi-

schen Raumbegriffe, die bei den drei Theologen mit grösserer oder kleinerer Tragfähigkeit entwickelt werden, sind alle von diesem einen Zentralbegriff her formatiert. Will man ein theologisches Raumverständnis entfalten, so hat sich dieses darum am Begriff des trinitarischen Gottesraumes zu orientieren.

Ein allein auf Gott anwendbarer Raumbegriff bleibt freilich ein theologisches Abstraktum. Er erweist seine Erschliessungskraft und theologische Valenz erst da, wo es gelingt, *von ihm her* ein theologisches Reden von Raum im Blick auf zentrale Topoi der Theologie zu entwickeln. Zu diesen Topoi gehört auch die in den bisherigen theologischen Untersuchungen zum Raum kaum beachtete, durch das Gefälle in den reformatorischen Debatten in 3.1 bereits vorgezeichnete *Ekklesiologie*. Es wird sich im Verlaufe der folgenden Ausführungen zeigen, dass die Rede von der Kirche in besonderer Weise eine raumaffine Rede ist. Diese Affinität wird zusätzlich unterstützt, wo man ihre Kernanliegen auf aussertheologische Raumbegriffe beziehen kann, die sich eignen, gesellschaftliche und zwischenmenschliche Beziehungsordnungen abzubilden. Solche Raumbegriffe müssen nicht zusätzlich entwickelt werden, denn sie wurden bereits in Teil 1 ausgebildet (vgl. den Begriff des sozialen und interpersonalen Raumes) und können nun adaptiert werden. Das allgemein formulierte *Ziel* dieser Untersuchung, ein theologisches Raumverständnis zu entwickeln, kann darum genauer eingeschränkt und präzisiert werden und lautet entsprechend, *auf der Basis des Begriffes des trinitarischen Gottesraumes ein theologisches Raumverständnis zu entwickeln, das seine Erschliessungskraft vornehmlich im Bereich der Ekklesiologie zeigt*.

Der Anmarschweg auf dieses Ziel ist in Teil 5 durch folgende Stationen markiert:

Zunächst ist im Anschluss an Barth, Moltmann und Pannenberg noch einmal genauer und zum Teil kritisch weiterführend zu konturieren, was mit dem Begriff des trinitarischen Gottesraumes gemeint ist und welcher Status der Rede von ihm zukommt (5.2).

Von diesem Begriff her und in Bezug auf ihn müssen dann der Begriff des interpersonalen Raumes wie der Begriff des von Löw beschriebenen sozialen Raumes einer theologischen Formatierung zugeführt werden. Das soll in ekklesiologischer Hinsicht geschehen, denn genau im Blick auf die Ekklesiologie entfalten diese doch recht komplexen Raumbegriffe (ich habe sie in 1.6 auf Ebenen hohen Komplexitätsgrades angesiedelt: E_4 und E_5) ihre wirklichkeitserreichende Kraft, mehr noch: Es lassen sich von ihnen her gewisse ekklesiologische Grunddimensionen auch adäquater verstehen! Abstrakte Raumbegriffe wären dazu nicht geeignet.

Sind in dieser ekklesiologischen Zuspitzung zentrale Elemente eines theologischen Raumverständnisses definiert, so bleibt zu klären, wie dieses metatheoretisch mit anderen wissenschaftlichen und lebensweltlichen Raumverständnis-

sen zu vermitteln ist. Wie wäre es etwa in die Diskurse des *spatial turn* einzubringen, wie seine *Theologizität* zu plausibilisieren? Weiter stellt sich die Frage nach dem ontologischen (und erkenntnistheoretischen) Status von Raum sowie die Frage, wie Gotteserfahrung auch als räumliche Erfahrung denkbar ist. Diesen drei Fragen und Problemaspekten sind wir in den Teilen 2, 3 und 4 immer wieder begegnet. Um sie aufarbeiten zu können, bedarf es einer umfassenderen und tiefgreifenderen Raumtheorie, als sie in den Diskursen des *spatial turn* zu finden ist. Meines Erachtens bietet die »*Philosophie der symbolischen Formen*« von Ernst Cassirer die notwendige philosophische Tiefenschärfe und zugleich eine Art Metatheorie, die das Potential enthält, diesen Anforderungen zu genügen.

Cassirers philosophischer Ansatz ist schon insofern aufschlussreich für die vorliegende Untersuchung, als er seine Wurzeln im Marburger Neukantianismus hat und auch im Blick auf die Raumauffassung gleichsam hinter Kant zurück auf Leibniz rekurriert, um in den Bahnen Kants über Kant hinaus zu gehen. Die Theologie kann Cassirer auf diesem Weg über Kant hinaus ein Stück weit folgen, wenn sie die bei Kant zugespitzte Krise in der positiven Verhältnisbestimmung von Gott und Raum zu überwinden trachtet. Cassirers Raumauffassung wird in 5.4 vorgestellt und sodann in 5.5 so auf das in 5.3 entfaltete theologische Raumverständnis angewandt, dass die offen gebliebenen, eben erwähnten drei Problemaspekte bearbeitet werden können. Einfache Lösungen werden auch so nicht möglich sein, dazu sind die Schwierigkeiten zu grundlegend. Es zeichnen sich aber doch Klärungspotentiale ab, anhand derer vektoriell angedacht werden kann, in welcher Richtung »Lösungen« anzustreben wären.

Zum Schluss noch ein kurzes Wort zum Argumentationscharakter der folgenden Passagen: Gegenüber dem stärker exegetisch-analytischen Vorgehen der vorangehenden Teile weist Teil 5 einen stärker synthetisch-(re)konstruktiven Charakter auf und vollzieht sich weniger im Modus streng deduktiver Logik als vielmehr im Modus explorativ-kreativer, ja manchmal auch nur tastend-(re)konstruktiver Denkbewegungen. Im Folgenden werden keine Schlusspunkte gesetzt, sondern Gedankenstriche, die weiteres Nachdenken provozieren wollen.

5.2 Der trinitarische Raum Gottes – Konturen und Klärungen

Die neuere evangelische Theologie geht oft davon aus, dass Gott als »die Alles bestimmende Wirklichkeit«¹ zu verstehen ist. In welcher Weise Gott alles bestimmt und was »bestimmen« alles bedeuten kann und nicht, muss hier nicht

1 Die Formel stammt von Rudolf Bultmann (ders., *Welchen Sinn hat es*, 26) und wird in neuerer Zeit u. a. von Pannenberg und Härle vertreten. Zu ihrer Problematik und Stärke, vgl. Härle, *Dogmatik*, 211 f.

diskutiert werden. Überträgt man diese inhaltliche Bestimmung des Gottesverständnisses formal auf die theologische Kategorienbildung, so ist es zumindest nicht abwegig zu behaupten: theologische Begriffe müssen – wenn sie denn *theologische* sein wollen – von der inhaltlichen Symbolisierung dessen her entwickelt werden, was unter ›Gott‹ verstanden wird.

Nun konnte in der vorliegenden Untersuchung aufgezeigt werden, dass bei Barth, Moltmann und Pannenberg auch der *Gottesgedanke selbst* in Raumkategorien gefasst wird. Denn aus ihren Entwürfen konnte der Begriff eines trinitarischen Gottesraumes erhoben werden. Es macht darum vor dem Hintergrund des eben Ausgeführten Sinn, die Entwicklung theologischer Raumbegriffe nun auch von diesem Begriff des trinitarischen Gottesraumes her vorzunehmen.²

Um das tun zu können, muss aber zuerst genauer konturiert und zum Teil auch kritisch präzisiert werden, was unter dem Begriff des trinitarischen Gottesraumes im Folgenden verstanden wird. Denn die Bestimmungen, die Barth, Moltmann und Pannenberg dem Begriff beilegen, sind heterogen. Sie sind freilich nicht so heterogen, dass sie es verunmöglichen würden, aus ihren Aussagen, zum Teil in gegenseitiger korrektiver Ergänzung, die zentralen Grundelemente jenes Begriffes zu extrahieren. Diese Grundelemente sollen im Folgenden stichwortartig erinnert und zusammengetragen werden, um damit ein Verständnis des trinitarischen Gottesraumes zu konturieren. Um mehr als Konturen kann es sich nicht handeln. Denn eine gründlichere Ausarbeitung würde eine eigene trinitätstheologische Grundlegung erfordern und müsste dann die im Einzelnen doch sehr heterogenen Prämissen der drei Entwürfe genauer aufarbeiten, als das im vorliegenden, oberflächlichen synthetischen Verfahren möglich ist.

Die folgende Konturierung des Begriffes des trinitarischen Gottesraumes orientiert sich primär an Pannenburgs Ausführungen (vgl. 4.2.3), hat aber die-

2 Hans-Joachim Sander vertritt übrigens in seiner bemerkenswerten topologischen Gotteslehre die Meinung, dass der Einsatz dogmatischen Denkens beim Gottesraum von grundsätzlicher dogmatischer Relevanz ist. Er räumt in seiner Gotteslehre im Blick auf die Identifikation Gottes der Wo-Frage gegenüber der Wer-Frage Priorität ein. Er meint: »Die Rede von Gott benötigt ein Wo Gottes, um über die Wer-Identität Gottes sprachfähig zu werden. Deshalb ist für die Theologie das, wer Gott ist, mit dem präsent, wo Gott ist.« (Sander, Einführung, 10, vgl. 9–16) Sanders topologisches Programm besteht entsprechend darin (inspiriert von Michel Foucault) die diskursiven Orte aufzuspüren, an denen gemäss der christlichen Gottesreden »eine Berührung mit der Macht Gottes« (a. a. O., 10) stattgefunden hat und möglicherweise stattfinden kann. Er stösst dabei auch auf die Trinitätslehre und skizziert ansatzweise so etwas wie eine trinitarische Topologie (a. a. O., 78–81). Als immanente Topologie ergibt sie sich aus der ökonomischen: »Das Wer der drei göttlichen Personen erschließt sich vom Ort ihrer Präsenz in der Geschichte« (a. a. O., 79).

jenigen Barths und Moltmanns stets mit im Blick. Die Konturierung erfolgt in neun Punkten:

1. Der trinitarische Gottesraum ist gekennzeichnet durch einen sachlogischen Vorrang der Relationalität gegenüber den Relaten im Blick auf die drei göttlichen Personen. Dieser Relationalität entspricht raumtheoretisch eine konsequente Konfiguration des Gottesraumes nach dem relationalen Modell und ist in ihrer trinitätstheologischen Fassung so ausgestaltet, dass dadurch sowohl eine Teilungslogik wie auch ein Containermodell als logische Hintergrundsannahme desselben vermieden wird (vgl. v. a. 4.2.3.c).
2. Obwohl durch mannigfaltige Teilung und Teilbarkeit gekennzeichnet, ist auch der Raum der Schöpfung nach dem relationalen Modell konfiguriert. Die Fassung des Gottesraumes als (im Beziehungsraum aufgehobener) Transzendentalraum ermöglicht es, auch den Raum der Schöpfung als im Transzendentalraum begründet und ohne logische Hintergrundsannahme eines Containermodelles zu denken (vgl. v. a. 4.2.3.b und h).
3. Der Raum Gottes und der Raum der Schöpfung sind zwar nach demselben Raummodell konfiguriert. Das führt aber nicht zur Einebnung ihrer Differenz auf begrifflich-inhaltlicher Ebene. Der trinitarische Raum Gottes unterscheidet sich u. a. durch seine besondere immanente personale Relationalität (vgl. plurale Selbstunterscheidung als Vereinigung, reziproke ekstatische Einwohnung, Einheit begründet in Liebe) kategorial vom Raum der Schöpfung (vgl. v.a 4.2.3.c).³
4. Der in der Theologie mittlerweile verbreitete Feldbegriff⁴ besitzt wegen seiner räumlichen Konnotationen auch für einen theologischen Raumbegriff eine Erschliessungskraft. In kritischer Präzisierung Pannenberg's wird man jedoch darauf achten müssen, 1. seine Verwendung gegenüber seinem (ebenfalls metaphorischen) Gebrauch in den Naturwissenschaften deutlich als metaphorische zu kennzeichnen, 2. seine Verwendung allein auf Gott zu beschränken, ohne den Himmel einzuschließen, 3. damit nicht den Gedanken einer Quaternität zu evozieren, sondern ihn auch da, wo von einem Geist-Feld gesprochen wird, nur als durch die Beziehung der trinitarischen Personen konstituiert zu denken als das Gesamt des Beziehungsgeflechtes der interpersonalen göttlichen Relationen, 4. ihn nicht reduktiv auf die Zeit der Schöpfung anzuwenden, sondern auch auf den nicht auf sie reduzierbaren Raum der Schöpfung (vgl. 4.2.3.e).

3 Zu denken ist in diesem Zusammenhang auch an die Differenz zwischen dem absoluten, unendlichen Raum als der Unermesslichkeit Gottes und dem unbegrenzten, geometrischen Raum (vgl. 4.2.3, b).

4 Vgl. neben Pannenberg und Torrance (s. o. 4.2.3, e) z. B. Bernhardt, »Handeln Gottes«?, 409 – 422, vgl. 422 – 435; Dalferth, Kombinatorische Theologie, 132 – 137; Welker, Gottes Geist, 224 – 231.

5. Überträgt man den Feldbegriff auf den Gottesgedanken, so kommt dabei dem Geist in noetischer Hinsicht entscheidende Bedeutung zu. Denn er ist – wie Ingolf Dalferth meint –

»die sich selbst epistemisch vollkommen durchsichtige Vollzugsform des Gott-Feldes, in der sich dieses als Geschehen der Liebe in der Differenziertheit der Aktivitätszentren Vater, Sohn und Geist konstituiert und selbst deutet.«⁵

Gleichzeitig erschliesst sich diese innertrinitarische Selbstdeutung hinsichtlich Konstitution, Bestimmtheit und Vollzug der Trinität durch den Geist unserer Fremddeutung, in dem wir an jener Selbstdeutung partizipieren.⁶ Deutlicher als bei Dalferth muss jedoch darauf insistiert werden, dass diese Partizipation stets eine gebrochene ist und bleibt. Das ist insofern wichtig, als damit dem (Dalferth nicht zu unterstellenden) Missverständnis von Anfang an gewehrt ist, es in jener geistvermittelten Offenbarung mit einer Offenbarung der immanent-trinitarischen Beziehungen als solchen, des Trinitätsdogmas oder gar der Trinitätslehre zu tun zu haben. Zu sprechen ist allein von einer geistvermittelten, trinitarisch-personal strukturierten Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die theologischem *Nach*-Denken die Ausbildung einer Trinitätslehre sachlich notwendig gemacht hat und macht. Man darf darum auch nicht behaupten, das Geist-Feld erschliesse den trinitarischen Gottesraum als solchen. *Die Deutung jenes Gottesraumes als Manifestationsaspekt trinitarischer Beziehungen hat vielmehr den Status einer theologischen Aussage zweiter Ordnung: Sie ist Deutung trinitätstheoretischer Deutung.* Barths (und letztlich auch Moltmanns) offenbarungstheologisch verstandene Aussage, dass Gott Raum ist und hat, muss in diesem Sinne korrigiert werden!

Es finden sich bei Pannenberg Züge einer spatialen Erkenntnistheorie, in der er versucht, die Vermitteltheit aller (räumlichen) Erkenntnis über den Transzendentalraum Gottes zu denken. Pannenburgs Ausführungen sind an diesem Punkt jedoch sehr karg. Wie genau erfolgt diese Vermittlung im Modus der Intuition des Unendlichen? Meines Erachtens wäre es naheliegend gewesen, an dieser Stelle den Feldbegriff in Anschlag zu bringen. Neben der oben erwähnten spezifisch offenbarungstheologischen Ausrichtung wäre dabei auch seine allgemeine schöpfungstheologische Dimension in Anschlag zu bringen. Das göttliche Feld wäre dann »der ursprüngliche Grund, das unerschöpfliche Umfeld und der unendliche Inbegriff aller Prozesse, in denen

5 Dalferth, *Kombinatorische Theologie*, 135.

6 Vgl. Dalferth, *Kombinatorische Theologie*, 134 f. Ich übernehme hier den Hinweis Dalferths auf das trinitarische Konstitutionsprinzip, ohne mich damit seiner reduktiven Zuordnung auf die göttliche Person des Vaters anzuschließen.

sich Existierendes in seinen Umwelten ausbildet«⁷. Müsste dann die transzendental-noetische Wirkung jenes kreativen Feldes nicht darin bestehen, *aller* menschlichen Erkenntnis bedingend zugrunde zu liegen und von da aus auch *allen* subjektiven Raumkonstitutionen, ob sie nun Gott oder die Welt betreffen?

6. Sofern der hier vorgeschlagene Begriff des Raumes Gottes als Manifestationsaspekt trinitarischer Relationsstrukturen gedeutet wird, hat seine Konzeptualisierung auch Teil an den allgemeinen Problemen von Trinitätstheologien. Nur eines dieser Probleme soll hier herausgegriffen werden, da an ihm Klärungen vorgenommen werden können, die für die vorliegende Sachthematik von Belang sind: Es handelt sich um das *Problem der Personalität Gottes*.

Wie erwähnt geht Pannenberg von der Annahme aus, dass wesentliche Züge des modernen Personbegriffes historisch gesehen erst im Lichte des antiken trinitarischen Personbegriffes entdeckt worden sind und von da auf die Anthropologie übertragen wurden⁸ (4.2.3.c). Die (Rück-)Übertragung des Personbegriffes auf Gott erfolgt – natürlich auch hier unter Berücksichtigung der elementaren Differenz zwischen menschlichem und göttlichen Personbegriff – dementsprechend relativ ungebrochen. Die neuere theologische Diskussion ist in der Anwendung des Personbegriffes auf Gott zurückhaltender als Pannenberg.⁹ Und es fragt sich da erneut: Sollte man nicht lieber mit Barth von drei »Seinsweisen« oder mit Karl Rahner von drei »Subsistenzweisen« Gottes sprechen?

In unserem Sachzusammenhang bietet sich zudem eine weitere Alternative an, die hier kurz zu diskutieren ist: *Wilfried Joest* hat in seiner Dogmatik im Blick auf die Trinität den Personbegriff zu vermeiden gesucht, indem er von den »drei ›Namen« als von »drei Orten« spricht und Jesus Christus selbst als »Ort« bezeichnet. Entgegen Joests Absicht wird seine trinitarische Topologie dadurch modalistisch, dass er von da aus direkt in die Beschreibung des ökonomischen Handelns Gottes gleitet und meint, es seien Orte »in die Gott kommt« und Gott sei »an jedem dieser Orte« gegenwärtig.¹⁰ Joests Vermeidung des Personbegriffes produziert nicht weniger Folgeprobleme, als sie Probleme löst.

Die Schwierigkeiten machen es ratsam, den Personbegriff – nicht im Blick auf

7 Dalferth, *Kombinatorische Theologie*, 134.

8 Vgl. STh I, 464 f.

9 Im Vordergrund steht noch immer das Problem einer tritheistischen Fehlleitung des Gottesverständnisses durch die Anwendung des am autonomen, selbstbewussten Subjekt orientierten modernen Personbegriffes auf Gott. Vgl. z. B. Härle, *Dogmatik*, 250–253.389.398, der im Blick auf die Rede von Gott als Person von einer »potenzierten Metapher« spricht (a. a. O., 252). Eine Pannenberg weiterführende und weitgehend zustimmende Position vertritt hingegen Greshake, *Der dreieinige Gott*, bes. 173.179–182.

10 Joest/Lüpke, *Dogmatik I*, 308 f.

das eine Wesen Gottes im Gegenüber zur Welt, aber im Blick auf das, was die Tradition mit den drei Namen »Vater«, »Sohn« und »Heiliger Geist« intendiert hat – nicht vorschnell durch topologische Alternativen zu verabschieden.¹¹ Soll es bei der Rede von den drei göttlichen Personen bleiben, dann muss aber deutlicher als bei Pannenberg herausgearbeitet werden, wie ein »nachkritischer«, oder zumindest ein theologisch kritisch überholter anthropologischer Personbegriff analog auf Gott angewandt werden kann.¹² Dann muss die Gebrochenheit der Rede von den drei trinitarischen Personen, dann muss auch das Irritationspotential im Personbegriff so im theologischen Bewusstsein wachgehalten werden, dass daraus das Angebot zu einer kontemplativen Denkbewegung entstehen kann.¹³

Es muss hier bei diesen Andeutungen bleiben. Festzuhalten bleibt, dass die in diesem Abschnitt vorgenommene Konturierung der Rede vom Gottesraum nicht notwendig auf die Rede von den göttlichen Personen angewiesen ist. Das Beispiel Barths zeigt: Die Kritik an der Anwendung des Personbegriffes auf Gott untergräbt nicht die Möglichkeit der Rede von einem Gott eigenen, trinitarischen Raum. Die Rede von den drei göttlichen Personen plausibilisiert und konkretisiert sie nur vorstellungsmässig und trägt zur inhaltlichen Füllung bei. Wie bereits in 2.2.2 herausgearbeitet wurde, partizipiert die Rede vom Gottesraum an der spezifischen Grundmetaphorik christlicher Gottesrede. Entscheidend bleibt aber die spezifischen Beziehungen zwischen »Vater«, »Sohn« und »Heiligem Geist« (nicht weniger problematische Benennungen!) als deren Manifestationsaspekt der Raum verstanden werden muss. (Die Differenz zwischen dem interpersonalen Raum der immanenten Trinität und dem menschlichen interpersonalen Raum wird in 5.3.2.3 genauer erläutert.)

7. Im Anschluss an diese Überlegungen soll eine Sprachregelung vorgenommen und die Frage geklärt werden, ob im Plural von drei Orten bzw. Räumen oder im Singular von einem Ort bzw. Raum Gottes oder schliesslich kombiniert

11 Das tut im Übrigen auch Sander nicht, vgl. Sander, Einführung, 78 – 81.

12 Reinhold Bernhardt hat eine solche durch die Religionskritik hindurchgegangene »nachkritische« Interpretation vorgelegt, in der er den Status des Personbegriffes neu bestimmt im Sinne eines *nomen dignitatis*, eines das Gottesgeheimnis wahren Grenz begriffes mit verweisendem Charakter. Der anthropologische Personbegriff wird von Gen 1,26 her so theologisiert, dass sich die Übertragungsrichtung umkehrt und nun von Gott auf den Menschen hin erfolgt. Bernhardt, Ist Gott eine Person?, 101 – 103. Hier – aber eben erst nach ihrer kritischen Brechung und in ihrer theologisierten nachkritischen Reformulierung und nicht aufgrund der These einer historischen Kontinuität zwischen antikem trinitarischem und modernem menschlichem Personbegriff – zeigt Bernhardts Position Parallelen zu der Pannenberg nahenstehenden Position Greshakes, der meint, »daß das menschliche Personsein sich als ein schwaches Gleichnis göttlicher Personalität zeigt« (Greshake, Der dreieinige Gott, 173).

13 Vgl. Link-Wieczorek, Warum trinitarisch von Gott reden?, 27 – 29.

von zu einem Raum verbundenen drei Orten zu reden ist. Die Bestimmung des Raumes als Ordnungsrelation lässt theoretisch alle Varianten zu, die Logik einer relationalen Trinitätslehre, die die Einheit Gottes von der Vielheit her denkt, ebenfalls. Ich schlage vor, im Blick auf Gott wie Johannes von Damaskus von *einem Ort*, im Blick auf die modernen Ansätze des 20. Jahrhunderts jedoch noch besser von *einem Raum* zu sprechen. Der Singular korrespondiert der Rede von einem durch die Relationen der drei trinitarischen Personen aufgespannten Gott-Feld. Der von Joest, Sloterdijk, Sander¹⁴, aber z. T. auch von Moltmann gewählte Plural (Orte bzw. Räume) sollte, um Verwirrungen zu vermeiden, auf Einwohnungen Gottes in seiner Schöpfung, seine *Orte* oder *Räume* in der Geschichte Israels und der Kirche usw. restringiert werden.

8. Um die Reaktion von Barth, Moltmann und Pannenberg auf das neuzeitliche Raumproblem herauszuarbeiten, wurde das Augenmerk besonders auf die Charakterisierung des göttlichen Raumes durch die Beziehungen der immanenten Trinität gelegt. Denn gerade hier lässt sich ja die Ausbildung der von allen kosmologischen Vorgaben unabhängigen Selbstverortung Gottes und die Aufarbeitung der neuzeitlich entstandenen »Wohnungsnoth« Gottes (Strauß) nachzeichnen. Die besondere Akzentuierung unserer Darstellung soll jedoch nicht die Vorstellung suggerieren, es hier mit einem von der *Ökonomie* völlig isolierten Immanenzraum zu tun zu haben. Das wäre ein Rückschritt hinter Barths, Moltmanns und Pannenbergs Versuche, die ökonomische und immanente Trinität zusammenzudenken (so verschieden die Versuche im Einzelnen auch durchgeführt werden). Von der Verbindung von ökonomischer und immanenter Trinität her muss zum theoretischen Status der Trinitätslehre in aller Kürze soviel nachgetragen werden:

- Die Rede von der immanenten Trinität ist nur dann keine spekulative Theorie, wenn klar ist, dass es sich hier um einen narrativ errungenen »Sprachgewinn« im Nachdenken über Gott handelt, der sich genetisch aus der »Verklammerung« von Knotenpunkten christlicher Gotteserfahrung (wie sie im Alten und Neuen Testament erzählt wird) und der Glaubensgewissheit ergibt, dass diese Verklammerung in Gott selbst begründet ist und wesensmässig Anhalt hat.¹⁵
- Erst wenn man sich den hochkomplexen Tradierungsprozess und seine erfahrungsmässigen Voraussetzungen vor Augen führt, der zur Ausbildung

14 Sander verwendet zwar nicht den Plural, spricht aber von dem den trinitarischen Personen je eigenen Ort. Vgl. Sander, Einführung, 79 f.

15 Ähnlich: Link-Wieczorek, Warum trinitarisch von Gott reden?, 12.14 f. Die Begriffe »Sprachgewinn« und »Verklammerung« stammen von Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie, 215.178.

der Trinitätslehre geführt hat, wird auch deutlich, dass das Ziel der Trinitätslehre nicht eine Offenlegung des Wesens Gottes ist, sondern die Sicherung der Einsicht in seine *Entzogenheit*. Sie versucht »die prinzipielle Uneinholbarkeit Gottes in den Gottesgedanken«¹⁶ zu wahren.

- Die Trinitätslehre bildet in pragmatischer Hinsicht keine begriffliche Gottestheorie, sondern eine »Grammatik christlicher Gottesrede«, die »die christliche Gotteserfahrung und ihre vielfältigen sprachlichen Artikulationen in Gebet, Bekenntnis und Verkündigung in einer Sprach- und Denkregel summiert, die das, was Christen mit ›Gott‹ ansprechen, an die Selbstidentifikation Gottes in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist bindet«¹⁷.
 - Bestimmt man die Trinitätslehre darüber hinaus als eine »Rahmentheorie«¹⁸ des christlichen Glaubens auch hinsichtlich seiner doktrinalen Ausformung in Gestalt einer Dogmatik, so ist gegenüber der Gefahr einer von den Glaubensvollzügen abstrahierten Prinzipialisierung der Trinitätslehre an Ritschls Aussage zu erinnern, dass es sich hier um ein askriptives, doxologisches Reden von Gott handelt.¹⁹ Ritschl hat diese sprachtheoretische Bestimmung freilich nur auf Aussagen der immanenten Trinität bezogen und davon die Aussagen der ökonomischen Trinität als deskriptive unterschieden.²⁰ Diese Unterscheidung trägt nun ihrerseits eine Differenz in den Zusammenhang von ökonomischer und immanenter Trinität ein, die wiederum einer Abstraktion entspricht. Inwiefern sollte nicht auch schon das Reden von der ökonomischen Trinität ein doxologisches, askriptives Reden sein? Ob eine Gottesrede als deskriptiv oder askriptiv zu bezeichnen ist, hängt meines Erachtens primär vom pragmatischen Aussagekontext ab. In einem Gottesdienst ist auch das Reden von der ökonomischen Trinität ein doxologisches, askriptives.
9. Das theologische Nachdenken über Gott zeichnet sich dadurch aus, dass es die prinzipielle Entzogenheit Gottes gegenüber allen Versuchen, ihn in den Gottesgedanken einzuholen, selber in das Gottdenken integriert und von daher um die prinzipielle Begrenztheit aller Rede von Gott weiss. Auf Gott

16 Dalferth, Gott, 19.

17 Dalferth, Gott, 19.

18 So Schwöbel, Trinitätslehre als Rahmentheorie, bes. 151–154, sowie ders., Art. Trinität, 118 f.

19 Ritschl, Zur Logik der Theologie, 179. Schwöbel ist sich der Gefahr einer solchen Prinzipialisierung der Trinitätslehre bewusst, vgl. ders., Trinitätslehre als Rahmentheorie, 154.

20 Ritschl, Zur Logik der Theologie, 179. Auch Moltmann zufolge hat die Rede von der immanenten Trinität ihren »Sitz im Leben im gottesdienstlichen Lobpreis der Kirche« (ders., Trinität und Reich Gottes, 169). Gemäss Moltmann haben aber auch seine eigenen ausführlichen Reflexionen zur immanenten Trinität bereits doxologischen Charakter: »Diese theologische Anstrengung des Begriffs ist selbst schon ein Teil der Doxologie«, (a. a. O., 179).

angewandte Begriffe erhalten in diesem Wissen den Status von das Gottesgeheimnis wahren, verweisenden Grenzbegriffen, die lediglich ›Gott‹ näher präzisieren.²¹ Das gilt auch für den Begriff des trinitarischen Gottesraumes.

5.3 Der Raum der Kirche

In 2.2.4 und 2.3 wurde die umfangreiche und bedeutende Studie von Beuttler »Gott und Raum« besprochen. Es wurde dort sein Versuch dokumentiert, auf der Basis eines phänomenologischen Raumbegriffes eine umfassende theologische Raumauffassung zu entwickeln. Beuttler hat dabei v. a. die Schöpfungstheologie im Blick. Wie gezeigt ist er nicht im Stande, diesen universalen Anspruch seines Raumverständnisses einzulösen. Sein Ansatz ist zum Beispiel nur sehr beschränkt in der Lage, Sozialität und Interpersonalität im Sinne mehrstelliger sozialer Interaktionen, grossflächiger strukturbildender, kollektiver Praktiken zu denken und in sein theologisches Raumverständnis zu integrieren; soziale Raumpraktiken von grösserer Reichweite (wie sie Löw beschrieben hat) sind damit nicht erfassbar. Sozialität und Interpersonalität sind aber für die Theologie so essentiell, dass sie es sich nicht leisten kann, ihr theologisches Reden von Raum nicht auch darauf beziehen zu können. Um dazu in der Lage zu sein, braucht sie aber ein anderes Raumverständnis. Gegenüber Beuttlers grossangelegter Studie verfolgt die vorliegende Untersuchung bewusst das bescheideneren Ziel, ein theologisches Raumverständnis zu konzipieren, das seine Klärungs- und Erschliessungskraft vornehmlich im Bereich der Ekklesiologie hat. Der Teil 5 prägende ekklesiozentrische Ansatz ist von der Einsicht geleitet, dass ein Raumverständnis, das auf alle Reflexionsgegenstände der Theologie in gleicher Weise erklärkräftig angewandt werden könnte, bisher nicht in Sicht ist und man grundsätzlich fragen muss, ob es das überhaupt geben kann. Es wäre aber ein Missverständnis, wenn die ekklesiologische *Konzentration* im Sinne einer sachbedingten *prinzipiellen Engführung* des theologischen Raumverständnisses ausgelegt würde. Es gibt keinen Grund zur Annahme, dass vom Begriff des trinitarischen Gottesraumes her nicht auch die verschiedensten Räume *extra ecclesiam* bedacht und theoretisch beschrieben werden könnten oder dass sie theologisch weniger bedeutsam wären. Es ist zudem auch nicht ausgeschlossen, zum Beispiel einen Schöpfungsraum im Rahmen jener Ekklesiozentrik zu denken. Die Applikation würde aber wahrscheinlich zu einem tendenziell konstruktivistischen Begriff des Schöpfungsraumes führen, der im Dialog mit den

21 Die religionsphilosophisch umstrittene Frage, ob ›Gott‹ selber dabei als Name oder Begriff, als singulärer oder genereller Term zu verstehen ist, kann hier vernachlässigt werden. Vgl. z. B. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, 442 – 448.

Naturwissenschaften je nach Prämissen eher hinderlich sein kann. An dieser Stelle stösst man an die Leistungsgrenzen der hier zu entwickelnden theologischen Raumauffassung.

Sie wird auf der Basis des Begriffes des trinitarischen Gottesraumes *mittels eines in sich differenzierten Begriffes vom Raum der Kirche entfaltet*. Es geht dabei um eine *narrativ gefärbte spatiologische, aber auch raumtheoretische Rekonstruktion eines dogmatischen, normativen Begriffes von Kirche im Horizont protestantischer Ekklesiologie*.

Der dabei entfaltete Kirchenbegriff erhebt jedoch keinen Anspruch, den wissenschaftlichen Stand der systematisch-theologischen Fachdiskussion wiederzugeben oder gar voranzutreiben. Die im Folgenden präsentierte Ekklesiologie ist im Gegenteil klar *unterkomplex* und operiert an einigen Stellen mit *idealtypischen Abstraktionen und Ausblendungen*. Was letztere angeht wird zum Beispiel darauf verzichtet, Kirche in ihren ökumenischen, jüdisch-christlichen²² und schliesslich auch interreligiösen Bezügen zu verorten und darauf bezogene Raumbildungen zu untersuchen. Auch die komplexen Verflechtungen der Kirche mit den verschiedensten Organisationsformen und Rationalitäten (Bildung, Politik, Recht, Medien, Ökonomie etc.) moderner Gesellschaften werden ausgeblendet. Es muss betont werden: *Das Innovative der folgenden Überlegungen besteht nicht in der Ekklesiologie als solcher, sondern in der explorativen Ausarbeitung der Möglichkeit ihrer raumtheoretischen Rekonstruktion*. Die Abstraktionen und Ausblendungen sind darum zu verschmerzen.

Das Vorhaben einer raumtheoretischen Rekonstruktion eines dogmatischen, normativen Begriffes von Kirche muss zudem unterschieden werden von einer empirisch-sozialwissenschaftlichen Erhebung dessen, was Kirchenmitglieder unter dem »Raum der Kirche« verstehen und wie sie ihn erfahren. Wie das systematisch-theologische Reden von Kirche in Raumkategorien gefasst und reformuliert werden kann, steht zur Debatte, nicht welche räumlichen Assoziationen sich mit dem Erfahrungsgegenstand »Kirche« verbinden.

Solche Assoziationen gibt es freilich auffällig viele. Was immer man unter Kirche versteht, sie scheint eine eigentümlich *raumaffine Grösse* zu sein. Das zeigt sich sprachlich darin, dass in der theologischen Literatur auffällig oft vom »Raum« der Kirche die Rede ist – ohne dass damit das Kirchengebäude und sein Innenraum im architektonischen Sinne gemeint wären.²³ Wobei sich die er-

22 Das ist nicht nur aufgrund der bleibenden soteriologischen Rückgebundenheit der Kirche an Israel als Defizit festzuhalten, sondern auch insofern, als die Verbindung zu Israel auch die Kontinuität der Raumkonzeptionierung selbst betrifft, wie sich besonders am alttestamentlich-jüdischen *maqom*-Begriff zeigen liesse, vgl. dazu Moltmann (4.2.2) sowie Magdalene Frettlöh und Friedrich-Wilhelm Marquardt (2.2.2).

23 Um nur zwei Beispiele zu nennen: Die Ekklesiologie von Hans-Peter Grosshans verwendet schon im Titel den Raumbegriff: Grosshans, Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit;

währte Raumaffinität gerade darin kundtut, dass die Anwendung des Raumbegriffes auf die Rede von der Kirche bemerkenswerterweise keiner weiteren Erläuterungen hinsichtlich des Raumbegriffes bedarf, da sie sich anscheinend von selbst versteht und von einer solchen Evidenz getragen ist, die weiteres Nachfragen unnötig macht. Wie kommt das?

5.3.1 Raum und das neutestamentliche Reden von Kirche

Als eine mögliche Erklärung bietet sich das neutestamentliche Reden von Kirche an. Dass sei in drei Punkten erläutert:

1. Die christlichen Glaubensgemeinschaften, die sich unter den Begriffen »Kirche« oder »Gemeinde« versammeln lassen, werden in den Schriften des Neuen Testaments auffällig oft mittels räumlich konnotierter architektonisch-baulicher Metaphern beschrieben:

So werden etwa die Christinnen und Christen als lebendige *Steine* bezeichnet, die zu einem geistlichen Haus auferbaut werden (1. Petr 2,5), zu einem Bau, dessen *Fundament* die Apostel und Propheten und dessen *Eckstein* (oder Schlussstein) Jesus Christus bilden (Eph 2,20).²⁴ Kirche wird als *Haus* (Hebr 3,6)²⁵, als *Tempel* (z. B. 1 Kor 3,16 f u. 2 Kor 6,16)²⁶ oder sogar als himmlische *Stadt* (vgl. Apk 3,12)²⁷ gedeutet.

Auf die differenzierten Anwendungen der Baumetaphorik und ihre Hintergründe braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Man wird aber nicht falsch gehen, wenn man in diesen Aussagen – besonders denen zum Tempel – eine gewisse Tendenz der neutestamentlichen Schriften sieht, alttestamentlich bezeugte konkrete Orte der Gegenwart Gottes auf Jesus Christus oder seine Gemeinde zu übertragen.²⁸ Jesus Christus selbst, seine Gemeinde, sind nunmehr

»Raum« wird hier als »institutionell organisierte Gemeinschaft von Menschen« verstanden (a. a. O., 190). Oder: Wolfgang Huber, der von der Kirche »als Raum der Freiheit« spricht, ders., *Folgen christlicher Freiheit*, 205 – 216.

24 Auch Jesus Christus kann als Fundament bezeichnet werden: 1. Kor 3,11; in 1 Tim 3,15 wird die Gemeinde als Pfeiler und Fundament bezeichnet.

25 So v. a. in den Pastoralbriefen, z. B. 1 Tim 3,15.

26 Paulus kann das Bild auch auf den einzelnen Leib anwenden (1 Kor 6,19). In Gal 2,9 werden Jakobus, Kephas und Johannes zudem als »Säulen« bezeichnet (zum Bezug von Säulen und Tempel: Apk 3,12), während Kephas in Mt 16,18 »Fels« genannt wird.

27 Zur Bedeutung der Stadt für das frühe Christentum und zur entsprechenden Aufnahme der Baumetaphorik in die Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie vgl. die Beiträge im Sammelband: Bendemann/Tiwald (Hg.), *Das frühe Christentum und die Stadt*.

28 Ein schönes Beispiel ist die Anspielung in Joh 1,51 auf den Traum Jakobs in Gen 28,11 – 19 durch das Bild der hinauf- und herabsteigenden Engel. Was Jakob im Traum an einem bestimmten geographischen Ort, den er »Bet-El« (Gotteshaus) nennt, erfährt, wird hier auf den Menschensohn, Jesus, bezogen. Jesus wird damit für seine Jünger zum Ort der Got-

Ort der Gottesgegenwart. Geographisch konkrete Orte, bauliche Räume werden dadurch personalisiert. So werden u. a. räumlich konnotierte Aussagen zum Tempel auf ein Sozialgefüge übertragen. Da bei diesem Vorgang die räumlichen Konnotationen nicht einfach verschwinden, führt das im Blick auf die Kirche zu einem Reden von Raum, das notwendig relationale Züge tragen muss.

2. Doch es sind nicht nur architektonisch-bauliche Metaphern, die eine Raumaffinität neutestamentlicher Aussagen zur Kirche evozieren. Auch die Rede vom *Leib Christi* scheint vorstellungsmässig räumlich konnotiert zu sein. Das verrät zumindest die Sprache der Exegeten:

Die paulinische Rede vom Leib Christi musste vor allem da räumliche Assoziationen wecken, wo man in ihr eine Verarbeitung eines gnostisch geprägten kosmischen Urmenschmythos (Ernst Käsemann) zu sehen meinte. Doch auch da, wo diese Vorstellung in den Hintergrund tritt, spielen Raumkategorien eine wichtige Rolle für das Verständnis des Ausdrucks. So schreibt etwa Hans Conzelmann:

»Paulus modifiziert die an sich zeitlose mythisch-räumliche Vorstellung vom ›Leib‹ Christi, indem er sie geschichtlich konzipiert: Er versteht den Leib als Raum, in dem die Getauften zusammenleben, in dem sie Neues erfahren und die Neuheit des Lebens praktizieren; er versteht also den ›Leib‹ als den Herrschaftsbereich Christi. Er ist der Lebensraum des Glaubens, bestimmt als Raum der Freiheit«²⁹.

Solche spatiologischen Deutungen spielen jedoch da keine Rolle mehr, wo man in der paulinischen Rede vom Leib Christi in 1 Kor 12,27 eine einmalige Spitzenaussage sieht, die nicht das Gewicht einer ekklesiologischen Theorie hat, und von daher auf eine religionsgeschichtliche Herleitung verzichtet.³⁰

Weniger umstritten ist hingegen die Auslegung der Rede vom Leib Christi im

tesgegenwart. Vgl. zu dieser topologischen Auslegung: Konrad Huber, *Theologie als Topologie*, 304–310. Was die Aussagen zum Tempel betreffen ist freilich klarzustellen: Das Alte Testament kennt die Tradition der Schechina, der Einwohnung Gottes im Tempel. Doch diese Vorstellung bezieht sich – wie bereits an anderer Stelle erwähnt – in unterschiedlichen Epochen auf Unterschiedliches. Sie bezieht sich nicht nur auf den (ersten oder zweiten) Tempel (bzw. auf »Zion«), sondern auch auf das Volk Israel selber. Zudem unterliegt die Einwohnungsverstellung im Alten Testament auch prophetischer Kritik (z. B. Mi 3,11). Janowski, *Art. Shekhina*, Sp. 1274 f. – Umgekehrt sind auch im Neuen Testament nicht nur tempelkritische Übertragungen, sondern auch positive Aussagen zum Tempel überliefert (man denke etwa an die Tempelfrömmigkeit der Familie Jesu in Lk 2,22–24.41, oder Jesu tempelfreundliches Verhalten in Mk 1,44; Joh 2,13; 5,1).

29 Conzelmann, *Grundriß*, 299.

30 So Andreas Lindemann, der die Rede vom Leib in 1 Kor 12,12–26 »demokratisch« deutet vor dem Hintergrund des antiken gesellschaftlichen Organismusedankens mit Bezug auf Platon und Aristoteles. »Leib« ist ihm zufolge keine ekklesiologische, christusbezogene Kategorie, das wird sie erst und einmalig in der Zusage in V. 27. Lindemann, *Die Kirche als Leib*, bes. 152 f. 162–165. Zu den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten (und den entsprechend verschiedenen Relationierungen des Paulus zu den Verfassern des Kolosser- und Epheserbriefes) siehe: Luz, *Der Brief an die Epheser*, in: Becker/Lutz, *Die Briefe*, 126–130.

deuteropaulischen Kolosser- und Epheserbrief. Hier ist Christus das *Haupt* des Leibes, und wird der Leib nicht wie bei Paulus primär auf die Einzelgemeinde, sondern die Universalkirche bezogen. Die Zugehörigkeit der Kirche zum kosmischen Christus (und im Falle von Eph das Verständnis der Kirche als ihrerseits kosmischer Grösse) legen im Blick auf den Leib Christi wiederum Vorstellungen räumlicher Extension nahe. So schreibt etwa Ulrich Luz zu Kol 1,15–20, »die Kirche, der Leib Christi« sei »der modellhafte Raum, in dem die friedensstiftende und versöhnende Kraft des auferstandenen Christus wirksam« sei³¹ oder meint Georg Strecker, die Zugehörigkeit der Kirche zum präexistenten und kosmischen Herren impliziere ihre Deutung als »eines Raumes, der dem Zugriff der Weltmächte entzogen ist«³².

3. Schliesslich sei auch noch auf die (mit der Rede vom Leib Christi nicht direkt verbundene³³) von Paulus möglicherweise selbst in die urchristliche Literatur eingeführte³⁴ Formel »in Christus« (z. B. Gal 3,28) hingewiesen. Sie durchzieht das ganze paulinische Schrifttum (und findet sich auch im deuteropaulinischen und johanneischen Schrifttum). Umstritten ist freilich, wie die Präposition »in« zu verstehen ist. Adolf Deißmann hat in seiner Untersuchung »Die neutestamentliche Formel ›In Christo Jesu‹« (1892) die These vertreten, das »in« sei durchgehend lokal, räumlich zu verstehen. Gemeint sei der Raum, die Sphäre, in die die Glaubenden hineingestellt seien:

»(D)ie Formel charakterisiert das Verhältnis des Christen zu dem lebendigen Christus als ein lokales und daher ist zu übersetzen ›in Christus‹. (...) Christus ist das Element, innerhalb dessen der Christ lebt und alle Äusserungen des eigentümlich christlichen Lebens zur Erscheinung kommen. Die Formel ist der technische Ausdruck für den paulinischen Centralgedanken der κοινωμία mit Christus.«³⁵

Paulus habe sich den erhöhten, pneumatischen Kyrios sicher »in irgendeiner Stofflichkeit vorgestellt«³⁶, die die Möglichkeit biete, das »in« in einem nicht-übertragenen, direkten Sinne aufzufassen.

Dieser Form von »Christusmystik« (Deißmann hat übrigens auch das Sein Christi in uns lokal verstanden) wurde später heftig widersprochen. Die Formel sei nicht durchgehend lokal zu verstehen. Einige Exegeten bestritten die lokale Auslegung sogar ganz zugunsten einer zeitlich-geschichtlichen Interpretation (z. B. Fritz Neugebauer). In jüngerer Zeit hat sich jedoch die Meinung einiger-massen durchgesetzt, dass die lokale Deutung von der geschichtlichen nicht

31 Luz, Der Brief an die Kolosser, in: Becker/Lutz, Die Briefe, 206.

32 Strecker, Theologie, 587.

33 So zumindest die nicht unumstrittene Meinung von Lindemann, vgl. ders., Die Kirche als Leib, 160 f.

34 So Strecker, Theologie, 100 f.

35 Deißmann, Die neutestamentliche Formel, 81 f.

36 Deißmann, Die neutestamentliche Formel, 90.

abzulösen ist und durchaus ihre Berechtigung hat, freilich nicht durchgehend auf alle Stellen angewandt werden kann, da daneben auch andere (instrumentale, modale, kausale) Interpretationen möglich sind und an einigen Stellen das »in Christus« auch schlicht mit »christlich« übersetzt werden kann.³⁷ Man schlägt dann etwa vor, das »in Christus« von einer Grundbedeutung im Sinne des »Einbezogenensein(s) in die Christuswirklichkeit« oder der »Zugehörigkeit der Gläubigen zu dem sie umfassenden ›Endzeitmenschen‹ Christus« zu verstehen, die die lokale Deutung nicht einfach ausschliesst.³⁸ Oft scheint aber die räumlich-lokale Deutung – wo sie nicht metaphorisiert wird – seltsamerweise verbunden zu bleiben mit der Annahme, sie würde ein mystisches Element zwangsläufig mit sich bringen.³⁹ Das dürfte damit zusammenhängen, dass die Präposition »in« nur nach dem Raummodell eines Containers gedacht wird: als Umfangensein im sphärisch-kosmischen Christusbehälter. Dieser raumtheoretischen Schiefelage hat sicher bereits Deißmann vorgearbeitet, wenn er gefragt hat:

»Hat Paulus die Vorstellung gehabt, dass die Christen wirklich irgendwie ›in‹ dem Element ›Christus‹ leben, etwa so, wie sie als animalische Lebewesen ›in‹ der Luft leben, oder wie Fische ›in‹ dem Wasser, die Wurzeln der Pflanze ›in‹ der Erde sind?«⁴⁰

Deißmann hat diese Frage positiv beantwortet und damit einem Containermodell Vorschub geleistet. Er hat freilich in der Formel ebenso, wie das erste Zitat zeigt, den Gedanken der *κοινωνία* mit Christus ausgedrückt gesehen – eine Aussage, die sich auch im Sinne eines relationalen Raummodelles weiterdenken liesse. Dass jemand »in Christus« ist, würde dementsprechend besagen, dass er

37 Vgl. die Überblicke bei Lehmkuhler, *Inhabitatio*, 37 – 43, sowie bei Strecker, *Theologie*, 125 – 127, u. Conzelmann, *Grundriß*, 232 – 235. Nach Jürgen Roloff haben die wichtigsten Belegstellen bei Paulus räumlich-lokale Bedeutung. Er nennt folgende Stellen: Röm 6,11.23; 8,1 f; 1 Kor 1,2.4; 2 Kor 5,17; Gal 3,28; 5,6; Phil 2,1.5 (Roloff, *Die Kirche*, 92).

38 Erstes Zitat: Strecker, *Theologie*, 127 (Hvbn gelöscht MW); zweites Zitat: Kümmel, *Die Theologie*, 196. Eine räumlich-atmosphärische Deutung schlägt vor: Beuttler, *Gott und Raum*, 352.

39 Anders Roloff, er meint zwar, »daß Paulus in Gal 3,26 – 28 die Wirkung der Taufe als ein Eingegliedertwerden in einen *räumlichen Bereich* darstellt, den er mit der Formel »in Christus Jesus« umschreibt«, lehnt aber die religionsgeschichtliche Herleitung der Formel aus der mystischen Vorstellung eines pneumatischen Riesenleibes eines kosmischen Urmenschen ab und votiert, man müsse die Formel von ihrer ekklesialen Sozialstruktur her zu verstehen suchen (Roloff, *Die Kirche*, 92 – 94, Zitat: 93). Leider hat Roloff diese so treffende Aussage in ihrer Konsequenz nicht näher ausgeführt. Auch Becker scheint keine mystische Deutung zu vertreten, wenn er die Rede vom In-Sein in Christus in Gal 3,26.28 als formelhafte Wendung deutet, die »den endzeitlichen Heilsraum« bezeichnet, »in den die Getauften aufgenommen werden, also insbesondere die Kirche«. Wird »Raum« hier (mit welcher Ausgangsbedeutung auch immer) metaphorisch verstanden? Becker, *Der Brief an die Galater*, in: Becker/Lutz, *Die Briefe*, 60.

40 Deißmann, *Die neutestamentliche Formel*, 84.

sich schlicht in einer Beziehung zum gekreuzigten auferstandenen Jesus Christus befindet. Die Präposition »in« wäre dann eine räumlich-lokale, sofern Raum als Manifestationsaspekt von Beziehungen gedacht wird.

Möge die neutestamentliche Wissenschaft prüfen, ob diese doch so schlichte und ohne aufwendige religionsgeschichtliche Hintergrundsannahmen operierende Deutung der Formel auch als historische Deutung zumindest im Blick auf Paulus haltbar ist, und sich so der Frage annehmen, ob er nicht eine relational strukturierte Raumauffassung vertreten hat!

Es wurde oben gefragt, wie es zur Raumaffinität in der Rede von der Kirche kommt. In drei Punkten konnte gezeigt werden, wie das neutestamentliche Reden von Kirche selbst eine solche Raumaffinität evoziert. Dabei wurde praktisch nur auf das *Corpus Paulinum* eingegangen. Ähnliche Beobachtungen liessen sich z. B. auch im Blick auf das johanneische Schrifttum machen. Diese wenigen Andeutungen müssten natürlich vertieft werden, um exegetisch aussagekräftig zu sein. Doch dieser Anspruch wurde hier gar nicht erhoben. Es ging lediglich darum, die Raumaffinität der Ekklesiologie vom Neuen Testament her zu *plausibilisieren*.⁴¹ Weder wurde damit unterstellt, das Neue Testament entwickle in seinem Reden über die Kirche eine Raumtheorie aus, noch, dass sich dieses Reden umstandslos auf eine gegenwärtige Raumtheorie abbilden liesse. Beide Behauptungen erforderten gründlichere hermeneutisch-methodologische Vorüberlegungen.

Schliesslich sei nachgeschoben, dass auch die zitierten spatiologischen Deutungen der Exegeten nicht vor dem Hintergrund einer expliziten Raumtheorie erfolgen. Was »Raum« genau meint, wird von ihnen nirgends erklärt, der Raumbegriff wird vielmehr als ein scheinbar evidenter und selbstverständlicher Begriff gebraucht, um zu erklären, was »Leib Christi«, »in Christus« usw. bedeutet. Anscheinend *funktionieren* solche Erklärungen einfach. Sie funktionieren zumindest so lange, bis die neutestamentlichen Lektüren weitere Sinnpotentiale zutage fördern, die eine spatiologische Deutung verunmöglichen – oder dazu anregen, genauer darüber nachzudenken, was denn überhaupt im Falle einer spatiologischen Deutung unter Raum zu verstehen ist. Dazu bedarf es einer Raumtheorie.

41 Ein solche Affinität kommt da nicht in den Blick, wo man von einer mehr oder weniger *vorgefassten* vertikal-horizontal-sagitalen Raumschematik her das Neue Testament liest und seine räumlichen Codierungen gemäss solcher Schematik nachzeichnet, wie das bei Elisabeth Jooß in durchaus gewinnbringender Weise gemacht wird (dies., Raum, 190–231). Es bleibt dann freilich stets die Rückfrage, ob der an die Schriften herangetragene dimensionale Raumbegriff wirklich ihrem eigenen damaligen Raumverständnis (bzw. ihren Raumverständnissen!) entspricht.

5.3.2 Spatiologisch rekonstruierte Ekklesiogenese

Es ist nun zu zeigen, dass jene Raumaffinität in der theologischen Rede von Kirche sich nicht einfach nur einem willkürlich-unscharfen, hypertrophen Reden von Raum verdankt, sondern auf einen tieferen Sachzusammenhang von Raum und Kirche verweist, der ins Zentrum protestantischer Ekklesiologie führt. Dazu wird im Folgenden der Versuch gemacht, das Gründungsgeschehen von Kirche mittels geeigneter Raumkategorien nachzuerzählen. Aufgrund dieser *spatiologischen Rekonstruktion der Ekklesiogenese* soll ein Zweifaches erreicht werden:

1. Es soll jener tiefere Sachzusammenhang und damit die Raumaffinität in der Rede von Kirche aufgedeckt werden, indem gezeigt wird, wie das mit »Kirche« gemeinte in Raumkategorien ausgedrückt, und zwar *ihrem Wesen angemessen* ausgedrückt werden kann. Hierbei wird auf die bereits eingeführten Begriffe des interpersonalen und des trinitarischen Raumes rekuriert.
2. Umgekehrt soll der bisher in einem areligiösen Sinne verwendete Begriff des interpersonalen Raumes gerade in diesem Verfahren einer theologischen, näherhin ekklesiologischen Deutung unterzogen werden.

Eine spatiologische Rekonstruktion der Ekklesiogenese hat nichts mit einer historischen, exegetischen Analyse der Anfänge des Christentums zu tun. Sie stellt sich vielmehr ganz bewusst in den Strom christlicher *stories* und sucht von da aus das protologische Ereignis der Gründung von Kirche aufzudecken und reflektiert nachzuerzählen. Die Methode, die hier zur Anwendung kommt, könnte man etwas vollmundig und postmodern inspiriert als »dogmatische Archäologie« bezeichnen: als ein voraussetzungsvolles, jedoch deklariert *exploratives* Graben in den Sinnschichten der vorgegebenen jüdisch-christlichen Tradition. Biblische Texte eignen sich dafür besonders.

5.3.2.1 »Adam, wo bist Du?«

Ich rekuriere zunächst auf die bekannte Episode aus *Genesis* 3⁴², die sich nach dem später sog. Sündenfall zuträgt. In den Versen 8–10 heisst es da:

»Als sie nun hörten, wie Gott der Herr in der Abendkühle im Garten wandelte, verbarg sich der Mensch mit seinem Weibe vor dem Angesichte Gottes des Herrn unter den Bäumen im Garten. Und Gott der Herr rief dem Menschen und sprach zu ihm: Wo bist

42 Denkbar wäre etwa auch ein neutestamentlicher, narrativ-ekklesiogenetischer Zugang über die *Taufe*, gedeutet als einem Eingetaucht-Werden in den *maqom*-Namen des trinitarischen Gottes, im Anschluss an Magdalene L. Frettlöh, vgl. dies., Eingetaucht in den Namen.

du? Er sprach: Ich hörte dich im Garten; da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin, und verbarg mich.«

Folgt man dem Erzählzusammenhang der Bibel, so handelt es sich hier um den ersten wirklichen *Dialog* zwischen Gott und Mensch seit der Erschaffung des Kosmos. Der Dialog beginnt mit der Frage Gottes an den Menschen: *Wo bist Du?*

Huldrych Zwingli kommentiert die Gottesfrage »Adam, wo bist du?« wie folgt:

»O, welch wunderbare und unaussprechliche Milde des himmlischen Vaters! Er, der alle Dinge an ihren Ort setzte und ohne den es keinen Ort gibt, fragt, wo Adam sei! Aber er fragt um des unglückseligen Menschen willen, damit er ihm seine Schuld desto klarer vorwerfen könnte; denn Adam wusste nicht, wo er war. (...) Hier, sage ich, hat die Religion oder besser das Verhältnis liebenden Vertrauens (*pietas*) angefangen (...) zwischen Gott und dem Menschen.«⁴³

Anders als Martin Luther sieht Zwingli in der Wo-Frage Gottes nicht primär das überführende Gesetz, sondern einen bundesgemässen Hinweis auf das Evangelium Jesu Christi,⁴⁴ Gottes Ruf ist »gnädig« und »freundlich«⁴⁵.

Doch gehen wir noch einmal zum biblischen Text zurück: Die Szene spielt sich nicht irgendwo ab. Die Handlung spielt in einem Garten, in dem sowohl Gott wie das Menschenpaar lokalisiert sind. Was Gott angeht, erhält man keine präziseren Angaben, man erfährt nur, dass er im Garten spaziert. Vom Menschen wird zusätzlich erzählt, dass er unter die Bäume im Garten flieht (Gen 3,8). Doch diese positionalen Raumstellen spielen seltsamerweise im Blick auf die Wo-Frage Gottes nur eine untergeordnete Rolle. Adam antwortet nämlich auf die Frage »Wo bist Du?« nicht mit einer Selbstlokalisierung. Er antwortet nicht mit »hier bin ich«, oder mit: »da unter den Bäumen«. Er antwortet vielmehr mit einer narrativ formulierten Beziehungsaussage: »Ich hörte dich im Garten; da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin, und verbarg mich.«

Die Wo-Frage Gottes zielt also nicht auf eine positionale Lokalisierung Adams, sondern – wie Zwingli richtig sieht – auf Adams Ort in seinem Verhältnis zu Gott, sie zielt auf Adams Vertrauensverhältnis zu ihm. Die positionale Raumstelle des Menschen spielt für das Verständnis und die Situierung des erzählten Geschehens zwar eine bedeutende Rolle. Im Blick auf die Wo-Frage zählen aber andere Parameter: Hier geht es um die Lokalisierung Adams in einem Beziehungsraum zwischen Gott und ihm. Dieser *Gott-Mensch-Beziehungsraum* konstituiert sich erst durch Gottes gnädige Anrede an den Men-

43 Huldreich Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius* (1525), Z III (=CR 90), 590–912, 667 f; Übersetzung: Huldrych Zwingli, *Kommentar über die wahre und falsche Religion* (1525), in: ders., *Schriften III*, 33–452, 93.

44 Vgl. dazu auch Sallmann, *Zwischen Gott und Mensch*, 112–120.

45 Huldreich Zwingli, *De vera et falsa religione*, a. a. O., 667.668; Übersetzung, Zwingli, *Kommentar*, a. a. O., 93.

schen. Indem das Wort Gottes als Frage nach dem Wo ergeht, vollzieht es auch gleich eine existenzielle Verortung des Menschen ›vor‹ Gott und spannt so jenen Beziehungsraum auf. Vom Menschen selbst her käme es nie zu diesem Beziehungsraum, seine Schuld und Scham machen es ihm unmöglich unter den Bäumen hervorzukriechen und ›vor‹ Gott zu treten. Die hier stattfindende religiöse Kommunikation lässt sich als *performative Topologie*⁴⁶ beschreiben.

Die Wo-Frage macht nur Sinn und ist für den Menschen auch nur verstehbar, wenn es ein Woher gibt, von dem aus sie gestellt wird. Sie impliziert, dass auch Gott sich selbst im lokalisierenden, raumschaffenden Anredeereignis verortet. Das anthropomorphe Bild des im Garten wandelnden Gottes deutet diese Möglichkeit ebenfalls an. Die Erzählung ist sodann aber bemerkenswert zurückhaltend, was eine genauere positionale Lokalisierung Gottes im Dialog mit dem Menschen angeht. Und eine letzte topologische Beobachtung sei angeführt: Die existentielle Verortung des Menschen im Beziehungsraum mit Gott ist in einer Weise gnädig, dass sie allererst seine Schuld aufzudecken und zu benennen erlaubt. Das hat freilich auch zur Folge, dass sein angestammter Aufenthaltsort, sein Lebensraum sich drastisch verändert. Der Erdboden wird verflucht. Im Deutehorizont des durch den Anruf entstandenen Beziehungsraumes mit Gott zeigt sich nun auch der angestammte Aufenthaltsort, der Garten, von einer neuen, abweisenden Seite.⁴⁷

Die eben vorgenommene spatiologische Auslegung von Gen 3,9⁴⁸ liefert zwar Grundbezüge, reicht aber noch nicht aus für eine Rekonstruktion der Ekklesiogenese. Denn dafür dürfen der Gemeinschaftsbezug und seine christologische Begründung nicht ausgeblendet werden. Um diese beiden Elemente integrieren zu können, muss auch in den neutestamentlichen Sinnschichten gegraben werden. Bultmann hat an diesem Punkt einen typologischen Brückenschlag versucht:

»Adam, wo bist du?« – rief einst den ersten Menschen Gottes Ruf aus dem Versteck vor das Auge des Richters, so ist ›in Christus‹ der Ruf ›Adam, wo bist du?‹ zum Ruf der Gnade geworden, der den Menschen aus der Verlorenheit an die Welt (...) zurückruft«⁴⁹.

46 Vgl. dazu das oben in 1.6.4 in Anschluss an Waldenfels zum performativen Ort Ausgeführte.

47 Claus Westermann kommentiert Gen 3,9 so: »Für das Verständnis der Erzählung ist entscheidend wichtig, daß es der Anruf Gottes ist, der das nun Folgende einleitet. Erst von diesem Anruf Gottes her wird die Störung, die eingetreten ist, zu einem Vergehen gegen Gott artikuliert. In diesem Anruf wird zugleich deutlich, daß der nun folgende Vorgang, der am Ende zur Bestrafung, der Vertreibung des Menschen aus dem Garten führt, von einer Zuwendung Gottes zu den Menschen ausgeht.« Westermann, Genesis 1 – 11, 346.

48 Auch nach Elisabeth Jooß kommt in der Wo-Frage von Gen 3,9 das »wechselseitige raumleibliche Gott-Mensch-Verhältnis brennglasartig zum Ausdruck, so daß diese Frage die Grundsituation gläubiger Existenz repräsentiert«, dies., Raum, 248.

49 Bultmann, Adam, wo bist Du?, 116.

Die Frage »Adam, wo bist du?« verweist – ob sie nun stärker lutherisch vom Gesetz oder reformiert vom Evangelium her gelesen wird – auf das versöhnte Sein »in Christus« (2 Kor 5, 17), wie es Paulus immer wieder in seinen Briefen zum Ausdruck gebracht hat. Noch einmal sei betont, dass man es hier nicht mit einer exegetischen Aussage, sondern einer dogmatisch-archäologischen Rekonstruktion biblischer Verweiszusammenhänge zu tun hat.

Man könnte das von Bultmann Intendierte so ausdrücken: »In Christus« ergeht der Ruf »Adam, wo bist du?« als Ruf der versöhnenden Gnade und ruft den unter den Bäumen verkrochenden Menschen heraus und hinein: in Christus. Unter Aufnahme der oben besprochenen lokal-räumlichen Deutung des In-Christus-Seins lässt sich dann sagen: Die Wo-Frage ruft in den durch die Taufe⁵⁰ eröffneten Christusraum. In ihm versammeln sich darum die Herausgerufenen zur »ekklesia«, zur Kirche (vgl. griech. ek-kalein: herausrufen⁵¹). Als Zwischenergebnis unserer spatiologischen Rekonstruktion der Ekklesiogenese lässt sich festhalten: *Kirche gründet sich im Ereignis jener lokalisierenden, in den Christusraum herausrufenden Wo-Frage Gottes*⁵².

5.3.2.2 Christusraum und Raum der Kirche

Das Zwischenergebnis bedarf einer punktuellen Erläuterung. Es stellt sich nämlich die Frage, wie denn der Christusraum und der Raum der Kirche genauerhin aufeinander zu beziehen sind. Es ist hilfreich, sich dazu die Aussagen von Barth und Moltmann vor Augen zu führen (bei Pannenberg finden sich keine direkten Aussagen dazu). Sie seien noch einmal kurz erinnert:

- Barth unterscheidet drei Formen der Gegenwart Gottes: seine allgemeine Gegenwart in der Schöpfung, seine besondere Gegenwart in Israel und der Kirche und schliesslich seine eigentliche Gegenwart in Jesus Christus. In ihm ist der Gott eigene trinitarische Raum allgegenwärtig und damit auch Israel und der Kirche sowie der ganzen Schöpfung. Der Raum der Kirche wird bei Barth also eingezeichnet in eine spatiologische Christozentrik von kosmisch universaler Extension. Der Raum der Kirche ist darum auch für Barth »in

50 Ich zitiere noch einmal Roloff, der meint, »daß Paulus in Gal 3,26–28 die Wirkung der Taufe als ein Eingegliedertwerden in einen *räumlichen Bereich* darstellt, den er mit der Formel »in Christus Jesus« umschreibt« (Roloff, Die Kirche, 93). Vgl. auch Strecker, Theologie, 127.

51 Zu dieser Etymologie z. B. Strecker, Theologie, 193.

52 Bisher wurde die Wo-Frage nur im Blick auf Gott selbst gestellt und verwies damit auf das dynamische Durchdringungsverhältnis der drei göttlichen Personen (s. o. 4.2.2.d). Geht man von einer erkenntnistheoretischen oder offenbarungstheologischen Vorordnung der ökonomischen vor der immanenten Trinität aus, wie das Barth, Moltmann und Pannenberg tun (vgl. z. B. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 170), dann kann diese Frage nur eine abgeleitete, sekundäre sein. Sie ist dann das Ergebnis eines primären Angesprochenenseins des Menschen durch Gott.

Christus«. Was das für Barth heisst, sei nun textnah nachbuchstabiert: Die Kirche bildet die »sekundäre Existenz Jesu in der Welt« und hat als diese »sekundäre Form seiner Existenz« »auch im geschaffenen Raum« eine »räumliche Existenzform und Funktion«. Als solche hat die als Leib Christi existierende Kirche »Konturen wie alles Andere, was leibhaftig existiert und im allgemeinen Raum einen besonderen Raum ausfüllt«. Doch die Bestimmung der Kirche als sekundäre Existenzform Jesu Christi führt Barth nun doch zu der Spitzenaussage, dass der »eigentliche Raum der Kirche« »der eschatologische Thron Gottes, der Ort, »da Jesus sitzt zur Rechten Gottes« ist, so dass man letztlich im Blick auf die Kirche von einer »Räumlichkeit Jesu Christi im Himmel und auf Erden« sprechen kann!⁵³ Ich habe schon darauf hingewiesen, dass Barth später an die hier in KD II/1 gemachten Formulierungen anknüpfen und in seiner Ekklesiologie die Versammlung der christlichen Gemeinde, den Leib Christi, als Christi »eigene irdisch-geschichtliche Existenzform«⁵⁴ bezeichnen wird. Nicht zu Unrecht hat man im Blick auf diese spätere Ekklesiologie auf die Gefahr hingewiesen, dass es in ihr zu einer »Überhöhung der Kirche durch ihre Identifikation mit Jesus Christus selbst« und einer »Auflösung der Christologie in die Ekklesiologie« kommt.⁵⁵ Dieser Gefahr werden schon in KD II/1 Tür und Tor geöffnet. Denn es gelingt Barth – wie dargelegt – nicht, die Differenz zwischen Gottesraum und geschaffenen Raum, aber eben auch zwischen dem Christus-Raum und dem Raum der Kirche raumtheoretisch in unterscheidbaren Raumbegriffen abzubilden.

- Wie gezeigt hat auch *Moltmann* die Kirche als eine Gemeinschaft »in Christus« bezeichnet und das dahingehend verstanden, dass Christus der »göttliche Lebensraum sei, in dem wir existieren« und vom »Christusraum« als einem zukunfts-offenen, bewegten »Vorraum des Kommenden« gesprochen.⁵⁶ Er hat aber parallel dazu auch vom Heiligen Geist als »Lebensraum« und »Vorraum der zukünftigen neuen Welt« gesprochen und Gott den Vater als »maqom« der neuen Schöpfung gedeutet.⁵⁷ Der Raum der Kirche wird dabei so konzipiert, dass er eschatologisch auf die Erneuerung der ganzen Schöpfung hin geöffnet wird. Schon der Raum der Kirche wird darum nicht nur auf den Christusraum, sondern auf die Räume der Trinität insgesamt bezogen. Moltmann stützt sich hier auf eine pneumatologisch erweiterte Fassung von Joh 17,21 ab. Während

53 Alle Zitate: KD II/1, 543.

54 KD IV/1, 718.738. In Barths Formulierung klingt Bonhoeffers Bestimmung nach, die Kirche sei »Christus als Gemeinde existierend«, die Bonhoeffer in Modifikation von Hegels Formel »Gott als Gemeinde existierend« aufgenommen hat. Vgl. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 126 et passim, zu Hegel ebd. u. 271 (Anm. 205).

55 So Grosshans, *Die Kirche*, 50, und ähnlich Krötke, *Die Kirche*, 88 f.

56 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 193.

57 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 194 f.

bei Barth der trinitarische Bezug des Christusraumes zwar mitgedacht werden muss, aber strukturell kaum zum Tragen kommt, wird er bei Moltmann herausgestrichen und die Christozentrik pneumatologisch ausgeglichen. So wird deutlicher als bei Barth denkbar, dass *die Kirche sich mit ihrem Sein »in Christus«* in den trinitarischen Gottesräumen, besser müsste man freilich sagen: *im trinitarischen Gottesraum befindet*. Vorausgesetzt ist dabei – und das gilt natürlich für Moltmann wie Barth –, dass der trinitarische Gottesraum seiner internen Relationalität entsprechend ein beziehungsmässig nach aussen hin geöffneter Raum ist!

Geht man davon aus, dass Raum ein Manifestationsaspekt von Beziehungen ist, so muss aufgrund der Relationalitätslogik das Sein im Christusraum nicht nur ein Sein mit den Glaubenden, die »in Christus« sind, also ein Sein im Raum der Kirche sein, sondern immer zugleich auch – und diesem Sein zuvor – ein Sein im trinitarischen Raum.

Es dürfte mitunter dieser stärkeren (weil inhaltlich anders akzentuierten) Betonung der Trinität geschuldet sein, dass Moltmann Christusraum und Raum der Kirche nicht so eng ineinanderfügt, wie das bei Barth geschieht. Denn Moltmann versteht die Gemeinschaft der Kirche nur als »Abbild« der trinitarischen Gemeinschaft.⁵⁸ Es sind näherhin zwei Verhältnisbestimmungen, die nach Moltmann hier zum Tragen kommen. Die Gemeinschaft der Kirche *entspricht* der Gemeinschaft der Trinität und zugleich *existiert sie in ihr*.⁵⁹ Die letztgenannte *Inexistenz* hat Moltmann im bereits bekannten Zitat prägnant formuliert:

»Der offene Raum der perichoretischen Gemeinschaft des dreieinigen Gottes ist der göttliche Lebensraum der Kirche. In der Christusgemeinschaft und in den Kräften des lebendigmachenden Geistes erfahren wir Gott als den weiten Raum, der uns von allen Seiten umgibt und uns zur freien Entfaltung des neuen Lebens bringt.«⁶⁰

Entsprechend den reziproken Einwohnungsverhältnissen muss Inexistenz nach Moltmann ebenso bedeuten, dass die Trinität in der Kirche existiert. Ein Beispiel für ein *Entsprechungsverhältnis* zwischen der Gemeinschaft der Kirche und der Gemeinschaft der Trinität sieht Moltmann sodann im sog. »urchristlichen Kommunismus« gegeben und später da, wo es in Gemeinschaften zum Ausgleich zwischen personaler Freiheit und gerechter Gemeinschaft kommt.⁶¹

Auch wenn hier nicht genauer darauf eingegangen werden kann, wie die einzelnen trinitarischen Personen in der Ökonomie Gottes appropriativ auf

58 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 188 f.

59 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 188 f.

60 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 190, vgl. 189.

61 Moltmann, *Der dreieinige Gott*, 190 – 192.

den Raum der Kirche zu beziehen sind⁶², so wird doch aus den wenigen Ausführungen deutlich, dass Moltmanns trinitarisierte Relationierung von Christusraum und Raum der Kirche gegenüber derjenigen Barths vorzuziehen ist. Dies umso mehr, als die Bestimmung der *communio/koinonia* der Kirche als Abbild, als »Ikone der Trinität« auch interkonfessionell anchlussfähig ist. In der römisch-katholischen Theologie erfährt sie z. B. mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine neue Konjunktur.⁶³ Historisch konnte die Konzeption einer trinitarisch begründeten *Communio*-Ekklesiologie an den neutestamentlichen *Koinonia*-Gedanken anknüpfen und fand in der Alten Kirche durchaus Verbreitung, bevor sie durch eine stärker christomonistische, pneumatologisch defizitäre Konzeption abgelöst wurde.⁶⁴

Problematisch wird Moltmanns trinitarisierte Relationierung von Christusraum und Raum der Kirche da, wo das Entsprechungsverhältnis von trinitarischer und kirchlicher Gemeinschaft zum Sozialprogramm politisiert und damit ideologiefähig wird, wo also nicht mehr deutlich wird, wie sich Kirchenraum und trinitarischer Gottesraum unterscheiden. Es konnte oben gezeigt werden, dass es Moltmann mittels des auf Gott wie Welt und Kirche gleichermaßen anwendbaren, umfassenden Begriffes des perichoretischen Raumes nicht gelingen kann, jene Differenz raumtheoretisch einzuholen.

Will man Moltmanns trinitarisierte Relationierung von Christusraum und Raum der Kirche stark machen, so muss neben den genannten Verhältnisbestimmungen von Inexistenz und Entsprechung noch eine dritte Verhältnisbestimmung hinzugefügt werden. Der trinitarische Gottesraum steht zum Raum der Kirche nämlich in einem *Gründungsverhältnis*. Um den oben gesponnenen narrativen Faden zur Ekklesiogenese aufzunehmen: Es ist der trinitarische Gott, der den Menschen fragt: »Wo bist du?« und ihn so herausruft und zu sich hineinruft »in Christus«, in seinen trinitarischen Beziehungsraum hinein. Und es ist dieses Ereignis, in dem sich Kirche gründet. Der göttliche Ruf in die Inexistenz im trinitarischen Gottesraum ist zugleich das Gründungsgeschehen des Raumes der Kirche.

5.3.2.3 Der Raum der Kirche als interpersonaler Raum

Bevor dieser narrative Faden zur Ekklesiogenese zu Ende gesponnen werden kann, muss die bis anhin aufgeschobene Frage geklärt werden, was denn unter »Raum der Kirche« zu verstehen ist. Die Erinnerung an Barth, Moltmann und Pannenberg hat noch einmal vor Augen geführt, dass letztlich keiner dieser

62 Vgl. dazu etwa den Vorschlag von Greshake, *Der dreieine Gott*, 377–383.

63 Vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, 387 f.

64 Vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, 377 f. 386 f.

raumsensiblen Theologen imstande ist, einen brauchbaren Begriff des Raumes der Kirche zu formulieren. Wo er bei Barth und Moltmann Verwendung findet, geht er in der hypertrophen und unspezifischen Anwendung von Raumbegriffen unter. Demgegenüber ist darauf zu insistieren, dass es sich beim Begriff des Raumes der Kirche – das ist aus dem Ausgeführten deutlich geworden – um einen Begriff handeln muss, der sich vom Begriff des trinitarischen Gottesraumes bzw. des Christusraumes ebenso wie von einem trinitarisch begründeten Begriff des Schöpfungsraumes⁶⁵ kategorial – und das heisst eben auch raumtheoretisch – unterscheidet.

Möglich ist die Statuierung jener Differenz dann, wenn man den Begriff des Raumes der Kirche gemäss einem Raumbegriff strukturiert, der sich raumtheoretisch von anderen Raumbegriffen abheben lässt. Und das heisst, dass er sich auf einer raumtheoretisch solitären Ebene ansiedeln lässt. Die These, die hier vertreten werden soll, lautet, dass sich dafür der Begriff des *interpersonalen Raumes*, wie er in 1.6.4 entfaltet wurde, eignet. Diese Vermutung wird dadurch bestärkt, dass wir bereits bei Luther wie Calvin nicht umhin konnten, im Blick auf die Ortskonstitution im Abendmahl (3.1.2.2) wie auch auf die christologisch vermittelten Raumkontraktionen in der Deszendenz Christi und der Aszendenz der Glaubenden (3.1.2.3 u. 4; 3.1.3 u. 4) von einem interpersonalen Raum zu sprechen. Es handelte sich dort freilich erst um ein raumtheoretisches Randphänomen und es musste offenbleiben, wie es unter heutigen Bedingungen zu denken ist. Das ist nun – inspiriert von dieser reformatorischen »Entdeckung« – zu leisten:

Zur Erinnerung sei noch einmal festgehalten, dass es sich beim interpersonalen Raum nicht um eine starre Grösse handelt, sondern um ein Fluidum, das sich im Ereignis der Begegnung zwischen Personen aufbaut. Die Begegnung ist positiv konnotiert, hat den Charakter einer starken, uns und unsere Welt verändernden Erfahrung und ist so beschaffen, dass die zusammenkommenden Personen in ihr durch das Gegenüber auf das Gegenüber hin transzendiert werden und sich stärkere oder schwächere Formen gegenseitiger leiblicher Partizipation ausbilden.

65 Zu Recht schreibt Greshake: »Wenn Gott, Grund, Mitte und Ziel allen Seins, nicht einsame göttliche Person, sondern *Communio* (inter-)personaler Liebe ist, dann ist dieses letzte, tiefste und höchste »Prinzip« auch allem geschaffenen Sein und Werden zuinnerst eingeschrieben, so daß dieses nur verstehbar sowie lebbar ist im Licht und in der Kraft trinitarischer Wahrheit und Dynamik.« Greshake, *Der dreieine Gott*, 42. Greshake entfaltet diesen Grundgedanken ausführlich a. a. O., 219–325, – wenn auch nicht in raumtheoretischer Hinsicht (wenngleich der Raumbegriff metaphorisch präsent ist vgl. a. a. O., 229–237). Auf der Grundlage der Ausführungen Greshakes liesse sich – in Kombination mit einer kritischen Weiterführung von Pannenberg's Feldbegriff in seiner Anwendung auf die Schöpfung – ein relationaler Begriff des Schöpfungsraumes entwickeln. Ein solches Verständnis des Raumes der Schöpfung würde jedoch noetisch erst vom Raum der Kirche aus erschliessbar.

Strukturiert man den Begriff des Raumes der Kirche vom Begriff des interpersonalen Raumes her, so bedeutet das: *Kirche ist die communio der Gläubigen, die zusammen einen interpersonalen Raum bilden, den Raum der Kirche*. Bezieht man beide Begriffe aufeinander, so entsteht ein *idiosynkratischer Raumbegriff*, der sich auf einer raumtheoretisch solitären Ebene ansiedeln lässt: nämlich der Ebene E₅, der der interpersonale Raum zugeordnet wurde. Anders als bei Barth und Moltmann unterscheidet sich dieser Begriff fundamental vom Begriff des partiell apersonalen Schöpfungsraumes und des trinitarischen Gottesraumes, die beide wiederum auf je verschiedenen raumtheoretischen Ebenen anzusiedeln sind⁶⁶. Zwar kann man im Blick auf letzteren Raum – mit den bereits angedeuteten Vorbehalten – ebenfalls von einem »interpersonalen« Raum reden. Doch was mit »Person« und was darum mit »interpersonaler Beziehung« gemeint ist, ist im Blick auf den Gottesraum und den Raum der Kirche kategorial verschieden. Und da der Beziehungscharakter wiederum konstitutiv ist für die vorliegenden Konzeptionierungen von Raum, unterscheiden sich entsprechend auch die Raumbegriffe in kategorialer Weise.

Greshake hat die Unterschiedenheit und damit den Unähnlichkeitscharakter in der Analogizität der Rede von den drei göttlichen Personen in drei Punkten herausgestrichen⁶⁷:

- a) Es setzt die reziproke Konstitution der menschlichen Person durch die Beziehungen zu anderen Personen schon eine grundlegendere Schicht eines inkommunikablen, auf Kommunikabilität angelegten Selbststandes voraus, der sich letztlich der Beziehung Gottes zum Menschen verdankt, so dass man sagen kann: »(individueller) Selbststand und Relationalität sind im kreatürlichen Bereich bleibend zu unterscheiden, da sie sich nicht völlig gegenseitig vermitteln«⁶⁸. Anders verhalten sich Selbststand und Relationalität im Blick auf die göttlichen Personen, denn hier gilt: »unbedingter Selbststand der eigenen Person in und durch radikale Relationalität«⁶⁹.
- b) Anders als die göttlichen Personen sind die menschlichen Personen neben der Exzentrizität durch eine spezifische Zentriertheit gekennzeichnet, für die auch die Unhintergebarkeit der eigenen Leiblichkeit steht (so relational diese selbst auch verfasst sein mag).

66 Im Falle des trinitarischen Gottesraumes wurde dafür eine Ebene E₆ benannt (s. o. 4.3.1), im Falle des Schöpfungsraumes müsste dafür noch eine weitere solitäre Ebene konstituiert werden.

67 Vgl. Greshake, *Der dreieinige Gott*, 179 – 182. Greshake führt hier auf seine Weise Pannenberg weiter.

68 Greshake, *Der dreieinige Gott*, 181.

69 Greshake, *Der dreieinige Gott*, 181 – Greshake fügt an das Zitat an: »und umgekehrt«, ich habe diese Präzisierung weggelassen, weil ich mit Pannenberg von einer Priorisierung der Relation vor den Relaten ausgehe. – Zur trinitätstheologischen Differenz zwischen Greshake und Pannenberg vgl. Mühling, *Liebesgeschichte Gott*, 108 f.110 f.

c) Schliesslich gehört es im Unterschied zum göttlichen Personsein zur Signatur menschlichen Personseins, dass es seine Relationalität zu anderen Personen und zu Gott willentlich oder nicht pervertieren kann und faktisch stets pervertiert.

Alle drei Differenzpunkte bündeln sich in der Einsicht, dass es im Bereich menschlichen Personseins »keine vollendete Perichorese« geben kann.⁷⁰ Im Blick auf Moltmanns alles nivellierenden Begriff des perichoretischen Raumes ist es meines Erachtens sogar ratsam, den Begriff der Perichorese allein auf die trinitarische Interpersonalität anzuwenden und in ihm das entscheidende Differenzkriterium zwischen göttlichem und menschlichem Personsein zu sehen.

Strukturiert man den Begriff des Raumes der Kirche vom Begriff des interpersonalen Raumes her, so wird damit ein Raumbegriff gebildet, der gegenüber Barth und Moltmann leistungsfähiger ist, weil mit ihm grundlegende theologische Differenzen gewahrt werden können.

Es bleibt jedoch das Problem bestehen, dass der interpersonale Raum weltanschaulich neutral ist. Kann in ihm wirklich das Phänomen »Kirche« abgebildet und wiedergegeben werden? Kann – wenn es um die *theologische* Rekonstruktion der Ekklesiogenese geht – mit einem nichttheologischen Begriff operiert werden?

Um die Problematik nur an einem Beispiel zu illustrieren: So wie der interpersonale Raum bis anhin beschrieben wurde, wird »Raum« dabei als eine aktualistische, fluide Grösse verstanden. Sie hat über das Ereignis der Begegnung hinaus keinen Bestand. Wie soll damit das Phänomen »Kirche« abgebildet werden, das doch – aus der Sicht des Glaubens – nicht nur ein situatives und punktuelles, sondern verborgen ein dauerndes und universales ist?

Das Beispiel zeigt, dass die Erschliessungskraft des Begriffes des interpersonalen Raumes im Blick auf das Phänomen »Kirche« beschränkt ist. Um sie zu erhöhen, muss nicht nur der Begriff des Raumes der Kirche nach dem Begriff des interpersonalen Raumes strukturiert werden, sondern *muss umgekehrt auch der Begriff des interpersonalen Raumes ekklesiologisch formatiert und modifiziert werden*. Das Kernstück jener Umformatierung soll nun skizziert werden, und zwar so, dass dabei auch der obige Faden der spatiologischen Rekonstruktion der Ekklesiogenese weiter gesponnen wird:

Wir haben gesehen: Die Wo-Frage des trinitarischen Gottes ruft den einzelnen Menschen hinein in Christus und das heisst: in den »in Christus«⁷¹ pneumatisch eröffneten trinitarischen Gottesraum. Es ist diese freundliche, gnädige, erbarmende Wo-Frage, die die herausgerufene Person – im performativen Akt der Anrede selbst – im trinitarischen Gottesraum lokalisiert. Die Verortung erfolgt durch die pneumatisch vermittelte Christusbeziehung.

70 Vgl. Greshake, *Der dreieinige Gott*, 384.

71 Die Vermischung der instrumentalen und räumlich-lokalen Bedeutung der Präposition »in« ist Absicht.

Die Ekklesiogenese ist damit aber noch nicht in ihrer ganzen Tragweite erfasst. Denn die Wo-Frage trifft zwar den Menschen als vereinzelt, aber sie trifft ihn nicht zwingend nur als einzelnen Menschen, wie das in der Erzählung in Genesis 3 geschieht. Sie kann auch mehrere Menschen zugleich berufen (vgl. z. B. Mk 1,16–20). Noch wichtiger aber ist die Einsicht, dass jenes Anredeereignis – ob es nun individuell oder kollektiv ergeht – die herausgerufene Person nicht nur in eine Beziehung mit der trinitarischen *communio* Gottes stellt, sondern in und mit dem Ruf selbst in ein communiales Beziehungsnetz einfügt, das aus allen menschlichen Personen besteht, die zusammen den »Leib Christi« (1 Kor 12,27) bilden. Interpersonalität im Leib Christi, d. h. in der Kirche, bedeutet stets über den Geist Christi vermittelte zwischenmenschliche Beziehung. Die Beziehung zur anderen Person erfolgt stets im Licht der unhintergehbaren Beziehung Christi zu ihr (und zu mir). Dass das so ist und so geglaubt wird, muss im Kontext jenes Leibes Christi selbst schon als Wirkung des Geistes Christi angesehen werden. Interpersonalität in der *communio* der Kirche ist also so strukturiert, dass in ihr alle interpersonalen Beziehungen *begründet und vermittelt* sind über die Beziehung Christi zu den in Beziehung stehenden Personen – wobei jene Beziehung Christi trinitätstheologisch wiederum als eine Beziehung zu denken ist, in die die ganze trinitarische *communio* Gottes sich in ökonomisch differenzierter Weise investiert. Denn wie gesagt: Wer im Christusraum lokalisiert ist, ist im trinitarischen Raum Gottes lokalisiert.

– Damit ist die spatiologische Ekklesiogenese und so auch der Raum der Kirche in Grundzügen beschrieben. Die nun folgenden Erläuterungen vertiefen das Gesagte.

5.3.3 Eigenschaften des interpersonalen Raumes der Kirche

Es ist deutlich geworden: Interpersonalität in der *communio* der Kirche ist stets ein *extra nos* vermitteltes, man könnte sagen »trianguliertes« Beziehungs-geschehen. Von dieser ekklesiologischen Grundannahme her wird der Charakter des interpersonalen Raumes der Kirche so durchformt und modifiziert, dass er sich gegenüber der weltanschaulich neutralen Fassung des interpersonalen Raumes, wie sie in 1.6.4. entfaltet wurde, markant unterscheidet. Die wichtigsten Differenzen seien in den fünf folgenden Punkten aufgeführt.

1. Letzterer Raum wurde als eine aktualistische, fluide Grösse vorgestellt, die auf eine situative, intensivierte zwischenmenschliche Begegnung abstellt, über das Ereignis jener Begegnung hinaus aber keinen Bestand hat. Interpersonalität in der *communio* der Kirche ist anders strukturiert: Wie gezeigt sind in ihr alle interpersonalen Beziehungen *extra nos* in der Beziehung Christi zu den in Beziehung stehenden Personen begründet und vermittelt.

Die Triangulierung über die Beziehung Christi verleiht den Beziehungen eine gewisse Ruhe und Beständigkeit, sofern die Beziehung Christi zu den in Beziehung stehenden Personen selber zwar nicht statisch vorzustellen ist, aber *erwählungstheologisch* als im ewigen Wesen Gottes begründet gedacht werden muss.⁷² Entsprechend ist der interpersonale Raum der Kirche zwar als ein fluider, weil relationaler Raum zu verstehen, nicht aber als ein flüchtiger.

2. Der weltanschaulich neutrale interpersonale Raum wurde als eine Grösse vorgestellt, die sich im zwischenmenschlichen Nahbereich ereignet. Es handelt sich bei ihm um einen Näheraum. Das ist auch beim interpersonalen Raum der Kirche der Fall. Doch hier bestimmt sich die Nähe nicht über die emotionale Nähe und die zwischenmenschliche Begegnungsintensität. Denn hier ist allein die Präsenznähe Jesu Christi zu den in Beziehung Stehenden relevant. »In Christus« ist auch der unbekannte Fremde mein Nächster!

Die positionalräumlichen Begriffe »Distanz« oder »Abstand« taugen bereits nicht mehr, um die Phänomene zu beschreiben, wie sie beim weltanschaulich neutralen interpersonalen Raum intendiert sind. Sie taugen erst recht nicht als theologische Raumkategorien. Das sei hier noch einmal kritisch gegen Barth und Moltmann gesagt. Der interpersonale Raum der Kirche ist ein durch die Präsenznähe Christi konstituierter Raum, der in sich alle Christinnen und Christen in aller Welt begreift, wo immer sie sich auch geographisch befinden mögen. Der so verstandene Raum der Kirche ist universal, allumfassend, »*katholisch*« im wörtlichen Sinne. Das schliesst wiederum nicht aus, dass sich die Präsenznähe Jesu Christi gerade in örtlich dichten Beziehungsnetzen manifestiert, *die Ortsgemeinde als vorzügliche Realisierung des interpersonalen Raumes der Kirche gelten kann*. Die Erfahrung der Präsenznähe Jesu Christi findet in der Erfahrung zwischenmenschlicher Nähe halt doch ihr stärkstes Ausdrucksmedium. Sie kann nicht abgelöst werden von der Erfahrung einer durch die Gottesbeziehung erneuerten Sozialität, die ihrerseits in lokalen leibvermittelten Proximitätsverhältnissen am besten zugänglich ist, ohne darauf beschränkt zu sein. Dieser soziale Aspekt wird in 5.3.4 noch genauer zu entfalten sein.

Zu präzisieren bleibt schliesslich, dass die Nähepräsenz Jesu Christi immer eine *verborgene* Präsenz ist, so dass der communiale Raum der Kirche *als solcher* weder in einer lokalen noch globalen Realisierung sichtbar ist.

3. Durch den Christusbezug ist der interpersonale Raum der Kirche »*einer*« und keine disparate Grösse. Paulus sieht die Einheit in der Taufe grundgelegt:

72 Dieser Gedanke wäre in kritischem Anschluss an Barths innovative Transformation der Erwählungslehre in KD II/2 näher zu entfalten.

»Ihr nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus.« Gal 3,27 f

Einheit »in Christus« bedeutet nicht Einheitlichkeit im Sinne einer homogenisierenden Gleichmacherei.⁷³ Der interpersonale Raum der Kirche ist weder in einem physikalischen noch in einem psychologischen Sinne ein homogener Raum zu nennen. Herkömmliche religiöse, gesellschaftliche und geschlechtliche Differenzen werden in ihm nicht einfach nivelliert und ausgelöscht. Doch diese Differenzen erfahren in Christus eine heilsame, verbindende Neuperspektivierung. Sie werden im Lichte Jesu Christi so transformiert, dass Menschen nicht mehr auf sie reduziert und fixiert werden können. Die Einheit »in Christus« ist aber auch aufgrund des diversifizierenden Wirkens des Geistes Christi⁷⁴ und seiner vielfältigen Gaben nicht als homogene, sondern als plurale Einheit zu deuten. Die Einheit des interpersonalen Raumes der Kirche ist eine plurale Einheit. Darin ist sie Abbild der pluralen Einheit des trinitarischen Gottes.

4. Der weltanschaulich neutrale interpersonale Raum ist ein extensiver Raum, ein Raum positiv konnotierter Beziehungen. Wo es sie nicht gibt, baut er sich gar nicht auf, wo es sie nicht mehr gibt, wird er als eng und leer erlebt und fällt er in sich zusammen.

Im Deutehorizonte des interpersonalen Raumes der Kirche wird dieses bereits in 1.6.4 skizzierte Beziehungsspektrum in den fundamentaleren Beziehungshorizont von Sünde und Gnade gestellt. Weil die Kirche ihren Ort »in Christus«, im trinitarischen Gottesraum hat, ist sie »heilig«, bildet ihre Gemeinschaft eine *communio sanctorum*. Sofern in jener Gemeinschaft alle interpersonalen Beziehungen begründet und vermittelt sind über die geistvermittelte Beziehung Christi zu den in Beziehung stehenden Personen, stehen sie auch als widergöttliche, gottlose zwischenmenschliche Beziehungen im Lichte göttlicher Gnade. In Christus wird darum durch den Heiligen Geist ein weiter Raum geheiligter interpersonaler Beziehungen eröffnet und offen gehalten. Ein Raum befreiter und andere freisetzender Freiheit und in diesem Sinne ein Raum mit Weitequalität. In jenem existentiellen Sinne darf

73 Ekkehard W. Stegemann hat zu Recht auf die wirkungsgeschichtlichen Probleme jener Galaterbriefstelle hingewiesen: Infolge jener »grosse(n) Charta der Gleichheit« wurden im Zuge einer differenzfeindlichen Sehnsucht nach einer christlich homogenisierten Gesellschaft gerade die Juden als »Dissenters« immer wieder negativ gebrandmarkt und stigmatisiert (Stegemann, *Der Leib des Menschen*, 147). Es ist darum zu betonen, dass es nicht einfach um eine radikale Nivellierung von Differenzen geht, sondern um deren heilswirksame Neuperspektivierung.

74 Das diversifizierende Wirken des Heiligen Geistes wurde v. a. von Michael Welker in seinem Buch »Gottes Geist« herausgearbeitet.

man dann auch das Psalmwort »Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt.« (Ps 31,9) als kennzeichnend für den interpersonalen Raum der Kirche verstehen.

5. Die Kirche ist »*apostolisch*«. Damit wird protestantischerseits gemeinhin ihre Ursprungstreue, ihre inhaltliche Rückbindung an das von den Aposteln überlieferte biblische Zeugnis verstanden. Orientiert man sich an der altgriechischen Bedeutung, gemäss der »*apostolos*« Gesandter, Sendbote meint, so darf man die Apostolizität der Kirche doch auch dahingehend verstehen, dass es sich in ihr – aufgrund ihrer Ursprungstreue – um eine in die Welt gesandte und darum der Welt zugewandte, ja weltoffene Kirche handelt. Raumtheoretisch gewendet heisst das:

Als in Christus verankerter Raum ist der interpersonale Raum der Kirche nicht nur Raum kirchlicher Binnenbeziehungen. Solche Formen der Intimräumlichkeit stehen immer in einem Kontext weiterer Beziehungen – auch darin liegt ein Unterschied zum weltanschaulich neutralen interpersonalen Raum. Denn es handelt sich bei jenem Raum um einen *essentiell weltoffenen Raum*, sei das nun etwa im Blick auf den Einsatz für die sozial Benachteiligten, das öffentliche Engagement oder im Blick auf den interreligiösen Dialog. Sofern das Sein »in Christus« als ein Sein im trinitarischen Gottesraum auszulegen ist, kann es schon nur aus schöpfungs- und vorsehungstheologischen und pneumatologischen Gründen nie zu einer Selbstverabsolutierung des interpersonalen Raumes der Kirche kommen. Eine solche *incurvatio in se ipse* müsste unter der Prämisse eines streng relationalen Raumverständnisses auch zur einer Implosion des Raumes der Kirche führen.

Ich habe in den eben diskutierten Punkten 2.–5. eine freihändige raumtheoretische Interpretation der vier traditionellen Eigenschaften der Kirche vorgenommen, wie sie im *Nicäno-Constantinopolitanum* genannt werden. Das Symbol bekennt in seinem dritten Artikel den Glauben an die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche«. Wie die interpersonalen Beziehungen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche nicht evident, sondern verborgen sind und sich nur dem geistvermittelten Glauben erschliessen, in dessen Medium sie sich allererst konstituieren, so ist auch der interpersonale Raum der Kirche als Manifestationsaspekt jener Beziehungen nur glaubender Deutung zugänglich.

5.3.4 Der soziale Raum der sichtbaren Kirche

Mit der oben vorgenommenen spatiologischen Rekonstruktion der Ekklesio-genese ist deutlich geworden, wie es systematisch-theologisch betrachtet zum

interpersonalen Raum der Kirche kommt. So konnte anhand der Wo-Frage Gottes das Gründungsgeschehen von Kirche nach seiner *Innenseite* hin spatiologisch nachgezeichnet werden. Der Raum der Kirche wurde dabei als eine verborgene, nur dem Glauben zugängliche Grösse verstanden. Doch dieser Raum hat auch eine *Aussenseite*, die von ihm nicht abgelöst werden kann: *der Raum der sichtbaren Kirche* (was nicht bedeutet: ein sichtbarer Raum der Kirche). Die spatiologische Rekonstruktion der Ekklesiogenese bleibt unvollständig, solange nicht auch diese Aussenseite und ihr Verhältnis zur Innenseite mitbedacht werden. Das ist es, was in diesem Abschnitt geschehen soll.

Es wurde oben in der Auslegung von Gen 3,9 darauf hingewiesen, dass die Wo-Frage Gottes nicht auf Adams positionale Raumstelle, sondern auf seine Verortung in der Beziehung zu Gott abzielt und dass es in jenem raumschaffenden Anredeereignis zu einer doppelten Lokalisierung kommt: nämlich derjenigen Adams ›vor‹ Gott und derjenigen Gottes selbst als dem Woher jener Anrede. Im Verlauf der Ausführungen wurde dann deutlich, dass dieses Woher letztlich als der trinitarische Gottesraum verstanden werden muss.

Bleibe es bei diesen Erläuterungen, so müsste der von der Wo-Frage her entfaltete interpersonale Raum der Kirche als ein seltsam freischwebender Raum begriffen werden, als ein virtueller Raum ohne konkreten, positionalen Ortsbezug.

Demgegenüber ist nun noch einmal daran zu erinnern, dass sich schon das Anredeereignis in Gen 3,9 nicht einfach irgendwo abspielt, sondern narrativ lokalisiert ist: im Garten. Vom Menschen wird zusätzlich erzählt, dass er unter die Bäume im Garten flieht (Gen 3,8). Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass diese Lokalisierungen nur von sekundärer Bedeutung sind im Blick auf die Wo-Frage. Dennoch sind sie für den Sinn der Erzählung unerlässlich.

Entsprechend muss nun auch im Blick auf den interpersonalen Raum der Kirche darauf hingewiesen werden, dass sich die gelaubte Kirche immer nur in konkreten Sozialgestalten und Organisationsformen von Kirchen realisiert. Im Sinne einer *idealtypischen Abstraktion* kann gesagt werden, dass sich im Blick darauf das kirchliche Leben traditionellerweise in einem geographisch überschaubaren, territorial abgesteckten, räumlichen Setting von Gebäuden (Kirchengebäude, Kirchgemeinde- und Pfarrhäuser, Altersheime etc.) abspielt. Als Zentrum dieses Lebens gilt die sonntägliche Feier des Gottesdienstes, dessen Ort durch das Glockengeläut und die dominante, zentrale Stellung des Kirchengebäudes für jedermann ohne Probleme lokalisierbar ist. In der so lokalisierten Feier des Gottesdienstes spielt sich – aus der Glaubenssicht jener Kirchen – das für ihre Selbstkonstitution Entscheidende ab. Aus der Sicht der protestantischen Kirchen besteht das Entscheidende in der evangeliumsgemässen Wortverkündigung und Sakramentsfeier. Denn sie sind umgeben von der Verheissung, dass in ihnen das kirchengründende Wort Gottes ergeht. Gemäss protestantischer

Ekklesiologie ist die Ekklesiogenese an Wort und Sakrament rückgebunden.⁷⁵ In Wort und Sakrament ergreift die Anrede Gottes, in ihnen kommt es zur Frage: »Adam, wo bist Du?«, die die Glaubenden herausruft und zugleich »in Christus« versammelt. Die Wo-Frage Gottes spielt also gemäss protestantischer Ekklesiologie in einem bestimmten sozialen, personalen Setting und hat selbst einen liturgisch angebbaren Ort, der sich je und je an konkreten Orten vollzieht – oder zumindest vollziehen kann.

Das eben skizzierte räumliche Setting mag heute v.a. in den Städten von fluideren, weniger traditionellen Formen mitgeprägt sein und auch die Wo-Frage mag – in biographisch verborgener Weise mit der Feier von Wort und Sakrament und dem dort aufgespannten Deutehorizont verbunden – auch an ganz anderen Orten ergehen. Doch es geht hier – wie gesagt – nicht um die empirische Erfassung jenes Geschehens, sondern um seine idealtypische raumtheoretische Rekonstruktion. Bildet es doch das Zentrum protestantischer Ekklesiologie. Wie kann diese raumtheoretische Rekonstruktion vorgenommen werden?

Dazu eignet sich ein Raumkonzept, das die äussere Sozialgestalt von Kirche gemäss ihren Handlungsvollzügen beschreiben kann. Entsprechend kann hier auf Martina Löws raumsoziologischen Raumbegriff zurückgegriffen werden, der in 1.5 und 1.6 entfaltet wurde.

Die um Wort und Sakrament zentrierte Feier des Gottesdienstes lässt sich unter raumsoziologischer Analyse als ein institutionalisierter Raum verstehen. Es handelt sich also um einen *sozialen Raum*, in dem die »(An)-Ordnung über das eigene Handeln hinaus wirksam bleibt und genormte Syntheseleistungen und Spacing nach sich zieht«⁷⁶, um einen Raum, der sich in Routinen sozialer Praxis reproduziert. Dieser Raum kann erstens nach seinen baulich-architektonischen Voraussetzungen beschrieben werden: Er konstituiert sich meist in Kirchenräumen, denen eine gewisse Anmutungsqualität eignet. Es sind Räume mit besonderen Lichtverhältnissen, in denen das Licht durch seine Brechung in kunstvoll gestalteten Kirchenfenstern symbolisch aufgeladen wird, in denen es meist kühl ist, die je nach Baujahr eine Fülle historischer Spuren aufweisen und in eine biblische Symbolik einweisen. Es sind Räume mit einer ganz spezifischen Akustik und Atmosphäre. Und es sind in der Regel Räume mit einer besonderen Gliederung: Vorraum, Kirchenschiff, Altar- bzw. Abendmahlraum, wobei der Gliederung wiederum die liturgische Ausstattung in zweckmässiger Ausrichtung entspricht: Kirchenbänke, Lese- bzw. Kanzel, Taufbecken, Abendmahlstisch, Orgel usw.⁷⁷

75 Vgl. den berühmten 7. Artikel der Confessio Augustana, BSLK, 61.

76 Löw, Raumsoziologie, 164 (Hvbn gelöscht MW).

77 Vgl. dazu auch Woydack, Der räumliche Gott, 49–52.

Jener institutionalisierte Raum kann zweitens aber auch von den ihn konstituierenden sozialen Praktiken her beschrieben werden: Im Gottesdienst geht es dabei um spezifische Gesten, Gebärden, Symbolhandlungen und Worte von ausgewählten, dazu ermächtigten Akteuren, und es geht um das gemeinsame Singen, Beten, Essen und Trinken, Segnen, Geld sammeln usw. der Gottesdienst feiernden Gemeinde. Auffällig oft werden in der Praktischen Theologie die Gottesdienstliturgie oder einzelne ihrer Elemente – meist metaphorisch – als »Raum« bezeichnet.⁷⁸ Löws Theorie erlaubt es, »Raum« als direkte Deutekategorie auf das liturgische Gesamt des Gottesdienstes anzuwenden. Und zwar so, dass dabei auch praktisch-theologische Einsichten in die performative Ästhetik des Gottesdienstes⁷⁹ und Corporealität liturgischer Praxis⁸⁰ aufgenommen werden können. So kann mit Löw etwa die Leiblichkeit der Akteure und ihre spezifische Performance als Teil der Raumkonstitution ebenso gedacht werden, wie der Umstand, dass auch gesellschaftliche Strukturprinzipien wie soziale Klasse, Schicht oder Geschlecht, die gleichsam körperlich habitualisiert sind, in die Raumplatzierungen und Raumsynthesierungen einfließen und dabei immer auch spezifische Machtverhältnisse reproduziert werden.

Die Stärke des Löwschen Raumkonzeptes liegt darin, dass sie sowohl die mit dem Kirchenraum vorgegebenen baulich-architektonischen wie atmosphärischen Voraussetzungen (1.) als auch das komplexe Gefüge gottesdienstlich-liturgischer Handlungen (2.) als Elemente der Raumkonstitution zu denken vermag und zwar so, dass beides ineinander fließt: Kirchenraum und Handlungsraum des Gottesdienstes werden zusammen zu einem Wahrnehmungs- und Erlebnisraum synthetisiert. Die beiden Räume konnten hier nur grob skizziert werden und bedürften natürlich einer genaueren praktisch-theologischen Deskription. Soviel ist aber deutlich geworden: Wie Menschen im Gottesdienst interagieren, ihr gemeinsames Rezitieren, Singen oder Beten und ihre Platzierung untereinander, ihre leibliche Präsenz, ihre Körperbewegungen relativ zu allen Mitmenschen, ihre Ausrichtung im Kirchenraum, ihre Wahrnehmungen von seinen atmosphärischen Aussenwirkungen, von seinen bewe-

78 Vgl. z. B. Die Rede vom »Raum der Liturgie« bei Kutzner, *Liturgie als Performance*, 201, vgl. 201 – 216; oder den Titel des Buches von Winter, *Liturgie – Gottes Raum*. Eine wichtige Rolle nimmt dabei (unter Rückgriff auf ethnologische Theorien) auch der Begriff des »liminalen Raumes« ein, vgl. Enzner-Probst, *Frauenliturgien*, 279 – 281. Enzner-Probst wendet den Raumbegriff in verschiedener Bedeutung auf die Gottesdienstliturgie an, vgl. a. a. O., 218 f.279 – 283.320, sowie 416.422.423.434.439 et passim.

79 Z. B. Plüss, *Gottesdienst als Textinszenierung*.

80 Enzner-Probst, *Frauenliturgien*. Zur Definition des Leitbegriffes der Corporealität: 65 – 68 (der sich freilich nicht ganz mit dem stärker konstruktivistisch gelagerten Körperbegriff von Löw deckt).

gungssuggestiven Gestaltverläufen⁸¹, von Licht, Kälte, Akustik, ihre Wahrnehmungen von geliebten und weniger geliebten Menschen in ihrem Rücken, der Pfarrperson vor ihnen, Symbolhandlungen im Deutehorizont des gepredigten Wortes.... – all das fließt ein in ein gottesdienstspezifisches Ensemble, das »Raum« heisst.

Die obigen Überlegungen haben gezeigt: Die Wo-Frage Gottes hat gemäß protestantischer Ekklesiologie selber einen Ort: die Feier von Wort und Sakrament im Gottesdienst. Sie stellt auf den Glauben ab, dass hier das schöpferische Wort ergeht, in dem die Kirche gründet. Dieser Ort, das konnte nun weiter präzisiert werden, kann selber als ein komplexer institutionalisierter sozialer Raum im Rahmen der Kategorien von Löws Raumsoziologie beschrieben werden. Und zwar mit der protestantischerseits bemerkenswerten Konsequenz, dass die Feier von Wort und Sakrament raumtheoretisch nicht von den hier Feiernden, vom Modus der Feier sowie vom Kirchenraum, in dem das geschieht, abgelöst werden kann!

Die raumtheoretische Beschreibung dringt freilich kaum bis ins Selbstverständnis der hier feiernden Gemeinde ein. Das ist unter Löws soziologischen Prämissen gar nicht möglich. Was mit ihrem Raumkonzept beschrieben werden kann, ist einzig der Raum derjenigen Kirche, die man traditionell als die *sichtbare Kirche* bezeichnet hat.

Traditionell wurde unter der sichtbaren Kirche ein *corpus permixtum* aus wahrhaft Glaubenden und Heuchlern verstanden, das vom *corpus verum*, dem Leib der wahrhaft Glaubenden als der unsichtbaren oder verborgenen Kirche unterschieden wurde. Das *corpus verum* bildete somit einen Teil des *corpus permixtum*. Unterlegt wurde dieses Modell von Teil und Ganzem durch die erwählungstheologische Zuordnung der Erwählten zum *corpus verum*, während das *corpus permixtum* aus Erwählten und Verworfenen bestand.⁸² Folgt man Barths innovativer Transformation der Erwählungslehre in KD II/2, so ist dieser allzu krude traditionelle Schematismus kaum mehr haltbar. Man wird dann vielmehr darauf hinweisen, dass die scharfe Trennlinie zwischen Glaube und Unglaube mit biographisch unterschiedlichen Akzenten schon mitten durch das Zentrum jedes einzelnen Kirchengliedes verläuft. Damit sei keiner gemeindeinternen Gleichmacherei das Wort geredet. Dass es nicht zu jenem dualen Schematismus kommt, hindert nicht, dass der Heilige Geist Menschen je und je für sich in Anspruch nimmt und in diversifizierender Weise begabt.⁸³

Mit Härle ist zudem zu betonen, dass die sichtbare Kirche ganz konkrete äussere Strukturen umfasst wie: sakramentale Vollzüge, spezifische Texte, beauftragte Personen, Zeiten und Orte öffentlicher Versammlung, Regeln, Ordnungen, Gesetze, Berufungen⁸⁴ –

81 Schmitz redet von »Bewegungssuggestionen als Gestaltverläufe in den Kirchenräumen«, Schmitz, *Der Leib*, 80.

82 Vgl. Härle, *Art. Kirche VII*, 286–289.

83 Ich bin bei diesen Überlegungen Barth gefolgt: KD IV/3, 896 f.

84 Härle, *Creatura Evangelii*, 87 f.

und man wird im Sinne Barths (und der reformierten Tradition) präzisieren, dass dazu auch die zeugnishaft, bekennende praktische *Darstellung* der in ihrer Mitte ergangenen Versöhnung gehört.⁸⁵

Ich werde im Folgenden die Differenz zwischen sichtbarer und geglaubter Kirche nicht an gewisse Personalbestände binden, sondern aktualistisch vom Ergehen des Wortes Gottes her denken.

Mit Löw kann man gleichsam die Aussenseite der Kirche beschreiben, ihre Verortungen, ihre aktualistisch generierten und ihren auf Routinen abgestellten institutionalisierten Raumkonstruktionen, die ich hier unter der Bezeichnung des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche zusammengefasst habe. Doch wie dieser soziale Raum auf das oben beschriebene Ereignis der Ekklesiogenese anwendbar, was hat er mit jenem interpersonalen Raum der Kirche zu tun, von dem oben ausführlich die Rede war? Solange dieser und jener nicht aufeinander bezogen werden können, bleibt dieser dem, worum es der Ekklesiologie wesentlich zu tun ist, äusserlich und verkommt jener zu einer virtuellen »*civitas platonica*«⁸⁶.

Um das Verhältnis des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche zum interpersonalen Raum zu bestimmen, ist noch einmal auf das oben rekonstruierte Ereignis der Ekklesiogenese zurückzukommen. Denn in ihm sind beide verbunden: Im Ereignis der Anrede Gottes werden die den sozialen Raum der sichtbaren Kirche prägenden zwischenmenschlichen Beziehungen in ein völlig neues Licht gestellt und zum interpersonalen Raum der geglaubten Kirche transformiert. Die durch die Wo-Frage in den Christusraum Herausgerufenen sind nicht mehr dort, wo sie einmal waren, sie betreten als neue Geschöpfe einen neuen Raum. Es ist der Raum, in dem alle interpersonalen Beziehungen begründet und vermittelt sind über die Beziehung Christi zu den in Beziehung stehenden Personen. Dieser Raum ist darum von einer solchen Beziehungsdensität, dass das vorgegebene sozial-räumliche Gesamtsetting ohne zu verschwinden im Aufmerksamkeitsfokus absinkt, die physikalische Metrik von der existentiellen Befindlichkeit des Glaubens überformt wird und die Koordinaten der alltäglichen Orientierung durch die Christusbeziehung gleichsam gekrümmt und eingeschmolzen werden.

Dabei geht der Bezug zu den den sozialen Raum der sichtbaren Kirche prägenden zwischenmenschlichen Beziehungen nicht einfach verloren. Doch durch den Ruf in den interpersonalen Raum der Kirche erfährt der soziale Raum eine signifikante Neukonfiguration und Umcodierung. Das gilt zunächst für Personen und ihre Beziehungen in ihm: Die Personen sind nicht mehr die, die sie vorher waren, obwohl ihre herkömmliche religiöse, gesellschaftliche und ge-

85 Vgl. dazu Krötke, Die Kirche.

86 Vgl. die Polemik dagegen in der Apologie der Confession Augustana: BSLK 238,20 – 25.

schlechtliche Identität nicht einfach nivelliert und ausgelöscht wurde. Doch ihre Identität (und damit ihre Beziehungen) wird im Lichte Christi neu perspektiviert und relationiert.

Die Neukonfiguration und Umcodierung betrifft *von da aus* auch das ortsräumliche⁸⁷ Setting: Der Ort, an dem jener Wo-Ruf Gottes ergangen ist, an dem jene Konstitution des interpersonalen Raumes der Kirche stattgefunden hat, ist danach nicht mehr derselbe. Er wird mit der Christusbeziehung und den dadurch begründeten und vermittelten interpersonalen Beziehungen verbunden. An dieser Stelle kommt die bereits erwähnte Einsicht Löws zum Tragen, dass in unseren Raumsynthesen Orte und Menschen an Orten gleichsam zu einer räumlichen Erfahrungseinheit verschmelzen, so im Gedächtnis gespeichert werden und sich von da aus das, was man »*religious mental map*« nennen könnte, grundlegend umstrukturiert.

Der Widerfahrnischarakter, der jene räumliche Erfahrungseinheit prägt, kann so stark sein, dass er dazu drängt, den Ort der Gottesbegegnung zu benennen oder umzubenennen. Ein schönes biblisch-literarisches Beispiel liefert Jakobs Umbenennung des Ortes seines Gottestraumes von Lus zu Beth-El (Gen 28,10 – 22). In der Ortsbenennung Beth-El hat sich der Charakter der Begegnung als *Gottesbegegnung* selbst niedergeschlagen und verräumlicht und ist gemäss dem Gelübde Jakobs von da an mit seinem Weg so verbunden, dass sie seine ganze Raumkonstitution beeinträchtigt. Das Beispiel zeigt zudem, dass das Ereignis der Begegnung nicht nur als ein retrospektiv sprachlich eingeholtes, sondern auch als Sprachereignis verstanden werden kann (vgl. Gen 28,13 – 15). Im Ereignis des Angesprochenseins spannt sich ein interpersonaler Raum auf und entsteht ein neuer, performativer Ort⁸⁸.

Solche räumlichen Erfahrungseinheiten betreffen traditionellerweise vor allem Kirchenräume. Sie verschmelzen in der Erfahrung mit den Personen in ihnen – und zwar in ihrer ganzen leiblichen Präsenz –, die zusammen vor Ort den interpersonalen Raum der Kirche konstituieren. Die Kirchenräume werden dadurch indirekt mit dem Ereignis der Anrede Gottes verwoben. Sie werden zu bedeutungsschweren heiligen, besser: *geheiligten Räumen*. Als solche Räume bleiben sie aber an Orten, die positionalen Raumstellen zugeordnet und geographisch eindeutig identifiziert werden können.

Mit dieser Interpretation des Kirchenraumes gelingt es, das oben in 2.1.3 – 2.1.5 monierte protestantische Problem des Kirchenraumes zu lösen und *den Kirchenraum einer theologischen Deutung zuzuführen*. Er kann als geheiligter, theologisch relevanter Raum verstanden werden, ohne dass damit sub-

87 »Ortsräumlich« bezeichnet an dieser Stelle nicht mehr einen Integralbegriff aristotelischer Topologie, sondern meint hier und im Folgenden lediglich eine materiale (und personale) Konstellation von physisch-geographisch bestimmten und bestimmbareren Raumpositionen. Das Adjektiv drückt diese Verortetheit des Räumlichen aus.

88 Vgl. Waldenfels, Ortsverschiebungen, 44, vgl. 38 – 44.

stanzontologische, containerräumliche Prämissen ins Spiel gebracht werden müssen (dieser Gedanke wird unten in 5.5.3.3 noch einmal aufgenommen und erfahrungstheoretisch präzisiert).

Es hat sich gezeigt: Im ekklesiogenetischen Ereignis der Anrede Gottes wird der soziale Raum der sichtbaren Kirche mit dem interpersonalen Raum der geglaubten Kirche verbunden. Wider eine Virtualisierung des interpersonalen Raumes der Kirche ist damit seine Rückbindung an konkrete Örtlichkeiten, leiblich präzente Personen und soziale Praktiken deutlich geworden. Das Verhältnis des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche zum interpersonalen Raum der geglaubten Kirche lässt sich von da aus noch genauer fassen:

Wilfried Härle hat das hier zur Debatte stehende Verhältnis von sichtbarer und verborgener Kirche mit Luther als Analogie des Leib-Seele-Verhältnisses zu fassen versucht. Wobei unter »Leib« die äusseren Strukturen (einschliesslich der institutionellen Rahmenbedingungen wie sie oben bereits skizziert wurden) verstanden werden. Von da aus interpretiert Härle die sichtbare Kirche als »das unverzichtbare Mittel dafür, daß das Evangelium von Jesus Christus tradiert und kommuniziert wird«. Sie ist nicht Heilmittel wie die zu ihr gehörenden *notae ecclesiae externae* (Wort und Sakrament), sie ist aber notwendiges Erhaltungsmedium der verborgenen Kirche, so dass sowohl die verborgene wie auch die sichtbare Kirche – wie Leib und Seele – »zwei Aspekte am Wesen der Kirche« bilden, »die zu unterscheiden sind, aber nicht getrennt werden können«.⁸⁹

Die Leib-Seele-Analogie ist insofern problematisch, als sie Härle verunmöglicht, die Rede vom Leib Christi auf die verborgene Kirche anzuwenden. In der Verhältnisbestimmung von sichtbarer und verborgener bzw. geglaubter Kirche möchte ich Härle aber folgen. Angewandt auf unseren ekklesiologischen Raumdiskurs heisst das:

Der soziale Raum der sichtbaren Kirche erhält erst durch das Anredeereignis Gottes, erst durch die Neukonfiguration der ihn prägenden zwischenmenschlichen Beziehungen zum interpersonalen Raum der geglaubten Kirche seine eigentümlich ekklesiale Prägung. Erst im Deutehorizont jenes vor Gott lokalisierenden Anredeereignisses wird der sichtbare Raum der Kirche zu einem ekklesiologisch signifikativen Raum und werden die ihn mitkonstituierenden Orte und Kirchenräume theologisch bedeutsam. Seine ekklesiale Bedeutung hat er nicht *per se*, sie kommt ihm durch das Ergehen des Wortes Gottes immer wieder von Neuem zu. Andererseits konstituiert sich der interpersonale Raum der Kirche nur unter den äusseren Bedingungen des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche. Deutlicher als es bei Härle geschieht, ist hier jedoch zu unterstreichen, dass das im Anredeereignis ergehende kirchengründende Wort Gottes sich in diesem Ereignis zwar den sozialen Raum der sichtbaren Kirche in

⁸⁹ Härle, Dogmatik, 573 f.

verschiedener Weise zunutze macht, sich aber nicht so daran bindet, dass sie dadurch zu einer Art Sakrament würde. Das Bedingungsverhältnis zwischen dem Raum der sichtbaren Kirche und dem interpersonalen Raum der geglaubten Kirche ist also nicht als ein symmetrisches anzusehen.

Ich habe mich in den Ausführungen dieses Abschnittes mehrfach auf die Vorarbeiten der Studie von *Tobias Woydack* stützen können. Er hat in seinem Buch »Der räumliche Gott« (2009) in innovativer Weise den Versuch unternommen, den Raum des Kirchengebäudes einer theologischen Deutung zuzuführen, die über die oben in 2.1.3–2.1.5 skizzierten Aporien hinausführt. Er hat das unter konsequentem Rückgriff auf die Raumsoziologie von Martina Löw getan. Woydacks Applikation ist vorbildlich bis an dem Punkt, wo er versucht, die Löwsche Raumsoziologie zu theologisieren. Hier zeigen sich meines Erachtens ungelöste Spannungen:

Denn Woydack versteht die löwsche Raumtheorie als eine »Metatheorie«, in die er das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch und von da her das Verständnis des Kirchenraumes einzeichnet.⁹⁰ Woydack betont zwar, dass »Gott natürlich weiterhin ein unverfügbares Gegenüber bleiben muss«, wenn »die Gottesbeziehung durch die Brille dieser Raumtheorie betrachtet werden soll«.⁹¹ Ja, er meint sogar, dass Gott selbst es ist, der den »Raum« konstituiert.⁹² Er bleibt dann jedoch den Prämissen Löws verhaftet, wenn er den christlichen Glauben *allein* im Sinne einer räumlichen Syntheseleistung auslegt, gemäss der gilt: »Raum ist die relationale (An)Ordnung von Lebewesen und dem Heiligen, also Gott«⁹³.

Wie es im Rahmen einer soziologischen Theorie zu Recht nicht anders zu erwarten ist, wird Glaube hier auf eine sozial vermittelte kognitive Konstruktionsleistung reduziert und bleibt die Theorie blind für ein diese Konstruktion noch einmal transzendierendes Wirken Gottes am Menschen, das Glaube als Gabe denken kann. Theologisch unerträglich wird diese Verabsolutierung da, wo Gott – wider die Behauptung seiner Unverfügbarkeit – nun doch zu einer Art Anordnungsgegenstand im synthetisierten Ensemble des Raumes wird.

Demgegenüber wurde hier der Kirchenraum als Teilelement des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche ausgelegt, dessen prägende zwischenmenschlichen Beziehungen im Anredeereignis Gottes zum interpersonalen Raum der geglaubten Kirche transformiert wird und dadurch und von da her auch den Kirchenraum neu konfigurieren. Erst in dieser Glaubensperspektive erhält der Kirchenraum seine theologische Deutung, sie eignet ihm nicht *per se*.

Der Gedanke des trinitarischen Gottesraumes kann mit jener Umcodierung und

90 Woydack, *Der räumliche Gott*, 202; zum räumlichen Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch vgl. 170–228.

91 Woydack, *Der räumliche Gott*, 175.

92 Woydack, *Der räumliche Gott*, 226, vgl. 203, vgl. auch den Hinweis auf die auf Aussenwirkung basierende Gotteserfahrung, 178.

93 Woydack, *Der räumliche Gott*, 176. Vgl. auch die schillernde Rede von einer Platzierung vor Gott, bei der nicht klar wird, ob es sich nun um eine räumlich positionale Platzierung im Kirchenraum handelt oder nur um eine räumlich undefinierte innerhalb der Gottesbeziehung, a. a. O. 176.179.

Neuperspektivierung insofern verknüpft werden, als er das Woher der Wo-Frage bildet, das Woher jenes Anredeereignisses also, in dem der interpersonale Raum der geglaubten Kirche aufgespannt wird. Doch dieser Gottesraum liegt – wie ich mehrfach betont habe – auf einer raumtheoretisch anderen Ebene als der soziale Raum der sichtbaren Kirche. Und so darf jener Gottesraum denn auch nicht einfach als ein Gegenstand des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche und damit des Kirchenraumes synthetisiert werden und so die kategoriale Differenz zwischen Gott und Welt eingezogen werden. Der trinitarische Gottesraum bildet vielmehr das entzogene, nichtobjektivierbare und transzendente Woher, durch das sich im Anredeereignis ein Deutehorizont eröffnet, das den Kirchenraum allererst zu einem Raum werden lässt, der mit dem interpersonalen Raum der geglaubten Kirche erfahrungsmässig verbunden ist (dazu 5.5.3.3). *Die theologische Deutung des Kirchenraumes als Raum jener Kirche verdankt sich letztlich allein dem hermeneutischen Geschehen, in dem sich Gott durch Gott jemandem als Gott⁹⁴ erschliesst.*

5.3.5 Zusammenfassender Rückblick und Ertrag

Es war das Ziel der vorangehenden Ausführungen in Teil 5, auf der Basis des Begriffes des trinitarischen Gottesraumes ein theologisches Raumverständnis zu entwickeln, das seine Erschliessungskraft vornehmlich im Bereich der Ekklesiologie zeigt.

Die Anwendung des Raumbegriffes auf den Begriff der Kirche erwies sich dabei schon vom raumaffinen Reden von Kirche im Neuen Testament her als durchaus plausibel. Und der Bezug der Rede vom Raum der Kirche zum trinitarischen Gottesraum ergab sich ebenso organisch aus der Vorstellung, dass die Kirche als eine in diesem göttlichen Beziehungsraum lebende, als in ihm gegründete, als ihm communal abbildliche Kirche verstanden wurde. Was jedoch unter dem *Raum* der Kirche genauerhin zu verstehen ist, bedurfte weiterer Klärung. Das geschah in einem Verfahren, das ich »spatiologische Rekonstruktion der Ekklesiogenese« genannt habe. Was der Raum der Kirche ist, wurde hier von ihrem sachlichen (nicht historischen) Gründungsgeschehen her dogmatisch nachzuerzählen und dabei in Raumkategorien zu reformulieren versucht.

Diese explorative »archäologische« Methode erfasst Kirche als Glaubensgrösse in ihrem ursprünglichen Werden. Das entspricht natürlich einer idealtypischen Abstraktion. Erfahrungsnäher wäre es gewesen, Kirche nicht in jenem ursprünglichen Übergang, sondern von ihrer schon bestehenden empirischen Gestalt her raumtheoretisch zu beschreiben. Zudem wäre das ursprüngliche Geschehen des Herausgerufenwerdens in die Gemeinschaft der Glaubenden sicher angemessener als pneumatologisch vermittelter, emergenter durch den

94 Zu dieser Formel vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 267.

Glauben hervorgebrachter Transformationsprozess des Deutehorizontes und Wirklichkeitsverständnisses zu interpretieren, als ein Prozess, der in der Biographie von Individuen wie Kollektiven ganz verschiedene und schwer fassbare Gestalten annehmen kann. Das Wagnis jener Abstraktion wurde aber ganz bewusst gewählt. Denn man kann mit ihm das Wesentliche der Raumwerdung der Kirche einfacher beschreiben. Nachzutragen ist, dass das, was hier als punktuell, ursprüngliches Geschehen der Ekklesiogenese vorgetragen wurde, faktisch als sich stets neu ereignender Vorgang in der Mitte der Kirche zu denken ist, in dem sie von Gott her als Kirche fortwährend neu geschaffen und erhalten wird.

Der spatiologisch und ekklesiogenetisch rekonstruierte Raum der Kirche bedurfte sodann auch der raumtheoretischen Präzisierung. Hier konnte auf zwei bereits in Teil 1 eingeführte Raumbegriffe zurückgegriffen werden: den Begriff des interpersonalen Raumes und den des sozialen Raumes, wie ihn Martina Löw entfaltet hat. Vom Begriff des interpersonalen Raumes her konnte der Raum der geglaubten Kirche, vom Begriff des sozialen Raumes her der Raum der sichtbaren Kirche raumtheoretisch strukturiert werden. Diese Applikation konnte aber nicht anders geschehen, als dass in ihrem Vollzug die beiden an sich weltanschaulich neutralen, areligiösen Begriffe des interpersonalen und sozialen Raumes selber einer theologischen, näherhin ekklesiologischen Formatierung zugeführt werden mussten. Das geschah so, dass sie selber inhaltlich ins Verfahren der spatiologischen Rekonstruktion der Ekklesiogenese einbezogen wurden und dabei deutlich wurde, dass sich *im ursprünglichen Akt der Ekklesiogenese allererst der interpersonale Raum der geglaubten Kirche aufspannt als ein den sozialen Raum der sichtbaren Kirche neukonfigurierender Raum*.

Der geneigten Leserin und dem geneigten Leser wird nicht entgangen sein, dass dieses Ineinander von raumsoziologischen und philosophisch-raumphänomenologischen und dogmatischen Begriffen im Blick auf den Raum der Kirche gewisse Nähen zu *Dietrich Bonhoeffers »Sanctorum Communio«*⁹⁵ aufweist. Ihnen wird freilich ebensowenig entgangen sein, dass dabei der Komplexitätsgrad der Studie Bonhoeffers nicht annähernd erreicht wurde (und das würde erst recht gegenüber einer zeitgemässen kritischen Weiterführung derselben gelten⁹⁶). Das stand aber auch nicht in Absicht. Ging es doch nicht um die dogmatisch-soziologische Erfassung der Wirklichkeit der Kirche als solcher, sondern um den kleinräumigeren Versuch, Kirche von ihrem (nur unzureichend und abstrakt rekonstruierten) Zentrum her allererst in Raumbegriffen aussagbar zu machen.

Die theologische Grösse »Kirche« ist ihrem Wesen nach als ein komplexes Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch und von da

95 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. Die Studie trägt bekanntlich den ebenso präzisen wie aufschlussreichen Untertitel »Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche«.

96 Vgl. zum Beispiel die Überlegungen Michael Welkers dazu in: ders., *Theologische Profile*, 83 – 102.

aus Mensch und Welt zu beschreiben. Die bereits neutestamentlich feststellbare Raumaffinität der theologischen Rede von Kirche musste in der Ekklesiologie so lange zu einer Auftürmung von Raummetaphern führen, als die dabei vorausgesetzten umgangssprachlichen Ausgangsbedeutungen von »Raum«, die meist einem Containermodell zugeordnet werden können, unbedacht blieben. Das komplexe Beziehungsgeschehen, das »Kirche« ausmacht, liess sich so nicht in einem Raumbegriff abbilden. Geht man hingegen von einem nach dem relationalen Modell konfigurierten Raumverständnis aus, so ist das durchaus möglich. Raum kann dann als Manifestationsaspekt dessen gedacht werden, was Kirche ihrem Wesen nach charakterisiert: eben dass sie als ein komplexes Beziehungsgeschehen verstanden werden muss. *Die beiden hier entwickelten relationalen Raumbegriffe*, der Begriff des interpersonalen Raumes der geglaubten Kirche und der Begriff des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche, bilden darum Raumbegriffe, die *dem Wesen von Kirche angemessen* sind.⁹⁷ Sie bringen es adäquat zum Ausdruck und helfen in gewisser Hinsicht sogar, es ekklesiologisch zu präzisieren (etwa im Blick auf die Möglichkeit, dem Kirchenraum theologische Bedeutung zuschreiben zu können oder – das wird sich in 5.5.3.3 noch zeigen – die Möglichkeit, den Leibbezug ekklesialer Erfahrung zur Geltung zu bringen). Natürlich handelt es sich bei den beiden Begriffen nicht um neutestamentliche Begriffe, doch *ihre theologische Erschliessungskraft zeigt sich gerade auch darin, dass sie in ausgezeichneter Weise in der Lage sind, die neutestamentliche Raumaffinität in der Rede von Kirche für ein gegenwärtiges Reden von Kirche aufzuschliessen*. Diese Transferleistung müsste freilich in engem Austausch mit der neutestamentlichen Forschung erst noch vorgenommen werden.

Eine weitere Stärke der beiden ekklesiologischen Raumbegriffe ist zu erwähnen: Beide sind auf ihre Weise in der Lage, auch auf fluidere Sozialgestalten von Kirche angewandt zu werden, die sich v. a. in Städten ausbilden, die vom Territorialprinzip immer mehr abrücken, wie sie etwa in bestimmten Internetforen zum Ausdruck kommen, wie sie sich in der Bewegung der »*fresh expressions of churches*« v. a. innerhalb der *Church of England* seit 1990 artikulieren und wie sie zunehmend in der schweizerische Pfarrerausbildung bedacht werden. Die relationale Struktur ermöglicht den beiden ekklesiologischen Raumbegriffen, verschiedenste Konstellationen von Kirchlichkeit spatiologisch zu artikulieren.

Wie erwähnt war es das Ziel der vorangehenden Ausführungen, auf der Basis

97 Diese Begründungsfigur für Angemessenheit ist insofern *nicht zirkulär* (oder höchstens schwach zirkulär), als die Gründe für ein relational modelliertes Raumverständnis sich nicht (oder nicht nur) der Relationalität des Kirchenverständnisses verdanken, sondern bereits extern von den Diskursen des *spatial turn*, am Rande von den Reformatoren her und sodann v. a. von den Raumauffassungen Barths, Moltmanns und Pannenberg her bereits plausibilisiert wurden.

des Begriffes des trinitarischen Gottesraumes ein theologisches Raumverständnis zu entwickeln, das seine Erschliessungskraft vornehmlich im Bereich der Ekklesiologie zeigt. Mit der Entfaltung des Begriffes des interpersonalen Raumes der geglaubten Kirche und des Begriffes des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche ist dieses Ziel vorerst erreicht. Durch ihre theologische, näherhin ekklesiologische Deutung können beide Begriffe *als Elemente eines theologischen Raumverständnisses* gelten. Dieses umfasst vom Begriff des trinitarischen Gottesraumes ausgehend sämtliche im Bereich der Theologie ausgebildeten Raumbegriffe in ihrem Verweisungszusammenhang, also z. B. auch den nur ganz am Rande v. a. im Blick auf den Himmel diskutierten Begriff des Schöpfungsraumes. Auch wenn diese Raumbegriffe auf raumtheoretisch verschiedenen Ebenen angesiedelt sind und sich strukturell voneinander unterscheiden, so ist ihnen allen doch gemeinsam, dass sie auf einem relationalen Raummodell basieren. Darin besteht, neben ihrer weiter auszuführenden sachlichen Abgestimmtheit, ihre raumtheoretische Kompatibilität.

Angesichts des zu hohen Anspruchs von Ulrich Beutler, eine umfassende, einheitliche theologische Raumauffassung zu formulieren, wurde oben in 2.3 der pragmatische Vorschlag unterbreitet, im Blick auf den Forschungsstand in der Theologie bis auf weiteres mit der *Möglichkeit mehrerer theologischer Raumverständnisse zu operieren, die auf unterschiedliche Phänomenbereiche und Reflexionsgegenstände der Theologie mit unterschiedlicher Reichweite und Erklärungskraft angewandt werden können*. Damit wurde nicht ausgeschlossen, dass mit jedem dieser Raumverständnisse der Anspruch verbunden sein muss, so weit möglich das Ganze jener Reflexionsgegenstände abzudecken. Dieser Anspruch wird entsprechend auch mit der hier entfalteten theologischen Raumauffassung geltend gemacht. Jedoch im Bewusstsein ihrer besonderen Erschliessungskraft im Bereich der Ekklesiologie und ihrer beschränkten Reichweite im Blick auf andere Reflexionsgegenstände.

Das Problem der *theologieinternen* Kompatibilität theologischer Raumverständnisse kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht weiter behandelt werden. Der theologische Raumdiskurs ist dafür meines Erachtens zu wenig fortgeschritten. Etwas anderes aber ist es, *theologieextern* zu plausibilisieren, dass es überhaupt ein theologisches Raumverständnis braucht. Damit ist das grundsätzlichere Problem angesprochen, wie es überhaupt möglich ist, ein idiosynkratisch theologisches Raumverständnis angesichts anderer wissenschaftlicher und lebensweltlicher Raumverständnisse zu denken, wie man überhaupt dazu kommen kann, Raum als eine religiöse und nicht neutrale Grösse zu denken, die Frage also nach der *Plausibilisierung der Theologizität eines Raumverständnisses*. Dieses Problem kann in dieser Untersuchung nicht aufgeschoben werden. Seine Traktierung bedarf einer Ausweitung des theologischen Diskurshorizontes auf eine Metatheorie, die verschiedene kulturelle Ausbildungen von Raum-

auffassungen – v. a. die wissenschaftlichen Diskurse des *spatial turn* – mit dem theologischen Raumverständnis zu vermitteln erlaubt. Das Fehlen einer solchen Metatheorie hat sich in der besprochenen Studie von Ulrich Beuttler als Mangel erwiesen, der hier vermieden werden soll.

Die Raumtheorien, die innerhalb des *spatial turn* diskutiert werden, sind diesen komplexen Anforderungen meistens nicht gewachsen, sie sind zu beschränkt, zu anwendungsorientiert und zu fachspezifisch ausgerichtet. Das gilt auch für die Raumsoziologie von Löw. Gefragt ist hier eine Raumtheorie von grösserer philosophischer Fundierung.

Meines Erachtens bietet die »*Philosophie der symbolischen Formen*« von Ernst Cassirer die notwendige philosophische Tiefenschärfe und zugleich eine Art Metatheorie, die das Potential enthält, dieses Problem angehen zu können. Dies auch dann, wenn das Cassirersche Raumverständnis gerade kein theologisches ist und seine beschränkte theologische Vermittelbarkeit noch zu diskutieren sein wird.

Schliesslich meine ich mit Cassirers Ansatz auch diejenigen Aspekte des protestantischen Raumproblems bearbeiten zu können, die neben dem Problem der Plausibilisierung der Theologizität noch offen geblieben sind: nämlich die Frage nach dem ontologischen (und erkenntnistheoretischen) Status von Raum sowie die Frage, wie Gotteserfahrung auch als räumliche Erfahrung denkbar ist.

5.4 Raum als Sinnordnung – die Raumtheorie Ernst Cassirers

Der jüdische Philosoph Ernst Cassirer (1874–1945) hat dem Raumverständnis in seinen Werken anhaltende und intensive Aufmerksamkeit geschenkt, sei es in historischer oder systematischer Hinsicht. Um die Bedeutung und Valenz des Raumbegriffes in seiner Philosophie annähernd ermessen zu können, müssen zunächst wichtige Grundlinien seines Denkens skizziert werden.

5.4.1 Philosophie der symbolischen Formen

Cassirer hat seine philosophischen Wurzeln wie erwähnt im Marburger Neukantianismus. Seine zentrale Frage ist aber nicht mehr die kantische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, sondern diejenige nach der Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung (wobei sich Bedeutung nicht nur auf den Bereich sprachlicher Bedeutung erstreckt, sondern im weitesten Sinn verstanden wird und sich auf alles bezieht, was etwas ausdrückt oder darstellt).⁹⁸

⁹⁸ Graeser, Ernst Cassirer, 28–30.

Cassirer transformiert also seinen neukantianischen Ausgangspunkt. Nicht mehr allein »das rein wissenschaftliche, exakte Weltbegreifen«, sondern »alle Richtungen des Weltverstehens« bilden den Fokus seiner Aufmerksamkeit.⁹⁹ Die transzendente Frage richtet sich damit auf die Kultur im weiten Sinne.

»Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat.«¹⁰⁰

Dieser Geist¹⁰¹ ist insofern tätig, als der Mensch eine expressive Existenz besitzt, er ist ein Ausdruckswesen, das immer schon in einer Welt von Ausdrucksverhältnissen lebt und sich ausdrückend zu ihnen verhält. Die Energie jenes Geistes drückt sich darin aus, dass der Mensch Weltwirklichkeit kreativ schafft, gestaltet und formt. Im Zuge dieses expressiven Tuns haben sich spezifische Regionen geistiger Gestaltung, sinnhafte Ganzheiten, Sinnsphären, Erfahrungswelten ausgebildet und bilden sich stets neu aus. Cassirer spricht in diesem Zusammenhang von *symbolischen Formen*. Dazu zählt er Mythos, Sprache, Kunst, Technik, Wissenschaft, aber auch Geschichte, Sitte, Recht und – wenn auch nicht entfaltet – Wirtschaft.¹⁰² Symbolische Formen sind intersubjektiv, universell, haben je ihre eigene Geschichte und sind als Urphänomene des Geistes letztlich unhintergebar, auch wenn sie durchaus eine gewisse gegenseitige Durchlässigkeit besitzen. In jeder symbolischen Form baut sich eine eigene Sinnordnung auf, die durch eine spezifische Grammatik¹⁰³ und Rationalität strukturiert ist – und das gilt selbst für den Mythos. Cassirers Anliegen ist es, zu rekonstruieren, wie sich diese Formen aufbauen, wie sie zustande kommen, wie sie sich typologisch ordnen lassen. Cassirer definiert die symbolische Form als

»jene Energie des Geistes, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird«¹⁰⁴.

In dieser Definition spricht sich eine wahrnehmungs- und erkenntnistheoretische Prämisse aus, die für das Verständnis von Cassirers Philosophie sehr

99 Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen III, 16. Cassirers dreibändiges Hauptwerk wird im Folgenden als *PsF* abgekürzt, die folgenden Seitenangaben entsprechen der Paginierung der Erstausgaben von 1923, 1925, 1929.

100 *PsF* I, 11.

101 Was Cassirer unter Geist genau versteht, wird in der Literatur kontrovers diskutiert, Tatsache ist, dass Cassirer den Begriff in einer »kaum überbietbaren Unbestimmtheit« verwendet – und zwar programmatisch, wie Michael Bongart meint. Dazu: ders., *Verantwortete Vielfalt*, 147.

102 Vgl. Paetzold, Ernst Cassirer, 47.

103 Von Grammatiken im Blick auf Cassirer spricht z. B. Schwemmer, *Mythos und Religion*, 107 f.

104 Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form*, 175.

wichtig ist: Entgegen einer Abbildtheorie vertritt er die These, dass alles Sinnliche sinnhaft ist. Was wir wahrnehmen, sind keine vermeintlich rohen Daten, sondern das Wahrgenommene ist immer schon mit Sinn und Bedeutung durchtränkt, wir erkennen nicht Gegenstände, die zuvor schon unabhängig vom Erkennen als solche gegeben und bestimmt sind, sondern wir erkennen gegenständlich, indem wir Erfahrungsinhalte abgrenzen und verknüpfen. Das Sinnliche ist nie nur Eindruck, sondern immer auch Ausdruck.¹⁰⁵ Sinnliche Wahrnehmung und Sinngebung bilden einen einheitlichen Akt, einen *unbedingten und unhintergehbaren freien Akt*¹⁰⁶ *geistiger Formung*, der den Umstand, dass Wahrnehmung immer auch Selektion bedeutet, zwar mitenthält, aber um ein Weites übersteigt.

Ein weiterer zentraler Begriff der Philosophie Cassirers ist derjenige der *symbolischen Prägnanz*.¹⁰⁷ Er schliesst direkt an das eben Gesagte an. Die Verknüpfung von Sinn und Sinnlichem erfolgt nämlich immer im Rahmen einer prägenden und geprägten Sicht der Wirklichkeit im Ganzen, sie erfolgt dementsprechend in jeder symbolischen Form, die ein solches Ganzes darstellt, auf andere Weise. Der Begriff »Prägnanz« bezeichnet die »ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinnganzes«¹⁰⁸. In der Prägnanz spiegelt sich die relationale Struktur und Ordnung unseres Bewusstseins, in dem »ein Schlag tausend Verbindungen schlägt«, in dem von einem Einzelmoment aus stets die »Erfassung des Erfahrungsganzen« mitgesetzt ist.¹⁰⁹

Die so verstandene Verbindung von Sinn und Sinnlichem führt nun freilich dazu, dass es für Cassirer keinen Wahrnehmungsbereich geben kann, der nicht symbolisch vermittelt und damit Produkt symbolischer Formung wäre. Das ist

105 Vgl. PsF I, 12.

106 Nach Bongart ist bei Cassirer die kantische Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft insofern aufgehoben, als nach Cassirer bereits »das Erkennen und Verstehen als Aktivität der Freiheit – als Kulturphänomen – begriffen wird«. Bongart, *Verantwortete Vielfalt*, 148. Eingangs des ersten Bandes der »Philosophie der symbolischen Formen« betont Cassirer, dass das Sein der Kultur »nirgends anders als im ›Tun‹ erfassbar« ist, im Akt der geistigen Produktion. PsF I, 11.

107 Cassirer definiert folgendermassen: »Unter ›symbolischer Prägnanz‹ soll (...) die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ›sinnliches‹ Erlebnis zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ›Sinn‹ in sich befaßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt« (PsF III, 234). Es zeigen sich hier Nähen zur *Gestaltpsychologie*; zur präziseren Verhältnisbestimmung vgl. dazu: Plümacher, *Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie*. Eine gute Illustration der verschiedenen Aspekte der Prägnanzbildung am Beispiel des Sehsinns bietet Bohr, *Raum als Sinnordnung*, 133.

108 PsF III, 234.

109 PsF III, 235. Zum Primat der Relationalität, zur unhintergehbaren Relation zwischen Sinn und Sinnlichkeit sowie zur Unmöglichkeit, die Analyse des Bewusstseins auf »absolute Elemente« zurückzuführen: a. a. O., 235.

zumindest so, wenn man wie Cassirer den Symbolbegriff so weit fasst, dass er alles Sinnliche meint, das als Zeichen für etwas fungiert.¹¹⁰ Mit dem Symbolbegriff ist ein zentrales Anliegen der Kulturphilosophie Cassirers markiert, nämlich die Frage, »wie sinnliche Erscheinungen als *Repräsentationen* ideellen Sinns aufgefasst werden können«¹¹¹.

Von den erwähnten symbolischen Formen ist für unseren Zusammenhang besonders *die Religion*¹¹² von Bedeutung. Um zu verstehen, was Cassirer darunter versteht, muss aber zuerst auf die symbolische Form des Mythos rekurriert werden.

Der Mythos bildet gleichsam den »Mutterboden«, das Ursprungsphänomen aller Kultur. In ihm wird die Kultur als Reich des Geistigen geboren, schafft sich die sinnliche Erregung erstmals in elementarer Weise Ausdruck. Cassirer unterscheidet zwischen einer Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion des Bewusstseins.¹¹³ Für den Mythos ist die Ausdrucksfunktion charakteristisch. In ihr wird nicht zwischen Bild und Sache oder zwischen Name und Sache unterschieden. Das Zeichen ist zugleich das, worauf es verweist.

»Der Tänzer, der in der Maske des Gottes oder Dämons erscheint, ahmt in ihr nicht nur den Gott oder Dämon nach, sondern er nimmt seine Natur an, er wandelt sich in ihn und verschmilzt mit ihm; es gibt kein bloß Gedachtes, Vorgestelltes oder ›Gemeintes‹, das nicht zugleich ein Wirkliches und Wirksames wäre.«¹¹⁴

110 Graeser, Ernst Cassirer, 33.37.

111 Höfner, Sinn, Symbol, Religion, 30. Mit Hilfe des Begriffes der Repräsentation lässt sich auch der Symbolbegriff präzisieren: Es geht beim Symbol nämlich nicht einfach um das Phänomen, dass etwas für etwas stehen kann. Es geht hier vielmehr um eine *Repräsentation*, durch die sinnliche Gehalte für ideellen Sinn stehen (*meaning*), während der Gegenstandsbezug (*reference*) sinnlicher Zeichen durch die in ihnen repräsentierten Sinngehalte allererst gestiftet wird. Dazu noch einmal Höfner, a. a. O., 34.

112 Cassirer zieht sowohl die Religionen wie die Mythen unterschiedlichster kultureller Kontexte zusammen zu *der Religion* und *dem Mythos*. Mohn kritisiert darum berechtigterweise, Cassirer habe zwar mit dem Konzept der symbolischen Formen eine formale Typologie der Kulturen entwickelt, dabei aber die pluralen Inhalte der Kulturen, ihre konkrete Phänomenalität ausgespart – eine Kritik, die auch im Blick auf die Religionen gilt (Mohn, Mythostheorien, 85–88; vgl. auch Bongart, Verantwortete Vielfalt, 151). Wenigstens betont Cassirer die Verschiedenartigkeit der historischen Religionen (hier Plural!) im Ablösungsprozess vom Mythos (PsF II, 294). – Eine gründliche Darstellung der Religion als symbolischer Form findet sich bei Höfner, Sinn, Symbol, Religion, 25–175.331–358.

113 Vgl. die drei Buchteile in PsF III, 51 ff. Die drei Funktionen entsprechen den drei Stufenfolgen der Sprache in ihrer Heranreifung zu ihrer eigenen Form, der mimischen, analogen und eigentlich symbolischen (PsF I, 136 f). Dass von einer Bedeutungsfunktion (oder symbolischen Sprachstufe) die Rede ist, ist insofern verwirrend, als Bedeutung/Sinn auch schon bei den anderen beiden Bewusstseinsfunktionen vorliegt (vgl. Graeser, Ernst Cassirer, 41.65).

114 PsF II, 293.

Durch die Symbolisierungsprozesse des Mythos entsteht freilich eine Differenz zwischen Ausgedrücktem und ursprünglich Erlebtem, die nun doch dazu führt, dass sich im allmählichen Fortgang der Konstitution der mythischen Weltsicht eine Ablösung von Bild und Sache einstellt. Diese die Form des Mythos bestimmende, ihm inhärente »Dialektik«¹¹⁵ drängt so spannungsvoll über ihn hinaus. »Dem stetigen *Aufbau* der mythischen Bildwelt entspricht das stete *Hinausdrängen* über sie«¹¹⁶, so dass der Mythos nicht nur ein Ursprungs- sondern eben auch ein Übergangsphänomen¹¹⁷ der Kultur bildet.

Die angesprochene Trennung von Bild und Sache bildet den Anfang des religiösen Bewusstseins, das nun nicht mehr durch die Ausdrucksfunktion, sondern die Darstellungsfunktion charakterisiert ist. Die Ablösung vom Mythos erfolgt in allen Religionen auf unterschiedliche Weise, darin zeigt »jede ihre besondere geschichtliche und geistige Eigenart«¹¹⁸. Die Ablösung ist aber in jeder von ihnen mit einer »Krisis« verbunden, die semiotisch gedeutet zum Ergebnis führt, dass die Religion, indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, sie zugleich als solche weiss, sich ihrer Hinweisfunktion bewusst ist.¹¹⁹ Cassirer verdeutlicht das anhand von Beispielen aus verschiedenen Religionen, u. a. am Bilderverbot und der Götzenkritik der alttestamentlichen Propheten.¹²⁰ Im Blick auf das mittelalterliche Christentum weist er den »Gewinn an semiotischer Rationalität«¹²¹ an seinem Verständnis von Allegorie nach. An der Form der Allegorese zeigt sich:

»Der religiöse Geist kann sich jetzt in die Wirklichkeit, in das Einzelne und Faktische versenken, ohne in ihnen verhaftet zu bleiben, denn was er am Wirklichen erblickt, ist niemals es selbst in seiner Unmittelbarkeit, sondern der transzendente Sinn, der in ihm seine mittelbare Darstellung findet. Jetzt hat die Spannung zwischen der Welt, der das Zeichen selbst angehört, und dem, was durch dasselbe ausgedrückt wird, eine ganz neue Weite und Intensität erlangt, und damit ist auch eine andere, gesteigerte *Bewusstheit* des Zeichens erreicht.«¹²²

Trotz solcher weitreichender Transformationen, bleibt Cassirer zufolge die Religion dem Inhalt nach in die Bilderwelt des Mythos verwoben. Das gilt auch für das Christentum, dem Cassirer z. B. im Blick auf die Sakramente eine »mythische ›Bodenständigkeit‹« attestiert, die es »trotz allen Versuchen der Umbildung

115 PsF II, 289 u. Titel des vierten Abschnittes.

116 PsF II, 291.

117 So Schwemmer, Mythos und Religion, 98 – 100.

118 PsF II, 294.

119 PsF II, 294.

120 PsF II, 295 – 297.

121 So Moxter, Formzerstörung und Formaufbau, 174.

122 PsF II, 315.

immer wieder behauptet«¹²³ hat. Der Form nach aber muss die in der Religion durchgeführte »Negation« der Bildwelt und der Elemente des sinnlich-natürlichen Daseins »zugleich in ein neues Verhältnis zum Ganzen der ›Wirklichkeit‹, zur Gesamtheit des empirischen Daseins«¹²⁴ führen. Das zeigt sich im Blick auf die oben erwähnte Form allegorischen Denkens darin, dass sich in ihm von der geschichtlichen Wirklichkeit des Erlösers als seinem »festen Mittelpunkt« aus ein ganzer »sinnvolle(r) Kosmos« ordnet: »von diesem einen geistigen Zentrum aus erweitert sich allmählich der Kreis der Deutung«, der sich in der anagogischen Auslegung dann auch die Kirche usw. einfügt.¹²⁵

Es ist also nach Cassirer

»trotz dieser unlöslichen Verwobenheit der *Inhalte* von Mythos und Religion, die *Form* beider nicht die gleiche. Und die Eigenart der religiösen ›Form‹ bekundet sich in der veränderten Stellungnahme, die hier das Bewusstsein gegenüber der mythischen Bildwelt einnimmt.«¹²⁶

Da die inhaltliche Verwobenheit bestehen bleibt, kann auch die Ablösung der Religion vom Mythos nie eine vollständige sein und muss sie sich stets von Neuem vollziehen. Es entsteht dadurch ein Moment der Bewegung und Bewegtheit, das für die spezifische Form des religiösen Bewusstseins konstitutiv ist. Denn es

»bleibt das religiöse Bewußtsein dadurch gekennzeichnet, daß in ihm der Konflikt zwischen dem reinen Sinngehalt, den es in sich faßt, und zwischen dem bildlichen Ausdruck ebendieses Gehalts niemals zur Ruhe kommt, sondern daß er in allen Phasen seiner Entwicklung stets aufs neue hervorbricht. (...) In dem Hinausstreben über die mythische Welt der Bilder und in der unlöslichen Verklammerung und Verhaftung mit ebendieser Welt liegt ein Grundmoment des religiösen Prozesses selbst.«¹²⁷

Die symbolische Form der Religion ist also bei Cassirer durch eine inhärente Dynamik der Rationalität charakterisiert. Und diese Dynamik kann so weit gehen, dass sie wiederum über den religiösen Bereich ins philosophische Denken hinausdrängen kann. Das scheint für Cassirer insbesondere im Blick auf die Mystik der Fall zu sein.¹²⁸

Die eben skizzierte Dynamik, dieses »Ineinander und Gegeneinander von ›Sinn‹ und ›Bild‹«, das die »innere Spannung der Religion« ausmacht und sie als

123 PsF II, 306.

124 PsF II, 294 vgl. f.

125 PsF II, 316.

126 PsF II, 294.

127 PsF II, 309.

128 Vgl. PsF II, 317 u. 306. Graeser meint deshalb, dass aufgrund der so beschriebenen Sichtweise der Mystik der Religion nicht nur Darstellungsfunktion, sondern auch Bedeutungsfunktion zugesprochen werden muss. Ders., Ernst Cassirer, 65.

spezifische symbolische Form kennzeichnet, tritt hingegen in der Sphäre der *Kunst* zurück und wird »gewissermaßen beruhigt und beschwichtigt«¹²⁹. Cassirer begründet das so:

»Denn ebendies bezeichnet die Grundrichtung des Ästhetischen, daß hier das Bild rein als solches anerkannt bleibt, daß es, um seine Funktion zu erfüllen, nichts von sich selbst und seinem Gehalt auszugeben braucht.«¹³⁰

Damit ist bei Cassirer eine semiotisch bestimmte Grenze zwischen der symbolischen Form der Religion und derjenigen der Kunst gezogen, die hinsichtlich der Wertigkeit der beiden Formen freilich einigen Interpretationsspielraum lässt.¹³¹

Man könnte aufgrund der bisherigen Darstellung dessen, was Cassirer unter Religion versteht, versucht sein, bei ihm eine zeitliche Abfolgelogik von symbolischen Formen am Werke zu sehen, deren kultureller Wert stets zunimmt, etwa vom Mythos über die Religion zur Kunst bis hin zur Wissenschaft. Damit würde aber die *unhintergehbare Pluralität geistiger Funktionen im Kulturaufbau* bei Cassirer grundlegend missverstanden. Wohl gibt es eine unumkehrbare Logik der kulturellen Entwicklung und Ausdifferenzierung vom Mythos her, doch sie ist keine Abfolgelogik. So wird z. B. der Mythos nicht einfach entmythologisiert, er bleibt präsent, eigenständig und in unterschiedlichen Brechungsgestalten auch in den anderen symbolischen Formen. Zur Erweiterung der »Kritik der Vernunft« zu einer »Kritik der Kultur« gehört auch, dass die Form der mathematischen Naturwissenschaft nicht mehr den alleinigen Inbegriff von Objektivität vorgibt, den einzig vernünftigen Standpunkt, von dem aus es erlaubt wäre, andere symbolische Formen in ihrer Valenz beurteilen zu können. Jede symbolische Form hat ihre unhintergehbare Rationalität und Dignität, die es verunmöglicht, sie vom metaphysischen Standpunkt einer sich verabsolutierenden Symbolform reduktionistisch in eine Abfolge symbolischer Formen einzuordnen. Dadurch würde nämlich das Gefüge kultureller Symbolsysteme insgesamt beschädigt.¹³²

Das schließt freilich nicht aus, dass jede symbolische Form aufgrund der Prägnanz eine Weltperspektivierung ausbildet, die sich zumindest tendenziell mit einem Anspruch auf umfassende Weltdeutung und Weltorientierung verbindet, sei das nun bewusst oder nicht. Jener Anspruch erzeugt im Blick auf die anderen symbolischen Formen und das Ganze jener kulturellen Systeme notwendig eine gewisse Einseitigkeit. Sie ist aber unumgänglich, da jede symboli-

129 PsF II, 320.

130 PsF II, 320.

131 Dazu Moxter, *Formzerstörung und Formaufbau*, 177 – 179.

132 So Moxter, *Formzerstörung und Formaufbau*, 170.

sche Form sich einer ganz spezifischen Ausformung von Gestaltungsimpulsen verdankt.¹³³

Muss das nicht zwangsläufig in einen beliebigen Relativismus und Pluralismus unübersetzbarer kultureller Systeme führen, die eine Gleichschaltung archaischer und moderner Rationalitäten zur Folge hätte? Damit wäre Cassirers Intention wiederum missverstanden. Es geht ihm nicht darum, z. B. den Mythos als Welterklärungshypothese neben dem Weltbild der modernen Physik zu rehabilitieren. Damit wäre dem Mythos Unrecht getan, denn sein Sinn und Anspruch von Welterklärung ist gar nicht derselbe wie derjenige der modernen Physik.¹³⁴

Cassirer geht zwar von einer unhintergehbaren Pluralität geistiger Funktionen im Kulturaufbau aus, doch diese Pluralität gleicht gerade keinem Beliebkeitspluralismus.¹³⁵ Die einzelnen symbolischen Formen funktionieren zwar weitgehend autonom, sind aber nicht im strengen Sinne autark. Das ergibt sich zunächst dadurch, dass sie sich alle der Produktivität des menschlichen Geistes verdanken. Es ergibt sich sodann aus der erwähnten kulturellen Entwicklungslogik. »Es gibt (...) Fluchtlinien der Entwicklung, die die Pluralität heterogener Weltansichten durch allmähliche Progression entschärfen.«¹³⁶ Es ergibt sich schliesslich aus den dynamischen Interdependenzen und spezifischen gegenseitigen Durchlässigkeiten zwischen den symbolischen Formen.¹³⁷ Im Blick auf die symbolische Form der Sprache ist das evident, durchzieht sie doch in unterschiedlicher Weise die anderen symbolischen Formen.¹³⁸ Auch die sym-

133 Schwemmer, *Mythos und Religion*, 96.

134 Vgl. Moxter, *Formzerstörung und Formaufbau*, 171.

135 Vgl. dazu auch Bongarts Versuch, auf der Basis der Kulturphilosophie Cassirers formale Kriterien von universaler Geltung zu formulieren, die eine wechselseitige Anerkennung im Kontext pluralen Weltverstehens ermöglichen – auch im interreligiösen Dialog. Ders., *Verantwortete Vielfalt*, 149 – 154.

136 Moxter, *Formzerstörung und Formaufbau*, 171. Es bleibt freilich in den Interpretationen Cassirers strittig, wie weitreichend die These der *kulturellen Teleologie* im Verhältnis zur kulturellen Pluralität veranschlagt werden soll, die sie stärker oder weniger stark zu untergraben droht. Ich habe die Spannungen durch die Differenz zwischen Abfolge- und Entwicklungslogik zu entschärfen versucht. Sie sind aber nicht zu übersehen. Die Spannungen zeigen sich v. a., wenn man die *idealistischen Prämissen* Cassirers auszieht im Blick auf das Ziel eines Fortschrittes der menschlichen Freiheit, die alle sinnliche Befangenheit durch aktive Bestimmungsleistungen des menschlichen Geistes überwindet, ja sogar das Bestimmwerden durch die symbolischen Formen überwindet! Dazu: Höfner, *Sinn, Symbol, Religion*, 69.102 – 107.335.

137 Cassirer spricht an einer Stelle von der eigentümlichen Autarkie einer symbolischen Form, deren abgegrenzte Gestalt freilich nicht im Sinne starrer Scheidewände zu konzipieren sei, da sie doch auch von einem universellen Prinzip der Sympathie von allem/des Alls durchdrungen sei (Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 98).

138 Man vergegenwärtige sich noch einmal die bereits erwähnten Stufenfolgen der Sprache in ihrer Heranreifung zu ihrer eigenen Form, die mimische, analogische und eigentlich symbolische Phase (PsF I, 136 f).

bolische Form der Religion bildet sich erst vermittelt durch Elemente anderer symbolischer Formen aus.¹³⁹

Es bleibt bei Cassirer eine gewisse Spannung zwischen der Entfaltung der Mehrperspektivität und Pluralität der symbolischen Formen sowie seinem Versuch, einen Vernunft-Monismus zu überwinden, einerseits und dem Bestreben, eine relativismusresistente Philosophie auszuarbeiten, andererseits. Sie spiegelt sich im ungelösten Problem des Status seiner Philosophie der symbolischen Formen. Ist sie selbst eine symbolische Form oder ist sie es nicht?¹⁴⁰

5.4.2 Ontik und Erkenntnis des Raumes

Um angeben zu können, was das eben Ausgeführte mit Cassirers Raumauffassung zu tun hat, muss diese zunächst hinsichtlich ihrer ontischen und noetischen Bestimmungen genauer dargestellt werden. Ich halte mich dabei an Cassirers vielbeachteten Vortrag »Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum« (gehalten 1930, ediert 1931), rekurre daneben aber wie bisher auch auf sein Hauptwerk, die »Philosophie der symbolischen Formen« (aus den Jahren 1923, 1925, 1929). Cassirer behandelt philosophische Fragen zum Raum in der Regel sachparallel mit solchen zur Zeit, eine Vorordnung einer der beiden Größen ist nicht auszumachen. Wo eine der beiden zurücktritt wie im erwähnten Vortrag, ist sie analog dennoch mitzudenken. Entsprechend dem Duktus der bisherigen Untersuchung beschränke ich mich hier wiederum auf Cassirers Ausführungen zum Raum.

Cassirer ist sich der Bedeutung des Raumproblems für die Philosophie sehr bewusst:

»Gibt es doch kein Gebiet der Philosophie, ja der theoretischen Erkenntnis überhaupt, in das das Raumproblem nicht in irgendeiner Weise eingreift und mit dem es sich nicht auf die eine oder andere Weise verwebt.«¹⁴¹

139 Schwemmer hat in Aufnahme und Weiterführung Cassirers vorgeschlagen, zwischen ideativen symbolischen Formen, interpretiert durch Denkformen, und operativen symbolischen Formen, die sich aus objektivierenden Handlungsformen entwickeln, zu unterscheiden. Die Denkform der Unterscheidung zwischen Gott und Welt in der Religion bildet sich sodann erst aufgrund von Sprache, Technik (Werkzeuge) und Kunst als grundlegender Handlungsformen aus. Sprache, Technik und Kunst bilden als objektivierende Handlungsformen gleichsam »Zwischen-Welten«, mediale Formen bei der Ausgestaltung der symbolischen Form der Religion. Schwemmer, 109–114.

140 Auf dieses essentielle Problem weist Moxter hin, ders., Formzerstörung und Formaufbau, 169, vgl. 179–181.

141 PsF III, 160.

Das Problem zeigt sich nach Cassirer da, wo man den Begriff des Raumes auf den zentralen, den Ausgangspunkt aller Philosophie markierenden Seinsbegriff bezieht. Vor dem Hintergrund der aristotelischen Substanzontologie stellt sich nämlich die Frage:

»Denn welches Sein (...) ist es, das dem Raum zukommt? Daß wir ihm irgend ein Sein zusprechen müssen, scheint unausweichlich – denn wie vermöchten wir sonst überhaupt von ihm zu *sprechen*, wie vermöchten wir ihn als dies und das, als so – und nicht anders – beschaffen zu bezeichnen und zu bestimmen?«¹⁴²

Wird dem Raum aber ein Sein attribuiert, so stellt sich nach Cassirer sofort der Konflikt ein, wie das Sein des Raumes sich zum Sein der ›Dinge‹ verhält, das doch davon ein spezifisch unterschiedenes sein muss. Die Lösung der Frage, »wie die Seinsart des Raumes und der Zeit selbst und die Seinsart der Inhalte, die in beide eingehen, sich miteinander vereinen lassen«, gehört entsprechend zu »den schwierigsten Aufgaben der Metaphysik«. ¹⁴³ Auch Newtons Rede vom absoluten Raum fand darauf keine Lösung, hat das Problem vielmehr verschärft. ¹⁴⁴ Cassirer zufolge bahnt sich eine Lösung des ontologischen Raumproblems hingegen in der philosophiegeschichtlichen Entwicklung der Erkenntnistheorie an. Er beobachtet hier Folgendes:

»Je klarer, je schärfer und bewußter innerhalb der Geschichte des Erkenntnisproblems die Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit gestellt wird – um so deutlicher wird es auch, daß dieses Wesen nicht als ein rätselhaftes, letzten Endes unbekanntes Etwas vor der Erkenntnis schwebt, sondern daß es in ihrem eigenen Sein in irgendeiner, wie immer zu bestimmenden Weise beschlossen und gegründet ist. So kehrt die Erkenntnis, je tiefer sie in die Struktur des Raumes und der Zeit eindringt, umso gewisser in sich selbst zurück – so erfaßt sie erst an ihnen, als dem gegenständlichen Korrelat und Gehalt, ihre eigenen Grundvoraussetzungen und ihr eigentümliches Prinzip.«¹⁴⁵

142 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 96.

143 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 96.

144 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 97, vgl. 113. Das ontologische Raumproblem reicht freilich – wie Cassirer weiss – zurück bis in die Antike, wo etwa bei Demokrit Raum als ein Nicht-Sein bestimmt wird, dem Wirklichkeit zukommt, oder Platon im Blick auf den Raum von einem ›Zwitterausdruck‹ spricht. Cassirer, *Versuch über den Menschen*, 75.

145 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 93 f. Die Analyse trägt deutlich die Spuren des Einflusses von *Kants Erkenntnistheorie*. Für Cassirer sind Raum und Zeit freilich keine reinen Anschauungsformen im kantschen Sinn mehr. Cassirer transformiert den kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, so dass Raum und Zeit sowie die Begriffe des reinen Verstandes einfach verschiedene Entfaltungen und Ausprägungen *einer* geistigen Grundfunktion sind (Vgl. Höfner, *Sinn, Symbol, Religion*, 40.42, vgl. Ferrari, *Cassirer und der Raum*, 172). Schon die sinnliche Anschauung ist eine durch geistige Produktivität gestaltete, sinngeladene Anschauung, sinnliche Wahrnehmung hat für Cassirer – wie oben gezeigt – bereits einen konstruktiv sinnhaften Charakter. Raum und

Liegen Raum und Zeit der Erkenntnis nicht als Gegenstände vor, sondern werden in sie selbst verlagert, so verändert sich notwendig auch ihre Ontik. Die skizzierte ausgreifende und auf sich selbst zurückfallende Erkenntnisbewegung absorbiert und transformiert das Sein von Raum und Zeit. Und genau darin kündigt sich eine fundamentale Verschiebung an, die nach Cassirer schliesslich auch zu einer Lösung des Raumproblems führt. Die Verschiebung betrifft den traditionellen Primat des Seinsbegriffes:

»Wenn man die erkenntnistheoretische Entwicklung des Raumproblems in eine kurze Formel zu bannen sucht, so läßt sich sagen, daß eine der Grundtendenzen dieser Entwicklung und eines ihrer wesentlichen Ergebnisse darin besteht, daß aus der Einsicht in die Natur und die Beschaffenheit des Raumes die Erkenntnis des *Vorranges des Ordnungsbegriffs vor dem Seinsbegriff* gewonnen und immer mehr befestigt wird.«¹⁴⁶

Die Verschiebung von einem substanziellen Seinsbegriff hin zum Ordnungsbegriff vollzieht sich Cassirer zufolge – wie er schon in seinen frühen Werken herausarbeitet – am klarsten bei Leibniz.¹⁴⁷ Und sie involviert da eben auch den Raum- und Zeitbegriff:

»Die Widersprüche, die sich aus Newtons Begriff des absoluten Raumes und der absoluten Zeit ergeben hatten, werden von Leibniz dadurch beseitigt, daß er beide statt zu Dingen, vielmehr zu Ordnungen macht. Raum und Zeit sind keine Substanzen, sondern vielmehr ›reale Relationen‹; sie haben ihre wahrhafte Objektivität in der ›Wahrheit der Beziehungen‹, nicht in irgend einer absoluten Wirklichkeit.«¹⁴⁸

Mit der Primatsverschiebung vom Seins- zum Ordnungsbegriff und mit der Anwendung des letzteren auf den Raum löst sich nach Cassirer das ontologische Raumproblem. Denn verstanden als Ordnung gibt es »kein Sein des Raumes mehr, das irgendwie *neben* dem Sein der Materie steht«, »Raum hört auf, ein ›Ding unter Dingen‹ zu sein; es wird ihm der letzte Rest physikalischer Gegen-

Zeit sind damit keine erfahrungsfreien, apriorischen Anschauungsformen, sondern in den Formungsprozess von Erfahrung dynamisch involviert und entsprechend variabel. Zu Recht hat Massimo Ferrari darauf hingewiesen, dass Cassirer »die transzendente Ästhetik zu einer deutlich an Leibniz erinnernden relationalen Konzeption des Raumes ›korrigierte‹« (ders., Cassirer und der Raum, 172).

Durch ihre Variabilität ist Cassirers Bestimmung des Raumes auf der Ebene der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht auf den dreidimensionalen Raum beschränkt und auch auf nichteuklidische Geometrien anwendbar (Höfner, Sinn, Symbol, Religion, 42). Ob der Vorwurf solcher Beschränkung auf Kant zutrifft, ist freilich strittig (vgl. Höffe, Kant, 78–83; Ferrari, Cassirer und der Raum, 179 f.)

146 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 95.

147 Zum Verhältnis von Cassirer zu Leibniz im Blick auf den Raum vgl. Ferrari, *Cassirer und Raum*, 168–171.

148 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 97 f.

ständigkeit geraubt«. ¹⁴⁹ Die moderne Physik und Whitehead sehen das ganz ähnlich – wie Cassirer betont. ¹⁵⁰

Welches Sein kommt dem Raum als Ordnung zu? Man müsste es wohl als ein *ordnungsrelationales Sein* bezeichnen. Doch darauf gibt Cassirer in »Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum« gar keine explizite Antwort. Das ist nach seinen relativ ausführlichen Überlegungen zur Ontologie, die ich oben dargestellt habe, ebenso erstaunlich wie bezeichnend. Denn Cassirer ist nicht interessiert an einer Ontologie des Raumes als solcher. Was ihn aufgrund seiner »Wende vom Sein zum Sinn« ¹⁵¹ interessiert, ist die Frage, wie Raum der menschlichen Erkenntnis eingelagert ist, wie Raum die Wahrnehmung und damit die Sinnkonstitution prägt und umgekehrt durch sie selbst geprägt wird. Hat man mit Cassirer einmal jene Wende vom Sein zum Sinn vollzogen, so stellt sich die Frage nach dem Sein des Raumes eigentlich nur noch als Frage, wie in einem spezifischen Sinn- und Deutehorizont das Sein des Raumes bewusst oder unbewusst symbolisiert wird und als was es bei der Sinnkonstitution fungiert. – Damit bin ich bei der Frage angelangt, wie sich das so verstandene Raumverständnis in die Philosophie der symbolischen Formen einfügt.

5.4.3 Der Raum der symbolischen Form

Cassirer hat in seinem späten Buch »*An Essay on Man*« (1944) drei Raumtypen unterschieden: den organischen Raum, den Wahrnehmungsraum und den symbolischen Raum. ¹⁵² Während die beiden ersten in die Tierwelt hineinreichen, überschreitet man beim letzten die Grenze zur Welt des Menschen. Ihm gilt Cassirers Interesse. Jenen symbolischen Raum gibt es freilich nur in einer Vielgestalt konkretisierter, aktualisierter Räume – und zwar in Entsprechung zu der Vielgestalt symbolischer Formen. ¹⁵³ Denn jeder dieser Räume ist in den

149 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 98.

150 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 98.

151 Vgl. Höfner, *Sinn, Symbol, Religion*, 28 et passim.

152 Cassirer, *Versuch über den Menschen*, 73 f.

153 Daneben verwendet Cassirer verschiedene Raumbegriffe auch zur formalen Kennzeichnung der eben genannten Räume der symbolischen Formen: So spricht er etwa im Blick auf den Mythos von einem Ausdrucks-, Handlungs- oder Aktionsraum bzw. einem pragmatischen Raum im Gegensatz zu einem Anschauungs-, Darstellungsraum bzw. Gegenstandsraum (vgl. Psf III, 177 f) oder geht er von einem qualitativ-psychologisch zu beschreibenden anisotropen, inhomogenen Raum der Sinneswahrnehmung aus, der sich vom isotropen, homogenen Raum der Geometrie und Physik deutlich unterscheidet (dazu: Ferrari, *Cassirer und der Raum*, 175 f; zu Differenz und Gemeinsamkeiten vgl. Psf III, 183 f) – freilich auch nicht einfach mit dem mythischen Raum identifiziert werden darf, wengleich er ihm nahe verwandt ist (Psf II, 107–109). Die systematisierende wechsel-

geistigen Gestaltungsprozess verwoben, der die symbolischen Formen hervorbringt. Berühmt ist Cassirers Unterscheidung zwischen einem mythischen, ästhetischen und theoretischen Raum geworden, die er im gleichnamigen, bereits erwähnten Vortrag vorgenommen hat. Auf die inhaltlichen Eigentümlichkeiten dieser Räume ist später einzugehen. Zunächst ist zu klären, wie genau sie in den geistigen Gestaltungsprozess verwoben sind. Das lässt sich schön an einer Aussage aufzeigen, die sich im dritten Band der »Philosophie der symbolischen Formen« findet:

»Was wir ›den‹ Raum nennen: das ist nicht sowohl ein eigener *Gegenstand*, der sich uns mittelbar darstellt, der sich uns durch irgendwelche ›Zeichen‹ zu erkennen gibt; sondern es ist vielmehr eine eigene Weise, ein besonderer Schematismus der *Darstellung selbst*.«¹⁵⁴

Dass Raum nicht als vorfindlicher Gegenstand gedacht werden kann, ist bereits aus den obigen Ausführungen zu seiner Ontik deutlich geworden. Dass Raum aber als »Schematismus der Darstellung selbst« aufgefasst wird, bedarf der Erläuterung. Es wurde bereits gesagt: Die oben erwähnte Verlagerung des Raumes in die Erkenntnis ist bei Cassirer so gedacht, dass sie dynamisch in den Wahrnehmungsakt integriert ist. Da aber bereits der Wahrnehmungsakt immer auch ein Akt der Formung von Sinn ist, geht es in ihm nicht nur um die Erfassung von Welt, sondern gewinnt er zugleich den Charakter symbolisierender Darstellung.¹⁵⁵ *Raum* – so die These von Cassirer – *bildet in diesem Sinne ein im geistigen produktiven Wahrnehmungsakt (re)generiertes, variables Schema der Darstellung und d. h. der Symbolisierung von Welt und ihren Gegenständen*. Der Symbolisierungsmodus ist variabel, er durchläuft alle drei Phasen des symbolischen Ausdrucks in Aufbau und Ausformung der Kultur, also die Ausdrucksfunktion, Darstellungsfunktion und die Bedeutungsfunktion.¹⁵⁶ Immer aber handelt es sich beim Raum um ein *Schema*, nach dem die Symbolisierung vorgenommen und aufgebaut wird.¹⁵⁷ Damit eignet dem Raum *eine transzen-*

seitige Zuordnung dieser (und anderer) Raumbegriffe ist nicht immer leicht, da sich in ihnen auch nuancierte Differenzen ausdrücken, die Cassirer sehr wohl bewusst setzt.

154 PsF III, 174.

155 PsF III, 187. Entsprechend betont Cassirer auch in seinen Aussagen zum Raum, »daß die Symbolfunktion in eine weit tiefere Schicht des Bewußtseins zurückreicht, als man gewöhnlich annimmt und zugesteht. Sie gibt nicht erst dem Weltbild der Wissenschaft ihr Gepräge; sondern sie drückt schon den primären Gestalten der Wahrnehmung ihr Siegel auf.« PsF III, 182 f.

156 So auch Ferrari, Cassirer und der Raum, 167.

157 Dass Raum nicht nur auf der Ebene der Darstellungsfunktion (wie im wiedergegebenen Zitat aus PsF III, 174), sondern auch der Ausdrucks- und Bedeutungsfunktion als »Schema« fungiert, belegt PsF II, 110. Cassirer kann statt von Schema im Blick auf den mythischen Raum auch von einem *Modell* sprechen: »Die gesamte Raumwelt und mit ihr der Kosmos überhaupt erscheint nach einem bestimmten *Modell* gebaut, das sich uns bald in vergrö-

dentale Funktion beim Aufbau der jeweiligen symbolischen Form, ihrem Wirklichkeitsverständnis und den darin begriffenen Gegenständen. Diese transzendente Funktion bestimmt sich näherhin als Funktion eines *Mediums*: Der Raum bildet »gleichsam das allgemeine Medium, in dem die geistige Produktivität sich erst ›feststellen‹, in dem sie es zu ihren ersten Gebilden und Gestalten bringen kann«¹⁵⁸. Als solchermaßen *objektivierender*¹⁵⁹ Raum bildet er die »Bedingung der Anschauung von Gegenständen«, das »Medium«, mittels dessen man allererst zu einer »Konstanz« des Dinges« gelangen kann¹⁶⁰.

Dass es sich bei der genannten transzendentalen Funktion nicht um dieselbe Transzendentalität handelt, wie sie den Raum als Anschauungsform bei Kant kennzeichnet, ist aus den bisherigen Ausführungen schon ersichtlich, sei aber noch einmal unterstrichen. Mit »transzendental« ist hier nichts Erfahrungsinvariantes, Apriorisches gemeint, sondern eine Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeitskonstitution im symbolischen Formungsprozess. Nur in diesem Sinne kann Cassirer von Raum, Zeit und Zahl sagen, sie seien »gewissermaßen Urformen der Synthesis« und unumgänglich, »wofern überhaupt eine ›Vielheit‹ zur ›Einheit‹ zusammengenommen, ein Mannigfaltiges nach bestimmten Gestalten abgeteilt und gegliedert werden soll«¹⁶¹, und kann er den Raum als »Grundform«¹⁶² bezeichnen. Sofern »Raum« in dieser Funktion sowohl die Phase der Ausdrucksfunktion, der Darstellungsfunktion wie der Bedeutungsfunktion durchzieht und eine Grundform jeder symbolischen Form bildet, macht es durchaus Sinn, »den Raum selbst als eine Art symbolische ›Quer-Form«¹⁶³ zu interpretieren, wie Massimo Ferrari vorgeschlagen hat.

In der transzendentalen Funktion des *objektivierenden Raumes* ist erst seine Funktion im Blick auf die *sinnliche Seite* erfasst. Kommt diese objektivierende Funktion zum Tragen, so kommt es nicht nur zu einer Objektivierung von Wirklichkeit (Konstitution) durch sinnliche Repräsentationen von Sinn, son-

berem, bald in verkleinertem Maßstab darstellen kann, das aber stets im Größten wie im Kleinsten dasselbe bleibt.« PsF II, 114.

158 PsF III, 174.

159 Cassirer spricht m. E. ungenau vom ›objektiven‹ Raum (PsF III, 179) oder vom ›geformten‹ Raum (PsF III, 173).

160 PsF III, 179. Cassirers Ablösung von Kants Vorstellung des »Dinges an sich« ist zwar eindeutig (PsF I, 47). Es wird bei Cassirer von einem absoluten, erfahrungstranszendenten Gegenstand zu einem Grenzbegriff der Erfahrung umgedeutet. Das ›Gegebene‹ wird in einen Erfahrungsprozess der Objektivierung integriert und erreicht damit einen Bestimmtheitsgewinn – ohne dass dieser Prozess dabei zu einem Abschluss käme (vgl. Höfner, a. a. O., 48). So deutlich sich Cassirer auch von Kant abgrenzt, so unscharf bleibt seine Position dennoch im Blick auf das Realismus-Konzept. Darauf macht aufmerksam: Gaeser, Ernst Cassirer, 172–174.

161 PsF III, 17.

162 PsF II, 132.

163 Ferrari, Cassirer und der Raum, 167. Vgl. auch ders., La philosophie de l' espace.

dern auch zu einer Objektivierung (Verkörperung) von Sinn in der sinnlich-empirischen Gestalt dieser Repräsentationen.¹⁶⁴ »Raum« findet dann seinen Ausdruck in mehr oder weniger stabilen Konfigurationen materieller Substrate, kommt zur Darstellung in den Formationen von Gebäuden, im Städtebau oder in der Landschaftsgestaltung.¹⁶⁵ Dieser solchermassen *objektivierte Raum* wirkt jedoch in seiner »Sinnlichkeit« seinerseits immer schon auf den Prozess der Sinnbildung zurück.¹⁶⁶ Die sinnlichen Qualitäten dieser Formationen und Konfigurationen *vermitteln als Raum* einen bestimmten Sinn, die sinnlichen Symbole des prägnanten Raumes fließen ein in die Sinnkonstitution, in den symbolischen Formungsprozess. So, dass man auch von einer *transzendentalen Funktion des objektivierten Raumes nach der Seite des Sinnes* sprechen kann.

Es handelt sich bei der eben vorgenommenen Unterscheidung von objektivierendem und objektiviertem Raum um eine rein analytische Unterscheidung, die sich so empirisch – gar im Sinne eines temporalen Vorher und Nachher – nicht aufweisen lässt. Es ist von Cassirer her im Einzelnen schwierig auszumachen, wie genau nun Sinn und Sinnlichkeit in der Wahrnehmung verbunden sind¹⁶⁷. Offen bleibt meines Erachtens auch die Frage, ob dem Raum im Kontext der skizzierten Erfahrungskonstitution nur ein vorbegrifflicher bzw. inwieweit ihm auch ein begrifflicher Status zukommt. Cassirers Einzug der kantischen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand entsprechend dürfte der Status in der Erfahrungskonstitution je nach Erfahrungskontext variieren. Eines wird aber auf alle Fälle deutlich: *alle Wahrnehmung, und das heisst bei Cassirer auch alle Erfahrung, ist raumvermittelt.*

Dass der Raum weder auf der Seite des Sinnes noch des Sinnlichen angesiedelt werden kann, sondern nach beiden Seiten hin vermittelt zwischen ihnen, bestätigt im Grunde nur Cassirers These, dass alles Sinnliche sinnhaft ist. Es of-

164 »In kulturellen Symbolen schafft sich das menschliche Denken bewusstseinsexterne Repräsentationen ideellen Sinns, die ihm als empirische Gegenstände der Sinneswelt gegenüber treten. Mit kulturellen Symbolbildungen vollzieht sich daher nach Cassirer nicht nur eine ›Objektivierung‹ (= Konstitution) von Wirklichkeit *durch* sinnliche Repräsentationen des Sinns, sondern auch eine ›Objektivierung‹ (Verkörperung) von Sinn in der sinnlich-empirischen Gestalt dieser Repräsentationen.« (Höfner, Sinn, Symbol, Religion, 62). – In die hier von Höfner allgemein beschriebenen Objektivierungsweisen von Sinn muss die mediale Funktion des Raumes intergiert gedacht werden. Die beiden hier genannten Objektivierungsgestalten, Konstitution und Verkörperung, kommen dem nahe, was Martina Löw als Syntheseleistung und als Spacing in der Raumkonstitution beschrieben hat.

165 So schlägt sich z. B. die Sinnordnung des mythischen Raumes nach Cassirer auch im Aufbau einer Stadt (PsF II, 112) oder im Grundriss und in der Orientierung eines Kirchengebäudes nieder (PsF II, 129 f), vollzieht sich im Tempelbau eine physische Abgrenzung eines heiligen Bezirkes im Gegenüber zu profanen Bezirken (PsF II, 127).

166 Vgl. Dickhardt, Das Räumliche des Kulturellen, 64 – 67.

167 Vgl. auch Bohr, Raum als Sinnordnung, 149 u. die folgenden Klärungsversuche zur Prägnanzbildung, 149 – 187.

fenbart sich darin die wesentliche Bedeutung des Raumes im Blick auf die unhintergehbare Relation von Sinn und Sinnlichem.

Es finden sich bei Cassirer jedoch nicht nur Ausführungen zur Funktion des Raumes im Blick auf die Erfahrungskonstitution, sondern auch Versuche, inhaltlich zu bestimmen, was »Raum« heisst. Aufschlussreich dazu sind Cassirers Erläuterungen in seinem Vortrag »Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum«. Er meint da,

»daß der Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentümliche Fügung erst von der *Sinnordnung* erhält, innerhalb deren er sich jeweilig gestaltet. Je nachdem er als mythische, als ästhetische oder theoretische Ordnung gedacht wird, wandelt sich auch die ›Form‹ des Raumes – und diese Wandlung betrifft nicht nur einzelne und untergeordnete Züge, sondern sie bezieht sich auf ihn als Gesamtheit, auf seine prinzipielle Struktur. Der Raum besitzt nicht eine schlechthin gegebene, ein für allemal feststehende Struktur; sondern er gewinnt diese Struktur erst kraft des allgemeinen Sinnzusammenhangs, innerhalb dessen sein Aufbau sich vollzieht. Die Sinnfunktion ist das primäre und bestimmende, die Raumstruktur das sekundäre und abhängige Moment.«¹⁶⁸

Raum – so kann man zusammenfassen – *vermittelt nicht nur zwischen Sinn und Sinnlichem, sondern bildet sich als dieses Medium auch allererst in diesem Vermittlungsprozess aus*. In diesem Formungsprozess nimmt er die spezifischen Züge derjenigen Sinnordnung in sich auf, in deren Rahmen er sich aufbaut – und wird so faktisch selbst zu einer Sinnordnung¹⁶⁹.

Der hier dargestellte Sachverhalt ist für unsere Untersuchung von grosser Bedeutung: *Ist nämlich die Erfahrungskonstitution raumvermittelt, der Raum aber je nach Sinnordnung – und das heisst auch je nach symbolischer Form – ein anderer, dann variiert auch die Erfahrung je nach Sinnordnung. Und das heisst wiederum: Wird der Raum selbst in einer objektivierten Gestalt prägnanter Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung und kommt ihr als solcher zu Bewusstsein, so ist auch das eine »Raum-Erfahrung«, die im Kontext jeder Symbolform eine andere Kontur und inhaltliche Bedeutung erhält!* Diese Einsicht Cassirers wird unten im Blick auf den religiösen Raum fruchtbar zu machen sein.

Um die inhaltliche Fassung des Raumes von der Sinnordnung her plastischer werden zu lassen, soll sie im Folgenden kurz am Beispiel des mythischen Raumes veranschaulicht werden:¹⁷⁰

168 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 102.

169 Das kann man indirekt bereits aus dem Zitat schliessen. Breit ausgearbeitet hat die Formel vom Raum als einer Sinnordnung Niels Bohr in seinem Buch mit dem Titel »*Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer*«, in dem freilich auf die oben skizzierten transzendentalen Funktionen des Raumes so nicht eingegangen wird.

170 Ich halte mich im Folgenden an Cassirers Ausführungen in: Cassirer, *Mythischer, ästhe-*

Der *mythische Raum* ist durch die eigentümliche mythische Denkform und sein spezifisches Lebensgefühl geprägt. Wenn der Mythos oben und unten, links und rechts scheidet, wenn er die vier Himmelsrichtungen von einander absondert, so geht es dabei nie um räumliche Orte und Richtungen im Sinne unseres empirisch-physikalischen oder geometrischen Raumes. Jeder dieser Orte und jede dieser Richtungen ist vielmehr mit spezifischen, mythischen Gefühlswerten und Qualitäten aufgeladen und mit besonderen Akzenten versehen. Sie lassen sich allesamt auf die dem mythischen Denken grundlegende Scheidung zwischen Profanem und Heiligem zurückführen.¹⁷¹ Jeder Ort bildet einen magischen Dunstkreis um sich her und die Richtungen bilden magische Kraftlinien, an denen jeweils Heil und Unheil, göttliche oder dämonische Wirkungen haften. Zudem bleibt der ganze mythische Raum eingebettet in »einem ursprünglichen Gefühlsgrund«¹⁷², der alles Denken und alles sinnliche Anschauen und Wahrnehmen durchtränkt und wesentlich ausgeht vom Gegensatz zwischen Licht und Dunkel und sodann Tag und Nacht. Hier, in der Unterscheidung von Licht und Dunkel, dürfte die Absonderung in jene spezifischen Orte und Richtungen ihr tiefstes Movens haben, hier wird der Osten als Quelle des Lichts zum Quell und Ursprung des Lebens und der Westen zur Stätte des Niederganges, des Grauens und des Totenreiches. So erfolgt in der symbolischen Form des Mythos die lebensweltliche Orientiertheit in besonderer Weise als eine solche eines spezifischen »Raumgefühls«¹⁷³.

Interessanterweise ordnet Cassirer auch die Ostung christlicher Kirchengebäude und ihrer Altäre, die Übernahme und Transformation des frühen *sol invictus*-Kultes ins Christentum, die Ost-West-Dramaturgie im frühen Taufritual und die Identifikation der vier Kreuzesenden mit den vier Himmels- und Weltgegenden der Verankerung in jenem mythischen Raumgefühl zu.¹⁷⁴ Man hat es hier wie überall beim Mythos mit einer Symbolik zu tun, »in welcher sich der gesamte innere Glaubensgehalt gleichsam nach außen wendet und sich in elementaren räumlichen Grundverhältnissen objektiviert«¹⁷⁵.

Innerhalb des mythischen Raumes gibt es freilich verschiedene Grade der Ausdifferenzierung. So bildet zum Beispiel die Astrologie in ihrer Geschlossenheit der Anschauung des räumlich-physischen Kosmos erst eine späte geistige Errungenschaft. Zunächst geht die mythische Weltsicht nämlich vom engsten Umkreis des sinnlich-räumlichen Daseins aus und hier spielt der menschliche *Leib* eine zentrale Rolle: »Der Leib des Menschen und seine Gliedmaßen ist das Bezugssystem, auf welches mittelbar alle übrigen räumlichen Unterscheidungen übertragen werden.«¹⁷⁶ Die objektive Welt wird dem Mythos erst durchsichtig und gliedert sich erst dadurch in bestimmte räumliche Bezirke auf, dass er sie zunächst analogisch auf die Verhältnisse des eigenen Leibes »abbildet«.

tischer und theoretischer Raum, 103 – 105, und PsF II, 107 – 132. Vgl. auch Bollnow, *Mensch und Raum*, bes. 64.65 – 67.

171 Zu Recht fragt Mohn nach, ob diese scharfe Distinktion von Heiligem und Profanem im Blick auf den Raum sich wirklich auch ausserhalb der europäischen Religionsgeschichte so deutlich manifestiert wie das Cassirers Ausführungen nahelegen. Mohn, *Mythostheorien*, 97.

172 PsF II, 122.

173 PsF II, 122.125, vgl. 129 (Hvb. MW).

174 PsF II, 129 f.

175 PsF II, 130.

176 PsF II, 115 f.

Mit diesen Ausführungen ist nun freilich erst beschrieben, wie sich der mythische Raum im Rahmen der mythischen Sinnordnung aufbaut. Es lässt sich bei Cassirer aber auch beobachten, wie der mythische Raum nun seinerseits im Rahmen des beschriebenen Aufbaus zu einer Sinnordnung wird, in der Sinnliches geordnet und Sinn repräsentiert wird:

Die mit mythischen Qualitäten aufgeladenen Orte und Richtungen des mythischen Raumes gliedern und strukturieren nun ihrerseits das Ganze der mythischen Welt und zwar im Grössten wie im Kleinsten. Alle Erfahrung von Welt ist nach jener Räumlichkeit prägnant konfiguriert. Cassirer weist auf das Beispiel der Zuni-Indianer hin, deren mythische Welt die Form einer totemistischen Siebengliederung zeigt: Norden, Süden, Westen, Osten, oben, unten und Mitte bilden die sieben Bezirke ihres Gesamtgebietes, innerhalb dessen jedes Sein seine spezifische Stelle einnimmt. Zum Norden gehört die Luft, zum Süden das Feuer, zum Osten die Erde, zum Westen das Wasser, zum Norden gehört sodann die Heimat des Winters, zum Süden die des Sommers, zum Osten die des Herbstes, zum Westen die des Frühlings. Doch nicht nur die Natur und ihre Zeiten und Elemente sind räumlich strukturiert, auch Stände, Berufe und Tätigkeiten: Der Krieg und der Krieger sind dem Norden zugeordnet, Medizin und Agrikultur dem Süden, Magie und Religion dem Osten und Jagd und Jäger dem Westen. Und so können im Mythos auch die Elemente seiner sakralen Rituale, Gebete, Jahreszeitenopfer, Art und Abwandlung der Kultgeräte usw. wie auch der ganze Aufbau einer Stadt durch die räumliche Projektion der totemistischen Gesamtansicht wirkmächtig aufgeladen und strukturiert sein. Man könnte im Sinne Cassirers sagen: Die Objektivation der geistigen Energie und Gefühlsvalenzen des Mythos im Medium räumlicher Verhältnisse wirkt gleichsam auf das Welterleben in seinem Horizont zurück.

Das Beispiel des mythischen Raumes zeigt, wie Raum hier als eine Art »Lebensform«¹⁷⁷ fungiert. Dass man es beim Raum, der da (mit)erfahren wird, nicht mit einem geometrischen, isotropen, homogenen Raum zu tun hat, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Eine Differenz, die Cassirer zum geometrischen Raum zieht, verdient jedoch Beachtung: Sie betrifft das Verhältnis von Teil und Ganzem. Der geometrische Raum baut sich genetisch nach strengen Regeln aus seinen konstitutiven Elementen auf (die Linie aus dem Punkt, die Fläche aus der Linie, der Körper aus der Fläche), das Verständnis des räumlichen Ganzen bedarf in diesem Fall des Rückganges auf seine dynamisch verknüpften Teilelemente.¹⁷⁸ Anders verhält es sich beim mythischen Raum. Das Ganze besteht hier in einem statischen Verhältnis des »Inneseins und Innewohnens«:

»So weit wir auch die Teilung fortsetzen mögen, so finden wir doch in jedem Teile die Form, die Struktur des Ganzen wieder. Diese Form wird also nicht, wie in der mathematischen Analysis des Raumes, in homogene und somit gestaltlose Elemente zerschlagen, sondern sie beharrt, unbeschadet jeder Teilung und unberührt von ihr, in sich selbst. Die gesamte Raumwelt und mit ihr der Kosmos überhaupt erscheint nach

177 Ferrari, Cassirer und der Raum, 168.

178 Vgl. PsF II, 113.

einem bestimmten *Modell* gebaut, das sich uns bald in vergrößertem, bald in verkleinertem Maßstabe darstellen kann, das aber stets im Größten wie im Kleinsten dasselbe bleibt.«¹⁷⁹

Die Sinnordnung des mythischen Weltbildes bestimmt also die Sinnordnung des Raumes im Ganzen wie in seinen Teilen, im Grossen wie im Kleinen. Man hat es hier mit einem *holistischen Modell* zu tun.

Cassirer zeigt in seinem Vortrag »Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum«, wie sich der *ästhetische Raum* signifikant vom mythischen unterscheidet. Der ästhetische Raum baut sich anders als der mythische in der Sphäre der reinen Darstellung auf. Der Inhalt der Darstellung des künstlerischen Objekts wird in ihm in eine neue Distanz und Ferne zum Ich gerückt und gewinnt dadurch eine neue Gegenständlichkeit. Auch er ist wie der mythische Raum »ein echter ›Lebensraum‹«, der sich nicht aus reinen Denkakten, sondern »aus den Kräften des reinen Gefühls und der Phantasie« aufbaut. Doch Gefühl und Phantasie »schwingen hier bereits in einer anderen Ebene« und haben, verglichen mit dem mythischen Raum, »gewissermaßen einen neuen Freiheitsgrad erlangt.«¹⁸⁰

Den *theoretischen Raum* schliesslich entfaltet Cassirer in seinem Vortrag nicht, es handelt sich dabei um einen reinen Massraum der Mathematik und der mathematischen Physik.¹⁸¹ Dieser Raum braucht hier nicht rekonstruiert zu werden.

Wichtig ist vielmehr, dass Cassirers Vortrag vor dem Hintergrund seiner »Philosophie der symbolischen Formen« den Gedanken nahelegt, auch der symbolischen Form der Religion einen ihr eigentümlichen Raum zuzuschreiben und diesen Raum verallgemeinernd als Sinnordnung zu deuten – selbst wenn Cassirer diesen Gedanken nirgends explizit entfaltet.¹⁸² Diese Schlussfolgerung

179 PsF II, 114.

180 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*; zum ästhetischen Raum: 105 – 110, alle Zitate: 105 f.

181 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 110. Cassirer hat die wesentlichen Elemente dieses Raumes bereits im dritten Band seiner Philosophie der symbolischen Formen dargestellt und schon in früheren Werken (Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910; Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1906 – 1920/1957; Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, 1921) entfaltet.

182 Die Annahme eines religiösen Raumes wurde später in anderer Weise u. a. von Eliade vertreten in: ders., *Das Heilige und das Profane*, 23 – 60. Zur Struktur des religiösen Raumes vgl. auch Gehlen, *Art. Raum*, bes. 391 – 396. – Jürgen Mohn stellt fest, dass es in der gegenwärtigen Religionswissenschaft zwar »kontrovers diskutierte Fragen zu einzelnen religiösen Raumkonzepten« und »zunehmend zur Präsenz von Religion im öffentlichen Raum« gibt, »aber wenig überzeugende religionstheoretisch und religionskomparativ zugleich begründete Gesamtpositionen zum Konzept des religiösen Raumes überhaupt«. (Mohn, *Heterotopien*, 331) Mohn unterbreitet v. a. im Anschluss an Michel Foucaults Heterotopologie einen Vorschlag, wie postreligionsphänomenologisch ein solches Konzept zu

provoziert freilich die Frage, wie weit das Interpretationsspektrum unter den Prämissen Cassirers gefasst werden kann, ob die Auslegung des Raumes als Sinnordnung nun einfach auf alle beliebigen Kulturphänomene angewandt werden darf.

Nach Nils Bohr darf vom Raum als eigener Sinnordnung nicht schon da die Rede sein, wo einfach semantische Felder voneinander abgegrenzt werden können¹⁸³, sondern erst da, wo mit der Sinnordnung eine dichte und *prägnante* Verweisstruktur verbunden ist, eine idiosynkratische Weltsicht, eine eigene abgegrenzte Zugriffsweise auf Wirklichkeit, die sich semantisch wie grammatikalisch von anderen Zugriffsweisen unterscheiden lässt und einer eigenen Erfahrungs- und Gefühlslogik folgt. Die hier zu entfaltende Kriteriologie müsste sich an derjenigen der Abgrenzung der verschiedenen symbolischen Formen bei Cassirer orientieren – eine Kriteriologie also, die durchaus Übergänge und Unschärfen einschließt. Bohr ist der Auffassung, dass man auch im Blick auf den öffentlichen, politischen Raum, den virtuellen Raum, den wirtschaftlichen Raum, den touristischen Raum, den Raum des Spiels und Sports von Sinnordnungen im Sinne Cassirers sprechen kann.¹⁸⁴ In all diesen Räumen gewinnen ihm zufolge gewisse, akzentuierte Eigenschaften des Raumes eine spezifische Prägnanz, um von da aus auch erst zu Charakteristiken ›des Raumes‹ zu werden, so dass der geographisch gleiche Gebietssektor je nachdem, ob er z. B. unter touristischer oder politischer Perspektive betrachtet wird, einen völlig verschiedenen Raum darstellt. – Bohrs Auslegung des Begriffes der Sinnordnung ist interessant, zumal sie auch den virtuellen Raum einschließt. Mag sein, dass mit seiner Interpretation das, was Cassirer unter dem Begriff des Raumes als Sinnordnung versteht, etwas strapaziert wird. Dennoch scheint mir seine Interpretation weiterführend. Denn sie legt den Gedanken nahe, dass sich eine *symbolische Form* nicht nur in einer, sondern in verschiedenen *Sinnordnungen* und entsprechend verschiedenen Räumen manifestieren kann. Diese Differenzierung ist gerade im Blick auf die symbolische Form der Religion hilfreich, weil Cassirer die historischen Religionen phänomenal kaum wahrzunehmen vermag. Ich gehe darum im Folgenden davon aus, dass innerhalb der symbolischen Form der Religion auch verschiedene Sinnordnungen bzw. Räume konkreter, historischer Religionen existieren.

Man könnte dann zum Beispiel von einem *religiösen Raum jüdisch-christlicher Prägung* sprechen. Nils Bohr führt exemplarisch vor, wie ein solcher Raum im Rahmen der Prämissen Cassirers vorzustellen ist. Er interpretiert Francesco Petrarcas Besteigung des Mont Ventoux als stilisierte »*anagoge*«, als Hinaufführung des Eingeweihten zur Gottes-

denken ist. Berührungen damit ergeben sich im Folgenden vor allem da, wo gegenüber Cassirer versucht wird, Alteritätsdimensionen herauszuarbeiten.

183 Vgl. Bohr, Raum als Sinnordnung, 70.

184 Bohr, Raum als Sinnordnung, 70–80.

schau, als eine an den Bekenntnissen Augustins genährte Selbstreflexion im religiösen Raum. Dieser Raum ist selber schon ein durch die jüdische und christliche Tradition konfigurierter Raum: Bohr verweist hier auf den alttestamentlichen *maqom*-Begriff, Moses' Besteigung des Berges Sinai, Berg-Motive aus den Psalmen 43 und 121, die Versuchung Jesu durch den Teufel (Mt 4,8–11), den Kreuzesweg Christi, die Räumlichkeit der Ikonenmalerei, die mittelalterlichen Pilgerreisen ins Heilige Land, auf Wallfahrtsberichte.¹⁸⁵

Auch bei Cassirer selber finden sich ein paar Angaben, die die Annahme eines religiösen Raumes christlicher Prägung denkbar werden lassen. Man denke an seine oben erwähnten Ausführungen zur Ostung christlicher Kirchengebäude und ihrer Altäre, zur Ost-West-Dramaturgie im frühen Taufritual und zur Identifikation der vier Kreuzesenden mit den vier Himmels- und Weltgegenden. Auch für das Christentum in seiner von Cassirer beschriebenen traditionellen Gestalt gilt, dass es als eine eigentümliche Sinnordnung zu verstehen ist, in welcher sich »der gesamte innere Glaubensgehalt gleichsam nach außen wendet und sich in elementaren räumlichen Grundverhältnissen objektiviert«¹⁸⁶.

Sucht man nach Phänomenen des religiösen Raumes jüdisch-christlicher Prägung im Bereich der gelebten Religion, so wird man auf ein schwer zu erfassendes, hochkomplexes Feld religiöser Praxis und Glaubenskommunikation geführt, dessen Deskription vor dem Hintergrund der Debatten um die »Wiederkehr der Religion«¹⁸⁷ ebenso strittig ist wie die empirische Methode zu seiner Erfassung. Zudem müsste man – anders als Cassirer – sicher zwischen weltweit verschiedenen heterogenen Ausformungen jenes Raumes zu unterscheiden beginnen. Denn Cassirer operiert mit einem allzu abstrakten kulturphilosophischen Konstrukt. Schon in seiner *protestantischen Ausformung im europäischen Kontext* ist jener Raum keine homogene Größe, sondern variiert auch in seiner objektivierten Gestalt je nach individueller und kollektiv institutionalisierter Deuteperspektive erheblich. Um nur eine grobe Idee zu vermitteln, wie er in dieser Ausformung aussehen könnte, seien ein paar wenige Konturen skizziert:

Die oben genannten räumlichen Objektivierungen Cassirers dürften in jenem Raum deutlich verblasst sein. Wie auch der schier unendliche Reichtum christlich bestimmter Kunstgegenstände aus Architektur, klassischer Musik, Malerei usw. an prägnanzbildender Kraft verloren hat. Dennoch hat man es nicht mit einem homogenen, isotropen Raum zu tun. Denn immer noch zeigt er in seiner kollektiven Konstitution *Faltungen, Nischen, Furchen und Verdichtungen* eigentümlicher Art, die noch immer Spuren biblischer und nachbiblischer Narrative und ihrer Topologien tragen: etwa im Blick auf die hiesige Bedeutung Jerusalems als der fernen »heiligen Stadt« (jedoch nur indirekt im Blick auf den Vatikan in Rom); im Blick auf Kirchen als »heilige Orte«, ihre architektonische und städtebauliche Dominanz oder schon nur ihre akustisch-klangräumliche Ortung durch Kirchenglocken; im Blick auf Krippen in Schaufenstern und unter Tannenbäumen an Weihnachten; im Blick auf Ausrichtung, Lage und symbolische Kennzeichnung von

185 Bohr, Raum als Sinnordnung, 48–56. So nachvollziehbar diese Interpretation ist, so seltsam ist dann freilich die Auffassung, dass der »religiöse Raum des jüdisch-christlichen Monotheismus« »homogen« sei (a. a. O., 54).

186 PsF II, 130.

187 Vgl. z. B. Körtner, Wiederkehr der Religion.

Friedhöfen; im Blick auf Kreuze an Halsketten, in Schulen und auf Berggipfeln; im Blick auf die unzähligen Passionswege Jesu und die Pilgerwege (etwa den Jakobsweg zum vermeintlichen Grab des Apostels Jakobus quer durch Europa); im Blick auf die Toponomastik biblischer Stätte wie z. B. »Bethlehem«, der angeblichen Geburtsstätte Jesu im Westjordanland, deren Namen Städte in aller Welt bezeichnet (in der Schweiz, in Deutschland, mehrfach in den USA, in Neuseeland, in Südafrika usw.) und die so gleichsam Erinnerungsorte der Gottesinkarnation darstellen. – Und immer noch zeigt dieser religiöse Raum in Europa auch *Narben* und schlecht verheilte *Risse*: Orte wie Auschwitz, Dachau, Buchenwald, an denen auch das Christliche verletzt wurde in dem jüdische Menschen umgebracht wurden, Orte, die sich ins christliche Kollektivgedächtnis eingebrannt haben und noch heute seinem Raum eingeschrieben sind.

Die wenigen Hinweise mögen andeuten, wie komplex und heterogen das Phänomen aussieht, das hier am Beispiel seiner christlich-protestantischen Ausprägung als »religiöser Raum« bezeichnet wird.¹⁸⁸ Kommt hinzu, dass jener Raum – folgt man Cassirer – nicht nur diese objektivierbare öffentlich zugängliche sinnliche Aussenseite aufweist, sondern auch den mit dieser Sinnlichkeit verbundenen Sinn in seinem Gesamtzusammenhang einschliesst. Dieser Sinnzusammenhang baut sich durch das religiöse Wirklichkeitsverständnis und seine vielfältigen kulturellen Ausformungen auf.

Wir haben oben in 5.3 bei der Entfaltung des Begriffes des Raumes der Kirche mit vielen idealtypischen Abstraktionen und Ausblendungen arbeiten müssen. Eine gründlichere Ausarbeitung dieses Begriffes müsste ihn auch auf die eben skizzierte Phänomenalität des religiösen Raumes christlicher Prägung im Bereich der gelebten Religion beziehen.

Abschliessend sei gegen allfällige Missverständnisse festgehalten, dass die Kurzformel vom Raum als einer Sinnordnung nicht etwa metaphorisch zu verstehen ist. Ein übertragener Gebrauch ist insofern nicht angezeigt, als die Bestimmung des Raumes als Sinnordnung, wenn von seinen konkretisierten inhaltlichen Bestimmungen abgesehen wird, einer *Ordnungsrelation im Sinne Leibniz'* entspricht, Cassirer also von einer einheitlichen Raumauffassung ausgeht. In der »rein formellen Bestimmung« als Ordnungsrelation finden sich nach Cassirer der mythische, ästhetische und theoretische sowie die oben genannten weiteren Räume allesamt miteinander verknüpft.¹⁸⁹ Cassirers Bestimmung des Raumes als einer Sinnordnung kann insofern als kulturphilosophische Aktualisierung des *relationalen Raummodells* interpretiert werden.

188 Es wäre in der Tat zu überlegen, den religiösen Raum auch im Rahmen der Foucaultschen Heterotopologie zu beschreiben wie es Jürgen Mohn vorschlägt (Mohn, Heterotopien, 331). Ein solcher noch stärker diskursanalytischer Zugang würde wohl auch die »individualisierte Sakraltopologie« (a. a. O., 356) noch deutlicher hervorheben müssen, als das hier geschieht. Im Zuge unserer ekklesiologischen und dogmatischen Ausrichtung interessieren hier jedoch vornehmlich die kollektiven Raumsynthesen (die natürlich bei Foucault ebenso im Blick sind). Auch wenn wir dadurch stets Gefahr laufen, die individuellen Perspektivierungen ein Stück weit zu vernachlässigen.

189 Vgl. Cassirer, Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum, 102.

Mit der Bestimmung des Raumes als Sinnordnung ist schliesslich auch die bisherige, nur auf personale Konstellationen angewandte *Definition des Raumes als eines Manifestationsaspektes von Beziehungen* vereinbar. Es handelt sich bei dieser Definition um einen *Spezialfall der umfassenderen Definition des Raumes als Sinnordnung* (die unseren Ausführungen entsprechend eben nicht nur personale Beziehungen, sondern auch Sinn und Sinnlichkeit materialer und virtueller Konfigurationen betrifft). Mit der Definition des Raumes als Sinnordnung lässt sich – das wird vor allem in 5.5.3. deutlich werden – auch der Erfahrungsraum der Kirche raumtheoretisch präziser erfassen, als das mit den Mitteln der Raumsoziologie- und phänomenologie in 5.3 möglich war.

5.5 Bearbeitung der offengebliebenen Probleme in kritischem Gespräch mit Cassirer

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, Cassirers Raumtheorie mit dem vorangehend entfalteten theologischen Raumverständnis zu verbinden und auf dieser Basis die offen gebliebenen Probleme zu bearbeiten. Dazu zählen – wie bereits mehrfach erwähnt – die Frage nach der Plausibilisierung der Theologizität des Raumverständnisses, die Frage nach dem ontologischen und erkenntnistheoretischen Status von Raum und die Frage, wie Gotteserfahrung auch als räumliche Erfahrung denkbar ist, bzw. die bisherige Unterbestimmtheit des Raumes im Blick auf die religiöse Erfahrung. Wie gezeigt bedürfen diese drei Probleme über den gegenwärtigen Forschungsstand sowie das bei Barth, Moltmann und Pannenberg Erarbeitete hinaus weiteren Nachdenkens. Der Anspruch, diese auch philosophisch schwerwiegenden Fragen im folgenden Kapitel ein für allemal zu lösen, wäre deutlich vermessen. Die drei Probleme werden hier nicht gelöst, es werden lediglich unter Zuhilfenahme und Weiterführung Cassirers Denkwege skizziert, auf denen sie meines Erachtens künftig genauer anzugehen und lösbar wären. Teil 5.5 ist also eher im Sinne eines ausgreifenden dreifachen *Forschungsdesiderates* zu lesen, denn im Sinne fertiger Antworten.

Eine theologische Rezeption Cassirers wird die in seiner Philosophie der symbolischen Formen grundgelegte Raumtheorie nicht einfach unkritisch übernehmen können. Da sie im vorangehenden Kapitel nur grob skizziert werden konnte, soll im Folgenden auch keine detaillierte kritische Würdigung von Cassirers Ansatz vorgetragen werden. Es sind vielmehr nur diejenigen Punkte kritisch zu diskutieren, die dem Anliegen der weiteren Entfaltung einer theologischen Raumauffassung hinderlich sind oder genauerer Klärung bedürfen.

5.5.1 Plausibilisierung der Theologizität des Raumverständnisses

Bei der obigen Analyse Barths wurde mehrfach betont, dass sein Interesse darauf zielt, ein *genuin theologisches Raumverständnis* zu entwickeln, sofern für ihn der Gott eigene trinitarische Raum »das Prinzip des Raumes, *den eigentlichen realen Raum überhaupt*«¹⁹⁰ bildet! Ähnliches konnte im Blick auf den späten Moltmann festgestellt werden. Sein Oberbegriff des perichoretischen Raumbegriffs wird zwar in Anlehnung an den Begriff der trinitarischen Perichorese entwickelt, wird aber von dort her auch auf alle geschöpflichen Einwohnungsverhältnisse bezogen, so dass man auch hier von einem genuin theologischen Raumverständnis zu reden hat.

Spricht man von einem theologischen Raumverständnis, so ist damit mehr im Blick, als Moltmanns mehrfach verwendeter Begriff einer »Theologie des Raumes«¹⁹¹ auszusagen vermag. Wie erwähnt muss eine Theologie des Raumes nicht zwingend mit *theologischen* Raumbegriffen operieren, sie kann zum Beispiel auch areligiöse, naturwissenschaftliche oder soziologische Raumbegriffe theologisch reflektieren und anektieren. Eine solche Theologie des Raumes müsste tendenziell eher mit einer lutherischen »In, mit und unter«-Struktur oder mit Metaphorisationen des Raumbegriffes arbeiten. Das ist zwar bei Moltmann nicht (oder höchstens im Blick auf die Metaphorisationen) der Fall, sei aber um der Genauigkeit der hier verwendeten Terminologie willen ergänzt.

Wird in der vorliegenden Studie von einem genuin theologischen Raumverständnis gesprochen, so ist damit eine Theologie des Raumes im Blick, die für sich in Anspruch nimmt, Raumbegriffe als durch den Sachzusammenhang der Theologie geprägte, formatierte Begriffe zu bedenken. Es wird also *mit Barth und Moltmann von der These der Möglichkeit einer spezifischen Theologizität des Raumverständnisses ausgegangen*. Man wird nicht fehlgehen, darin ein *Erbe der reformierten Tradition* zu sehen¹⁹² (wenngleich die Analysen Luthers in 3.1 gezeigt haben, dass auch er nicht nur mit jener »In, mit und unter«-Struktur operiert und die besprochene Säkularisierungstendenz in seiner Raumauffassung nicht durchgehend festzustellen ist). In dieser theologischen Grundabsicht oder vielleicht besser: Grundintuition möchte ich Barth wie Moltmann folgen. Man kann das freilich nur, wenn man die Grundintuition weiterdenkt und ausarbeitet. Denn es wurde bereits darauf hingewiesen, dass bei beiden Theologen eine Reflexion darauf fehlt, wie die Theologizität des Raumverständnisses nicht nur zu behaupten, sondern rational zu plausibilisieren ist im Blick auf

190 KD II/1, 535.

191 Z.B. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 325.

192 Parks allzu pauschale Aussage, »the discussions of the spatiality of God have more relevance for Reformed theologians than for other traditions« (Park, *Transcendence*, 147), hat insofern schon ein Wahrheitsmoment.

andere wissenschaftliche und lebensweltliche Raumauffassungen. Eine solche metatheoretische Rechenschaftsablage geschieht evidentermassen weder bei Barth noch beim späten Moltmann. Will man nicht davon ausgehen, dass der Theologie die einzige und absolute Deutehoheit im Blick auf das Raumverständnis zusteht, so besteht an dieser Stelle Reflexionsbedarf.

Anders verhält es sich bei Pannenberg: Bei ihm tritt die Betonung der Theologizität des Raumverständnisses zurück und wird die geistesgeschichtliche Herkunft seiner Raumbegriffe ausgewiesen und versucht, ihre Verwendung naturphilosophisch wie naturwissenschaftlich nicht zu begründen, aber immerhin zu plausibilisieren. Man kann bei Pannenberg höchstens im Blick auf den göttlichen Beziehungsraum von einem genuin theologischen Raumbegriff sprechen. Alle anderen fanden oder finden – wie er selbst darstellt – auch aussertheologisch Verwendung.

Es stellte sich darum oben im Ergebnis heraus, dass keine der drei Theologien noch auch die in 2.2 diskutierten Theologien in der Lage sind, Auskunft darüber zu geben, *wie eine Theologizität des Raumverständnisses zu plausibilisieren ist im Blick auf andere wissenschaftliche, weltanschauliche und lebensweltliche Raumauffassungen*. Das ist das Problem, dem sich die folgenden Abschnitte schrittweise annehmen werden.

5.5.1.1 Der Minarettstreit – ein Beispiel für die Notwendigkeit einer theologischen Raumreflexion

Es sei noch einmal erinnert, dass Cassirer eine unhintergehbare Pluralität geistiger Funktionen im Kulturaufbau annimmt, eine Vielzahl symbolischer Formen. Jede dieser Formen bildet aufgrund ihrer Prägnanz eine spezifische Perspektivierung von Welt und eine idiosynkratische Rationalität aus, die jeweils einen universalen Anspruch implizieren. Von einem beliebigen Pluralismus von Rationalitäten ist dabei aber insofern nicht zu reden, als 1. die Anzahl symbolischer Formen beschränkt ist, 2. die Formen entwicklungslogisch verbunden sind und 3. spezifische dynamische Interdependenzen und wechselseitige Durchlässigkeiten unter ihnen bestehen.

Als eine dieser symbolischen Formen wurde oben die Religion herausgearbeitet. Wobei kritisch darauf hingewiesen wurde, dass Cassirer zwar eine Pluralität von symbolischen Formen beschreibt, dabei aber der konkreten Pluralität der historischen Religionen keine Aufmerksamkeit schenkt und schenken kann. Um diesem Defizit ein Stück weit entgegenzuwirken, habe ich oben vorgeschlagen, die symbolische Form der Religion nicht nur insgesamt und allgemein als Sinnordnung zu verstehen, sondern davon auszugehen, dass alle historischen Religionen je eigene (in sich wiederum konfessionell differenzierte) Sinnordnungen darstellen.

Schliesslich hat sich gezeigt, dass sich innerhalb jeder Sinnordnung ein spezifischer Raum aufbaut, der selber als Sinnordnung fungiert und dabei wiederum auf Aufbau und Fortbestand jener Sinnordnung konstitutiv zurückwirkt. *Der unhintergehbaren Pluralität der symbolischen Formen entspricht also potenziert eine unhintergehbare Pluralität von als Sinnordnungen verstandenen Räumen, zu denen näherhin auch die religiösen Räume gerechnet werden dürfen.* Und das bedeutet: Wir bewegen uns lebensweltlich – in individuell wie kontextuell sehr unterschiedlichen Konstellationen und Perspektivierungen – immer in mehreren Räumen zugleich: im mythischen, ästhetischen oder wissenschaftlichen Raum, in den Räumen von Technik, Sprache, Geschichte, Moral, Recht, Wirtschaft und eben auch in religiösen Räumen.

Was hat das nun mit der Theologie und ihrem genuin theologischen Raumverständnis zu tun?

Ich versuche im Folgenden einen Brückenschlag. Dabei werden Ansätze Cassirers in Richtung des hier entwickelten theologischen Raumverständnisses ausgezogen. Der Brückenschlag liesse sich als eine Verhältnisbestimmung von Kultur und Theologie lesen. Doch dieses Feld ist zu weit, als dass der Brückenschlag hier theoretisch eingeholt werden könnte. Der folgende Gedankengang ist darum primär als explorativer, freihändiger Versuch anzusehen.

Ich verstehe das Unternehmen wissenschaftlicher Theologie so, dass sie als eine Art religiöser Akteur zweiter Ordnung einerseits Teil eines religiösen Wirklichkeitsverständnisses ist, sich ihm verdankt, es expliziert und reflektiert und so andererseits kritisch-konstruktiv darauf zurückwirkt. Entsprechend muss sich die Theologie als eine Explikations- und Reflexionsgestalt innerhalb derjenigen Sinnordnung verstehen, in deren Kontext sich der jeweilige religiöse Raum als Sinnordnung aufbaut. Der Theologie käme dann – unter anderem – die Aufgabe zu, jenen spezifisch religiösen Raum nach seiner objektivierenden wie objektivierten Seite hin zu explizieren, zu reflektieren und kritisch-konstruktiv mitzugestalten.¹⁹³

Sie hat diese Aufgabe in dieser spezifisch raumtheoretischen Zuspitzung bisher noch kaum wahrgenommen. Die *Notwendigkeit dieser Aufgabe* erweist sich in der vorliegenden Untersuchung in mehrfacher Hinsicht:

- Zum Einen im Blick auf die Relevanz einer theologischen Deutung des Kirchenraumes.
- Zum Anderen im Blick auf die fundamentalen Verschiebungen, die sich durch die Ausbildung des naturwissenschaftlichen Weltbildes in der Neuzeit (und

193 Der Bezug der Theologie auf Sinnordnungen und Räume anderer Religionen ist damit gerade nicht ausgeschlossen, sondern notwendiges Implikat ihrer eigenen Explikations- und Reflexionsgestalt. Das gilt m.E. nicht nur für die christliche Theologie, sondern auch für Theologien anderer Religionen, ob sie sich nun an wissenschaftlichen Standards orientieren oder nicht.

die neuerlichen Verschiebungen in der modernen Physik) ergeben haben. Unser historischer Durchgang durch die reformatorische Himmelsdebatte bis hin zu den raumtheologischen Entwürfen von Barth, Moltmann und Pannenberg hat vor Augen geführt, wie schwer sich die protestantische Theologie mit jenen Verschiebungen tat und immer noch tut, sofern sie die Raumthematik betreffen.

Ein religiöser Raum als Sinnordnung bezeichnet, wenn er auf das Grosse und Ganze zielt, den räumlichen Aspekt eines Weltbildes. Es muss der Theologie um ihrer selbst und ihrer wissenschaftlichen Gesprächsfähigkeit willen darum zu tun sein, raumtheoretische Verschiebungen im Weltbild theologisch kritisch zu verarbeiten und aktiv deutend mitzugestalten. (In ihrem Bezug auf Einsichten der Naturwissenschaft zeigt die Theologie übrigens auch, dass sie nie nur der Sinnordnung einer einzigen symbolischen Form verpflichtet ist und ihre Rationalität permeabel für andere Wissenschaftsdisziplinen sein muss, s. u. 5.5.1.2)

- Schliesslich wird sich die Notwendigkeit jener Aufgabe auch im Blick auf die theoretische Geltendmachung des Leibbezuges von Gotteserfahrungen zeigen (s. u. 5.5.3).

Die Notwendigkeit der theologischen Aufgabe, religiöse Räume als Sinnordnungen nach ihrer objektivierenden wie objektivierten Seite hin zu explizieren, zu reflektieren und kritisch-konstruktiv mitzugestalten, sei hier zusätzlich an einem religionspolitischen Beispiel illustriert:

- Religiöse Räume sind unterschiedlich temperierte, emotionsgeladene Räume. Das gilt auch für den in der Aufklärungstradition stehenden religiösen Raum christlicher Prägung im europäischen Kontext. Wie erwähnt spricht Cassirer selbst hinsichtlich dieses Raumes und seiner basalen Orientiertheit von einem »universellen«¹⁹⁴ »mythischen Raumgefühl«¹⁹⁵, das alles Denken und alles sinnliche Anschauen und Wahrnehmen durchtränkt und wesentlich auf dem Gegensatz von Licht und Dunkel aufruht. Wie weit ein solches Raumgefühl unterschwellig und in unterschiedlicher Weise auch heute noch jenem Raum anhaftet ist ebenso schwer abzuschätzen wie die Frage, inwiefern hier überhaupt noch berechtigterweise von einem *religiösen* Raum gesprochen werden kann. Cassirers Beobachtung macht aber immerhin sensibel für die eigentümliche emotionale Vehemenz von politischen Debatten, in denen es um die Besetzung öffentlicher Räume durch religiöse Symbolträger geht. Zur Illustration halte man sich den ungefähr 2006 anhebenden *Schweizer*

194 Vgl. PsF II, 125.

195 PsF II, 129.

Minarettstreit vor Augen.¹⁹⁶ In ihm hat sich gezeigt, wie feinmaschig und mächtig die Sinnordnung des religiösen Raumes christlicher Prägung noch immer mit dem öffentlich-politischen Raum verwoben ist. In ihm kam deutlich genug zum Ausdruck, dass der Bau von Minaretten auch als existentielle Bedrohung des »christlichen Raumes« empfunden wird. Dass man diese vermeintliche Bedrohung emotional hochstilisiert und politisch instrumentalisiert hat, untergräbt diese Beobachtung nicht, sondern bestärkt sie.

Das von Cassirer beschriebene Raumgefühl mag sich in unserem Kontext deutlich abgeschwächt haben, der *Minarettstreit* zeigt, dass es nicht verschwunden ist. Doch nicht seine Existenz ist das Problem in solchen Debatten. Das Problem ist, dass dieses Raumgefühl erstens kaum mehr rückgebunden werden kann an eine interreligiös sensible christliche Glaubensreflexion, weil die entsprechende religionstheologische Reflexion nur noch für einen kleinen Teil der Bevölkerung relevant und nachvollziehbar ist, und dass zweitens dieses Raumgefühl nicht objektiviert und einem kritischen Diskurs zugeführt werden kann, weil es kein theologisches Raumverständnis gibt, das zu diesem Diskurs sprachfähig machen würde. So bleibt die Gefahr akut, dass jenes Raumgefühl (faktisch sind es natürlich immer Raumgefühle) in einer Diffusität schwebt, die dann auch politisch stets wieder instrumentalisiert werden kann.

Die vier genannten Punkte zeigen, dass es nicht genügt, wenn die Theologie auf kulturphilosophische oder empirische Weise religiöse Räume als Sinnordnungen zu beschreiben sucht. Die Theologie muss darüber hinaus in der Lage sein, jene Sinnordnungen zu reflektieren und kritisch-konstruktiv mitzugestalten. Und das ist sie – so die These dieser Untersuchung – nur dann, wenn sie selber ein theologisches Raumverständnis ausbildet. Und zwar ein Raumverständnis, das auch normativ-kritische Diskurse freisetzen kann und etwa die vermeintlichen Christlichkeiten des religiösen Raumes christlicher Prägung christlicherseits infrage zu stellen in der Lage ist. Gerade das Beispiel des *Minarettstreites* macht deutlich: *Die protestantische Theologie vergibt sich die Chance, als public theology¹⁹⁷ gesellschaftsrelevante und sie selbst direkt betreffende Themen kritisch zu begleiten, wenn sie kein normativ-kritisches theologisches Raumverständnis ausbildet!*

Zu einem kritisch-normativen theologischen Raumverständnis gelangt man

196 Hintergründe und eine kritisch-theologische Stellungnahme zum Volksentscheid vom 29.11. 2009, in dem einem Minarettbauverbot zugestimmt wurde, finden sich bei Bernhardt, *Vox Helveticorum – Vox Dei?*.

197 Vgl. dazu die Ausführungen Thomas Schlags zu einer *public church* und *public theology* in: ders., *Öffentliche Kirche*.

aber nur über eine systematisch-theologische Rekonstruktion des trinitarischen Gottesraumes. Das zumindest ist die Überzeugung, die die obigen Ausführungen geleitet hat.

Im Blick auf das Beispiel des Minarettstreites hätte von *diesem* theologischen Raumverständnis her deutlich werden können, dass der religiöse Raum christlicher Prägung nie eine vorgegebene, national-territorial und gar ethnisch gebundene Größe sein kann, die unabhängig von den darin sich befindlichen Akteuren besteht. Dass eine solche Containerisierung des religiösen Raumes christlicher Prägung einer diskriminierenden Essentialisierung und Reifizierung einer Sinnordnung zu einem vermeintlich »christlichen Raum« entspricht, konnte schon aus den Diskursen des *spatial turn* gelernt werden. Es konnte dort weiter gelernt werden, dass Räume, wenn sie relational konzipiert sind, beliebig ineinander verwoben werden können. Akteure verschiedener Religionen können am selben Ort nebeneinander Räume konstituieren, ohne dass damit zwingend territoriale Ausgrenzungen verbunden sein müssen und ohne dass dabei symbolische Abstriche an der eigenen Religion im Blick auf andere Religionen gemacht werden müssten.¹⁹⁸ Diese These liesse sich auch mit Cassirers Deutung des Raumes als Sinnordnung – angewandt auf das Nebeneinander verschiedener Sinnordnungen von Religionen – untermauern (und sie liesse sich am Extremfall interreligiöser Gebetsräume, in Flughäfen, Spitälern und Bahnhöfen, wo religiöse Räume verschiedener Religionen nicht nur nebeneinander am selben Ort, sondern ineinander am selben Ort bestehen, bestätigen).

Vor dem Hintergrund eines theologischen Raumverständnisses wie es oben entfaltet wurde, könnte zudem gezeigt werden, dass eine Essentialisierung des religiösen Raumes christlicher Prägung zu einem »christlichen Raum« faktisch seiner Vergötterung gleichkommt. Denn der religiöse Raum christlicher Prägung kann als Sinnordnung den für ihn konstitutiven und ihn umfangenden trinitarischen Gottesraum nie so fassen, dass daraus territoriale Ansprüche ableitbar wären, sofern letzterer ein fundamental entzogener, verborgener Raum ist – und zwar auch ein gegenüber jeder Sinnordnung entzogener Raum, auf den sie höchstens hinweisen, den sie aber nie in sich begreifen kann.

Die von jenem Gottesraum her ergehende Wo-Frage stellt – so haben wir gesehen – das ortsräumliche Setting so in Frage, dass es dadurch umcodiert und neu konfiguriert wird. Das gilt auch für herkömmliche christliche Territorialisierungen. Sie werden so umcodiert, dass dadurch jenem Gottesraum entsprechende offene Beziehungsräume unter Menschen ins Zentrum der neuen

198 Darin besteht die Stärke eines von einem relationalen Raummodell her konzipierten interreligiösen Raumverständnisses gegenüber den gängigen Konzepten interreligiöser Raumnutzung. Reinhold Bernhardt hat diese gängigen Konzepte und ihre religionstheologischen Prämissen übersichtlich herausgearbeitet in: ders., Raumkonzepte als Manifestation von Pluralismusverständnissen.

Raumkonstitution gerückt und vorgegebene territoriale Ausgrenzungen abgebaut werden.

Aus den vorangehenden Überlegungen ergibt sich eine dreifache Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und religiösem Raum als Sinnordnung:

1. Die Theologie verdankt sich einer spezifischen religiösen Sinnordnung, in deren Kontext sich ein spezifischer religiöser Raum als Sinnordnung aufbaut und auf die er sinnstiftend rückwirkt. Die Theologie verortet sich selbst in jenem Raum.
2. Die Theologie hat die Aufgabe, jenen spezifisch religiösen Raum nach seiner objektivierenden wie objektivierten Seite hin zu explizieren, reflektieren und kritisch-konstruktiv mitzugestalten (auch im Blick auf andersreligiöse und areligiöse Räume). Die Kriterien ihrer Kritik definiert sie im Rahmen ihres theologischen Raumverständnisses, insbesondere im Blick auf das Gottesverständnis – das freilich stets kulturell vermittelt ist und wieder in den Deutehorizont der jeweiligen religiösen Sinnordnung eingeholt werden muss. Die Theologie trägt mit ihrer Aufgabe zu einer kritischen Verflüssigung der kollektiven Synthesen von essentialisierten Räumen (wie dem leitkulturellen »christlichen Raum«) bei.
3. Die Theologie kann sich also zu solchen kollektiven, essentialistischen Raumsynthesen nur dann kritisch-konstruktiv äussern, wenn sie selber ein theologisches Raumverständnis ausgebildet hat. Ein solches Raumverständnis wurde oben im Blick auf die Ekklesiologie entwickelt. Die dabei explizierten und systematisch-theologisch rekonstruierten Räume, der trinitarische Gottesraum, der interpersonale Raum der geglaubten Kirche und der soziale Raum der sichtbaren Kirche, sind selber als kritisch-regulative *Elemente eines religiösen Raumes christlich-protestantischer Prägung* zu deuten und dementsprechend selber als *reflexiv verdichtete Sinnordnungsaspekte* zu interpretieren.

Diese Interpretation muss freilich im Blick auf den trinitarischen Gottesraum (und von daher dann auch auf die beiden anderen Räume) präzisiert werden: Der trinitarische Gottesraum bildet nur insofern ein Element jenes religiösen Raumes christlich-protestantischer Prägung, als in ihm gleichzeitig gewusst und geglaubt wird, dass jener Gottesraum ihn zugleich fundamental transzendiert und gerade in dieser Entzogenheit allererst begründet. An diesem Punkt stösst man freilich an die Grenzen der Theologisierbarkeit der Konzeption Cassirers (dazu mehr 5.5.1.3).

Auf der Basis dieser rudimentären Verhältnisbestimmungen kann nun gezeigt werden, wie eine Theologizität des Raumverständnisses zu plausibilisieren ist im Blick auf andere wissenschaftliche und weltanschauliche bzw. lebensweltliche Raumauffassungen.

5.5.1.2 Das theologische Raumverständnis als Teil einer Pluralität von Raumverständnissen

Es konnte gezeigt werden: Der unhintergehbaren Pluralität der symbolischen Formen entspricht eine unhintergehbare potenzierte Pluralität von als Sinnordnungen verstandenen Räumen, zu denen näherhin auch religiöse Räume unterschiedlicher Prägung gerechnet werden dürfen. Im Blick auf den religiösen Raum christlich-protestantischer Prägung konnten dabei auch normative, systematisch-theologisch rekonstruierte »Sinn-Räume« oder vielleicht besser: reflexiv verdichtete Sinnordnungsaspekte jenes Raumes bezeichnet werden, die in ihm und ihm gegenüber als kritisch-regulative Elemente fungieren: den trinitarischen Gottesraum, den interpersonalen Raum der geglaubten Kirche und den sozialen Raum der sichtbaren Kirche. Gleichzeitig bilden diese Elemente zentrale Bestandteile des hier entfalteten theologischen Raumverständnisses. Dass dieses Raumverständnis mit religiösen, spezifisch theologischen Raum-begriffen operiert, ist aus der *internen Sicht* der Theologie durchaus plausibel und konnte in den bisherigen Ausführungen in Teil 4 und Teil 5 aufgezeigt werden.

Diese Plausibilität ist nun aber auch gegenüber einer *Aussensicht*, gegenüber anderen wissenschaftlichen, weltanschaulichen und lebensweltlichen Raum-auffassungen gegeben. Denn Cassirers Philosophie der symbolischen Formen kann im Sinne einer *Metatheorie* gelesen werden, die es erlaubt, nicht nur verschiedene Sinnordnungsräume, sondern auch verschiedene Raumverständnisse als deren mehr oder weniger ausgeprägte reflexive Verdichtungen gleichwertig nebeneinander zu denken. Jedes dieser Raumverständnisse operiert im Rahmen der seiner zugehörigen Sinnordnung inhärenten Rationalität und weist spezifische Durchlässigkeiten im Blick auf andere Raumverständnisse auf. Das theologische Raumverständnis bildet eines unter diesen Raumverständnissen. Es zeichnet sich freilich nicht nur durch seine Verwurzelung in einer christlichen Sinnordnung aus, sondern ebenfalls durch eine hohe Permeabilität im Blick auf solche Raumverständnisse, die wie das theologische den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben.

Zwei Präzisierungen seien an dieser Stelle eingefügt:

1. Genau genommen operiert jede akademische Theologie im Schnittbereich der symbolischen Form der Wissenschaft wie der Religion. Sie tut das im Falle der christlichen systematischen Theologie in Orientierung an der spezifischen Grammatik und den impliziten Rationalitätsmustern der christlichen Sinnordnung, aber nicht ohne die dabei vorausgesetzten Wahrheitsansprüche sowie handlungsleitenden und erwartungsbestimmenden Gewissheiten ihrerseits auf einer reflexiven, wissenschaftlichen Metaebene kritisch zu beleuchten. Der Ort akademischer Theologie müsste auf jeden Fall präziser bestimmt werden, als das unter Cassirers Vorgaben möglich ist. Dabei müsste dann auch genauer geklärt werden, worin denn die eigentümliche *Rationalität*

- der Theologie*¹⁹⁹ besteht a) im Unterschied zur Rationalität der christlichen Sinnordnung und b) im Unterschied zu anderen wissenschaftlichen Rationalitätstypen.
2. Es muss davon ausgegangen werden, dass sich innerhalb des Bereichs der Wissenschaft erhebliche Differenzen im Raumverständnis auftun, die mit Cassirers grober kulturphilosophischer Einteilung ebenfalls nicht erfasst werden können.²⁰⁰

Das in dieser Untersuchung entwickelte theologische Raumverständnis entspricht selbst den hier skizzierten Rahmenbedingungen: *Osmoseartig betont und bewahrt es einerseits die Eigentümlichkeiten des Theologischen, weist andererseits aber eine hohe Transversalität und Permeabilität im Blick auf wissenschaftliche Raumdiskurse auf.* Letzteres zeigt sich besonders im Blick auf die intensive Rezeption und Verarbeitung der Diskurse zum spatial turn, im Blick auf theologiegeschichtliche Verortung des Raumverständnisses im Kontext der Umbrüche der Neuzeit sowie im Blick auf seine Interpretation vor dem Hintergrund der Kulturphilosophie Cassirers. Am stärksten zeigt es sich jedoch im Blick auf die die ganze Untersuchung durchziehende Raummodellierung. Denn das hier entwickelte theologische Raumverständnis basiert bis hin zur Interpretation des Raumes als einer Sinnordnung auf allen raumtheoretischen Ebenen auf einem relationalen Raummodell. Dieses ist aber kein genuin theologisches, selbst wenn man biblische und altkirchliche Manifestationsformen davon finden mag. Als theoretisch reflektiertes Modell findet es sich nach altgriechischen und arabischen-philosophischen Vorläufern²⁰¹ beim Philosophen Leibniz und fand in Einstein seine moderne, naturwissenschaftliche Anwendung. *Es gibt meines Erachtens kein genuin theologisches Raummodell, sondern nur ein theologisches Raumverständnis (oder mehrere Raumverständnisse²⁰²) und theologische Raumbegriffe.*

In einem Nachtrag sei nun auf die spezifischen Probleme hingewiesen, die eine Applikation von Cassirers Theorie des Raumes als einer Sinnordnung auf das theologische Raumverständnis mit sich bringt. Denn die Theologisierbarkeit von Cassirers Konzeption hat Grenzen.

5.5.1.3 Kritischer Nachtrag zu Cassirer: das Problem der Alterität Gottes

Wir haben bereits festgestellt, dass Cassirer abgesehen von der phänomenalen, semiotischen Nachzeichnung der Übergänge vom Mythos zur Religion an den

199 Dazu exemplarisch: Dalferth, *Kombinatorische Theologie*, 60–98.

200 Vgl. dazu den Sammelband von Günzel (Hg.), *Raumwissenschaften*.

201 Zu denken ist an Theophrast und an den arabischen Philosophen Al-Ghazali. Vgl. Jammer, *Das Problem des Raumes*, 22.52–54.

202 Im Blick auf die Ausführungen eingangs in 5.3 müsste hier wohl vorläufig die Möglichkeit mehrere Raumverständnisse konzediert werden.

konkreten Religionen in ihrer historischen wie aktuellen Gestalt kaum interessiert ist. Cassirer charakterisiert die religiöse Funktion im Gegenüber zum Mythos als Tendenz zu einer Verinnerlichung und Vergeistigung, zum Rückzug von der Welt des Äusseren, dem sinnlichen Dasein der Bilder wie der Dinge.²⁰³ In dieser Bewegung bricht erst die Differenz von Bild und Sache auf. Die Bewegung ist spannungsvoll und kann sich in Cassirers Darstellung der Religion so zuspitzen, dass dabei nicht nur der Verweischarakter des Bildes und so das Bild als Bild gewusst wird, sondern die Anhaftung an die sinnliche Bildwelt der Religion grundsätzlich in einen defizienten Modus gerät. Das scheint zumindest in der (christlichen) Mystik (und wohl auch in der alttestamentlichen Prophetie in ihrem »Rückgang in das ›Herz‹ des Religiösen«²⁰⁴) der Fall zu sein, sofern sie

»den Versuch unternimmt, den reinen Sinn der Religion als solchen, unabhängig von jeder Behaftung mit der ›Andersheit‹ des empirisch-sinnlichen Daseins und der sinnlichen Bild- und Vorstellungswelt, zu gewinnen. In ihr wirkt sich die reine Dynamik des religiösen Gefühls aus, die alle starre und äußere Gegebenheit abzustreifen und aufzulösen bestrebt ist. (...) Nur wenn das Ich sich völlig aus dieser Sphäre zurückzieht, wenn es in seinem Wesen und Grunde wohnt, um sich in ihm von dem einfachen Wesen Gottes anrühren zu lassen, ohne Vermittlung eines Bildes: nur dann erschließt sich ihm die reine Wahrheit und die reine Innerlichkeit dieses Verhältnisses.«²⁰⁵

Man kommt nicht umhin, in Cassirers Darstellung der Symbolform der Religion eine gewisse Sympathie für die Mystik zu beobachten – zumal sie über den religiösen Bereich hinausführt in den Bereich des modernen philosophischen Idealismus.²⁰⁶ Doch wie sind diese Aussagen zur Mystik im Blick auf die sinnliche Bild- und Vorstellungswelt zu verstehen? Bezeichnen sie einen prinzipiellen Mangel sinnlicher Symbole überhaupt, sofern sie ideellen Sinn immer nur in sinnlicher Gestalt repräsentieren können und daher nie zu dem taugen, was Cassirer »den reinen Sinn der Religion« nennt? Wie sollte die Religion dann aber noch als symbolische Form bezeichnet werden können, wenn sie da, wo sie »rein« gedacht ist, gleichsam von der mystischen Innerlichkeit aufgesogen und ihrer Symbolik entledigt wird? Oder ist dafür zu plädieren, Cassirers Aussagen zur Mystik vor dem Hintergrund seiner Einsicht in die notwendige *Unabschließbarkeit des religiösen Symbolisierungsprozesses* zu lesen, so dass die Mystik (und die Prophetie) ein Grenzphänomen dieses Prozesses bilden, in dessen Bereich Symbolisierungen zerschlagen und neu aufgebaut werden?²⁰⁷

203 PsF II, 296 f.319, vgl. 306.

204 PsF II, 296, vgl. f.

205 PsF II, 306.

206 PsF II, 317.

207 Zu den beiden genannten Interpretationen der Mystik bei Cassirer und zur Option für die letztere: Höfner, Sinn, Symbol, Religion, 149 – 151.

Das obige Zitat provoziert so oder so die Frage, welchen Stellenwert insbesondere die Gottessymbole der Religionen noch haben können. Müssen sie im Sinne Cassirers nicht wie die mythischen Götterbilder als »Selbstoffenbarungen«²⁰⁸ des projektiven und produktiven menschlichen Geistes ausgelegt und darum – im teleologischen Horizont eines Freiheitsgewinns dieses Geistes – als solche durchschaut und folglich als zu Überwindende interpretiert werden?²⁰⁹

In all dem zeigt sich, dass sich Cassirer doch einigermaßen schwertut, den Eigensinn der Religion im Rahmen seiner Kulturphilosophie so zu würdigen, wie es vom pluralen Setting der verschiedenen, unhintergehbaren symbolischen Formen her angezeigt wäre. Denn Religionen sind auf ein vorgegebenes tradiertes Symbolsystem und entsprechende sinnliche Gottessymbole notwendig angewiesen, sie können sich ihrer nicht einfach entledigen oder sie überwinden, sie können sie nur immer wieder transformieren.

Ein Weiteres kommt hinzu: Religionen verbinden ihre Symbolisierungen von Wirklichkeit notwendig mit spezifischen Realitätsannahmen. Das sieht auch Cassirer, wenn er schreibt, dass die Religion immer wieder an den Punkt gelangt,

»an dem die Frage nach ihrem Sinn- und Wahrheitsgehalt in die Frage nach der Wirklichkeit ihrer Gegenstände umschlägt, an dem sich, hart und schroff, das Problem der ›Existenz‹ vor ihr aufrichtet.«²¹⁰

Doch auch solche Realitätsannahmen stellen sich quer gegenüber der erwähnten Bewegung hin zu »immer reinerer Vergeistigung«²¹¹, die in der Mystik ihre Zuspitzung findet.

So bleibt Cassirers Darstellung der Religion von einer *Ambivalenz* durchzogen. Höfner hat sie so zusammengefasst: Religion wird zum einen als eine symbolische Form beschrieben,

»zu deren interner Rationalität die Angewiesenheit auf ein tradiertes Symbolsystem und ein spezifischer Wirklichkeitsbezug im Sinne des internen Realismus gehört, zum anderen aber scheint diese Angewiesenheit und dieser Wirklichkeitsbezug einen prinzipiellen Mangel positiver Religion darzustellen, der ihre bleibende Eigenständigkeit in einer nachmythischen Kultur in Frage stellt.«²¹²

Es spiegelt sich in dieser Ambivalenz eine Spannungslage von Cassirers Kulturphilosophie insgesamt, die durch seine symboltheoretischen Innovationen einerseits und seine idealistisch-philosophischen Prämissen andererseits geprägt ist.²¹³

208 PsF II, 267.

209 Vgl. Höfner, Sinn, Symbol, Religion, 155.

210 PsF II, 320.

211 PsF II, 320.

212 Höfner, Sinn, Symbol, Religion, 156.

213 So auch Höfner, Sinn, Symbol und Religion, 156 et passim.

Für eine christlich theologische Rezeption Cassirers stellt sich angesichts seines Religionsverständnisses die Frage nach der Denkbarkeit der Alterität Gottes im Kontext der christlichen Sinnordnung. Dieser Gott ist gemäss christlicher Religion nun einmal nur in sinnlichen Bildwelten, via symbolische Medien zugänglich. Und zwar nicht so, dass einzelne Gottessymbole, einzelne Zeichen, auf Gott referierten, sondern so, dass jedes auf ihn referierende Zeichen selbst als Teil des religiösen Symbolsystems wieder auf andere Zeichen verweist. Der Gott der christlichen Religion wird nicht in einlinig direkten, vermeintlich eindeutigen Referenzen einzelner Zeichen symbolisiert, die Symbolisierung funktioniert vielmehr holistisch, im vernetzten Kontext des religiösen Symbolsystems.²¹⁴

Das Entscheidende ist damit aber noch nicht gesagt: dass nämlich der Gott, der hier symbolisiert wird, innerhalb der christlichen Religion so als Anderer verstanden wird, dass er gegenüber der Welt transzendent ist, also keinen ihrer Gegenstände bildet. Und diese Transzendenz gilt so radikal, dass sie auch die Symbolisierung Gottes betrifft. Gott ist so anders, dass er jede seiner Symbolisierungen transzendiert – wobei diese Transzendierung wiederum nur in immanenten Zeichen ausgedrückt werden kann und im christlichen Symbolsystem stets als solche gewusst wird. Die Differenz von Gott und ›Gott‹ ist fundamental für das Selbstverständnis der christlichen Religion und bestimmt ihre Grammatik.²¹⁵

Unter den Prämissen Cassirers lässt sich zwar im Bereich der Religion eine Differenz von Symbol und Symbolisiertem denken. Die Differenz lässt sich aber unter seinen Prämissen nicht so denken, dass sie durch einen im Symbolisierungsprozess erschlossenen Alteritätswiderstand einer transzendenten Wirklichkeit selbst evoziert ist, dass es also an der besonderen Andersheit Gottes liegt, dass man ihn nicht als ›Gott‹ fassen kann. Diese der christlichen Religion inhärente Glaubensgewissheit lässt sich nicht in ein phänomenal-deskriptives kulturphilosophisches Denken einholen, das von einer Konzeption von Erfahrung ausgeht, die alle religiöse Wirklichkeit durch produktive Leistungen des menschlichen Geistes konstituiert sieht und jedes Sichbestimmen-Lassen desselben durch Alterität bereits auf der Ebene symbolischer Medien ausschliesst und so erst recht auf der Ebene der durch sie erschlossenen transzendenten Wirklichkeit ablehnen muss.²¹⁶

Für unseren Zusammenhang bedeutet das: Eine Applikation des Cassirerschen Verständnisses des Raumes als Sinnordnung auf das oben entfaltete

214 Vgl. auch Höfner, *Sinn, Symbol und Religion*, 345.

215 Diese basale Einsicht hat Dalferth in verschiedenen Zusammenhängen betont, z. B. ders., *Radikale Theologie*, 267 – 269.

216 Vgl. auch Höfner, *Sinn, Symbol und Religion*, 119.346.

theologische Raumverständnis kann nur dann vorgenommen werden, wenn unter dem, was »Sinnordnung« bezeichnet, im Kontext der christlichen Religion eine Alterität Gottes denkbar wird. Das ist nur möglich, wenn der Begriff der christlichen Sinnordnung als ganz von der immanenten Offenbarungslogik des christlichen Glaubens durchformt gedacht wird und von der Differenzgrammatik zwischen Gott und ›Gott‹ bestimmt ist. Nur unter der Annahme dieser Differenz ist der trinitarische Gottesraum als Element jener Sinnordnung deutbar; nämlich als dasjenige Element, das von ihr nicht eingeholt, sondern nur symbolisch angezeigt werden kann, das sie fundamental transzendiert und gerade in dieser Entzogenheit allererst begründet.

Erst in dieser christlich-idiosynkratischen Glaubenslogik werden dann auch der interpersonale Raum der geglaubten Kirche und der soziale Raum der sichtbaren Kirche als durch den trinitarischen Gottesraum konstituierte weitere Sinnordnungsräume denkbar. Die Wo-Frage wird nur da als Anrede Gottes erfahren, wo jene Alteritätsdimension zugestanden, mehr noch: geglaubt wird. Und damit wird noch einmal unterstrichen, dass die Konstitution des Gottesraumes wie des Raumes der Kirche, ja dass jegliche Raumkonstitution im Kontext der christlichen Sinnordnung als pneumatisch vermittelt gedacht werden muss.

5.5.2 Zur Frage nach dem ontologischen und erkenntnistheoretischen Status des Raumes

Wohl erfährt das Problem des ontologischen Status von Raum in der Renaissancephilosophie durch die Substantialisierung des Raumes eine deutliche Zuspitzung. Doch es entsteht nicht erst da, sondern reicht faktisch zurück in die antike Philosophie. Cassirer hat das klar gesehen und unterstreicht, dass bereits für Platon der Raum einen »Zwitterausdruck«²¹⁷ darstellt.

Worin besteht Cassirer zufolge das Problem? Ich knüpfe hier an die Ausführungen in 5.4.2 an:

Das Problem zeigt sich nach Cassirer da, wo man den Begriff des Raumes auf den Seinsbegriff bezieht, wie er im Rahmen der traditionellen aristotelischen Substanzontologie entfaltet wurde. Wird dem Raum ein Sein attribuiert, so stellt

217 Cassirer, Versuch über den Menschen, 75. Der ontologisch schwer definierbare Charakter des Raumes lässt sich an Platons Begriff der »chora« im Timaios schön aufzeigen. Vgl. Beuttler, Gott und Raum, 69–74. Die Problematik lässt sich in anderer Weise auch bei Aristoteles beobachten. Es kann bei ihm von einem »uneigentlichen Sein« des Raumes gesprochen werden, da er logisch-kategorial keine Substanz, sondern nur ein Akzidens eines Körpers ist, ihm aber physikalisch und kosmologisch dennoch eine Realität zugeschrieben wird. Dazu Gosztonyi, Raum I, 107. Vgl. auch Beuttler, 74–77.

sich sofort der Konflikt ein, wie das Sein des Raumes sich zum Sein der ›Dinge‹ verhält, das doch davon ein spezifisch unterschiedenes sein muss. Die Lösung der Frage, »wie die Seinsart des Raumes und der Zeit selbst und die Seinsart der Inhalte, die in beide eingehen, sich miteinander vereinen lassen«, gehört entsprechend zu »den schwierigsten Aufgaben der Metaphysik«. ²¹⁸ Diese Aufgabe vermochte Cassirer zufolge auch Newton, ja gerade Newton nicht zu lösen und entsprechend schillert der Begriff des absoluten Raumes in ontologischer Hinsicht:

»Unter den Gesichtspunkt der Kategorie des Dinges, der bloßen Substanz-Kategorie gestellt (...), geht das absolute Sein des Raumes alsbald in sein Nicht-Sein über, wird er aus einem allumfassenden und allbegründenden Ding vielmehr zu einem Uding gemacht« ²¹⁹.

Cassirer zufolge scheint die Position Newtons, in der das Containermodell seine klassische Ausformulierung fand, in besonderer Weise anfällig für das von ihm skizzierte Problem des ontologischen Status des Raumes zu sein.

Daraus darf sicher nicht geschlossen werden, dass überall da, wo man den Raum nach dem Containermodell konfiguriert, das Problem in gleicher Virulenz auftritt. Zum Beispiel im mittelalterlichen aristotelisch-topologischen Raumverständnis, das Raum ebenfalls nach dem Containermodell konfigurierte und gemäss dem Raum – vereinfacht gesagt – nur als Akzidens und noch nicht als Substanz interpretiert wurde, liess sich das Problem besser kleinhalten (musste dann freilich im Blick auf die Kosmologie – wie anhand der reformatorischen Theologie gezeigt – doch früher oder später aufbrechen).

Die Anfälligkeit des Containermodells (im weiteren Sinne als Umfassendes wie Vorgegebenes) für das ontologische Raumproblem hat sich in den zurückliegenden Ausführungen mehrfach bestätigt. Immer wieder habe ich auf den unklaren ontologischen Status des Raumes auch in den jüngeren Raumkonzepten hingewiesen: so bei Martina Löw, bei den Theologinnen und Theologen, die ein primär metaphorisches Raumverständnis vertreten (z. B. Frettlöh, McFague, Bergmann, vgl. 2.2.2) ²²⁰ und beim raumphänomenologischen Ansatz Beutlers. Daneben konnte das Problem besonders bei Moltmann (vor allem in

218 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 96.

219 So Cassirer in Anschluss an die Kritik Kants an Newton in: Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 97.

220 Wobei darauf hingewiesen wurde, dass die Problematik primär dann auftritt, wenn der metaphorische Spracheffekt durch Mehrfachverwendung abklingt und sich die übertragene Rede vom Raum im theologischen Sprachgebrauch stabilisiert. So kann sich z. B. die metaphorische Rede vom Raum Gottes verfestigen zur Vorstellung eines göttlichen Behältnisses. Die hier genannten Positionen können also nicht schon als solche des ontologischen Raumproblems bezichtigt werden, sind aber potentiell dafür anfällig.

»Gott in der Schöpfung«!), hingegen nur am Rande bei Barth und kaum bei Pannenberg namhaft gemacht werden.

Den genannten Positionen kann sicher nicht unterstellt werden, generell eine Substanzontologie traditionellen Zuschnitts zu verwenden – im Gegenteil. Doch sie konfigurieren den Raum nach dem Containermodell und tun das so, dass sie dabei die Annahme eines substanzontisch verstandenen Raumes zumindest suggerieren. Das geschieht mehr oder weniger deutlich, manchmal auch nur punktuell und in der Regel nicht explizit, sondern nur implizit.

Gegenüber einer solchen Bestimmung von Raum hat Cassirer in Leibniz' Auffassung des Raumes als einer Ordnungsrelation eine »prinzipielle Lösung«²²¹ des ontologischen Raumproblems gesehen. Ich zitiere noch einmal Cassirer:

»Die Widersprüche, die sich aus Newtons Begriff des absoluten Raumes und der absoluten Zeit ergeben hatten, werden von Leibniz dadurch beseitigt, daß er beide statt zu Dingen, vielmehr zu Ordnungen macht. Raum und Zeit sind keine Substanzen, sondern vielmehr ›reale Relationen‹; sie haben ihre wahrhafte Objektivität in der ›Wahrheit der Beziehungen‹, nicht in irgend einer absoluten Wirklichkeit.«²²²

Ich bin Cassirer in seiner fundamentalen Primatsverschiebung vom (substanzontologischen) Seinsbegriff zum Ordnungsbegriff²²³ im Blick auf den Raum gefolgt. Die Interpretation des Raumes als einer Sinnordnung setzt diese Verschiebung voraus und ich habe sie bis in die Theologie hinein aufzunehmen versucht, indem ich den trinitarischen Gottesraum, den interpersonalen Raum der geglaubten Kirche sowie den sozialen Raum der sichtbaren Kirche als solche – auf verschiedenen Ebenen angesiedelte – Sinnordnungsaspekte ausgelegt habe (und angedeutet habe, dass auch weitere theologische Raumbegriffe in dieser Weise zu deuten wären).

Die Rezeption von Cassirers Primatsverschiebung läuft in dieser Untersuchung parallel mit der raumtheoretischen Verschiebung vom Containermodell zum relationalen Modell, die ich in mehrfachen Reflexionsgängen analysiert und weiterentwickelt habe. Ich nehme deshalb auch im Blick auf die vorliegende Studie in Anspruch, dass durch sie das alte ontologische Raumproblem soweit »gelöst« wurde wie es für Cassirer selber gelöst schien.

Eine andere Frage ist, ob nicht auch im Rahmen dieses an Cassirer orientierten Raumverständnisses dem Raum noch ein spezifisches Sein zugesprochen werden muss. Cassirer ist klug genug, das nicht einfach zu verneinen:

»Daß wir ihm (sc. dem Raum) irgend ein Sein zusprechen müssen, scheint unausweichlich – denn wie vermöchten wir sonst überhaupt von ihm zu *sprechen*, wie ver-

221 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 97.

222 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 97 f.

223 Wie gezeigt spricht Cassirer von der Erkenntnis eines »Vorrangs des Ordnungsbegriffs vor dem Seinsbegriff«, Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 95, vgl. 97.

möchten wir ihn als dies und das, als so – und nicht anders – beschaffen zu bezeichnen und zu bestimmen?»²²⁴

Cassirer hat der Ausarbeitung dieser Frage wenig Interesse geschenkt.²²⁵ Aus heutiger Sicht ist anzunehmen, dass dem Raum als Sinnordnung dann wohl der Status einer *relationsontologischen*²²⁶ semantischen Existenz²²⁷ zugesprochen werden müsste. Gerade im Blick auf die Bestimmung des Raumes fragt sich freilich, ob es sinnvoll ist, von *einer* Seinslehre auszugehen; ob es da nicht angemessener wäre, »Wirklichkeit« in einem Setting mehrerer *Ontologien* zu reflektieren.²²⁸

Diese wenigen Überlegungen zeigen an, dass auch im Blick auf die Frage nach dem ontologischen Status des Raumes weiterhin philosophischer und von da aus dann auch theologischer Reflexionsbedarf besteht! Dasselbe gilt für das grosse Feld der *Erkenntnistheorie*. Ich halte mich hier noch kürzer:

Das Problem des ontologischen Status von Raum ist Cassirer zufolge gerade in der philosophiegeschichtlichen Entwicklung der Erkenntnistheorie deutlich geworden. Ich zitiere die wichtige Passage noch einmal, in der er das präzise auf den Punkt bringt:

»Je klarer, je schärfer und bewußter innerhalb der Geschichte des Erkenntnisproblems die Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit gestellt wird – um so deutlicher wird es auch, daß dieses Wesen nicht als ein rätselhaftes, letzten Endes unbekanntes Etwas vor der Erkenntnis schwebt, sondern daß es in ihrem eigenen Sein in irgendeiner, wie immer zu bestimmenden Weise beschlossen und gegründet ist. So kehrt die Er-

224 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 96.

225 Auch in *Heideggers* »Sein und Zeit« finden sich keine ausgreifenden Reflexionen dazu. Ihm zufolge braucht der Raum »nicht die Seinsart eines selbst räumlich Zuhandenen oder Vorhandenen zu haben«, er kann nicht »in der Seinsart der *res extensa* begriffen werden«, freilich auch nicht »als ›Phänomen‹ dieser *res*«, noch gar dem Sein »der *res cogitans* gleichgesetzt und als bloß ›subjektives‹ begriffen werden«. Heideggers Anliegen besteht vielmehr darin, »(d)ie bis heute fortbestehende Verlegenheit bezüglich der Interpretation des Seins des Raumes« so anzugehen, dass dieses Problem »in Richtung der Aufklärung der Möglichkeit von Sein überhaupt zu bringen« ist und so die Frage nach dem Sein des Raumes »aus der Enge der zufällig verfügbaren und überdies meist rohen Seinsbegriffe« befreit werden kann. Das Sein des Raumes ist also von der Analyse und Auslegung des *Daseins* her zu bestimmen, das es »mitkonstituiert«. Alle Zitate: Heidegger, *Sein und Zeit*, 112 f.

226 Zur Differenz zwischen Relationsontologie und Substanzontologie vgl. Härle, *Dogmatik*, 276 f. 286 f.

227 Zum Begriff der semantischen Existenz im Gegenüber zur realen, physischen oder psychischen, Existenz: Ferber, *Philosophische Grundbegriffe*, 126 – 143.

228 In diese Richtung weist Heinrichs, *Art. Ontologie*, 249 – 252, der ein mehrdimensionales Schema von sich kreuzenden, verbundenen Ontologien zur Diskussion stellt. Noch radikaler ist der an Willard V.O. Quine anschließende Versuch in Abhängigkeit von sprachlichen und theoretischen Vorannahmen von einer Pluralität von *ontological commitments* auszugehen – die dann auch mit unterschiedlichen, kosmologischen Raumarten verbunden sind! Dazu: Thies, *Art. Sein*, 245 f.

kenntnis, je tiefer sie in die Struktur des Raumes und der Zeit eindringt, umso gewisser in sich selbst zurück – so erfasst sie erst an ihnen, als dem gegenständlichen Korrelat und Gehalt, ihre eigenen Grundvoraussetzungen und ihr eigentümliches Prinzip.«²²⁹

Cassirers eigene Position schliesst sich der hier skizzierten Entwicklung insofern an, als bei ihm Raum erkenntnistheoretisch eine transzendente Funktion beim Aufbau der jeweiligen symbolischen Form, ihrem Wirklichkeitsverständnis und den darin begriffenen Gegenständen annimmt. Cassirers Erkenntnistheorie unterscheidet sich dabei in signifikanter Weise von derjenigen Kants, von der er deutlich herkommt. Wie gezeigt betrifft das nicht nur den Einzug des kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, sondern damit verbunden auch die Apriorizität des Raumes. Der Raum ist keine erfahrungsfreie, apriorische Anschauungsform, sondern als Sinnordnung in den Erkenntnisprozess dynamisch involviert und entsprechend variabel. Mehr noch: Er baut sich entsprechend seiner Medialität zwischen Sinn und Sinnlichkeit auch erst im Vorgang des Erkennens auf und wirkt von da aus wieder auf den Erkenntnisprozess zurück. Erkenntnis ist darum immer *räumliche Erkenntnis*, nicht jedoch Raumerkenntnis im Sinne einer Erkenntnis des Raumes als eines Gegenstandes.²³⁰

Die Richtung, in der diese rudimentären erkenntnistheoretischen Annahmen theologisch weitergedacht werden könnten, wird im Folgenden erfahrungstheoretisch präzisiert. Auch dabei wird sich zeigen, dass die Ernstnahme des räumlichen Aspektes in einer theologischen Erkenntnislehre nicht auf irgendeine Form natürlicher Theologie hinauslaufen muss.

5.5.3 Räumliche Erfahrung Gottes

Ein weiteres Problem, das bisher noch offen geblieben ist, ist die Unterbestimmtheit des Raumes im Blick auf die religiöse Erfahrung im Allgemeinen und die christliche Gotteserfahrung im Besonderen. Weder bei Barth, Moltmann noch Pannenberg wird hinreichend deutlich, dass und inwiefern das, was sie unter »Raum« verstehen, auf die Gotteserfahrung des Menschen zu beziehen ist. Dieses Reflexionsdefizit hat sich zudem auch in den jüngeren Forschungen zur Raumthematik abgezeichnet. Es wurde exemplarisch in Dalferths Buch »Existenz Gottes und christlicher Glaube« deutlich, in dem Gotteserfahrung faktisch

229 Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, 93 f.

230 Anders als hinsichtlich der noch genauer zu reflektierenden Rede von der Raumerfahrung (s. u. 5.5.3.2), macht im Blick auf das Erkennen eine solche Essentialisierung von Raum – soll es sich um eine adäquate Erkenntnis handeln – weniger Sinn.

als raumlos konzipiert wird (s. o. 2.2.3). Wohl hat Ulrich Beuttler durch sein Buch »Gott und Raum« auf das genannte Reflexionsdefizit in der neueren Theologie aufmerksam gemacht und zu Recht unterstrichen: »Gott raumlos zu denken, wird (...) der religiösen Erfahrung nicht gerecht.«²³¹ Doch es wurde oben ebenso deutlich, dass sein raumphänomenologischer Ansatz, mit dem er dieses Reflexionsdefizit aufzuarbeiten versucht, seinerseits neue, auch erfahrungstheoretische Probleme produziert (s. o. 2.2.4, bes. Punkt 4).

Im Blick auf Dalferth und Beuttler wurde deutlich, dass es weder mit einem abstrakten, naturwissenschaftlich orientierten Raumbegriff noch mit einem phänomenologisch grundgelegten Raumverständnis gelingt, Gott und Raum so zusammenzudenken, dass auf angemessene Weise räumliche Gotteserfahrung gedacht werden kann. Dass das nur zu bewerkstelligen ist, wenn man Raum als eine religiös aufgeladene, theologisch formatierte Grösse bestimmt, war aber bereits von Beuttler zu lernen (und scheint mir auch im Gefälle der späteren Beiträge Dalferths denkmöglich²³²).

Wir sind jedoch einen anderen Weg gegangen als Beuttler und haben in den obigen Kapiteln ein deutlich verschiedenes theologisches Raumverständnis entwickelt. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, räumliche Gotteserfahrung vor dem Hintergrund dieses Verständnisses theologisch zu explizieren. Unterstellt ist dabei, dass die bisherigen Schwierigkeiten räumliche Gotteserfahrung zu denken, durch die Unangemessenheit der Raumkonzeptionierung verursacht sind. Denkt man das bisher entfaltete theologische Raumverständnis im Blick auf Cassirer erfahrungstheoretisch weiter, so eröffnen sich jedoch neue Möglichkeiten, räumliche Gotteserfahrung denkbar zu machen. – Bevor diese Möglichkeiten aufgezeigt werden, seien noch drei Erläuterungen zum folgenden Unternehmen vermerkt:

1. Räumliche Gotteserfahrung ist eine ganzheitliche, leibbezogene, leiblich vermittelte Erfahrung. Dieser Bezug wurde vor allem von Beuttler und von Joos in ihren Untersuchungen zu Recht herausgearbeitet und könnte im Blick

231 Beuttler, *Gott und Raum*, 570 (Hvbn MW). Ähnlich formuliert Woydack: »Jede Gotteserfahrung kann vom Menschen nur räumlich erfahren werden, schon deswegen, weil Menschen immer räumlich verortet sind.« Woydack, *Der räumliche Gott*, 176, vgl. 178. Zu Woydack s. o. 5.3.4.

232 Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass Dalferth später in seinem Buch »Gott« von einer Erfahrung *in* Raum (und Zeit) spricht (wobei bei Dalferth die Präposition »in« eine Kurzformel für eine relationale Konstellation darstellt und nicht wie etwa bei Beuttler den Gedanken einer Erfahrung in einem Behältnis nahelegt) und dass das Verständnis räumlicher Gotteserfahrung, das im Folgenden entwickelt werden soll, anschlussfähig ist für seine Überlegungen zur Lokalisation des Menschen in Gottes eschatologischen Identifikationssystem und für seine Indextheorie, gemäss der die inhaltliche Bestimmung der Symbolisierung von »Gott« für die Orientierung und Selbstlozierung und darum auch für den subjektiven und kollektiven Raumaufbau in einem christlichen Deutehorizont konstitutiv ist. Vgl. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 476.

auf die Bibel – etwa die Erfahrungen von Enge und Weite, die Heilungsgeschichten, die Leiblichkeit des in Christus-Seins – vielfältig nachgezeichnet werden²³³. Jener Bezug bedürfte einer genauen leibtheoretischen Aufarbeitung.²³⁴ Er wurde in dieser Untersuchung in 1.5 und 1.6.4 andeutungsweise vorgenommen, kann hier aber nicht weiter entfaltet werden. Das hindert aber nicht daran, im Folgenden allein schon *die Denkbare des Leibbezuges* als ein wesentliches Kriterium dafür anzusehen, ob räumliche Gotteserfahrung theologisch angemessen erfasst worden ist.

2. Zu klären ist der theoretische Status der folgenden Überlegungen: Sie wollen nicht vorschreiben, was räumliche Gotteserfahrung zu sein hat. Das Ziel ist nicht, einen präskriptiven, normativen Begriff von Erfahrung zu entfalten, das wäre unsinnig. Die Überlegungen bilden vielmehr den Versuch, *Gotteserfahrung via dogmatische Rekonstruktion nach ihrer räumlichen Seite hin überhaupt theologisch artikulierbar und denkbar zu machen*. Das ist natürlich bereits ein hochgradig voraussetzungsreiches Unternehmen, denn es wird nicht nur die Möglichkeit und Wirklichkeit christlicher Gotteserfahrung unterstellt, sondern auch ein bereits theologisch formatiertes Raumverständnis in Anschlag gebracht.
3. Auch hier kann es nicht darum gehen, die ganze Breite der theologischen und religionsphilosophischen Diskussion um die Begriffe der Erfahrung, der religiösen Erfahrung und der Gotteserfahrung auch nur annähernd aufzurollen. Vielmehr geht es um das vektorielle Andenken einer Argumentationsrichtung, in deren Gefälle sichtbar wird, wie räumliche Gotteserfahrung theologisch zu artikulieren wäre.

Ich gehe dazu schrittweise vor und versuche zunächst grob zu klären, was unter Erfahrung und Gotteserfahrung verstanden werden kann.

5.5.3.1 Erfahrung und Gotteserfahrung

Es bedarf hier keiner extensiven Entfaltung einer Erfahrungstheorie. Es reicht, auf die Studie 2001 erschienene »Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde«

233 Ich verweise noch einmal exemplarisch auf Weippert, Altisraelitische Welterfahrung. Vgl. auch die exegetisch-hermeneutischen Teile in: Joof, Raum, 121 – 234.

234 Vor dem Hintergrund der sich überlappenden Diskursfelder von *spatial turn* und *body turn/somatic turn* (dazu z. B. der bereits klassische Sammelband: Gugutzer [Hg.], *Body Turn*) müsste dann auch der Versuch gemacht werden, ein genuin theologisches Leibverständnis zu formulieren. Vgl. zum theologischen Leib-Diskurs exemplarisch: Kuhlmann, Leib-Leben; Ebach u. a. (Hg.), »Dies ist mein Leib«; Wendte, Die Gabe.- Auf einen nicht nur theologisch, sondern auch raum- und gendertheoretisch spannenden Aufsatz sei in diesem Zusammenhang extra hingewiesen: Ward, Bodies.

von *Matthias Zeindler* zu verweisen und einige ihrer zentralen Punkte zu referieren. Zeindler versteht Erfahrung als

»Aneignung von in Wahrnehmung (bereits elementar strukturiert) begegnendem Wirklichen durch Symbolisierung im Rahmen einer sozial vermittelten Interpretationsperspektive«²³⁵.

Ich möchte drei Elemente aus dieser Definition hervorheben:

1. Zeindlers Rede von einem *begegnenden Wirklichen* setzt voraus, dass der von einem Erfahrungssubjekt erfahrene Erfahrungsinhalt sich nicht zwingend mit dem erfahrenen Wirklichen decken muss. Von einer Erfahrung im eigentlichen Sinne kann man da reden, wo zumindest eine gewisse Korrespondenz zwischen Erfahrungsinhalt und erfahrenem Wirklichen besteht und dem Erfahrungssubjekt eine allfällige Differenz zwischen beiden auch reflexiv zugänglich werden kann. Zeindler vertritt hier einen schwachen Realismus und verneint die radikal konstruktivistische Annahme einer schlechthinnigen Trennung von Erfahrungsinhalt und erfahrenem Wirklichen.²³⁶

2. In Spannung zum (intendierten) Wirklichkeitsbezug der Erfahrung steht der in ihr stattfindende sozial vermittelte *Symbolisierungsprozess*. Wird beim ersten auf eine gewisse Form von Korrespondenz abgestellt, so hier auf Konsens bzw. Kohärenz. (Dass Zeindler diese Spannung nicht einseitig auflöst, sondern als unhintergehbare stehen lässt²³⁷ und dadurch auch eine reziproke Rückwirkung zwischen Korrespondenz und Konsens bzw. Kohärenz zu denken erlaubt, erscheint mir gerade eine Stärke seiner Erfahrungskonzeption zu sein.²³⁸)

Sofern das Wahrgenommene im Rahmen eines Symbolisierungsprozesses angeeignet wird, und jeder Symbolerwerb sozial vermittelt ist, vermittelt sich die Sozialität auch an die Erfahrung. Die in einem Symbolsystem vorgenommenen Selektionen und Exklusionen gehen in die Erfahrung ein und machen sie zur perspektivischen Erfahrung einer bestimmten Gemeinschaft.²³⁹

Das schliesst Individualität der Erfahrung (die mehr ist als die Tatsache der Jemeinigkeit des Erfahrens) gerade nicht aus, sofern Symbolsysteme immer eine gewisse Variabilität im Symbolgebrauch zulassen. Kommt hinzu, dass Individuen in post- oder spätmodernen Gesellschaften immer zugleich und in individueller Mischung an einer Vielzahl von sozial vermittelten Perspektiven partizipieren, was zu einer Pluralisierung von Erfahrung geführt hat.²⁴⁰

Zeindlers Ausführungen leuchten gerade in ihrer zwischen erfahrungstheo-

235 Zeindler, *Gotteserfahrung*, 63.

236 Zeindler, *Gotteserfahrung*, 39–42.

237 Vgl. Zeindler, *Gotteserfahrung*, 39.

238 Vgl. zu Zeindler auch Maurer, *Monographien*, 192.

239 Vgl. Zeindler, *Gotteserfahrung*, 58–60.

240 Vgl. Zeindler, *Gotteserfahrung*, 60–62.

retischen Extrempositionen vermittelnden Ausgewogenheit ein und sind meines Erachtens weitgehend anschlussfähig für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Eine nicht unwesentliche Differenz ergibt sich freilich und muss im folgenden Punkt diskutiert werden:

3. Anders als bei Zeindler bildet die *Wahrnehmung* bei Cassirer nicht ein der Erfahrung vorgelagertes Moment, sondern ist in die Erfahrung verwoben. Sinnliche Wahrnehmung und symbolische Sinnggebung bilden einen einheitlichen Akt, in dem in prägnanter Weise immer auch das Sinnganze mitgesetzt ist. Wohl versteht auch Zeindler Wahrnehmung nicht einfach nur als ein passives Geschehen, sondern als eine basale Strukturierungsleistung, als eine Reize organisierende, synthetisierende Aktivität des Subjektes, so dass Wahrnehmung formal in einer dreistelligen Relation beschrieben werden kann: Ein Subjekt S nimmt x wahr als w.²⁴¹ Dennoch erfolgt die Einordnung des Wahrgenommenen in einen Sinnzusammenhang bei Zeindler erst auf der höheren Stufe der Erfahrung.

Demgegenüber soll hier Erfahrung so gedacht werden, dass es in ihr zu keiner Abspaltung der affektiv gespürten, spontanen und instantanen Komponente der Erfahrung vom hermeneutischen Prozess ihrer Artikulierung und ihres Verstehens mittels kulturell gefärbter Symbolisierung kommt.²⁴² Wahrnehmung muss darum als ein Moment von Erfahrung begriffen werden.

Bei Zeindler hat die Differenz zwischen Wahrnehmung und Erfahrung auch den Zweck, die Irritations- und Korrekturoffenheit von Erfahrung zu sichern. Wahrgenommenes kann sich gegenüber stabilisierten herkömmlichen Erfahrungen als widerständig erweisen, Erfahrungsresistenzen aufbrechen und zu Revisionen der Erfahrung führen – bis hin zu einer die Erfahrung sprengenden Alteritätserfahrung, wie sie Emanuel Lévinas formuliert hat.²⁴³ Wird Wahrnehmung als Moment von Erfahrung begriffen, so ist es wichtig, dass dieses von

241 Vgl. Zeindler, Gotteserfahrung, 44 f.

242 Vgl. Matthias Jung, der der Erfahrung (im Anschluss an Wilhelm Dilthey) eine dreigliedrige Struktur von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen zuschreibt (139.149), wobei keines der Strukturelemente vom in der Erfahrung stattfindenden hermeneutischen Prozess abgelöst werden kann. – Bei Dalferth liegen Wahrnehmung und Erfahrung aufgrund seines stärker sprachanalytischen Zugangs weiter auseinander als bei Cassirer. Dalferth versteht Wahrnehmung als ein Zusammenwirken von affizierter, passiver Rezeptivität und reizverarbeitender, konstruktiver Aktivität, in der es bereits zur semiotischen Erschließung von etwas als einem Etwas kommt. Erst in der Erfahrung kommt es dann aber zu einer propositionalen Strukturierung der Wirklichkeit. »Erfahrung gibt es im Unterschied zur Wahrnehmung erst da, wo präzifizierend und referenzialisierend, und d.h. *sprachlich* gehandelt wird« (Dalferth, Religiöse Rede, 457). Als von der Erfahrung unterschieden versteht Dalferth Wahrnehmung aber dennoch als ein notwendiges Moment von ihr und unterstreicht, dass Wahrnehmung »immer im Kontext eines ganze(n) Systems von Erfahrungen interpretiert« wird (a. a. O., 455.461).

243 Zeindler, Gotteserfahrung, 40 f.46 – 48.

Zeindler zu Recht herausgearbeitete Innovationspotential der Wahrnehmung immer noch zur Geltung kommt und entsprechend Brüche im Symbolisierungsprozess als Teil der Erfahrungskonstitution begriffen werden können.

Am besten holt man das von Zeindler Intendierte über den Begriff des Widerfahrnisses ein²⁴⁴: Gewisse unvorhergesehene, irritierende, aber auch verstörende und existentiell treffende Ereignisse und Sachverhalte können im Erleben von Menschen den Charakter von *Widerfahrnissen* annehmen. An welcher Stelle im Erfahrungsprozess sich dieser Widerfahrnischarakter als solcher aufbaut, mag individuell verschieden sein und ist kaum rekonstruierbar. Er ist auf alle Fälle nicht allein an der Wahrnehmung festzumachen. Wichtig ist zu sehen, dass Widerfahrnisse als Erfahrungen begriffen werden, wenngleich sie sich nur punktuell einstellen. Solchen Widerfahrnissen eignet Irritations- und Innovationspotential gegenüber hergebrachten individuellen und kollektiven Erfahrungen. Man kann sie mit Waldenfels als *starke Erfahrungen* beschreiben, als Erfahrungen, »die uns und unsere Welt verändern«. ²⁴⁵ Das Innovations- und Irritationspotential muss sich also meines Erachtens in einer Ausdifferenzierung des Erfahrungscharakters niederschlagen.

Kann Erfahrung auch den Charakter eines Widerfahrnisses haben, so fällt es auch leichter, die Alteritätserfahrung schlechthin zu denken: die *Erfahrung Gottes (genitivus obiectivus)*. Auf mögliche Kritik an der Rede von der Gotteserfahrung²⁴⁶ soll hier ebensowenig eingegangen werden, wie auf die spezifische Differenz zur religiösen Erfahrung²⁴⁷ und zur Erfahrung im Allgemeinen. Aus einer Beobachterperspektive soll aber zumindest soviel festgehalten werden: Gotteserfahrungen sind wie alle religiösen Erfahrungen nichts anderes als Erfahrungen allgemeiner Art, zumindest der formalen Struktur nach. Sie unterscheiden sich von Erfahrungen allgemeiner Art nur durch ihren Gehalt. In der Gotteserfahrung bzw. religiösen Erfahrung wird zwar anderes erfahren, aber nicht anders erfahren. Gotteserfahrungen sind wie religiöse Erfahrungen insgesamt als solche nicht selbstevident. Sie bedürfen der Erschließung *als* Gotteserfahrung bzw. religiöse Erfahrung.²⁴⁸

244 Zeindler deutet diese Möglichkeit selber an, vgl. ders., Gotteserfahrung, 48.

245 Zur Differenz zwischen starken und schwachen Erfahrungen: Waldenfels, Bruchlinien, 30–34. Zitat: 30.

246 Vgl. zum Beispiel die Kritik von Hoye, nach dem es Gotteserfahrung nicht im gegenwärtigen Leben, sondern »ausschließlich in der eschatologischen Existenzweise des ewigen Lebens gibt«; sie ist darum »ein göttliches Prärogativ«. Hoye, Gotteserfahrung?, 21.250.

247 Dazu Zeindler, Gotteserfahrung, 66–69. Allgemein zum Begriff der religiösen Erfahrung vgl. Jung, Religiöse Erfahrung.

248 So auch Beuttler, Gott und Raum, 310. Vgl. Jung: »Es ist demnach die gelingende Einordnung eines artikulierte phänomenalen Gehalts in das kulturelle Deutungssystem ›Religion«, durch die eine subjektive Erfahrung überhaupt erst als ›religiöse‹ bestimmbar wird.« Jung, Religiöse Erfahrung, 142.

Dass in Gott ein Wirkliches begegnet, das erfahren werden kann, ist zunächst kaum plausibel. Denn Gott ist kein Erfahrungsgegenstand wie es andere sind. Liegt er doch allen Erfahrungsgegenständen als Ermöglichungsgrund voraus. Die fundamentale Differenz zwischen Gott und Welt nötigt zunächst zur Feststellung einer fundamentalen Transzendenz Gottes gegenüber aller menschlichen Erfahrung. Die Bibel bringt das auf ihre Weise zum Ausdruck, indem sie aussagt, dass niemand Gott jemals gesehen hat (Joh 1,18) und niemand am Leben bleibt, der ihn schaut (Ex 33,20) – wobei zu präzisieren ist, dass nicht die Unsichtbarkeit, sondern seine Nichtidentifizierbarkeit Grund dafür ist, dass er nicht erfahren werden kann. Wie soll dann Gotteserfahrung denkbar sein?

Gotteserfahrung erfolgt – nun aus der Perspektive des christlichen Glaubens geurteilt – in der Selbstoffenbarung Gottes. In seiner pneumatischen Selbster-schließung macht sich der trinitarische Gott den Menschen erfahrbar, »indem er sich selbst bei Menschen zur Erfahrung *bringt*«²⁴⁹. Er bringt sich in der Offenbarung als der Verborgene zur Erfahrung, so dass zur Gotteserfahrung auch immer die Erfahrung seiner prinzipiellen Nichterfahrbarkeit hinzugehört.²⁵⁰ Die hier beschriebene Gotteserfahrung transzendiert darum von ihrem besonderen »Erfahrungsobjekt« her, das sich in der Offenbarung als begegnendes Subjekt erschliesst, jegliche menschliche Erfahrung und muss deswegen mit Zeindler als »Erfahrung *sui generis*«²⁵¹ bezeichnet werden. Deutlicher als es bei Zeindler geschieht, muss jedoch gesagt werden, dass die Bestimmung der Gotteserfahrung als eine Erfahrung *sui generis* nur im Kontext der Gotteserfahrung selbst evident ist. Es handelt sich hier faktisch um eine Bekenntnisaussage.

Die Deutung einer Erfahrung als Gotteserfahrung vollzieht sich im Kontext eines christlich geprägten Symbolsystems, das seinerseits auf vielfältigen tradierten Erfahrungssedimenten aufruhrt. Gottes pneumatische Selbstoffenbarung erschliesst sich nicht jenseits dieses Symbolsystems, sondern vermittelt seiner und transzendiert es damit zugleich. Sofern jenes Symbolsystem auch sozial vermittelt ist, kann man sagen, dass nicht nur Erfahrung, sondern auch Gotteserfahrung sozial vermittelt ist. Zeindler führt diesen Gedanken weiter und konkretisiert ihn im Blick auf die Sozialgestalt der christlichen Gemeinde. Sie bildet den Ort, in dem sich diejenige pneumatisch vermittelte Deuteperspektive (also jener spezifische Zugriff auf das tradierte Symbolsystem) aufbauen und erhalten kann, innerhalb derer es allererst zu einer Gotteserfahrung kommen kann. Wobei Zeindler davon ausgeht, dass die Erfahrung des in sich beziehungsreichen Gottes der Bibel von ihrem Gehalt her nicht nur die Erfahrung einer heilsam erneuerten Gottesbeziehung, sondern von ihr her auch die Er-

249 Zeindler, Gotteserfahrung, 65.

250 So Zeindler, Gotteserfahrung, 65.

251 Zeindler, Gotteserfahrung, 66, vgl. 66–69.

fahrung erneuerter zwischenmenschlicher Beziehungen ist und als solche primär in der christlichen Gemeinde gemacht werden kann. Diese Annahme führt Zeindler zum Schluss, dass »die Präsenz Gottes in der von ihm begründeten gemeindlichen Sozialität der primäre Gehalt dieser Erfahrung (sc. der Gotteserfahrung) ist«²⁵². Die um das Abendmahl versammelte christliche Gemeinde lebt eine christliche Sozialität, die sie zum formativen Primärkontext von Gotteserfahrung macht. Gott lässt sich gerade in jener Form von Sozialität erfahren.

Zeindler vertritt damit eine steile Ekklesiologie. Selbst wenn sie explizit nicht den Status einer empirischen Beschreibung der faktischen Gemeindewirklichkeit intendiert, sondern sich schlüssig im Modus dogmatischer Rekonstruktion vollzieht²⁵³, fragt man sich an gewissen Stellen, ob sich letztere nun doch zu weit von ersterer entfernt hat. Zudem kommt Zeindlers ekklesiozentrische Herangehensweise im Blick auf die reiche Phänomenalität von Gotteserfahrungen einer Engführung gleich. Man müsste seinen Ansatz im Blick auf allgemeine Gotteserfahrungen in anderen Religionen, in der Natur als Schöpfung oder im Bereich der Kunst (oder schon nur im Blick auf Gotteserfahrungen, die sich vom formativen Kontext der christlichen Gemeinde herkommend in diesen Bereichen ereignen) kritisch weiterdenken.²⁵⁴ Doch hier ist nicht der Ort dafür. Wie schon im Blick auf die Kirche (5.3) kommen wir auch im Blick auf die folgende raumtheoretische Rekonstruktion räumlicher Gotteserfahrung nicht umhin, mit gewissen idealtypischen Abstraktionen und Engführungen zu operieren. Im Wissen darum halten wir uns an die unbestreitbare Stärke von Zeindlers Position, die für uns neben ihrer Begriffsbestimmung darin besteht, bisher dogmatisch unterbestimmte Aspekte ekklesialer Gotteserfahrung ans Licht zu heben, die sich raumtheoretisch weiterdenken lassen.

Mit der Betonung einer bestimmten Sozialität als formativem Kontext des Aufbaus und Erhalts einer Deuteperspektive macht Zeindler auf einen entscheidenden Punkt aufmerksam, der in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen gänzlich untergeht und für unseren Zusammenhang wichtig ist.

Cassirer blendet nämlich weitgehend aus, dass auch die für jede symbolische Form bzw. Sinnordnung verschiedene spezifische *soziale Verortung der geistigen Formungsprozesse* konstitutiv ist im Blick auf die in ihnen hervorgebrachte Sinnproduktion und die Erfahrbarkeit der durch sie gestifteten Wirklichkeit.²⁵⁵

252 Zeindler, Gotteserfahrung, 24.

253 Vgl. Zeindler, Gotteserfahrung, 30–33.

254 Es ist freilich zu beachten, dass auch Zeindler die Existenz der Sozialität der Gemeinde nicht zur *conditio sine qua non* der Gotteserfahrung erhebt, er spricht lediglich von einem »Primat« der innergemeindlichen gegenüber der aussergemeindlichen Gotteserfahrung; ders., Gotteserfahrung, 324 f.

255 Darauf hat Wabel hingewiesen: ders., Die nahe ferne Kirche, 157 f. Die bereits erwähnte Kritik Mohns zielt faktisch in die selbe Richtung: Mohn, Mythostheorien, 85–88.

Solche Formungsprozesse hängen entsprechend von verschiedenen Faktoren ab wie z. B. kulturellem, religiösem Kontext, Klasse, Geschlecht und Alter. Vor diesem Hintergrund bestätigt sich Zeindlers Annahme:

Aufbau und Erhaltung der christlichen Sinnordnung entsprechenden Deuteperspektive vollzieht sich primär im formativen Kontext der christlichen Gemeinde. Die Sinnlichkeit des Sinnes dieser Sinnordnung findet in der sozialen Vergemeinschaftungsform »Kirche« ein spezifisches Ausgestaltungsmilieu, ihre vorzügliche Ausdrucksgestalt. Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde ist darum eine durchaus *sinnliche Erfahrung*. Und sie wirkt zugleich sinnproduktiv zurück auf jene Sinnordnung. *Nicht nur das geistige, sondern auch das physisch-leibliche Leben der Gemeinde »macht Sinn«.*

Natürlich konstituiert und rekonstituiert sich eine christliche Sinnordnung nicht nur in der christlichen Gemeinde, sondern reichen ihre Wurzeln tief hinein in die vielfältig präsenste Kulturgeschichte des Christentums und wird diese Sinnordnung in ihrem Rahmen auch *extra et contra ecclesiam* ein Stück weit reproduziert.²⁵⁶ In der christlichen Gemeinde konstituiert sie sich aber insofern vorzüglich, als sie sich hier unter einer bestimmten Deutehinsicht in einer spezifischen sozialen Praxis versinnlicht, einer spezifischen interpersonalen Leiblichkeit (verdichtet in Taufe und Abendmahl).

Dass das hier und im Folgenden idealtypisch als »christliche Gemeinde« Bezeichnete empirisch alles andere als eine homogene Grösse ist, ist so evident, dass es dafür keiner weiteren Erläuterung bedarf.

5.5.3.2 »Raumerfahrung«?

Ich habe bis anhin in dieser Untersuchung möglichst unterlassen, von »Raumerfahrung« zu sprechen und unverfänglicher von *räumlicher Erfahrung bzw. räumlicher Gotteserfahrung* gesprochen. Diese Entscheidung ist nun aber genauer zu reflektieren. Kann man überhaupt von einer »Raumerfahrung« sprechen?

Der Begriff ist nicht nur bei Moltmann, sondern auch in der Raumphänomenologie und in modernen Raumdiskursen im Gebrauch²⁵⁷. Soll der im Sinne eines *genitivus obiectivus* zu verstehende Begriff ausdrücken, dass hier ein reales Seiendes, ein Objekt namens Raum Gegenstand der Erfahrung ist? Kann und

256 Vgl. dazu etwa Lauster, Die Verzauberung.

257 Moltmann liefert auch gleich eine Definition: »Raumerfahrung ist die Erfahrung des In-Seins-in-anderem.« Moltmann, Das Kommen Gottes, 329. Vgl. auch Ringlebens Beitrag »Raumerfahrung und Gottesgedanke« (in: ders., Arbeit am Gottesbegriff, 158 – 188). Zur Raumphänomenologie z. B. Bollnow, Mensch und Raum, 274; zu den modernen Raumdiskursen, etwa der Architektursoziologie: Schötker, Raumerfahrung und Geschichtserkenntnis.

darf man das so nach Kant noch denken? Ist es da nicht philosophisch umsichtiger und angemessener, im Anschluss an Kant von einer Erfahrung *unter den Bedingungen von Raum (und Zeit)* zu sprechen, wie das Dalferth in »Existenz Gottes und christlicher Glaube« tut?²⁵⁸ Das wäre aus ontologischer Sicht in der Tat klüger, würde man sich dabei nicht das Folgeproblem einhandeln, Erfahrung und somit auch Gotteserfahrung in gewissem Sinne raumlos und ohne Leibbezug konzipieren zu müssen.

Von Cassirer her eröffnen sich an diesem Punkt neue Denkoptionen, die weder zu einer Verdinglichung des Raumes führen noch dem kantischen Paradigma folgen, das Raum mathematisiert und als ein aller Erfahrung sie bedingend und ermöglichend vorgelagertes setzt. Im Blick auf Cassirer müsste man von Raum vielmehr als einem in der Erfahrung eingelagerten und durch sie und mit ihr Hervorgebrachten sprechen. (Wohl gibt es auch bei Cassirer eine Vorgelagertheit des Raumes als Sinnordnung im Blick auf das einzelne Erfahrungsobjekt, doch ist diese bereits Ausdruck einer kollektiven, kulturell vermittelten Erfahrung).

Ich habe herausgearbeitet, dass der Raum bei Cassirer als objektivierender Raum nach der Seite der Sinnlichkeit eine transzendente Funktion im Blick die Gegenstandskonstitution wie den Aufbau des Wirklichkeitsverständnisses ausübt. Der objektivierende Raum bildet ein variables mediales Schema der Darstellung und d. h. der Symbolisierung von Welt und ihren Gegenständen und kann in dieser Hinsicht *als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung* verstanden werden (nicht im kantischen Sinne, sondern im Sinne einer kulturell vorgegebenen Bedingung).

Sofern es durch den objektivierenden Raum zu Objektivierungen in sinnlichen Repräsentationen von Sinn kommt, kann man bei Cassirer zugleich von einem objektivierten Raum sprechen. Diese Repräsentationen können sich auch in sinnlich-empirischen Verkörperungen von Sinn niederschlagen (städtebauliche Gebäudeformationen, Fassaden von zentralen Bauten usw.), so dass man den objektivierten Raum als eine an materialen Sachverhalten festgeschriebene Formation oder Figuration von grösserer oder kleinerer Stabilität und Dichte mit entsprechender Aussenwirkung beschreiben kann. Die sinnlichen Qualitäten solcher Formationen und Figurationen vermitteln in diesem Falle als »Raum« einen bestimmten Sinn. Ich habe darum umgekehrt auch von einer transzendentalen Funktion des objektivierten Raumes im Blick auf die Sinnbildung gesprochen – um schliesslich die *Medialität des Raumes* sowohl nach der Seite des Sinnes wie der Sinnlichkeit zu unterstreichen (s. o. 5.4.3). Die Medialität des Raumes zwischen Sinn und Sinnlichkeit führt deutlich vorn Augen, dass und wie *alle Erfahrung stets raumvermittelt* ist. Es ist jene Raum-

258 Zu Kants Raumauffassung s. o. 3.2.2.6, zu Dalferth s. o. 2.2.3.

vermitteltheit der Erfahrung, die mich bevorzugt von einer *räumlichen Erfahrung* reden lässt.

Was nun den objektivierten Raum angeht, so muss man unterstellen, dass *Raum* in der Begegnung von Wirklichem miterfahren wird, und zwar *als sinnhafte Formation oder Figuration des Erfahrungsobjektes unthematisch miterfahren wird*. Raum kommt so im Erfahrungsprozess als Raum gar nicht zu Bewusstsein. Es sei denn, besagte Formation oder Figuration werde Gegenstand bewusster Reflexion, Betrachtung oder Meditation: etwa bei einem Stadtrundgang, in einer Architekturvorlesung, einer kunsthistorischen Analyse eines Bauwerkes, in einem computergesteuerten Simulationsmodell, beim stillen Innehalten in einer Kappelle. In diesem Falle wird Raum in einem konstruktiven Akt zu einem Gegenstand essentialisiert oder reifiziert. Er wird im Erleben zu einer Art Gegenüber. Nur in diesem Fall ist der Begriff »Raumerfahrung« wissenschaftlich verantwortbar. Problematisch erscheint mir jedoch eine unmittelbare Übernahme einer alltagssprachlichen Verwendung der Rede von Raumerfahrungen. Denn es handelt sich dabei um eine unbewusste Essentialisierung oder Reifizierung von Raum²⁵⁹. Die Essentialisierung ist zu verstehen als ein synthetisch-konstruktiver Akt, der die beiden genannten untrennbaren Bestimmungen des Raumes (als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und als unthematisch miterfahrene Formation) faktisch im Erfahrungsprozess voraussetzt. Raum fungiert auch in jener essentialisierten Form noch als eine Sinnordnung, selbst wenn er von denen, die ihn essentialisieren nicht als solche, sondern als eine Art Gegenüber erfahren wird. Der ontologische Status von Raum verändert sich nicht, nur der Modus seiner Erfahrung.

Diese erfahrungstheoretischen Reflexionen finden sich bei Cassirer zwar nicht in der eben vorgetragenen Weise. Sie liegen aber meines Erachtens im Gefälle seiner Denkanlage. Zieht man deren Linien so aus, wie es eben geschehen ist, so ist es wichtig, auch ihre Grenzen zu benennen. Sie bestehen darin, dass es Cassirer nicht hinreichend gelingt, Alteritätserfahrungen, Widerfahrnisse zu denken – und zwar nicht nur im Blick auf Gottese Erfahrungen (s. o. 5.5.1.3), sondern auch im Blick auf die Erfahrungen der personalen Begegnung mit der Anderen, dem Fremden sowie im Blick auf Alteritätserfahrungen in der Ästhetik apersonaler Figurationen.²⁶⁰ Gegenüber Cassirer sind solche pathisch-passiven Elemente der Raumkonstitution hervorzuheben.

Thomas Wabel hat in seiner Cassirer Lektüre herausgestrichen, dass Cassirers Verständnis der symbolischen Formen von einer internen Dynamik der Dialektik von Formzerstörung

259 Dalferth beobachtet solche alltagssprachlichen Substantivierungen analog im Blick auf die Zeit: ders., *Gott und Zeit*, in: ders., *Gedeutete Gegenwart*, 239–242. Vgl. auch 1.6.1

260 Dieses Defizit ist umso mehr zu benennen, als die beiden Alteritätserfahrungen unter Umständen wiederum zu Orten von Gottese Erfahrungen werden können.

und Formaufbau bestimmt ist und dass Cassirer den kulturellen Formgebungsprozess von destabilisierenden, irrationalen, chaotisch-unbestimmbaren Elementen als seiner notwendigen Kehrseite begleitet sieht. Trotz dieser entharmonisierenden Lektüre hält Wabel fest, dass es Cassirer letztlich nicht gelingt, das irrationale, unbestimmbare Ausserhalb der symbolischen Ordnung innerhalb derselben präsent zu halten.²⁶¹

Wabel trifft damit einen wesentlichen Schwachpunkt: Cassirers Philosophie der symbolischen Formen tut sich tendenziell schwer mit dem Unverrechenbaren, mit dem, was nicht in den Bereich geistiger Produktion fällt, sich nicht in den Aktionsbereich formgebender Kräfte des Geistes einholen lässt. Sie tut sich schwer, dieses unverrechenbar Andere ausserhalb jenes Bereiches *als solches* in ihm präsent zu halten. Entweder sie hat dieses schon symbolisch überformt und (teleologisch) ins Sinnganze eingeordnet oder sie bekommt es gar nicht erst in den Blick. Dieses unverrechenbar Andere kann von verschiedener Gestalt sein: Es kann die transzendente Andere in Gestalt der Fremden sein, der Andere in seinem unbedingten ethischen Anspruch an mich. Es kann aber auch der eigene (oder fremde) Leib sein, der immer aufhört Leib zu sein, sobald er als Körper verrechenbar geworden ist. Das Andere in den hier genannten Gestalten (wie es v. a. von der Phänomenologie bedacht wurde) kann den routinierten Aufbau einer räumlichen Sinnordnung zumindest empfindlich stören.

Alterität kann sodann auch an materiellen (und virtuellen) Formationen erfahren werden. Die Störung muss nicht nur personal bedingt sein, sie kann sich auch daraus ergeben, dass sich die Sachen – um ein Wort Friedrich Schillers zu missbrauchen – »hart im Raume stoßen« (Wallensteins Tod, 2. Akt. 2. Szene). Der objektivierte Raum kann – wie gezeigt – auch in konkreten sinnlichen Verkörperungen von Sinn manifest werden. Zu denken ist dabei auch an Irritationen durch Kunstobjekte wie Plastiken, Bilder, bestimmte Architekturen etc.

Cassirer hat dem Umstand kaum Beachtung geschenkt, dass das in solchen materiellen Formationen als »Raum« Synthetisierte den Aufbau von räumlichen Sinnordnungen auch stören, unterbrechen und infrage stellen kann. Der (objektivierte) Raum steht dann in gewisser Weise wider den (objektivierenden) Raum und bietet ihm Deutewiderstand. Er wird zum anstössig harten Anderen der räumlichen Sinnordnung, wirkt verstörend, kreativ oder destruktiv auf ihn zurück, ohne schon in sie Eingang zu finden. Jacques Derrida hat das hier Gemeinte in seinen dekonstruktiv-raumtheoretischen Reflexionen über die »Verrücktheit« und Unheimlichkeit der Architektur gezeigt und eine Architektur bedacht, die dem Anderen und dem Ereignis von Alterität offen steht.²⁶²

Die Möglichkeit einer solchen Erschütterung im Sinnaufbau ist auch deswegen erwähnenswert, weil wir uns ja immer gleichzeitig in mehreren Sinnordnungen bewegen

261 Wabel, Die nahe ferne Kirche, 161 – 178. Vgl. zudem: Moxter, Formzerstörung und Formaufbau; und Höfner, der deutlich macht, dass Cassirer von seinen idealistischen Prämissen her jede passive Begrenzung des Denkens, jedes Bestimmtwerden durch Sinnlichkeit und Affekte im teleologischen Fortschritt der Freiheit als zu Überwindendes denkt. Auch die Angewiesenheit des Denkens auf die Sinnlichkeit und die symbolischen Formen selbst, als Medien aller Erfahrung, gehören letztlich dazu. So dass Alterität die Autonomie und Spontaneität des Geistes, seine Selbstbestimmung stets gefährdet – wenn sie nicht zumindest teleologisch als eingeholt und überholt gedacht werden kann. Höfner, Sinn, Symbol, Religion, 102 – 107.

262 Vgl. dazu Busch, Kraft der Räume, 59 – 62.63.

und man damit rechnen muss, dass es nicht nur innerhalb einer jeweiligen Sinnordnung, sondern auch zwischen verschiedenen Sinnordnungen zu solchen Irritationen kommen kann.

5.5.3.3 Räumliche Gotteserfahrung

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen erlaubt es, die Konzeptualisierung räumlicher Erfahrung auch auf religiöse Räume zu beziehen und so als religiöse räumliche Erfahrung zu deuten. Um räumliche Gotteserfahrung im Rahmen des christlichen Wirklichkeitsverständnisses denkbar zu machen, genügt eine solche Deutung aber noch nicht. Was räumliche Gotteserfahrung heissen könnte, muss vielmehr *systematisch-theologisch* rekonstruiert werden, und zwar anhand der theologischen Raumbegriffe, die oben bereits entwickelt wurden. Rekuriert man auf diese Raumbegriffe, so ergibt sich folgende Definition: *Räumliche Erfahrung Gottes ist zuerst die Erfahrung des Herausgerufenseins in Christus in den trinitarischen Gottesraum*. Räumliche Gotteserfahrung besteht dementsprechend aus einer mehrstelligen, virtuellen räumlichen Beziehungserfahrung. Sie umfasst folgende Elemente:

1. Den Beziehungsraum zwischen Gott und Mensch: Die Anrede Gottes an den Menschen ist, so habe ich gezeigt, immer die Erfahrung einer Lokalisierung des sündigen Menschen vor dem gnädigen Gott als dem Woher der Anrede. Schon die Lokalisierung selbst ist eine Versöhnungserfahrung, die von da aus allererst eine scharfe Sündenerkenntnis ermöglicht. Durch die Anrede Gottes wird so ein Beziehungsraum zwischen Gott und Mensch eröffnet.
2. Den communalen trinitarischen Beziehungsraum Gottes: Näher besehen handelt es sich bei jener Lokalisierung vor Gott um das pneumatisch vermittelte Einbezogensein des Menschen »in Christus« und insofern in den trinitarischen Gottesraum. Der Beziehungsraum zwischen Gott und Mensch ist also ein Beziehungsraum im ökonomisch geöffneten Beziehungsraum der göttlichen *communio*. – Wobei die Präposition »in« hier im Sinne asymmetrischer, göttlich begründeter, beziehungsmässiger Partizipation zu verstehen ist und die Trinität weder zur Quaternität potenziert wird noch im Sinne einer panentheistischen Einschachtelung ausgelegt werden kann.
3. Den interpersonalen Raum der geglaubten Kirche: Die Anrede Gottes ruft nicht nur heraus und hinein in die göttliche *communio*, sondern in und mit der Anrede werden die Gerufenen auch in einem communalen Beziehungsnetz lokalisiert, das oben als interpersonalen Raum der geglaubten Kirche beschrieben wurde. Im Horizont eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses ist dieser Raum prädestiniert, in vorzüglicher – jedoch nicht einziger – Weise Ort räumlicher Erfahrung Gottes zu sein. Das ist so, weil jener Raum – gemäss den Verhältnisbestimmungen in 5.3.2.3 – nicht nur im

trinitarischen Gottesraum gründet und »inexistiert«, sondern ihm auch abbildlich entspricht, was die Räumlichkeit seines Raumes angeht, sofern in ihm alle interpersonalen Beziehungen begründet und vermittelt sind über die Beziehung Christi zu den in Beziehung stehenden Personen.

Es wurde hier der Versuch gemacht, räumliche Gotteserfahrung vor dem Hintergrund einer spezifisch christlichen räumlichen Sinnordnung, die sich vom trinitarischen Gottesraum her aufbaut, theologisch zu rekonstruieren. Bereits im Rahmen der Prämissen Cassirers ist deutlich, dass sich Sinnordnungen immer wieder Ausdruck in entsprechenden Sinnlichkeitsgestalten schaffen und nicht von ihnen abgelöst werden können. Über Cassirer hinausgehend ist zu betonen, dass die Ausformung jener Sinnlichkeitsgestalten verortet ist in bestimmten Gemeinschaften oder Gesellschaften. In ihrem Rahmen wird eine Sinnordnung allererst generiert und auch erfahrbar. – Was bedeutet das nun im Blick auf das Verständnis räumlicher Gotteserfahrung?

Es bedeutet zunächst schlicht dies, dass sich die *Gotteserfahrung immer ganz bestimmten personalen und materiellen (und virtuellen) Konstellationen einschreibt und sich allererst in und an ihnen, mit und durch sie aufbaut*. Solche Konstellationen können in den kollektiven Synthesen von Gemeinschaften in ganz verschiedener Weise als Räume konstituiert sein. Im Falle der christlichen Kirchen habe ich vom sozialen Raum der sichtbaren Kirche gesprochen (5.3.4). Gotteserfahrung in christlichem Kontext ist darum vorzüglich (wenn auch nicht ausschliesslich) eine Erfahrung im institutionalisierten Raum der sichtbaren Kirche (wie eng oder weit auch immer dieser Raum im Leben einer christlichen Gemeinde konstituiert sein mag). Gotteserfahrung ist eine raumvermittelte Erfahrung, weil sie sich über den sozialen Raum der sichtbaren Kirche aufbaut, d. h. über das, was eine christliche Gemeinde im Blick auf ihre sichtbare soziale Beziehungspraxis, Kulturpraxis etc. und ihre geographisch-architektonischen Umgebungen als Raum konstituiert. Gotteserfahrung vermittelt sich hinein in bestehende kirchliche Raumsynthesen und *spacing*-Prozesse.²⁶³ Dieser Bezug zum sozialen Raum bildet die erste Hinsicht, in der von einer *räumlichen* Gotteserfahrung gesprochen werden kann. Zu dieser ersten Hinsicht muss nun aber die bereits entfaltete zweite Hinsicht hinzukommen, die in der Sachlogik der Theologie die entscheidende Hinsicht ist:

Gotteserfahrung ist räumlich, weil ihr eine räumliche *Sinn*-Erfahrung entspricht, nach der Gott selbst Raum ist und Menschen in Christus pneumatisch in diesen einbezieht und sich von da her der interpersonale Raum der geglaubten

263 Wobei der Alterität Gottes entsprechend vermutet werden kann, dass es besonders räumliche Alteritätsverhältnisse sind, in denen sich Gott zur Erfahrung bringt, vgl. 5.5.3.2.

Kirche aufspannt. Erst wo beide Hinsichten ineinander gelegt werden, ist erfasst, was räumliche Gotteserfahrung bedeutet:

Wo Gott im Ereignis der Anrede erfahren wird, da baut sich diese Sinn-Erfahrung in und am, mit und durch den sozialen Raum der sichtbaren Kirche sinnlich auf. Essentieller Teil dieser Erfahrung ist, dass sie sich vollzieht als eine semantische Neukonfiguration und Umcodierung des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche und zwar dadurch, dass er jetzt in den Sinnhorizont des trinitarischen Gottesraumes und des durch ihn hervorgerufenen interpersonalen Raumes der geglaubten Kirche gestellt wird. Das heisst: Nicht nur die eigentümliche Sozialität der christlichen Gemeinde, sondern auch das orts-räumliche Setting, in dem sich ihr Leben abspielt, werden fundamental neu perspektiviert und mit Sinn versehen. Ihre sämtlichen Handlungsvollzüge und Symbolisierungen werden nun transformiert im Lichte der oben beschriebenen mehrstelligen räumlichen Beziehungserfahrung. Sämtliche Raumsynthesen und *spacing*-Prozesse vollziehen sich nunmehr im Deutehorizont des Einbezogen-seins in Christus in den trinitarischen Gottesraum. Die zwischenmenschlichen Beziehungen in ihrer Sozialität werden nun zu *extra nos* via Christus triangulierten Beziehungen, so dass sich aus ihnen der interpersonale Raum der geglaubten Kirche bildet.

Räumliche Gotteserfahrung ist also aus christlicher Sicht eine räumliche Sinn-Erfahrung Gottes als eines christusvermittelten trinitarischen Beziehungsraumes im interpersonalen Raum der geglaubten Kirche, eine Sinn-Erfahrung, die sich sinnlich im, am, mit und durch den sozialen Raum der Kirche aufbaut und diesen dadurch zugleich umcodiert und neu konfiguriert.

Wir halten fest: Nicht nur bildet die christliche Gemeinde wenn nicht den alleinigen, so doch einen vorzüglichen formativen Kontext, innerhalb dessen sich eine spezifische räumliche Sinnordnung aufbaut – und dazu zählen hier der trinitarische Gottesraum, der interpersonale Raum der geglaubten Kirche sowie der soziale Raum der sichtbaren Kirche –, sie bildet auch den bevorzugten Kontext der Möglichkeit der Erfahrbarkeit räumlicher Gotteserfahrung.

Mit diesen Bestimmungen könnte der Eindruck einer *exklusiven Pratikularisierung räumlicher Gotteserfahrung* entstehen, als bliebe sie nur dem Christentum und näherhin der (protestantischen) Kirche vorbehalten. Doch das entspräche einer schiefen Auslegung unseres Ansinnens, gegenüber der wir uns schon in 5.5.3.1 verwahrt haben. Dieses Ansinnen muss an dieser Stelle freilich vor weiteren *Missverständnissen* geschützt werden:

1. Das eben Beschriebene könnte leicht als ein erfahrungstheoretischer Zirkel missverstanden werden, der mit einer gewissen Notwendigkeit zu einer *incurvatio in se ipse* der Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde führen müsste. Demgegenüber bleibt theologisch festzuhalten, dass a) gleichzeitig mit der räumlichen Erfahrung Gottes auch seine prinzipielle Nichterfahrbarkeit, die Sprengung aller Sinndeutungen erfahren wird und dass b) Gotteserfahrung als pneumatisch vermitteltes Sich-zur-Erfahrung-Bringen Gottes verstanden werden muss, also sämtliche Syntheseprozesse im

Aufbau räumlicher Gotteserfahrung als geistgeleitete zu interpretieren sind. Entsprechend bleibt Gott frei, *wie* er sich im sozialen Raum der sichtbaren Kirche räumlich zur Erfahrung bringt und *ob* er das tut und unter Vermittlung welcher anderer (religiöser) Räume er das auch noch *anderswo extra ecclesiam* tut. Das Glaubenswissen um die fundamentale Differenz zwischen Gott und ›Gott‹, um seine Transzendenz gegenüber allen Gottessymbolisierungen und um seine Alterität, die Entzogenheit Gottes in aller Gotteserfahrung bilden die Bedingung der Möglichkeit einer bereits christlich-immanent angelegten Revisionsfähigkeit von Erfahrungen mit Gotteserfahrungen. Es gehört freilich zur Signatur der Sünde, der auch die christliche Gemeinde nicht enthoben ist, dass diese Revisionsfähigkeit zugunsten einer Fixiertheit auf Erfahrungen zurücktreten kann.

2. Man könnte die obigen Ausführungen dahingehend missverstehen, als würde in ihnen ein moralisierendes und ekklesial hochgefahrenes Verständnis der christlichen Gemeinde vertreten. Und man könnte weiter vermuten, diese Annahme sei deswegen nötig, weil sie nur als solche die Potenz hätte, zu einem interpersonalen Raum der geglaubten Kirche synthetisiert werden zu können.

Dem ist entgegenzuhalten, dass es sich beim Idealtypus der christlichen Gemeinde theologisch gesehen immer um die Gemeinde der gerechtfertigten Sünderinnen und Sünder geht. Wohl ist in ihrem Kreis von der Versöhnung Gottes in Christus her die Sünde als Sünde erkannt und vergeben, doch sie ist damit nicht verschwunden. Dass sich Gott in ihrer Mitte über das zur Erfahrung bringt, was durch sie als sozialer Raum der sichtbaren Kirche konstituiert ist, und sich dieser Raum darin zum interpersonalen Raum der geglaubten Kirche transformiert, hängt nicht an ihrer moralistisch zu missverstehenden »Heiligkeit«, sondern allein an der Gnade Gottes. Wohl ist die sichtbare Kirche mit Härle gesprochen »das unverzichtbare Mittel dafür, daß das Evangelium von Jesus Christus tradiert und kommuniziert wird«²⁶⁴, und kann mit Zeindler behauptet werden, dass sie gerade in ihrer spezifisch ausgeprägten christlichen Sozialgestalt wenn nicht der primäre, so doch ein vorzüglicher Ort von Gotteserfahrung ist. Doch das heisst weder bei Härle noch Zeindler, dass sie *qua* dieser Sozialität (und der sich daraus ergebenden Synthetisierung des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche) selbst als *medium salutis* fungierte.

Im Anschluss an die Ausführungen in 5.3.4 sind zwei besondere Charakteristika räumlicher Gotteserfahrung im Kontext der christlichen Gemeinde gesondert hervorzuheben:

1. Herauszustreichen ist der *Leibbezug* jener räumlichen Gotteserfahrung. Da der soziale Raum der sichtbaren Kirche auch durch Formen gegenseitiger leiblicher Partizipation charakterisiert ist und sich räumliche Gotteserfahrung an diesem sozialen Raum aufbaut, ist evident, dass sie immer auch als eigen- sowie zwischenleibliche Erfahrung zu denken ist. Ereignet sich räumliche Gotteserfahrung etwa im traditionellen Setting eines Gottesdienstes, so ist sie keine »supernaturale« Erfahrung neben oder über dem,

264 Härle, Dogmatik, 573 f.

was im Gottesdienst geschieht, sondern eine sinnliche Erfahrung in ihm: Sie ist die – ganz individuell gefärbte – Erfahrung gemeinsamen Hörens, Singens, Betens, Rezitierens, Essens und Trinkens in leiblicher Partizipation, sie ist Erfahrung einer damit verbundenen Akustik, von besonderen Lichtverhältnissen, Gerüchen und baulichen Anmutungsqualitäten des Kirchenraumes usw. – und das alles in der Sinn-Perspektive des in Christus Einbezogenenseins in den Gottesraum. *Räumliche Gotteserfahrung baut sich – indem sie sich am sozialen Raum der sichtbaren Kirche aufbaut – in und an, mit und durch besondere soziale, leiblich-partizipative Konstellationen auf und ist insofern immer auch eine eigen- und fremdleibliche Erfahrung.* Das Evangelium wird als Evangelium nie abseits sinnlicher Kontexte erfahren, das Wort Gottes ist auch in diesem weiteren Sinne als leibliches Wort zu interpretieren und muss als etwas verstanden werden, das »die Grenzen verbaler Kommunikation in den Bereich des Nonverbalen, des Leiblichen im weitesten Sinne (...) hinein überschreitet«²⁶⁵.

Es leuchtet unmittelbar ein, dass es gerade in der Feier der Taufe und insbesondere des Abendmahls, in denen liturgisch eine Rekonstitution des In-Seins im Leib Christi inszeniert wird, zu einer Intensivierung von Formen gegenseitiger leiblicher Partizipation kommen kann. Dazu nur ein kurzer Seitenblick aufs Abendmahl:

Wohl bilden die Elemente Brot und Wein – nicht erst durch die Einsetzungsworte, sondern schon durch den anamnetischen Deutekontext der Abendmahlsfeier als ganzer – die »Ortszeichen« der Realpräsenz Christi. An ihnen macht sich die Wo-Frage fest, die die Gemeinde herausruft in den Christusraum, den trinitarischen Raum Gottes, und sie so vor Gott loziert. Doch damit ist das erfahrungs- und raumtheoretisch Wesentliche noch nicht gesagt. Es besteht nämlich darin, dass die *räumliche Erfahrung* der Realpräsenz Christi, wie auch immer sie auf Brot und Wein zu beziehen ist, *in diesem Bezug* vermittelt ist über den sozialen Raum der sichtbaren Kirche und seine konkreten leiblich-partizipativen Personalkonstellationen, die sich gerade im Zuge dieser Präsenzerfahrung zum interpersonalen Raum der geglaubten Kirche transformieren und ausweiten.

Damit bestätigt sich im Grunde die ökumenisch verbreitete Tendenz, die Frage nach der Realpräsenz und dem Modus der Realpräsenz aus einer einseitigen Fokussierung auf die Elemente und aus der Isolierung gegenüber dem weiteren Zusammenhang der kommunikativen Selbstgabe Jesu Christi an die abendmahlfeiernde Gemeinde zu befreien.²⁶⁶

265 Körtner, Theologie des Wortes Gottes, 24.

266 Slenczka, In ipsa fide, 159.

2. Für den sozialen Raum der sichtbaren Kirche ist nicht nur eine spezifisch ausgeformte Sozialität kennzeichnend, sondern auch der Umstand, dass sie traditionellerweise in einem geographisch überschaubaren, territorial abgesteckten, räumlichen Setting von Gebäuden (Kirchengebäude, Tagungsstätte, Kirchengemeinde- und Pfarrhäuser, Altersheime etc.) gelebt wird. Die Anrede Gottes mag ergehen »*ubi et quando visum est Deo*«²⁶⁷, sie ist doch – protestantischer Ekklesiologie zufolge – sachlich rückgebunden an Wort und Sakrament, also an den Gottesdienst, der an einem konkreten Ort, in der Regel im Kirchenraum, stattfindet.

Mit Löw konnte gezeigt werden, dass in unseren Raumsynthesen Orte und Menschen an Orten gleichsam zu einer *räumlichen Erfahrungseinheit* verschmelzen und so im Gedächtnis gespeichert werden. Die spezifische Sozialität der christlichen Gemeinde und das ortsräumliche Setting, in dem sie lebt, das sie produziert und das als (vielleicht längst) produziertes wiederum auf ihre soziale Praxis rückwirkt, sind in dem, was hier »sozialer Raum der sichtbaren Kirche« genannt wird, zusammen zu einem Erfahrungsraum bzw. einer räumlichen Erfahrungseinheit synthetisiert.

Entsprechend ist auch das ortsräumliche Setting von der räumlichen Gotteserfahrung nicht ablösbar. Das gilt insbesondere im Falle des Kirchenraumes, da sich hier im kollektiven Gedächtnis bereits dichte Ablagerungen von Gotteserfahrungen festgemacht haben, die künftige Erfahrungen in gewisser Weise auch präfigurieren.

Zu betonen ist auf alle Fälle, dass die im Zuge der Gotteserfahrung ergehende Neukonfiguration und Umcodierung nicht nur die Sozialität der christlichen Gemeinde betrifft, sondern gleichzeitig – wo sie sich in einem Kirchenraum ereignet – auch ein *remapping* des Kirchenraumes umfasst. *Der Kirchenraum ist dann – in welcher Weise auch immer er in sie einfließt – Teil der räumlichen Gotteserfahrung.* Wobei zu unterstreichen bleibt, dass es eine vom interpersonalen Raum der geglaubten Kirche her neu perspektivierte Sozialität ist, von der her sich das *remapping* vollzieht – und nicht umgekehrt. Der Kirchenraum wird so zum »heiligen Raum« und auf der eben vorgezeichneten Denklinie kann er *einer theologischen Deutung* zugeführt werden, deren Fehlen oben in 2.1.3 – 2.1.5 moniert wurde.

Als *Fazit* kann abschliessend festgehalten werden, dass es in den obigen Ausführungen gelungen ist, räumliche Gotteserfahrung theologisch *denkbar* zu machen und zwar so, dass dabei a) Raum weder in kantischer Weise abstrahiert noch andererseits ontisch verdinglicht werden musste, b) eine theologische

267 CA Art. V, BSLK, 58.

Deutung des Kirchenraumes ermöglicht wurde und c) ihre Leibbezogenheit und damit ihre lebensweltliche Relevanz zur Geltung gebracht werden konnte.

Damit sind wesentliche Elemente einer Theorie räumlicher Gotteserfahrung skizziert. Sie weiter auszuarbeiten macht meines Erachtens insbesondere dann Sinn, wenn man sie auch praktisch-theologisch weiterreflektiert und auf konkrete ekklesiale Handlungsfelder bezieht. Zu denken wäre hier in erster Linie an das Abendmahl.²⁶⁸ Es hat sich im Verlaufe der Untersuchung mehrfach abgezeichnet, dass die ekklesiologische Zuspitzung des theologischen Raumverständnisses in ihm seinen Fluchtpunkt hat.

5.6 Zusammenfassender Rückblick fünfter Teil

Als Ziel der vorliegenden Studie wurde in der Einleitung die Entfaltung eines theologischen Raumverständnisses festgehalten. Ein solches zu entwickeln ist nur möglich, wenn es gelingt, Gott und Raum zusammenzudenken, und zwar bereits im Blick auf Gott selbst. In Anschluss an die in Teil 4 diskutierten Entwürfe von Barth, Moltmann und Pannenberg wurde deutlich, dass es dazu des komplexen Begriffes eines *trinitarischen Gottesraumes* bedarf, der nach dem relationalen Raummodell konfiguriert ist. Von diesem Begriff her, so lautete eine der Grundthesen aus Teil 5, muss das theologische Raumverständnis entwickelt werden.

Dazu musste der Begriff in 5.2 zuerst einmal konturiert werden. Das geschah vornehmlich in kritischem Rückbezug auf Pannenberg, zum Teil aber auch auf Barth und Moltmann (4.2), wobei Raum als Manifestationsaspekt trinitarischer Beziehungen aufgefasst wurde. Vom Begriff eines trinitarischen Gottesraumes her konnte sodann das theologische Raumverständnis weiter entfaltet werden. Doch in welcher Richtung sollte das geschehen?

Während Ulrich Beuttler in seiner grossangelegten Studie versucht hat, eine einheitliche, gleichsam universale Raumauffassung zu entwickeln (s. o. 2.2.4), liessen wir uns in Teil 5. von der Einsicht leiten, dass es angesichts des gegenwärtigen Forschungsstandes nicht möglich ist, ein Raumverständnis auf alle Reflexionsgegenstände der Theologie in gleicher Weise erklärkräftig anzuwenden. Das Ziel unserer Untersuchung wurde darum zugespitzt auf das bewusst bescheidenere Ziel, *auf der Basis des Begriffes des trinitarischen Gottesraumes ein theologisches Raumverständnis zu konzipieren, das seine Klärungs- und Erschliessungskraft vornehmlich im Bereich der Ekklesiologie hat*. Die ekklesiologische Zuspitzung lag nicht nur im Gefälle der in 3.1 ausführlich referierten

268 Auch Elisabeth Jooß unterstreicht, dass das »Gott-Raum-Mensch-Verhältnis seinen spezifischen Ort im Abendmahl« hat. Dies., Raum, 249.

reformatorischen Debatten, sondern ergab sich auch aus der Beobachtung, dass bereits das neutestamentliche Reden von Kirche in besonderer Weise raumaffin ist (5.3.1).

So wurde in 5.3 der Versuch unternommen, das sachliche (nicht historische) Gründungsgeschehen der Kirche dogmatisch dergestalt nachzuerzählen, dass es dabei in Raumkategorien reformuliert werden konnte. Ich habe dieses Verfahren »spatiologische Rekonstruktion der Ekklesiogenese« genannt. Der dabei rekonstruierte Begriff des *Raumes der Kirche* konnte sodann mittels der Begriffe des sozialen Raumes und des interpersonalen Raumes aus Teil 1 näherhin präzisiert werden, wobei den beiden Begriffen ihrerseits eine ekklesiologische Neuformatierung zuteil wurde: wir sprachen vom »interpersonalen Raum der geglaubten Kirche« und vom »sozialen Raum der sichtbaren Kirche«. Mit der Ausarbeitung der beiden Begriffe und ihrer Interdependenz wurde das Ziel einer Entwicklung eines theologischen Raumverständnisses ekklesiologischer Zuspitzung vorerst erreicht. (Eine genauere Zusammenfassung von 5.3 findet sich in 5.3.5.)

In 5.4 wurde die Raumtheorie von Ernst Cassirer dargestellt. Es konnte dabei gezeigt werden, dass seine kulturphilosophische Deutung des Raumes als *Sinnordnung* auch für religiöse Räume in Anschlag gebracht werden kann. Während die bis dahin verwendete Definition des Raumes als Manifestationsaspekt von Beziehungen sich nur auf personale Konstellationen applizieren liess, erwies sich die Definition des Raumes als Sinnordnung als umfassender: Sie lässt sich nicht nur auf den Spezialfall personaler Konstellationen anwenden, sondern auch auf Sinn und Sinnlichkeit materialer und virtueller Konfigurationen. Mit der Definition des Raumes als Sinnordnung lässt sich – so wurde dann retrospektiv deutlich – auch der Raum der Kirche raumtheoretisch präziser erfassen. Cassirer versteht die Bestimmung des Raumes als Sinnordnung als eine ordnungsrelationale – sie erfolgt dementsprechend auf der Basis des relationalen Raummodells.

Cassirers raumtheoretischer Ansatz erwies sich aber auch insofern als fruchtbar und über die Theorien des *spatial turn* hinausweisend, als mit ihm in 5.5 diejenigen Problemaspekte des protestantischen Raumproblems bearbeitet werden konnten, die in den Teilen 2., 3. und 4. immer wieder aufgetaucht sind:

- Der erste Problemaspekt betraf die Frage der externen Plausibilität eines genuin theologischen Raumverständnisses. An diesem Punkt zeigte sich, dass Cassirers Philosophie der symbolischen Formen sich im Sinne einer Metatheorie lesen lässt, die es erlaubt, nicht nur eine Pluralität von Sinnordnungsräumen, sondern auch deren reflexive Verdichtungen in Raumverständnissen autonom, wenn auch nicht autark nebeneinander zu denken, so dass auch die spezifische Theologizität eines Raumverständnisses im Blick

- auf andere wissenschaftliche, weltanschauliche und lebensweltliche Raum-auffassungen plausibel gemacht werden kann (5.5.1).
- Auch der zweite Problemaspekt konnte eine präziseren Bestimmung zugeführt werden, als das im Rahmen der Theorien des *spatial turn* möglich wäre. Er betraf die Frage nach dem ontologischen und erkenntnistheoretischen Status von Raum (5.5.2).
 - Der dritte Problemaspekt betraf die bisherige Unterbestimmtheit des Raumes im Blick auf die religiöse Erfahrung und es konnte in Weiterführung Cassirers und auf dem Boden des Begriffes des trinitarischen Gottesraumes und der beiden entfalteten ekklesiologischen Raumbegriffe (s. o.) exemplarisch gezeigt werden, wie Gotteserfahrung als *räumliche* Erfahrung denkbar ist (5.5.3).

Natürlich sind mit diesen drei Bearbeitungsgängen die Raumprobleme für die protestantische Theologie nicht einfach gelöst. Das stand aber auch nicht in Absicht. Doch es wurden immerhin Klärungsspotentiale freigelegt, anhand derer vektoriell angedacht wurde, in welcher Richtung grundsätzliche »Lösungen« anzustreben wären.

Die Bedeutung des fünften Teils unserer Studie liegt sicher in der Entfaltung eines ekklesiologisch zugespitzten theologischen Raumverständnisses und in den Ergebnissen der eben erwähnten dreifachen Problembearbeitung. Man könnte es so ausdrücken: Im fünften Teil der Untersuchung gelang es in explorativer Weise die *Denkmöglichkeit* eines genuin theologischen Raumverständnisses zu erweisen. Die Relevanz des fünften Teils zeigt sich darüber hinaus darin, dass sich in ihm verschiedene *Stärken* unseres raumtheoretischen Ansatzes bündeln. Ich denke hier nicht an Stärken im Blick auf die Stringenz und Leistungsfähigkeit der theologischen Theoretisierung von Raum (wie etwa die Möglichkeit, einen trinitarischen Gottesraum ohne Hintergrundsannahme eines Containermodells zu denken). Sondern ich denke an Stärken, die die Leistungsfähigkeit unseres Ansatzes *im Blick auf die Theologie insgesamt* betreffen. Die wichtigsten davon seien abschliessend in Erinnerung gerufen und zusammengestellt:

1. Wie andere Religionen symbolisiert der christliche Glaube seine Sinngehalte in räumlichen Strukturen, die sich dann nach der Seite der Sinnlichkeit in als Raum zu verstehenden materiellen und virtuellen Konstellationen einzeichnen und von dort aus wieder auf die Sinngehalte zurückwirken. (Wir haben dieses komplexe hermeneutische Geschehen mit Cassirers Deutung des Raumes als Sinnordnung zu erfassen versucht). Vor diesem Hintergrund konnte gezeigt werden, dass Gotteserfahrung – und darum auch Glaubenserfahrung – nicht nur, aber sicher wesentlich eine *räumliche* Erfahrung ist. Mittels des entfalteten theologischen Raumverständnisses musste das nicht

nur postuliert werden, sondern gelang auch die entsprechende erfahrungstheoretische Rekonstruktion (5.5.3). Es gehört darum zu den Stärken des hier entfalteten theologischen Raumverständnisses, einen elementaren Beitrag zur systematisch- wie praktisch-theologischen Erhellung des *Glaubensvollzuges* zu leisten.

2. In und mit der erfahrungstheoretischen Rekonstruktion der Gotteserfahrung als einer räumlichen Erfahrung gelang es auch, den dabei konstitutiven *Leibbezug* räumlicher Gotteserfahrung aufzuzeigen (5.5.3.3). Es ging dabei nicht nur um den Eigenleib als zentralem und unhintergehbarem Ort und zugleich als der Anfangsbedingung aller Raumkonstitution (vgl. 1.6.3), sondern auch um den Leib der Anderen. Der genannte Leibbezug wurde zwar nicht theoretisch ausgearbeitet, er wurde aber zumindest denkmöglich und darin erweist sich eine Stärke des hier entwickelten theologischen Raumverständnisses. Denn sie widerspricht einer theologischen Anthropologie, die den Menschen einseitig vergeistigt und streitet gegen eine falsch verstandene Innerlichkeit des Glaubenssubjektes.
3. Das in dieser Studie entwickelte theologische Raumverständnis ermöglichte zudem eine tragfähige *theologische Deutung des Kirchenraumes* (5.3.4 sowie erfahrungstheoretisch zugespitzt 5.5.3.3). Eine solche Deutung stellt, wie gezeigt wurde (2.1.3–2.1.5), noch immer ein gravierendes Problem protestantischer Theologie dar. Auch an diesem Punkt zeigt sich vor allem für die praktische Theologie wiederum eine Stärke des hier vertretenden Raumverständnisses.
4. Es konnte gezeigt werden, dass und wie der Begriff des interpersonalen Raumes der geglaubten Kirche und der Begriff des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche Raumbegriffe mit einer besonderen theologischen Erschliessungskraft sind, sofern sie in ausgezeichneter Weise in der Lage sind, die *neutestamentliche Raumaffinität in der Rede von Kirche* für ein gegenwärtiges Reden von Kirche aufzuschliessen und dieses zu präzisieren (5.3.5). Hier liegt eine Stärke unseres theologischen Raumverständnisses im Blick auf die Ekklesiologie.
5. Gerade weil Glaubenserfahrung immer eine räumliche Erfahrung ist, hat die Theologie als deren Reflexionsgestalt in ihrer langen Tradition eine grosse Vielfalt an mehr oder weniger reflektierten Raumkonzepten hervorgebracht. Die Aufgabe der Theologie besteht auch darin, vor dem Hintergrund der Entfaltung eines theologischen Raumverständnisses neu durchzudenken, was sie bereits gedacht hat. Eine solche Relektüre stellt einen eminent wichtigen Beitrag zur historisch-systematischen *Selbstaufklärung der Theologie* dar! Die vorliegende Arbeit wollte und konnte in ihren Grenzen einen Teil dazu beisteuern (vgl. die historisch-systematischen Untersuchungen in den Teilen 2.–4.).

6. Wir haben es bereits in der Einleitung gesagt: Die sachliche Rückbindung der Theologie an ihre eigene bis tief in die Bibel zurückreichende Tradition des Redens von Raum macht es notwendig, dass sie vor diesem Hintergrund ein ihr entsprechendes aktuelles Raumverständnis entwickelt – und zwar in reflektiertem Gegenüber zu anderen wissenschaftlichen, weltanschaulichen und lebensweltlichen Raumauffassungen. Wir haben dargetan, wie eine Plausibilisierung der Theologizität unseres Raumverständnisses auszusehen hat und haben dabei ebenso aufgezeigt, wie das dabei entwickelte Raumverständnis vielfältig auf aussertheologische Theoriebildungen – insbesondere die Diskurse des *spatial turn* – angewiesen ist. Die Theologie macht sich mit diesem transdisziplinären Austausch – auch das eine Stärke unseres Raumverständnisses – in doppelter Weise *sprach- und anschlussfähig*:
- a) hinsichtlich der *universitas* der Wissenschaften, der gegenüber sie in wissenschaftlich begründeter Weise rechenschaftspflichtig ist auch im Blick auf ihr Reden von Raum;
 - b) hinsichtlich ihrer Aufgabe, sich als *public theology* auch in aktuelle gesellschaftliche Debatten einzubringen. Zu denken ist hier zum Beispiel an öffentliche Aushandlungsprozesse im Blick auf die Besetzung religiöser Räume wie sie im Kontext des Minarettstreits stattfanden (5.5.1.1).

Diese Auflistung der wichtigsten theologischen Stärken des hier entwickelten Raumverständnisses lädt nicht etwa zu Selbstgefälligkeit ein, sondern lässt vielmehr bescheiden und mit Nachdruck in den Appell von Marc Augé einstimmen: »wir müssen neu lernen, den Raum zu denken«.

Literatur

Im Text verwendete abgekürzte Literaturangaben

- BSLK: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ¹²1998.
- BSRK: Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hg. von E.F.K. Müller, Leipzig 1903.
- CG: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1 u. 2, aufgrund der 2. Aufl. neu hg. v. M. Redeker, Berlin ⁷1960
- CR: Corpus reformatorum, Berlin u. a. 1, 1834 ff.
- Inst.: JOHANNES CALVIN, Institutio Christianae Religionis/ Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausg. übers. u. bearb. v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn ⁶1997.
- KD: KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, I/1–IV/4, Zürich 1932 – 1967.
- OS: JOHANNIS CALVINI, Opera selecta, Bde I – V, hg. v. Peter Barth/Dora Scheuner/Wilhelm Niesel, (Bde III – V in 2. Aufl.) München 1926 – 1962.
- Sth: THOMAS V. AQUIN, Summa Theologica, Die Deutsche Thomas-Ausgabe (dt./lat.), hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg/Leipzig 1934 ff.
- STh: WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie Bde 1–3, Göttingen 1988, 1991 u. 1993.
- WA: MARTIN LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1, 1883 ff.
- Z: HULDREICH ZWINGLI, Sämtliche Werke hg. v. Emil Egli; Berlin/Leipzig/Zürich, 1905 ff (=CR 88 – 101).

Die hier bereits aufgeführten Literaturangaben werden im Folgenden nicht noch einmal angegeben.

Zitierte Literatur

- AHRENS, DANIELA, Internet, Nicht-Orte und die Mikrophysik des Ortes, in: Alexandra Budke/ Detlef Kanwischer/ Andreas Pott (Hg.), Internetgeographien. Beobachtungen zum Verhältnis von Internet, Raum und Gesellschaft (Erdkundliches Wissen 136), Stuttgart 2004, 163 – 177.
- ARISTOTELES, Physik, 1. Halbbd., Bücher I (A) – IV (Δ), übers., mit Einl. u. Anm. hg. v. Hans Günter Zekl, Griechisch-Deutsch, PhB 308 f, Hamburg 1978.
- AUGÉ, MARC, Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité, Paris 1992.
- , Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, aus d. Frz. von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1994.
- AUGUSTINUS, Bekenntnisse, lat. u. dt., Einl., Übers., Erläuterung v. Joseph Bernhart, mit einem Vorwort v. Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt a.M. 1987.
- BACHELARD, GASTON, Poetik des Raumes (übers. v. Kurt Leonhard), Frankfurt a.M. ⁸2007.
- BACHMANN-MEDICK, Doris, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, 3. neu bearb. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2009.
- BAI, ULRIKE, »Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort«. Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament, Gütersloh 2004.
- BARTH, KARL, »Unterricht in der christlichen Religion«, Bd. II: Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen (1924/25), Karl Barth Gesamtausgabe II, hg. Hinrich Stoevesandt, Zürich 1990.
- BARTH, ULRICH, Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst, in: Wilhelm Gräb (Hg.), Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 14 – 42.
- BAUMGÄRTNER, INGRID u. a. (Hg.), Raumkonzepte. Disziplinäre Zugänge, Göttingen 2009.
- BAUR, JÖRG, Art. Ubiquität, TRE 34 (2002), 224 – 241.
- , Himmel ohne Gott. Zum Problem von Weltbild und Metaphysik, NZStH 11 (1969), 1 – 12.
- BAYER, OSWALD/GLEED, BENJAMIN (Hg.), Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiemenkommunikation, Berlin/New York 2007.
- , Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen 1986.
- BECKER, CORNELIA, Raum-Metaphern als Brücke zwischen Internetwahrnehmung und Internetkommunikation, in: Alexandra Budke/Detlef Kanwischer/Andreas Pott (Hg.), Internetgeographien. Beobachtungen zum Verhältnis von Internet, Raum und Gesellschaft (Erdkundliches Wissen 136), Stuttgart 2004, 109 – 122.
- BECKER, JÜRGEN, Der Brief an die Galater, in: Jürgen Becker/Ulrich Luz, Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser, übers. u. erklärt von Jürgen Becker und Ulrich Luz, NTD 8/1, Göttingen 1998, 7 – 103.
- BEIER, PETER, Über die Schwierigkeiten der Protestanten mit Räumen umzugehen, in: Rainer Bürgel (Hg.), Raum und Ritual. Kirchenbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, Göttingen 1995, 39 – 45.
- BELINA, BERND, Benno Werlens Theorie der Aneignung der materialen Welt unter Absehung der Materialität sozialer Verhältnisse, EWE 24/1 (2013), 17 – 19.

- VON BENDEMANN, REINHARD/TIWALD, MARKUS (Hg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Stuttgart 2012.
- BERGMANN, SIGURD, *Atmospheres of Synergy: Towards an Eco-Theological Aesth/Ethics of Space*, *Ecotheology: The Journal of Religion, Nature and Environment* 11/3 (2006), 326 – 356.
- , *Creation Set Free: The Spirit as Liberator of Nature (Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age 4)*, *Grand Rapids (MI) 2005*.
- /SAGER, TORE (Hg.), *The Ethics of Mobilities: Rethinking Place, Exclusion, Freedom and Environment*, Farnham and Burlington VT 2008.
- , *God in Context. A Survey of Contextual Theology*, Aldershot/Ashgate 2003.
- U. A. (Hg.), *Nature, Space and the Sacred. Transdisciplinary Perspectives*, Farnham 2009.
- , *Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästhetik des Raumes*, Göttingen 2010.
- /HOFF, THOMAS/SAGER, TORE (Hg.), *Spaces of Mobility: The Planning, Ethics, Engineering and Religion of Human Motion*, London 2008.
- , *Space and Spirit: Towards a Theology of Inhabitation*, in: *ders. (Hg.), Architecture, Aesth/Ethics and Religion*, Frankfurt a.M./London 2005, 45 – 103.
- (Hg.), *Theology in Built Environments – Exploring Religion, Architecture, and Design*, New Brunswick and London 2009.
- , *Theology in its Spatial Turn. Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God*, *Religion Compass* 1/3 (2007), 353 – 379.
- BERNHARDT, REINHOLD, *Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung*, in: Ulrich H.J. Körtner (Hg.), *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- , *Raumkonzepte als Manifestation von Pluralismusverständnissen*, *Kunst und Kirche* 73, 2010, H. 2, 22 – 26.
- , *Vox Helveticorum – Vox Dei? The Swiss Ban on the Construction of Minarets: Acid Test for Christian-Muslim Relations*, in: Sinaga, Martin/Sinn Simone (Hg.), *Freedom and Responsibility. Christian and Muslim Explorations*, 1/2010, Minneapolis MN 2010, 135 – 148.
- , *Was heisst »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung Gottes* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 55), Berlin u. a. ²2008.
- BERQUIST, JOHN L./CAMP, CLAUDIA (Hg.), *Constructions of Space I. Theory, Geography, and Narrative* (LHBOTS 481), New York/London 2007.
- (Hg.), *Constructions of Space II. The Biblical City and Other Imagined Spaces* (LHBOTS 490), New York/London 2008.
- BEUTTLER, ULRICH, *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes* (FSÖTh 127), Göttingen 2010.
- , *Gottesgewissheit in der relativen Welt. Karl Heims naturphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexion des Glaubens*, Stuttgart 2006.
- BEYER, FRANZ-HEINRICH, *Geheiligte Räume – Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes*, Darmstadt 2008.
- BIEL, GABRIEL, *Collectorium circa quattuor libros sententiarum*, Bd. I: *Prologus et Liber primus*, hg. v. Wilfrid Werbeck/Udo Hofmann, Tübingen 1973.
- BIERI, SABIN, *Wohltemperierte Stadt und unheimliche Geografien. Tatorte und Handlungsräume der Berner 80er Bewegung*, Diss. Universität Bern, 2007.

- BÖHME, HARTMUT, Enträumlichung und Körperlosigkeit im Cyberspace und ihre historischen Vorläufer, in: Dencker, Peter (Hg.), *Die Politik der Maschine. Computer Odyssee* 2001, Hamburg 2002, 488 – 501.
- , Kulturwissenschaft, in: Stephan Günzel (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009, 191 – 207.
- , Vom »turn« zum »vertigo«. Wohin drehen sich die Kulturwissenschaften?, in: *Journal of Literary Theory* (JLT-online 19. 5. 2008). <http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/26/177>. (Stand 12. 2. 2015)
- BOHR, NIELS, *Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer* (Kulturwissenschaftliche Schriften 2), Erlangen 2008.
- BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963.
- BONGART, MICHAEL, Verantwortete Vielfalt. Der kriteriologische Ertrag von Cassirers transzendentalphilosophischer Kulturtheorie, in: Hermann Deuser/Michael Moxter (Hg.), *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer* (Religion in der Moderne 9), Würzburg 2002, 137 – 154.
- BONHOEFFER, DIETRICH, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (DBW 1), hg. v. Joachim von Soosten, München 1986.
- BOUWSMA, WILLIAM J., *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*, New York/Oxford 1988.
- BRANDY, HANS CHRISTIAN, *Die späte Christologie des Johannes Brenz* (Beiträge zur historischen Theologie 80), Tübingen 1991.
- BRENTZ, JOHANNES, *Die christologischen Schriften, Teil I*, hg. v. Theodor Mahlmann, Tübingen 1981.
- VAN DEN BROM, LUCO J., Art. Raum II., RGG⁴ 7 (2004), Sp. 62 – 64.
- , Art. Raum II., RGG⁴ 7 (2004), Sp. 64 f.
- , *Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence*, Kampen 1993.
- BRUNNER, EMIL, *Dogmatik II. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Zürich²1960.
- BULLINGER, HEINRICH, *Das Zweite Helvetische Bekenntnis*, ins Deutsche übertragen v. Walter Hildebrandt u. Rudolf Zimmermann, Zürich³1998.
- , *Schriften V*, hg. v. Emidio Campi/Detlef Roth/Peter Stotz, Zürich 2006.
- BULTMANN, RUDOLF, *Adam, wo bist Du? Über das Menschbild der Bibel* (1945), in: ders., *Glauben und Verstehen II, Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1952.
- BULTMANN, RUDOLF, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925), in: ders., *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen⁹1993, 26 – 37.
- , *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Nachdruck Ausg. 1941, hg. v. Eberhard Jüngel (BevTh 96), München 1985.
- BÜRCK, THOMAS, *Raumtheoretische Positionen in angloamerikanischen und deutschsprachigen sozial- und kulturwissenschaftlichen Publikationen seit 1997. Ein Literaturbericht* (überarb. Fassung Sommer 2006). <http://raumsoz.ifs.tu-darmstadt.de/forschung/fo05-literatur/lit-raumtheorie.pdf>. (Stand: 7. 12. 2012)
- BUSCH, KATHRIN, *Kraft der Räume*, in: Thomas Erne/Peter Schüz (Hg.), *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen 2010, 53 – 65.
- CALLENDER, ELIZABETH JARRELL, *A Theology of Spatiality, The Divine Perfection of Omnipresence in the Theology of Karl Barth*, Doctoral Theses University of Otago 2011.

- CALVIN, JOHANNES, Unterricht in der christlichen Religion/Institutio Christianae religionis, nach der letzten Ausg. übers. u. bearb. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn ⁶1997.
- CASPER, BERNHARD, Raum und heiliger Raum. Zur Phänomenologie des heiligen Ortes. in: Günther Riße u. a. (Hg.), Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 259 – 269.
- CASSIRER, ERNST, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt ⁸1994 (1956), 168 – 200.
- , Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 2, Berlin ²1911.
- , The Myth of State, New Haven, Conn. 1946.
- , Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum(1931), in: ders., Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927 – 1933, hg. v. Ernst Wolfgang Orth/John Michael Krois, Hamburg 1985.
- , Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1: Die Sprache; Bd. 2: Das mythische Denken; Bd. 3: Phänomenologie der Erkenntnis (Philosophische Bibliothek 607 – 609), bearb. v. Claus Rosenkranz, Hamburg 2010.
- , Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (Philosophische Bibliothek 488), Hamburg ²2007.
- CASTELL, MANUEL, La question urbaine, Paris 1972.
- COBB, JOHN B., God and the World, Philadelphia 1969.
- CONRADIE, ERNST M., Towards a Theology of Place in the South African Context: Some Reflections from the Perspective of Ecotheology, Religion and Theology 16/1 – 2 (2009), 3 – 18.
- , The Whole Household of God. The Use of the *Oikos* Metaphor in the Built and the Non-Built Environment, in: Sigurd Bergmann u. a. (Hg.), Nature, Space and the Sacred. Transdisciplinary Perspectives, Farnham 2009, 31 – 44.
- Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden – Wertung – Bedeutung, Emidio Campi/Ruedi Reich (Hg.), Zürich 2009.
- CONZELMANN, HANS, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (verb. u. bearb. v. Andreas Lindemann), ⁶1997 Tübingen.
- DALFERTH, INGOLF U., Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God, Leuven/Paris/ Dudley 2006.
- , Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984.
- , Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997.
- , Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992.
- , Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität (QD 130), Freiburg u. a. 1991.
- , Kontextuelle Theologie in einer globalen Welt, in: Thomas Flügge u. a., Wo Gottes Wort ist. Die gesellschaftliche Relevanz von Kirche in der pluralen Welt (Festgabe für Thomas Wipf), Zürich 2010, 29 – 46.
- , Der Mensch in seiner Zeit, ZDT 16 (2000), 152 – 180.
- , Inbegriff oder Index? Zur philosophischen Hermeneutik von ›Gott‹, in: Christof

- Gestrich (Hg.), *Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Beiheft 199 BThZ 16 (1999), 89 – 140.
- , *Radikale Theologie* (ThLZ.F 23), Leipzig 2010.
- , *Religiöse Rede von Gott* (Beiträge zur evangelischen Theologie 87), München 1981.
- , *Theologie der Zeit: Alte und Neue Zeit*, in: Urban Fink/Alfred Schindler (Hg.), *Zeitstruktur und Apokalyptik, Interdisziplinäre Betrachtungen zur Jahrhundertwende*, Zürich 1999, 77 – 103.
- , *Zeit der Zeichen. Vom Anfang der Zeichen und dem Ende der Zeiten*, in: Wilfried Härle u. a. (Hg.), *Unsere Welt – Gottes Schöpfung. Eberhard Wölfel zum 65. Geburtstag*, Marburg 1992, 161 – 179.
- , *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, 2003 Tübingen.
- DE, ASHA, *Widerspruch und Widerständigkeit. Zur Darstellung und Prägung räumlicher Vollzüge personaler Identität* (TBT 128), Berlin 2005.
- DEIßMANN, ADOLF, *Die neutestamentliche Formel »In Christo Jesu«*, Marburg 1892.
- DICKHARDT, MICHAEL, *Das Räumliche des Kulturellen. Entwurf zu einer kulturanthropologischen Raumtheorie am Beispiel Fiji* (Göttinger Studien zur Ethnologie 7), Münster u. a. 2001.
- DINTER, ASTRID/HEIMBROCK, HANS-GÜNTER/SÖDERBLOM, KERSTIN (Hg.), *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*, Göttingen 2007.
- DÖRING, JÖRG/THIELMANN, TRISTAN (Hg.) *Spatial Turn, Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, 7 – 45.
- DÜNNE, JÖRG, *Die Karte als Operations- und Imaginationsmatrix. Zur Geschichte eines Raummediums*, in: Jörg Döring/Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn, Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, 49 – 69.
- /GÜNZEL, STEPHAN (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006.
- VON DÜRCKHEIM, GRAF KARLFRIED, *Untersuchungen zum gelebten Raum. Erlebniswirklichkeit und ihr Verständnis. Systematische Untersuchungen II*, in: *Neue Psychologische Studien*, hg. von Felix Krüger, 6. Bd., München 1932, 383 – 480.
- EBACH, JÜRGEN U. A. (Hg.), *»Dies ist mein Leib«*. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 6), Gütersloh 2006.
- EBELING, GERHARD, *Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit*, in: ders., *Lutherstudien Bd. III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen 1985, 366 – 394.
- , *Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften*, in: ders., *Wort und Glaube II*, Tübingen 1969, 305 – 342.
- EGNER, HEIKE, *»Raum«, »Natur« und der »ontologische Slum« in der Geographie*, EWE 24/1 (2013), 21 – 23.
- ELERT, WERNER, *Morphologie des Luthertums I. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert*, München 1958 (Nachdr. 1931).
- ELIADE, MIRCEA, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (1956), Frankfurt a.M./Leipzig 1998.
- ENZNER-PROBST, BRIGITTE, *Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- ERNE, THOMAS, *Grundwissen Christentum Kirchenbau*, in: Thomas Erne/Peter Schütz

- (Hg.), *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen 2010, 181 – 199.
- (Hg.), *Kirchenbau* (Grundwissen Christentum 4), Göttingen 2012.
- , *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, in: ders./ Peter Schüz (Hg.), *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen 2010, 9 – 13.
- , *Die Wiederentdeckung des Raumes in der Evangelischen Theologie*, in: *Zeitschrift der GAGF*, 21. Jahrgang (02/2007), 5 – 13.
- EVERS, DIRK, *Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie* (HUTh 41), Tübingen 2000.
- , *Rezenion zu: Ulrich Beuttler, Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes*, in: *Evangelium und Wissenschaft* 32 (2011), Heft 2, 124 f.
- FAILING, WOLF-ECKART, *Die eingeräumte Welt und die Transendenzen Gottes*, in: ders./ Hans Günther Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 91 – 122.
- FARROW, DOUGLAS, *Ascension an Ecclesia. On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology*, Edinburgh 1999.
- , *Between the Rock and a Hard Place: In Support of (something like) a Reformed View of the Eucharist*, *IJST* 3/2 (2001), 167 – 186.
- FERBER, RAFAEL, *Philosophische Grundbegriffe 1. Eine Einführung*, München ⁸2008.
- FERMOR, GOTTHARD U. A. (Hg.), *Gottesdienstorte. Handbuch Liturgische Topologie*, Leipzig 2007.
- FERRARI, MASSIMO, *Cassirer und der Raum. Sechs Variationen über ein Thema*, *IZPh* 2 (1992), 167 – 188.
- , *La philosophie de l' espace de Ernst Cassirer*, *Revue de Métaphysique et de Morale* XCVI (1992), 455 – 477.
- FIGAL, GÜNTER, *Art. Moderne/Modernität*, *RGG*⁴ 5 (2002), 1376 – 1378.
- FORD, DAVID, *Barth and God's Story. Biblical Narrative and the Theological Method of Karl Barth in the »Church Dogmatics«* (SIGC 27), Frankfurt a.M./Bern 1981.
- FOUCAULT, MICHEL, *Fragen an Michel Foucault zur Geographie*, Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. III, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. 2003, 38 – 54.
- , *Die Heterotopien/Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge, zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Daniel Defert*. Frankfurt a.M., 2005.
- , *Raum, Wissen und Macht*, Übers. v. Michael Bischoff, in: *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. IV, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, 324 – 341.
- , *Die Sprache des Raumes*, Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Foucault, Michel, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. I, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. 2001, 533 – 539.
- , *Von anderen Räumen*, Übers. v. Michael Bischoff, in: *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. IV, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, 931 – 942.
- , *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, aus dem Frz. übers. v. Walter Seitter*, Frankfurt a.M. 1994.
- FRETTLÖH, MAGDALENE L., *Eingetaucht in den Namen des dreieinigen Gottes. Taufe –*

- Name – Raum, in: dies., Gott, wo bist Du? Kirchlich-theologische Alltagskost Bd. 2 (Erev-Rav-Hefte: Biblische Erkundungen 11), Wittingen 2009, 62 – 78.
- , Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *maqom* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität, in: Rudolf Weth (Hg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2005, 197 – 232.
- , Trinitarische Wohngemeinschaft. *Ha-maqom* – die geräumige Gottheit, in: dies., Gott, wo bist Du? Kirchlich-theologische Alltagskost Bd. 2 (Erev-Rav-Hefte: Biblische Erkundungen 11), Wittingen 2009, 79 – 97.
- , Von den Orten Gottes zu Gott als Ort. *Māqōm*, eine rabbinische Gottesbenennung, und die christliche Lehre von der immanenten Trinität, in: dies./Döhling, Jan-Dirk (Hg.), Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, Gütersloh 2001, 86 – 124.
- FUCHS, THOMAS, Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000.
- GAHLINGS, UTE, Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen (Neue Phänomenologie 7), Freiburg i.Br. 2006.
- GAMBERONI, JOHANN, Art. *māqōm*, ThWAT 4 (1984), 1113 – 1124.
- GEHLEN, ROLF, Art. Raum, HrwG IV (1998), 377 – 398.
- GEIGER, MICHAELA, Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium (BWANT 183), Stuttgart 2010.
- , Gott Präsenz einräumen (Dtn 12). Die Raumsoziologie Martina Löws als Schlüssel für die Raumtheologie des Buches Deuteronomium, in: Thomas Erne/Peter Schüz (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010, 105 – 121.
- GENT, WERNER, Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen, Bd. I: Die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant (1768), Hildesheim/New York ²1971.
- , Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts. Historische, kritische und analytische Untersuchungen, Bd. II: Die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit vom kritischen Kant bis zur Gegenwart, Hildesheim/New York ²1971.
- GEORGE, MARK K. (Hg.), Constructions of Space IV: Further Developments in Examining die Aciend Israel's Social Space (LHBOTS 569), 2013.
- , Israel's Tabernacle as Social Space (Society of Biblical Literature Ancient Israel and its Literature 2), Atlanta 2009.
- /PEZZOLI-OLGIATI DARIA (Hg.), Religious Representations in Place. Exploring Meaningful Spaces at the Intersection of Humanities und Sciences, New York 2014.
- GLOCKZIN-BEVER, SIGRID/SCHWEBEL, HORST (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik (Ästhetik – Theologie – Liturgie 12), Münster/Hamburg/London 2002.
- GOLLWITZER, HELMUT, Coena Domini, Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie, München 1937.
- GOSZTONYI, ALEXANDER, Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften (OA I/14,1 u. 2), Bde I u. II, Freiburg/München 1976.
- GRÄB, WILHELM, Gott ohne Raum – Raum ohne Gott? in: Helge Adolphsen/Andreas Nohr (Hg.), Sehnsucht nach heiligen Räumen – eine Messe in der Messe, Darmstadt 2003, 95 – 108.

- , Neuer Raum für Gottesdienste – Raum für neue Gottesdienste? Die zeitgenössische Konsum und Erlebniskultur als Herausforderung an die Ästhetik gottesdienstlicher Räume, in: Peter Stolt/Wolfgang Grünberg/Ulrike Suhr (Hg.), *Kulte Kulturen Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens.* (Peter Cornehl zum 60. Geburtstag), Göttingen 1996, 172 – 184.
- GRAESER, ANDREAS, Ernst Cassirer (Beck'sche Reihe 527), München 1994.
- GRASS, HANS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 47), Gütersloh ²1954.
- GREGERSEN, NIELS HENRIK, *Einheit und Vielfalt der schöpferischen Werke Gottes.* Wolfhart Pannenberg's Beitrag zu einer trinitarischen Schöpfungslehre, *KuD* 45 (1999), 102 – 129.
- GRESHAKE, GISBERT, *Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg/Basel/Wien ⁵2007.
- GROSSHANS, HANS-PETER, *Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums*, Leipzig 2003.
- GRÖZINGER, ALBRECHT, *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen*, München 1991.
- GUGUTZER, ROBERT (Hg.), *Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld 2006.
- GÜNZEL, STEPHAN, *Raum im Gebrauch: Medium – Orte – Bilder*, in: Hanns Kerner (Hg.), *Lebensraum Kirchenraum. Das heilige und das Profane*, Leipzig 2008, 57 – 75.
- , *Raum – Topographie – Topologie*, in: ders. (Hg.), *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*, Bielefeld 2007, 14 – 29.
- (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009.
- , *Spatial Turn – Topographical Turn – Topological Turn. Über die Unterschiede zwischen Raumparadigmen*, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), *Spatial Turn, Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, 219 – 237.
- VON HARNACK, ADOLF, *Dogmengeschichte*, Freiburg i.Br. ³1898, Neudr. Tübingen 1991.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik, nach dem Text G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, Band 21. Die Lehre vom Sein (1832)*, hg. u. mit Einl. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Teil I Bd. 1, hg. v. Hans-Jürgen Gawoll (Philosophische Bibliothek 385), Hamburg ²2008.
- HÄDRICH, JÜRGEN, *Wie Religion funktioniert. Grundzüge einer Religionshermeneutik bei Cassirer*, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger, *Hermeneutik der Religion (Religion in Philosophy and Theology 27)*, Tübingen 2007, 129 – 149.
- HARD, GERHARD, *Der Spatial Turn, von der Geographie her beobachtet*, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), *Spatial Turn, Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, 263 – 315.
- HÄRLE, WILFRIED, *Creatura Evangelii. Die Konstitution der Kirche durch Gottes Offenbarung nach lutherischer Lehre*, in: ders., *Christlicher Glaube in unserer Lebenswelt. Studien zur Ekklesiologie und Ethik*, Leibzig 2007, 79 – 98.
- , *Dogmatik*, 2. überarb. Aufl., Berlin/New York 2000.
- , *Art. Kirche VII. Dogmatisch*, *TRE* 18 (1989), 277 – 317.
- Häuser Gottes und der Gemeinde: Die Herausforderung eines teuren Erbes. Werkstattbericht 1: Methodik, Analyse und Empfehlungen*, hg. v. der Interorganisationalen Kommission Sakralbauten und Kirchliche Liegenschaften Zürich, Zürich 2013.

- HEPPE, HEINRICH, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt, hg. v. Ernst Bizer, Neukirchen 1935.
- HEIDEGGER, MARTIN, Martin, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993.
- HEIM, KARL, Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft Teilbd. I. Grundlegung (= 4. Bd. in: Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung), Tübingen 1949.
- HEIMSOETH, HEINZ, Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit, in: ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen (Kantstudien Ergänzungshefte 71), Bonn ²1971, 93 – 124.
- HEINRICH, JOHANNES, Art. Ontologie, TRE 25 (1995), 244 – 252.
- HERMS, EILERT, Art. Zeit V. Systematisch-theologisch, TRE 36 (2004), 533 – 551.
- HILGENFELD, HARTMUT, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften (SDGStH 29), Zürich 1971.
- HÖFFE, OTFRIED, Immanuel Kant, 5. überarb. Aufl. München 2000.
- HÖFNER, MARKUS, Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger (RPT 36), Tübingen 2008.
- HOYE, WILLIAM J., Gotteserfahrung?. Klärung eines Grundbegriffes der gegenwärtigen Theologie, Zürich 1993.
- KONRAD HUBER, Theologie als Topologie. Bemerkungen zum Raumkonzept von Joh 1,43 – 51, ZkTh 121 (1999) 300 – 310.
- HUBER, WOLFGANG, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (NBST 4), Neukirchen-Vluyn 1983.
- HÜBNER, JÜRGEN, Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft (BHTh 50), Tübingen 1975.
- HUNSINGER, GEORGE, *Mysterium Trinitatis*. Barth's Conception of Eternity, in: ders., For the Sake of the World. Karl Barth and the Future of Ecclesial Theology, Michigan 2004, 165 – 190.
- INGE, JOHN, A Christian Theology of Place (Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology), Aldershot/Burlinton 2003.
- ISERLOH, ERWIN, Art. Abendmahl, III/2. Mittelalter, TRE 1 (1977), 89 – 106.
- JAMESON, FREDRIC, Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism, Durham 1991.
- JAMMER, MAX, Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien, Darmstadt 1960.
- , Art. Feld/Feldtheorie, HWPh 2, 1972, 923 – 926.
- JANICH, PETER, Art. Raum/Zeit, in: Stefan Jordan/Christian Nimtz, Lexikon der Philosophie. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2011, 221 – 224.
- JANOWSKI, BERND, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: ders. /Ego, Beate (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 3 – 26.
- /POPKES ENNO E. (Hg.), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes: Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum (WUNT 318), Tübingen 2014.
- , Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Keel, Othmar/Zenger, Erich (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg/Basel/Wien 2001, 24 – 68.

- , »Ich will in eurer Mitte wohnen«. Struktur und Genese der exilischen *Schekina*-Theologie, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 119–147.
- , Vom natürlichen zum symbolischen Raum. Aspekte der Raumwahrnehmung im Alten Testament, in: Michael Rathmann (Hg.), Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike, Mainz 2007, 51–64.
- , Art. Weltbild, Alter Orient und Altes Testament, RGG⁴ 8 (2005), Sp. 1409–1414.
- , Art. Shekhina, Altes Testament, RGG 7, 4. Aufl. 2004, Sp. 1274 f.
- JANTZEN, GRACE, *God's World, God's Body*, Philadelphia 1984.
- JENSON, ROBERT W., *Systematic Theology Vol. 2. The Works of God*, Oxford/New York 1999.
- JOEST, WILFRIED/VON LÜPKE, JOHANNES, *Dogmatik I. Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen⁵2010.
- JOHANNES VON DAMSAKUS, *Genauere Darlegung des orthodoxen Glaubens. Aus dem Griechischen übers. u. mit Einl. u. Erläuterung versehen v. Dr. Dionys Stiefenhofer*, Bibliothek der Kirchenväter 44, München 1923.
- JOß, ELISABETH, *Raum. Eine theologische Interpretation (Beiträge zur Evangelischen Theologie 122)*, Gütersloh 2005.
- , *Theologie*, in: Stephan Günzel (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009, 386–399.
- JOSUTTIS, MANFRED, *Vom Umgang mit heiligen Räumen*, in: Thomas Klie (Hg.), *Der Religion Raum geben, Kirchenpädagogik und religiöses Lernen*, Münster²2003, 34–43.
- JUNG, MATTHIAS, *Religiöse Erfahrung: Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs*, in: Matthias Jung/Michael Moxter/Thomas M. Schmidt (Hg.), *Religionsphilosophie. Historische Positionen und systematische Reflexionen (Religion in der Moderne 6)*, Würzburg 2000, 135–149.
- JÜNGEL, EBERHARD, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den »Gottesbegriff nach Auschwitz«*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen 2003, 151–162.
- , *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: Paul Ricoeur/Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, Sonderheft EvTh München 1974*, 71–122.
- , *Art. Perichorese*, RGG⁴ 6 (2003), Sp. 1109–1111.
- KANT, IMMANUEL, *Werke in sechs Bänden*, hg.v. W. Weischedel, Nachdruck d. Ausg. Darmstadt 1956ff, Sonderausg. Darmstadt 1998.
- , *Kant's gesammelte Schriften*, hg.v. der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff.
- KAUFMANN, THOMAS, *Luther und Zwingli*, in: Albrecht Beutel (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen²2010, 152–161.
- KAULBACH, FRIEDRICH, *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant (Kantstudien Ergänzungshefte 79)*, Köln 1960.
- , *Art. Raum III. Traditionelle Philosophie von Kant bis ins 20. Jh.*, HWP 8 (1992), Sp. 88–97.

- KEHL, MEDARD, Kirche – Sakrament des Geistes, in: Walter Kasper (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85), Freiburg i.Br. 1979, 155 – 180.
- KERNER, HANNIS (Hg.), Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane, Leipzig 2008
- KILDE, JEANNE HALGREN, *Sacred Power, Sacred Space: An Introduction to Christian Architecture and Worship*, Oxford 2008.
- KLIE, THOMAS/SCHEPS, SIMONE, »Das kann doch nicht so bleiben...«. Kirchenbauvereine in Mecklenburg-Vorpommern, in: Erne Thomas/Schüz Peter (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010, 133 – 149.
- KOCH, TRAUOGOTT, Der lutherische Kirchenbau in der Zeit des Barocks und seine theologischen Voraussetzungen, in: KuD 27 (1981), 111 – 120.
- KÖCKERT, CHARLOTTE, Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 56), Tübingen 2009.
- KÖHLER, WALTHER, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, Bd. I: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529 (QFRG 6), Leipzig 1924.
- Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) 1973, dreisprachige Ausg. mit einer Einleitung v. Friedrich-Otto Scharbau, im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Lehrgespräche hg.v. Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt a.M. 1993.
- KÖRTNER, ULRICH H.J., Theologie des Wortes Gottes, Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001.
- , Wiederkehr der Religion. Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006.
- KOYRÉ, ALEXANDRE, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, übers.v. Rolf Dornbacher, Frankfurt a.M. ²2008.
- KRAUSE, BURGHARD, Leiden Gottes – Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths (CThM 6), Stuttgart 1980.
- KRÖTKE, WOLF, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes »Eigenschaft« , Tübingen 2001.
- , Die Kirche als »vorläufige Darstellung« der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt. Die Grundentscheidungen der Ekklesiologie Karl Barths, ZDT 46 (2006), 82 – 94.
- KUHLMANN, HELGA, Leib-Leben theologisch denken. Reflexionen zur Theologischen Anthropologie (INPUT 2), Münster 2004.
- KÜMMEL, WERNER GEORG, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus – Paulus – Johannes, NTD Ergänzungsreihe 3, Göttingen ⁴1980.
- KURDZIALEK, M./MAURACH, G., Art. Empyreum, HWP 2 (1972), Sp. 478 – 480.
- KURZ, GERHARD, Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen ⁴1997.
- KUTZNER, HANS-JÜRGEN, Liturgie als Performance? Überlegungen zu einer künstlerischen Annäherung (Ästhetik – Theologie – Liturgik 46), Berlin 2007.
- LANG, BERNHARD/MCDANNELL, COLLEEN, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens (engl. Original: Heaven. A History, London/New Haven 1988), Frankfurt a.M. 1996.

- LAUSTER, JÖRG, Raum erfahren. Religionsphilosophische Anmerkungen zum Raumbe-
griff, in: Erne, Thomas/Schüz, Peter (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räum-
lichkeit der Religion, Göttingen 2010, 23 – 33.
- , Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.
- LEFEBVRE, HENRI, La production de l' espace. Paris 1974.
- , Die Produktion des Raums, in: Jörg Dünne/ Stephan Günzel (Hg.), Raumtheorie.
Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2006,
330 – 340.
- LEONHARDT, ROCHUS, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das
Studium der Theologie, Göttingen 42009.
- LINDEMANN, ANDREAS, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur »demokratischen« Ek-
klesiologie bei Paulus, ZThK 92 (1995), 140 – 165.
- LINK-WIECZOREK, ULRIKE/BERNHARDT, REINHOLD, Einleitung, in: Reinhold Bernhardt/
Ulrike Link-Wieczorek (Hg.) Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit
im Reden von Gott, Mensch und Natur (FS Dietrich Ritschl), Göttingen 1999, 9 – 25.
- , Warum trinitarisch von Gott reden? Zur Neuentdeckung der Trinitätslehre in der
heutigen Theologie, in: Rudolf Weth (Hg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren
neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2005, 11 – 30.
- LIPPUNER, ROLAND, Raumbilder der Gesellschaft. Zur Räumlichkeit des Sozialen in der
Systemtheorie, in: Döring, Jörg Döring/Thielmann, Tristan (Hg.), Spatial Turn, Das
Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008, 341 – 363.
- LIPPUNER, ROLAND/LOSSAU, JULIA, In der Raumfalle. Eine Kritik des spatial turn in den
Sozialwissenschaften, in: Mein, Georg/Rieger-Ladich, Markus (Hg.), Soziale Räume
und kulturelle Praktiken, Bielefeld 2004, 47 – 63.
- LOCHER, GOTTFRIED W., Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit
derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins: Ein Überblick, Zwingliana 12/7
(1967), 470 – 509.
- LÖFGREN, DAVID, Die Theologie der Schöpfung bei Luther (FKDG 10), Göttingen 1960.
- LOHSE, BERNHARD, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem
systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.
- LÖW, MARTINA, Raumsoziologie, Frankfurt a.M., 2001.
- , Welcher Raum?, EWE 24/1 (2013), 49 – 51.
- LOZANO-GOTOR PERONA, JOSÉ MANUEL, Raum und Zeit in der evangelischen Theolo-
gie. Zur Behandlung und Verhältnisbestimmung beider Begriffe bei Wolfhart Pan-
nenberg, Jürgen Moltmann und Christian Link, Hamburg 2007.
- LUZ, ULRICH, Der Brief an die Epheser, in: Becker, Jürgen/Luz, Ulrich, Die Briefe an die
Galater, Epheser und Kolosser, übers. u. erklärt von Jürgen Becker und Ulrich Luz, NTD
8/1, Göttingen 1998, 107 – 180.
- , Der Brief an die Kolosser, in: Becker, Jürgen/Luz, Ulrich, Die Briefe an die Galater,
Epheser und Kolosser, übers. u. erklärt von Jürgen Becker und Ulrich Luz, NTD 8/1,
Göttingen 1998, 183 – 244.
- MARQUARDT, FRIEDRICH WILHELM, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen?.
Eine Eschatologie, Bd. 3, Gütersloh 1996.
- , Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.
- , Gott – Utopie?, in: Frettlöh, Magdalene L./Döhling, Jan-Dirk (Hg.), Die Welt als Ort

- Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, Gütersloh 2001, 14 – 35.
- MAURACH, GREGOR, *Coelum empyreum. Versuch einer Begriffsgeschichte* (Boethius 8), Wiesbaden 1968.
- MACKENZIE, IAIN, *The Dynamism of Space. A Theological Study into the Nature of Space*, Norwich 1995.
- MAIER, CHRISTL M./ GERT PRINSLOO (Hg.): *Constructions of Space V: Place, Space, and Identity in the Ancient Mediterranean World*, LHBOTS 567, New York u. a., 2013.
- , *Daughter Zion, Mother Zion: Gender, Space and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis 2008.
- MARESCH, RUDOLF/WERBER, NILS (Hg.), *Raum – Wissen – Macht*, Frankfurt a.M. 2002.
- , *Die Rückkehr des Raums. Über die Notwendigkeit, modische Theorien und Diskurse zu verwerfen* (3.2.2001), <http://www.rudolf-maresch.de/texte/42.pdf>. (Stand 12.2.2015)
- MARTINEZ-CAMINO, JUAN A., *Aufhebung. Zur Architektur des ersten Bandes der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg*, KuD 45 (1999), 91 – 101.
- MATHWIG, FRANK, »Der Raum deines Zeltes mach weit« – Zur Topographie der Frage nach der Funktion des Kirchenraumes, in: Sigrist, Christoph (Hg.), *KirchenMachtRaum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte*, Zürich 2010, 103 – 120.
- MAURER, ERNSTPETER, *Monographien zur Lehre von Gott* (I), ThR 77 (2012), 171 – 200.
- , *Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths »Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik«*, Frankfurt 1989.
- MCDUGALL, JOY ANN, *Room of One's Own? Trinitarian Perichoresis as an Analogy for the God-Human Relationship*, in: Moltmann, Jürgen/Rivuzumwami, Carmen (Hg.), *Wo ist Gott?: Gottesräume – Lebensräume*, Neukirchen-Vluyn 2002, 133 – 141.
- MCFAGUE, SALLIE, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.
- MCGRATH, ALISTER, *A Brief History of Heaven*, Malden Mass. 2003.
- MEHLHAUSEN, JOACHIM, *Art. Neuzeit I, historisch*, TRE 24 (1994), 392 – 401.
- MENKE, KARL-HEINZ, *Art. Raum II. Systematisch-theologisch*, LThK³ 8 (1999) 854 f.
- , *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln-Freiburg 21997.
- MERTENS, HERMAN-EMIEL: *Es gibt bei Gott kein »Draußen vor der Tür«*. Zum Raumbegriff in Jürgen Moltmanns Theologie, in: Moltmann, Jürgen/Rivuzumwami, Carmen (Hg.), *Wo ist Gott?: Gottesräume – Lebensräume*, Neukirchen-Vluyn 2002, 109 – 117.
- METZKE, ERWIN, *Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen* (Schriftenreihe lebendige Wissenschaft 9), Stuttgart 1948. (Neu abgedruckt in: Metzke, Erwin, *Coincidentia oppositorum*, Witten 1961, 158 – 204.)
- MINKOWSKI, EUGÈNE, *Die gelebte Zeit II. Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene*, Salzburg 1972.
- MOHN, JÜRGEN, *Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum Heiligen Raum nach Mircea Eliade*, ThZ 4/63 (2007), S. 331 – 357.
- , *Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*, 1998 München.
- MOLNAR, PAUL D., *Thomas F. Torrance. Theologian of the Trinity*, Farnham/Burlington 2007.

- MOLTMANN, JÜRGEN, Der dreieinige Gott, in: Weth, Rudolf (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 178 – 196.
- , *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999.
- , *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991.
- , *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.
- , *Gott und Raum*, in: ders./Rivuzumwami, Carmen (Hg.), *Wo ist Gott?: Gottesräume – Lebensräume*, Neukirchen-Vluyn 2002, 29 – 41.
- , *Das Kommen Gottes, Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995.
- , *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.
- , *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.
- , *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh 2006.
- , *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002.
- MORICE-BRUBAKER, SARAH, *The Place of the Spirit. Toward a Trinitarian Theology of Location*, Cambridge 2014.
- MOXTER, MICHAEL, *Formzerstörung und Formaufbau. Zur Unterscheidung von Mythos und Religion bei Ernst Cassirer*, in: ders. /Jung, Matthias/Schmidt, Thomas M., *Religionsphilosophie. Historische Positionen und systematische Reflexionen (Religion in der Moderne 6)*, Würzburg 2000, 165 – 181.
- Mühlen, Heribert, *Die Wir-Philosophie als dritte Thematisierungsstufe in der abendländischen Denkgeschichte*, ThGl 84 (1994), 1 – 36.
- MÜHLING, MARKUS, *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007.
- , *Art. Himmelfahrt/Himmelfahrt Christi, Dogmengeschichtlich und dogmatisch*, RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1749 – 1750.
- , *Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept (FSÖTh 141)*, Göttingen 2013.
- MUNTEANU, DANIEL, *Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum unserer ewigen Vollendung*, in: Welker, Michael/Volf, Miroslav (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität (FS Jürgen Moltmann)*, Gütersloh 2006, 257 – 278.
- NAUSNER, MICHAEL, *Heimat als Grenzland. Territorien christlicher Subjektivität*, in: Nehring, Andreas/Tiesch, Simon (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (religionsKulturen 11)*, Stuttgart 2013, 187 – 202.
- NEWTON, ISAAC, *Optics, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light (London 1704)*, in : *Opera quae exstant omnia*, Bd. IV, London 1782, 1 – 264/ *Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts*, übers. u. hg. v. William Abendroth (Leipzig 1898), eingel. u. erl. v. Markus Fierz, Braunschweig 1983.
- NIESEL, WILHELM, *Calvins Lehre vom Abendmahl*, München 1930.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Die Fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe 3*, hg. v. Giorgio Colli/ Mazzino Montinari, Berlin/New York 1999 (Neuausg. ²1988), 343 – 651.
- NOBO, JORGE LUIS, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, Albany 1986.
- OBERMANN, HEIKO A., *Spätscholastik und Reformation. Der Herbst der mittelalterlichen Theologie Bd. I*, übers.v. M. Rumscheid/H. Kampen, Zürich 1965.

- OBLAU, GOTTHARD, Gotteszeit und Menschenzeit, Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth (NBST 6), Neukirchen-Vluyn 1988.
- OLSON, ROGER, Trinity and Eschatology: The Historical Being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg, *Scottish Journal of Theology* 36 (1983), 213–227.
- , Trinity and Eschatology: The Historical Being of God in the Theology of Wolfhart Pannenberg, PhD Dissertation Rice University 1984.
- OPITZ, PETER, Kanzel und Gefletz – theologische und räumliche Verschiebungen zur Einführung des reformierten Abendmahls in Zürich (1525), in: Sigrist, Christoph (Hg.), *Kirchen – Macht – Raum*, Zürich 2010, 45–58.
- OSTHÖVENER, CLAUS-DIETER, Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth (TBT 76), Berlin/New York 1996.
- PAETZOLD, HEINZ, Ernst Cassirer zur Einführung, Hamburg 1993.
- PANNENBERG, WOLFHART, The Doctrine of Creation and Modern Science, *Zygon* 23/1 (1988), 3–21.
- , Geist als Feld – nur eine Metapher?, *ThPh* 71 (1996), 257–260.
- , Wolfhart, Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft, *ThPh* 58 (1983), 481–500.
- , *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988.
- , Raum, Zeit und Ewigkeit, in: Böttigheimer, Christoph/Filser, Hubert, (Hg.), *Kirchen-einheit und Weltverantwortung* (FS Peter Neuner), Regensburg 2006, 209–219 (= Übers. v. ders., *Eternity, Time, and Space*, *Zygon* 40 [2005], 97–106).
- , Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, in: ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (BSTh 2), Göttingen 2000, 30–42.
- , Art. Unendlichkeit, *HWP* 11 (2001), Sp. 140–146.
- , Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens (1995), in: ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (BSTh 2), Göttingen 2000, 43–54.
- PARK, CHAN HO, *Transcendence and Spatiality of the Triune Creator* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII, Bd. 815), Bern u. a. 2005.
- PASCAL, BLAISE, *Gedanken (Pensées)*. Eine Auswahl, übers. u. eingel. V. Ewald Wasmuth, Stuttgart 1987.
- PAUL, JEAN, *Siebenkäs*, hg. v. Carl Pietzcker (Reclam 274), Stuttgart 1994.
- PETERS, ALBRECHT, *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl* (AGTL 5), Berlin 1960.
- PFLIEDERER, GEORG, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert* (BHTh 115), Tübingen 2000.
- PICHT, GEORG, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart 1989.
- , *Glauben und Wissen*, Stuttgart 1991.
- , Die Zeit und die Modalitäten, in: ders., *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart 1980 (1971), 362–374.
- PIETZ, HANS-WILHELM, *Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik* (NBST 12), Neukirchen-Vluyn 1998.
- PLÜMACHER, MARTINA, *Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie bei Ernst Cassirer*, in: Rudolph Enno/Stamatescu, Ion-Olimpiu (Hg.), *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft* (Cassirer Forschungen 3), Hamburg 1997, 171–207.

- PLÜSS, DAVID, Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007.
- , Kirchenräume zwischen Leiblichkeit und Heiligkeit, in: Sigrist, Christoph (Hg.), KirchenMachtRaum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010, 39–44.
- PÖHLMANN, HORST G., Art. Himmelfahrt Christi. Kirchengeschichtlich/Systematisch-theologisch, TRE 15 (1986) 334–341.
- POST, PAUL G.J./ MOLENDIJK, ARIE L. (Hg.) (2010), Holy Ground: Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture (Liturgia Condenda 24) Leuven 2010.
- RAE, MURRAY, The Spatiality of God, in: Habets, Myk/Tolliday, Phillip (Hg.), Trinitarian Theology After Barth, Cambridge 2011, 70–86.
- RASCHZOK, KLAUS, »...an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden« (Martin Luther). Zur Frage des heiligen Raumes nach lutherischem Verständnis, in: Glockzin-Bever, Sigrid/Schwebel, Horst (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik (Ästhetik – Theologie – Liturgik 12), Münster/Hamburg/London 2002, 99–113.
- , »... geöffnet, für alle übrigen« (Heinrich Böll). Evangelische Kirchenbauten im Spannungsfeld von Religion und Gesellschaft, in: Hanns Kerner (Hg.), Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane, Leipzig 2008, 17–36.
- , Kirchenbau und Kirchenraum, in: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph, u. a. (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, 3. völlig neu überar. Aufl. Göttingen 2003, 391–412.
- REDEPENNING, MARC, Eine selbst erzeugte Überraschung: Zur Renaissance von *Raum* als Selbstbeschreibungsmotiv der Gesellschaft, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), Spatial Turn, Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008, 317–340.
- , Varianten raumbezogener sozialer Gerechtigkeit. Ein sozialgeographischer Versuch über das Verhältnis von Raum und Gerechtigkeit und ein Nachdenken über die Frage »Was soll wo sein?«, Ethik und Gesellschaft 1 (2013), 1–29.
- REYMOND, BERNARD, L'architecture religieuse des protestants. Histoire – Caractéristiques – Problèmes actuels, Genève 1996.
- RINGLEBEN, JOACHIM, Arbeit am Gottesbegriff. Bd I: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie, Tübingen 2004.
- , Pannenberg's Systematische Theologie, ThR 63 (1998), 337–350.
- RITSCHL, DIETRICH, Gottes Wohnen in der Zeit. Eine Anwendung der Metaphorik der Zeit auf Gottes Präsenz und auf gelingendes Leben, ÖR 49 (2000), 149–160.
- , Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott, in: Deuser, Hermann u. a. (Hg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt, München 1986, 250–261.
- , Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984.
- , Vorsprachliches, Räumliches, Zeitliches. Zur Phänomenologie des Glaubens, ThZ 55 (1999), 165–175.
- ROBERTS, RICHARD HENRY, Eternity and Time in the Theology of Karl Barth. An Essay in Dogmatic and Philosophical Theology, Ph.D. Thesis, Edinburgh University 1975.
- , Barth's Doctrine of Time. Its Nature and Implications, in: Stephen W. Sykes (Hg.), Karl Barth. Studies of his Theological Method, Oxford 1979, 88–146.
- ROHLS, JAN, Coena Domini. Die altreformierte Abendmahlslehre und ihre Wandlungen,

- in: Garijo-Guembe, Miguel Maria/Rohls, Jan/Wenz Gunther (Hg.), *Mahl des Herrn. Ökumenische Studien*, Frankfurt a.M. 1988, 105 – 221.
- , *Theologie reformierter Bekenntnisschriften, Von Zürich bis Barmen*, Göttingen 1987.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Kirche im Neuen Testament (NTD Ergänzungsreihe 10)*, Göttingen 1993.
- ROSKAMM, NIKOLAI, *Der unmögliche Raum – (weitere) ontologische Differenzierungen*, *EWE* 24/1 (2013), 56 – 59.
- RUPP, HARTMUT, *Handbuch der Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen*, Stuttgart 2006.
- RUSSELL, JEFFREY BURTON, *A History of Heaven. The Singing Silence*, Princeton 1997.
- SAHLI, MARKUS/WÜTHRICH, MATTHIAS, *Wohnung Gottes oder Zweckgebäude? Ein Beitrag zur Frage der Kirchenumnutzung aus evangelischer Perspektive*, hg.v. Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK Impuls 4), Bern 2007.
- EDWARD W. SAID, *Orientalism, Western Conceptions of the Orient* (1978), Reprint mit Nachwort: London 1995.
- SAHR, WOLF-DIETRICH, *Zwischen Ontologie, Epistemologie und Diskursordnung*, *EWE* 24/1 (2013), 62 – 65.
- SALLMANN, MARTIN, *Zwischen Gott und Mensch. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im De vera et falsa religione commentarius (1525)* (Beiträge zur historischen Theologie 108), Tübingen 1999.
- SANDER, HANS-JOACHIM, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006.
- , *Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften*, in: *Ethik und Gesellschaft* 1/2013, 1 – 35.
- SCHAEDE, STEPHAN, *Heilige Handlungsräume? Eine theologisch-raumtheoretische Betrachtung zur performativen Kraft von Kirchenräumen*, in: Ingrid Baumgärtner u. a. (Hg.), *Raumkonzepte. Disziplinäre Zugänge*, Göttingen 2009, 51 – 69.
- SCHLAG, THOMAS, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie (ThSt 5)*, Zürich 2012.
- SCHNEIDER-FLUME, GUNDA, *Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte*, Göttingen 2004.
- SCHNEIDER, MARTIN, *Benachteiligung durch räumliche Herkunft. Welche normative Relevanz hat diese Aussage?*, in: *Ethik und Gesellschaft* 1/2013, 1 – 36.
- , *Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes*. Paderborn, 2012.
- , *Spatial turn in der christlichen Sozialethik. Ein Plädoyer*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 53 (2012), 221 – 244.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube (1821/1822)*, Bd. I, hg.v. H. Peiter, Berlin/New York 1984.
- , *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. I u. II., aufgrund der 2. Aufl. neu hg.v. M. Redeker, Berlin 1960.
- SCHLÖGEL, KARL, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, München/Wien 2003.
- SCHMAUS, MICHAEL, *Katholische Dogmatik 4,2: Von den letzten Dingen*, 5. umgearb. Aufl. München 1959.
- SCHMITZ, HERMANN, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Bielefeld/Locarno 2007.

- , Der leibliche Raum, in: System der Philosophie III/1, Bonn 2005 (1967).
- , Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1990.
- SCHOBERT, INGRID, »Du stellst meine Füße auf weiten Raum« – Raummetaphern und leibhaftiges Leben, in: Bernhardt, Reinhold/Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.) Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur (FS Dietrich Ritschl), Göttingen 1999, 240 – 251.
- SCHÖTKER, DETLEV, Raumerfahrung und Geschichtserkenntnis. Die »Architektur der Gesellschaft« aus Sicht der historisch-soziologischen Wahrnehmungstheorie: Giedion, Benjamin, Kracauer, in: Fischer, Joachim/Delitz, Heike (Hg.), Die Architektur der Gesellschaft, Theorien für die Architektursoziologie, Bielefeld 2009, 137 – 162.
- SCHREGLER, FRANZ, Pastoral in ländlichen Räumen. Wegmarkierungen für eine landschaftliche Seelsorge (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 77), Würzburg 2009.
- SCHRÖDER, TILMAN M., Art. Weltbild, Kirchengeschichtlich, RGG⁴ 8 (2005), Sp. 1419 – 1422.
- SCHROER, MARKUS, »Bringing space back in« – Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), Spatial Turn, Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008, 125 – 148.
- , Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes, Frankfurt a.M. 2006.
- , Soziologie, in: Günzel, Stephan (Hg.), Raumwissenschaften, Frankfurt a.M. 2009, 354 – 369.
- SCHWARZ, HANS, God's Place in a Space Age, Zygon 21/3 (1986), 353 – 368.
- Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Hg.), Verlässlich geöffnet. Eine Handreichung für offene Kirchentüren, Bern 2008.
- SCHWEBEL, HORST, Die Kirche und ihr Raum. Aspekte der Wahrnehmung, in: Glockzin-Bever, Sigrid/ders. (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik (Ästhetik – Theologie – Liturgie 12), Münster/Hamburg/London 2002, 9 – 30.
- (Hg.), Über das Erhabene im Kirchenbau (Ästhetik – Theologie – Liturgik 37), Münster 2004.
- SCHWEMMER, OSWALD, Mythos und Religion bei Ernst Cassirer, in: Deuser, Hermann/Moxter, Michael (Hg.), Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer (Religion in der Moderne 9), Würzburg 2002, 95 – 118.
- SCHWÖBEL, CHRISTOPH, Art. Trinität. Systematisch-theologisch (mit Berücksichtigung der Kirchengeschichte seit 1577), TRE 34 (2002) 110 – 121.
- , Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, in: Härle, Wilfried/Preul, Reiner (Hg.), Trinität (MJTh 10), Marburg 1999, 129 – 154.
- SHELDRAKE, PHILIP, Spaces for the Sacred. Place, Memory and Identity, London 2001.
- SIGRIST, CHRISTOPH (Hg.), KirchenMachtRaum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010.
- , Kirchenraum und Diakonie. Untersuchungen zu Funktionen und Kriterien einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen, Habilitationsschrift Universität Bern 2013.
- SIMMEL, GEORG, Über räumliche Projektionen sozialer Formen, in: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2006, 304 – 315.

- SLENCZKA, NOTGER, *In ipsa fide Christus adest* – »im Glauben selbst ist Christus da« (Luther) – als Grundlage einer evangelischen Lehre vom Abendmahl und von der Realpräsenz Christi, in: Hermut Löhr (Hg.), *Abendmahl* (Themen der Theologie 3), Tübingen 2012, 137 – 193.
- SLOTERDIJK, PETER, *Sphären I. Mikrosphärologie*. Blasen, Frankfurt a.M. 1998.
- , *Sphären II. Makrosphärologie*. Globen, Frankfurt a.M. 2001.
- , *Sphären III. Plurale Sphärologie*. Schäume, Frankfurt a.M. 2004.
- SOJA, EDWARD W., *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theorie*, London/New York 1989.
- , *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*, London/New York 1996.
- , Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«. *New Twists on the Spatial Turn*, in: Döring, Jörg/ Thielmann, Tristan (Hg.), *Spatial Turn, Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, 241 – 262.
- SOMMERLATH, ERNST, *Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/29, Leibzig 1930*.
- Der »spatial turn« der sozialen Gerechtigkeit, *Ethik und Gesellschaft 1* (2013); <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/> (Stand 12.2.2015)
- SPIEGEL, ERIKA, »...doch hart im Raume stoßen sich die Sachen« – zur Aktualität eines Schiller-Zitats im Grenzbereich zwischen Soziologie und Sozialgeographie, in: Günter Heinritz/ Ilse Helbrecht (Hg.), *Sozialgeographie und Soziologie* (Münchener Geographische Hefte 78), Passau 1998, 43 – 56.
- STEGEMANN, EKKEHARD W., *Der Leib des Menschen und die Gestalt der Gottheit. Inkarnation im Christentum versus Exkarnation im Judentum*, in: ders.: *Paulus und die Welt. Aufsätze, ausgew. u. hg. v. Tuor, Christina/Wick, Peter*, Zürich 2005, 141 – 158.
- STOELLGER, PHILIPP, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39), Tübingen 2000.
- STOETZER, SERGEI, *Ort, Identität, Materialität – soziologische Raumkonzepte*, in: Erne, Thomas/Schütz, Peter (Hg.), *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen 2010, 87 – 103.
- STRAUSS, DAVID FRIEDRICH, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Leipzig 1872.
- STRECKER, GEORG, *Theologie des Neuen Testaments*, bearb. erg. u. hg. v. Friedrich Wilhelm Horn, Berlin/New York 1996.
- STRÖCKER, ELISABETH, *Philosophische Untersuchungen zum Raum* (Philosophischen Abhandlungen 25), Frankfurt a.M. 1977.
- THIES, CHRISTIAN, *Art. Sein*, in: Jordan, Stefan/Nimtz, Christian, *Lexikon der Philosophie. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2011, 234 – 246.
- TILlich, PAUL, *Hat die Eroberung des Weltraumes die Würde des Menschen erhöht oder vermindert?*, in: ders., *Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit, Ergänzungs- u. Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich Bd. IV*, Stuttgart 1975, 132 – 143.
- , *Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands* (1932), in: ders., *Begegnungen. Paul Tillich über sich und andere* (GW 12), hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1971, 125 – 150.
- , *Religiöse Reden*, Berlin/New York 1987.
- , *Die sozialistische Entscheidung*, in: ders., *Christentum und soziale Gestalt. Frühe*

- Schriften zum religiösen Sozialismus (GW 2), hg.v. Renate Albrecht, Stuttgart 1962, 219 – 365.
- , Systematische Theologie Bde I – III, Berlin/New York 1987 (Nachdruck der 8. [Bde I/II] u. 4. [Bd. III] Aufl.).
- , Der Widerstreit von Raum und Zeit, in: ders., Schriften zur Geschichtsphilosophie (GW 6), hg.v. Renate Albrecht, Stuttgart 1963.
- , Das Wohnen, der Raum und die Zeit, in: ders., Die religiöse Substanz der Natur (GW 9), hg.v. Renate Albrecht, Stuttgart 1957, 328 – 332
- TORRANCE, THOMAS F., Space, Time, and Incarnation, London/New York 2006 (1969).
- , Space, Time and Resurrection, Edinburgh 1998 (1976).
- TROWITZSCH, MICHAEL, Die Zeit Jesu Christi. Bemerkungen zum Zeitverständnis Karl Barths, ZDT 16 (2000), 134 – 151.
- UMBACH, HELMUT, Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen, Göttingen 2005.
- Vereinigte Evangelisch Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD): Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird? Leitlinien des Theologischen Ausschusses der VELKD und des DNK/LWB (Texte aus der VELKD 122), Hannover 2003.
- VIRILIO, PAUL, Das dritte Intervall. Ein kritischer Übergang, in: Decker, Edith/Weibel, Peter (Hg.), Vom Verschwinden der Ferne. Telekommunikation und Kunst, Köln 1990, 335 – 346.
- VOLB, RAINER, Gastfreie Orte. Über die stille Botschaft von Kirchenräumen, in: Degen, Roland/Hansen, Inge (Hg.), Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen, Berlin 1998, 257 – 261.
- WABEL, THOMAS, Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive (Religion in Philosophy and Theology 50), Tübingen 2010.
- WAGNER, JAMES BENJAMIN, Ascendit ad coelos. The Doctrine of the Ascension in the Reformed and Lutheran Theology of the Period of Orthodoxy (Diss. Theol.), Winterthur 1964.
- WAGNER-RAU, ULRIKE, Gotteshaus und Gottesbeziehung. Kirchen als Segensräume, in: Erne, Thomas/Schüz, Peter (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010, 151 – 163.
- WALDENFELS, BERNHARD, Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik, Frankfurt a.M. 2002.
- , Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung, Frankfurt a.M. 2009.
- WALLRAFF, MARTIN, Teilung der Erde. Hippolyt und die Entdeckung des Raumes in der Christentumsgeschichte, in: Burlacoiu, Ciprian/Hermann, Adrian, Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums (FS Klaus Koschorke), Wiesbaden 2013, 27 – 38.
- WARD, GRAHAM, Bodies. The displaced body of Jesus Christ, in: Milbank, John/ Pickstock, Catherine/ Ward, Graham, Radical Orthodoxy. A New Theology, London/New York 1999, 163 – 181.
- WARF, BARNEY/ ARIAS, SANTA (Hg.), The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives, London/New York 2009.

- WEBER, OTTO, *Grundlagen der Dogmatik Bd. I, Neukirchen* ²1959.
- WEBSTER, JOHN, *The Immensity and Ubiquity of God. in: Dalferth, Ingolf U. Dalferth/Fischer, Johannes/Großhans, Hans-Peter (Hg.), Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre (FS Eberhard Jüngel), Tübingen 2004, 539 – 556.*
- WEICHHART, PETER, *Entwicklungslinien der Sozialgeographie. Von Hans Bobek bis Benno Werlen (Sozialgeographie kompakt), Bd. 1, Stuttgart 2008.*
- WEIGEL, SIGRID, *Zum ›topographical turn‹. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften, KulturPoetik 2,2 (2002), 151 – 165.*
- WEINHARDT, JOACHIM, *Rezension zu: Ulrich Beuttler, Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes (FSÖTh 127), Göttingen 2010, ThLZ 136/10 (2011), 1086 – 1089.*
- WEIPPERT, HELGA, *Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: Hans-Peter Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (Biblich-theologische Studien 33), Neukirchen-Vluyn 1998.*
- WEISCHEDER, WILHELM, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. I: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, Darmstadt 1971.*
- WELKER, MICHAEL, *Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze, in: Bernhardt, Reinhold/Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.) Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur (FS Dietrich Ritschl), Göttingen 1999, 179 – 193.*
- , *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn* ²1993.
- , *Art. Himmel, EKL* ³ 2 (1989), 519 – 522.
- , *Schöpfung und Wirklichkeit (NBST 13), Neukirchen-Vluyn 1995.*
- , *Theologische Profile. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann, Frankfurt a.M. 2009.*
- WENDEL, FRANÇOIS, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 1968.*
- WENDTE, MARTIN, *Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter (Collegium Metaphysicum 7), Tübingen 2013.*
- WERLEN, BENNO, *Geographie/Sozialgeographie, in: Stephan Günzel (Hg.), Raumwissenschaften, Frankfurt a.M. 2009, 142 – 158.*
- , *Gesellschaftliche Räumlichkeit, Bd. 1: Orte der Geographie, Stuttgart 2010.*
- , *Gesellschaftliche Räumlichkeit, Bd. 2: Konstruktion geographischer Wirklichkeiten, Stuttgart 2010.*
- , *Gesellschaft und Raum. Gesellschaftliche Raumverhältnisse. Grundlagen und Perspektiven einer sozialwissenschaftlichen Geographie, EWE 24/1 (2013), 3 – 16.*
- , *Körper, Raum und mediale Repräsentation, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), Spatial Turn, Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008, 365 – 392.*
- , *Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum, Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen Bd. 1 (Erdkundliches Wissen 116), Stuttgart 1995.*
- , *Replik/Response. Weltbilder und Weltansichten. Von disziplinärer Repräsentation zu transdisziplinären Problemstellungen, EWE 24/1 (2013), 3 – 16.*

- WERTHEIM, MARGARET, Die Himmelstür zum Cyberspace. Von Dante zum Internet, aus dem Engl. übers. v. Ilse Strasmann Zürich 2000.
- WINTER, STEPHAN, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der »lex orandi« (Theologie der Liturgie 3), Regensburg 2013.
- WORTHING, MARK WILLIAM, God, Creation, and Contemporary Physics, Minneapolis 1996.
- WOYDACK, TOBIAS, Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? (Kirche in der Stadt 13), Hamburg-Schenefeld ²2009.
- WESTERMANN, CLAUS, Genesis 1 – 11 (1. Teilband), BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1974.
- WÜTHRICH, MATTHIAS D., Ein »theologischer Betriebsunfall«? – Erwägungen zum sog. *extra calvinisticum* ausgehend vom Heidelberger Katechismus, ThZ 70/2 (2014) 97 – 117.
- , Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von §50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006.
- , Raumtheoretische Erwägungen zum Kirchenraum, in: Sigrist, Christoph (Hg.), KirchenMachtRaum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010, 71 – 87.
- , Raum und soziale Gerechtigkeit. Eine raumtheoretische Skizze der Voraussetzungen ihrer Relationierung, in: Ethik und Gesellschaft 1/13 (2013), 1 – 35.
- YATES, NIGEL, Liturgical Space. Christian Worship and Church Buildings in Western Europe 1500 – 2000, (Liturgy, Worship and Society), Aldershot 2008.
- ZEINDLER, MATTHIAS, Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung (Forum Systematik 13), Stuttgart u. a. 2001.
- (Hg.), Der Raum der Kirche, Perspektiven aus Theologie, Architektur und Gemeinde, Horw 2002.
- ZAHAVI, DAN, Phänomenologie für Einsteiger, Paderborn 2007.
- ZEKL, HANS GÜNTER, Art. Raum. Griechische Antike, HWP 8 (1992), Sp. 68 – 82.
- ZWINGLI, HULDRYCH, Schriften III u. IV, i. A. des Zwingliverains hg. v. Thomas Brunn-schweiler und Samuel Lutz, Zürich 1995.

Personenregister

Im folgenden Register werden nur ausgewählte und vor allem im Fliesstext erwähnte Namen aufgeführt.

- Anselm von Canterbury 257
Aristoteles 177 f., 190, 220, 234, 330, 337, 430, 495
Augé, Marc 11, 13 f., 30 f., 71 f., 521
Augustinus 193, 284
- Bachmann-Medick, Doris 12, 14, 28 f., 31 – 34, 45 – 48
Barth, Karl 21 f., 97, 124, 133, 155, 166, 171, 263, 275, 286 – 325, 328, 337, 340 f., 345, 354, 357, 362, 367 – 369, 376, 378, 381 f., 402, 404, 408 – 415, 417 f., 420 – 425, 437 – 443, 445, 451 f., 458, 482 – 484, 486, 497, 499, 517, 523
Baur, Jörg 189, 191, 193, 199, 210, 232, 248, 408
Beier, Peter 105, 116
Bergmann, Sigurd 93 – 95, 121, 137 – 139, 166, 326, 496
Bernhardt, Reinhold 9, 131, 386, 390, 397, 421, 424, 487 f.
Beuttler, Ulrich 14, 19 f., 91, 121, 141, 145, 149, 151, 154 – 168, 170, 177 – 179, 189, 209, 211 f., 215, 225, 232, 234 – 240, 243, 246 – 248, 255 – 258, 260 f., 267, 276, 282 f., 287, 291, 323, 332, 368, 387, 389 f., 397, 407, 410, 427, 432, 460, 495 f., 500, 504, 517
Biel, Gabriel 183, 185, 187
Böhme, Gernot 57, 61
Böhme, Hartmut 12, 46 f., 61, 74, 97
Bohr, Niels 462, 474 f., 479 f.
- Bollnow, Otto Friedrich 61, 75, 156, 161, 237, 476, 507
Bonhoeffer, Dietrich 438, 457
Bourdieu, Pierre 28, 35, 52, 55
Bouwsma, William J. 225 f.
Brenz, Johannes 231 – 233, 247, 261
Bruno, Giordano 176, 225, 235 f.
Bullinger, Heinrich 110 – 114, 218 – 221, 231
Bultmann, Rudolf 124, 266, 317 f., 408, 419, 436 f.
- Callender, Elizabeth Jarrell 291, 294, 303 – 305, 310 f.
Calvin, Johannes 110 – 113, 175, 184, 209, 213, 215 – 229, 231 f., 260, 267, 310, 441, 523
Cassirer, Ernst 17, 22, 45, 47, 147, 171, 243, 249 – 251, 253 f., 419, 460 – 482, 484 – 500, 503, 506, 508 – 512, 518 f.
Castell, Manuel 28
Chemnitz, Martin 232
Clarke, Samuel 155, 240 – 245, 249, 252, 260, 277, 346, 369, 372 – 374, 376, 384, 386, 403, 411
Cobb, John B. 151 f.
- Dalferth, Ingolf U. 25, 62, 68 – 71, 118, 121, 131 f., 136, 140 – 148, 152, 155, 166, 252 f., 284, 291, 421 – 423, 426 f., 456, 491, 494, 499 f., 503, 508 f.
Dante Alighieri 179
De, Asha 153

- Deißmann, Adolf 431 f.
 Derrida, Jacques 510
 Descartes, René 211, 238–241, 243,
 246 f., 252, 259 f., 277, 329 f., 337 f., 345,
 375 f., 385, 405
 Döring, Jörg 28, 30, 37, 42, 45
 Dünne, Jörg 33–36, 46, 71, 242
- Einstein, Albert 52, 60, 140, 151, 160,
 245 f., 319, 370, 388 f., 391, 399, 402,
 404, 491
 Elert, Werner 209 f., 212, 215, 224, 232,
 260 f., 264
 Eliade, Mircea 336, 478
 Erne, Thomas 91 f., 98
 Evers, Dirk 9, 147–149, 152, 155, 162,
 166, 178, 209, 212, 236, 241, 247, 261,
 276, 386
- Failing, Wolf-Eckart 18, 98, 116 f.
 Farrow, Douglas 222
 Foucault, Michel 19, 28 f., 34, 53 f., 57,
 72 f., 82, 92, 133, 420, 478, 481
 Frettlöh, Magdalene L. 92, 120–122,
 127–134, 139, 166, 428, 434, 496
 Fuchs, Thomas 66, 72 f., 76–80, 82 f.,
 85, 88
- Galilei, Galileo 259, 312
 Giddens, Anthony 28, 35, 50
 Goffman, Erving 28
 Gosztonyi, Alexander 177 f., 185, 190,
 234, 236–240, 243–245, 249 f.,
 252–255, 257, 355, 495
 Gregory, Derek 28
 Greshake, Gisbert 19, 133, 332, 361, 393,
 423 f., 440–443
 Günzel, Stephan 29, 33–36, 43–46, 59,
 71, 117, 159, 242, 491
- Hard, Gerhard 36–41, 47 f., 59, 222
 Härle, Wilfried 120, 131, 419, 423, 451,
 454, 498, 514
 Harvey, David 28, 30, 35
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 154, 284,
 295, 376, 384, 438
 Heidegger, Martin 61, 66–68, 156, 161,
 164, 349, 408, 498
 Heim, Karl 97, 149–152, 154, 166, 256,
 286, 294, 377, 404
 Heimsoeth, Heinz 235 f., 244, 252, 254 f.,
 257–259
 Hilgenfeld, Hartmut 181–183, 185–189,
 194–196, 199–202, 207, 209, 213, 216,
 232
 Höfner, Markus 463, 467, 469–471,
 473 f., 492–494, 510
 Hugo von St. Victor 179
 Husserl, Edmund 61, 118, 156
- Inge, John 92–95, 98
- Jameson, Fredric 28
 Jammer, Max 16, 130, 177 f., 189 f., 234,
 237–239, 242, 246, 319, 328, 331, 373,
 386 f., 390, 402, 491
 Janowski, Bernd 9, 98, 107, 153, 176, 331,
 430
 Jean Paul 248
 Joest, Wilfried 133, 423, 425
 Johannes von Damsakus 354
 Jooß, Elisabeth 25, 98, 101, 114, 117–121,
 153, 156, 167, 249, 287, 291, 433, 436,
 500 f., 517
 Josuttis, Manfred 104
 Jüngel, Eberhard 132, 136, 322, 332, 354,
 394
- Kant, Immanuel 60 f., 64, 69, 118, 146,
 154 f., 158, 211, 237, 243, 247, 249–256,
 259 f., 262, 264 f., 267, 269, 277 f., 287,
 294, 308, 313, 320, 345, 374 f., 386, 399,
 403, 405, 419, 469 f., 473, 496, 499, 508
 Koch, Traugott 108 f.
 Kopernikus, Nikolaus 175, 225 f., 236,
 260, 312
 Koyré, Alexandre 234, 240, 242, 246
- Lefebvre, Henri 27 f., 34–37, 92, 98

- Leibniz, Gottfried Wilhelm 34, 44, 52, 60 f., 64 f., 68, 88, 151, 153, 160–162, 211, 237, 240–247, 249 f., 252, 260, 262, 267, 277, 329 f., 332, 337 f., 345 f., 369, 372, 398, 402, 405, 411, 419, 470, 481, 491, 497
- Lévinas, Emmanuel 79–81, 503
- Link, Christian 125, 131, 166, 287, 424 f.
- Lippuner, Roland 33, 37 f.
- Lombardus, Petrus 179
- Lossau, Julia 33, 37 f.
- Löw, Martina 12, 27, 33, 35, 39, 41, 44, 47–59, 62, 64–66, 70 f., 73–76, 84–87, 89, 98, 116, 134, 418, 427, 449–453, 455, 457, 460, 474, 496, 516
- Lozano-Gotor Perona, José Manuel 18 f., 24, 121, 125 f., 287, 326 f., 335, 344, 347–349, 356, 359, 371, 379, 387, 390, 396, 406 f.
- Luther, Martin 106–111, 113 f., 146, 154, 175, 184–219, 226–233, 247, 257, 260 f., 263–265, 267, 277 f., 402, 435, 441, 454, 483, 523
- MacKenzie, Iain M. 92, 323
- Marquardt, Friedrich Wilhelm 127 f., 130–132, 137, 166, 286, 332, 428
- Massey, Doreen 28
- McFague, Sallie 132, 137 f., 166, 496
- Melanchthon, Philipp 191, 232, 260 f.
- Merleau-Ponty, Maurice 61, 77, 156
- Metzke, Erwin 193, 206, 209–212, 263 f.
- Minkowski, Eugène 156
- Minkowski, Hermann 24
- Mohn, Jürgen 463, 476, 478, 481, 506
- Moltmann, Jürgen 21 f., 95, 97, 127, 130, 132 f., 137–139, 148, 152, 155, 166, 171, 263, 286 f., 310, 324–370, 376, 378, 381 f., 400, 402, 404, 406–415, 417 f., 420–422, 425 f., 428, 437–443, 445, 458, 482–484, 486, 496, 499, 507, 517
- Mores, Henry 237–239, 331, 338
- Mühling, Markus 135, 149, 152, 166, 209 f., 215, 224, 380, 442
- Mutschler, Hans-Dieter 389 f., 399
- Newton, Isaac 60 f., 64, 155, 177, 211, 237–243, 245–247, 249–252, 254, 259 f., 262, 264, 277, 329–332, 334, 338, 345 f., 355, 369 f., 372–374, 384, 386, 388, 391, 403, 411, 469 f., 496 f.
- Nietzsche, Friedrich 248, 256, 338
- Nikolaus von Kues 176, 180, 234 f., 332
- Ockham, Wilhelm von 182–185, 202 f.
- Pannenberg, Wolfhart 21 f., 64, 97, 125, 137, 141, 148–150, 152, 166, 171, 229, 234 f., 238 f., 242, 255, 257, 261, 286 f., 295, 308, 324 f., 333 f., 354, 362, 367–415, 417–425, 437, 440–442, 458, 482, 484, 486, 497, 499, 517, 523
- Park, Chan Ho 141, 148 f., 152, 166, 229, 287, 328, 352, 367 f., 390, 393 f., 396, 483
- Pascal, Blaise 154, 236, 248, 338
- Petrarca, Francesco 237, 479
- Picht, Georg 124 f., 396
- Platon 354, 430, 469, 495
- Raschzok, Klaus 102–104, 108 f.
- Ringleben, Joachim 14, 153 f., 167, 224, 392, 507
- Ritschl, Dietrich 122–127, 131, 136, 139, 166, 425 f.
- Sander, Hans-Joachim 19, 133, 420, 424 f.
- Schiller, Friedrich 161, 510
- Schleiermacher, Friedrich 155, 257, 263, 267–279, 283 f., 286–290, 295, 319, 523
- Schmitz, Hermann 15, 57, 61, 66, 72, 74 f., 84 f., 104, 156, 159, 163 f., 451
- Schneider, Martin 19, 48, 92, 119 f.
- Schroer, Markus 12, 30–36, 74
- Schwarz, Hans 149 f., 152, 166, 318
- Schwebel, Horst 98, 103 f., 107, 115 f.
- Sheldrake, Philip 92 f., 95
- Sigrist, Christoph 98, 112
- Simmel, Georg 34 f., 71
- Sloterdijk, Peter 26, 80–82, 87, 130, 133, 157, 160 f., 353 f., 425

- Soja, Edward W. 11, 27–30, 33, 35–38,
41 f., 45, 95, 98
- Strauss, David Friedrich 263, 321, 355
- Ströker, Elisabeth 61, 66, 156, 161 f.
- Thielmann, Tristan 28, 30, 37, 42, 45
- Thomas von Aquin 177–181, 185, 257,
276
- Tillich, Paul 124, 155, 279–286, 408
- Torrance, Thomas F. 92, 97, 137, 140 f.,
148–150, 152, 155, 157, 163, 166, 175,
228 f., 263, 287, 291, 318, 328, 334, 354,
367, 377, 386, 402, 404, 412, 421
- van den Brom, Luco J. 120, 149–152, 155,
166, 257, 272, 276, 291, 294, 296, 323
- Vermigli, Petrus Martyr 231
- Virilio, Paul 12, 30
- Voltaire 247
- von Dürckheim, Graf Karlfried 156
- Wabel, Thomas 506, 509 f.
- Wagner-Rau, Ulrike 76, 79, 86
- Waldenfels, Bernhard 12, 61, 72, 83, 86,
97, 156, 436, 453, 504
- Weichhart, Peter 16, 59–61, 64–66, 68
- Weigel, Sigrid 34, 43
- Welker, Michael 121, 136, 151 f., 174,
339 f., 421, 446, 457
- Wendte, Martin 9, 193, 197, 210, 501
- Werlen, Benno 12, 16, 28, 32 f., 36–41,
45–48, 59, 62, 68
- Wertheim, Margaret 26, 74, 235, 246
- Whitehead, Alfred North 151, 340, 471
- Woydack, Tobias 48, 98, 104 f., 108 f.,
116, 449, 455, 500
- Zeindler, Matthias 98, 502–507, 514
- Zwingli, Huldrych 175, 184 f., 191,
212–217, 230 f., 401 f., 435, 523

Sachregister

- Abendmahl 94, 96, 111, 114, 118 f., 174 f.,
182 f., 185–187, 190 f., 195–198,
200–203, 206, 209–213, 216, 219,
221–223, 229, 231, 233, 247, 261, 264 f.,
275–277, 287, 311, 401, 405, 411, 441,
506 f., 515, 517
– Eucharistie 180–183
absoluter Raum 46, 60, 62, 67 f., 78, 155,
237 f., 241–243, 245, 247, 249 f., 252,
254, 266, 272, 330–332, 334, 336, 338,
345 f., 351, 355, 368, 369 f., 372–374,
376, 384, 386, 391, 403 f., 412, 421,
469 f., 496 f.
Akzidens 178, 236, 244, 252, 257, 410,
495 f.
Allgegenwart 96, 154 f., 194, 196, 198,
210, 214, 217, 239–242, 245, 247 f., 255,
257 f., 264, 268–273, 275 f., 284,
287–296, 298–300, 302, 304, 306 f., 309,
311, 313 f., 318, 320, 330 f., 334 f., 340,
343, 347 f., 351, 371–373, 376, 384–386,
394, 397, 404, 412, 437
(An)Ordnung 30, 39, 49 f., 52–54,
56–58, 60, 65, 68, 70, 74, 114, 128, 160,
225, 242–244, 249 f., 257, 259, 274, 283,
296, 371, 398–400, 422, 449, 451, 455,
462, 470 f., 475, 485, 497, 510
Anschauungsform 64, 69, 161, 250, 253,
255, 262, 320, 345, 469 f., 473, 499
ästhetischer Raum 468, 471 f., 475, 478,
481, 485
Atmosphäre 12, 51 f., 56–59, 61, 76 f.,
156 f., 159, 432, 449 f.
Attribut 60, 235, 237 f., 241, 244, 246, 252,
384, 398
Beziehungsraum 87, 157, 161 f., 244, 298,
319, 321, 372, 377, 381–386, 390 f.,
393–395, 399, 403–405, 410, 413 f., 421,
435 f., 440, 456, 484, 488, 511, 513
Bilokalität 74
christlicher Raum 479–481, 486–490,
512
Christologie 20, 96, 118, 144 f., 169, 174,
179, 188, 193, 196, 210 f., 213 f.,
217–221, 223–225, 229, 231–233, 258,
260, 263, 290, 293 f., 301 f., 304, 313,
316, 319, 322, 324, 335, 347 f., 366, 410,
429, 436, 438, 441
Christusraum 366, 437–441, 444, 452,
515
communio 438, 440–442, 444, 446, 457,
511
Container 17, 36, 44 f., 59 f., 61 f., 71, 116,
140, 167, 228 f., 246, 266, 306, 319, 330,
344, 346, 363, 367, 373, 382 f., 432, 454
– Behälter 35 f., 37, 49, 53 f., 68, 80, 115,
139, 145, 151, 161, 222, 238, 246, 272,
283, 319, 330, 354, 374, 378, 402, 500
Containermodell 17 f., 21, 23, 36, 45–47,
62–65, 67, 80, 88, 94, 115 f., 134 f., 138,
146, 161 f., 166 f., 170 f., 190, 208, 215,
220, 223 f., 227, 229 f., 246, 266 f., 272,
279, 283, 288, 303, 305–307, 310, 315 f.,
321, 324, 330, 334–336, 345 f., 354 f.,

- 361 – 364, 367, 374, 377 f., 382, 397,
403 – 405, 408, 412 f., 417, 421, 432, 458,
496 f., 519
- creatio ex nihilo* 141, 291, 332 f.
- cultural turn* 12, 14, 28 f., 31 – 34, 38,
45 – 48
- Cyberspace 11, 13, 26, 30, 48, 53, 74
- Dämonisierung 280, 283 f., 408
- dimensional 148, 150, 185, 218, 249, 285,
294, 433
- dreidimensional 13, 25, 177, 189 f.,
238, 240, 294, 470
 - höherdimensional 148 – 150, 286
 - vierdimensional 24, 69, 396
- Eigenschaft Gottes (inkl. Eigenschaftslehre) 217, 241 f., 268 – 273, 287,
290 – 293, 296, 298, 305, 307, 371 – 373,
384 – 386, 394, 404
- Vollkommenheit 291 f., 296, 298, 302,
307, 412
- Einwohnung 107, 331 f., 335, 338, 348,
350 – 352, 356, 359 f., 380, 382, 404, 421,
425, 430
- perichoretische Einwohnung 336, 338,
346, 349, 351 f., 367
 - wechselseitige Einwohnung 326, 335 f.,
346, 349 – 352, 354, 360 f., 366 f., 380
- Ekklesiologie 14, 22, 25, 27, 66, 76, 83, 88,
113, 120, 128, 153, 164, 169 f., 174, 308,
335, 352, 365 f., 418, 427 – 430, 433 f.,
438, 440, 443 f., 449, 451 f., 454,
456 – 459, 481, 489, 506, 516 – 520
- Erkenntnistheorie 22, 59, 160, 167, 171,
250, 288, 320, 346, 375 f., 399, 405 f.,
414, 419, 422, 437, 460 f., 469 f., 482,
495, 498 f., 519
- noetisch 301, 422 f., 441, 468
- espace* 11, 27 f., 31, 34, 164, 236, 473
- *espace conçu* 35
 - *espace perçu* 35
 - *espace vécu* 35
- Ewigkeit 120 f., 149 f., 179, 214, 221,
235 f., 241 f., 248, 261, 270 f., 273,
287 – 290, 292 – 295, 305, 309, 313, 320,
333, 347 f., 352, 360, 366, 371 – 374, 376,
378, 384 – 387, 390 – 393, 397, 400, 407,
445, 504
- Feldbegriff 82, 370, 382, 386 – 397, 399,
404, 406, 421 f., 441
- Formatierung 16 f., 21 f., 76, 88,
146 – 148, 158, 167 – 169, 206, 208, 228,
266 f., 303, 318, 364, 367, 414, 418, 443,
457, 483, 500 f.
- gelebter Raum 22, 36, 61, 66, 153,
156 – 159, 162 f., 165, 167
- geometrischer Raum 62, 66, 126, 190,
282, 323, 330, 337, 346, 373 f., 379, 396,
399 f., 404 – 407, 421, 476 f.
- Gottesraum 20 – 22, 63, 67, 120, 125,
130 – 135, 139, 149, 157 f., 162, 169 f.,
173 f., 245, 291, 293 f., 296 – 300,
302 – 304, 306 – 308, 313 f., 316 – 322,
324, 331 f., 334, 337 f., 344 – 346,
349 – 351, 353, 355 f., 359 – 361,
364 – 366, 370 – 376, 378 f., 382 – 384,
386, 394, 396, 399 f., 403 – 405, 409 – 415,
417 – 424, 427 f., 438 – 444, 446 – 448,
455 f., 459, 488 – 490, 495 – 497,
511 – 513, 515, 517, 519
- trinitarischer Gottesraum 139, 149,
157 f., 160, 162, 169 f., 298 f., 302, 305,
307, 311, 313, 318, 321, 353, 358 – 361,
365 f., 369, 378, 386, 404 f., 407,
410 – 414, 417 – 422, 424, 427, 428, 434,
437, 439 – 444, 446 – 448, 455 f., 459, 483,
488 f., 495, 497, 511 – 513, 515, 517, 519
- Handlung 23, 34 f., 38, 41, 48 – 50, 55 f.,
111 – 113, 115, 123, 159, 222, 227, 267,
296, 305, 333, 380, 392, 423, 435, 449 f.,
471, 499
- handlungstheoretisch 16, 36, 39 f.,
48 f., 54, 56 – 58
- Heterotopie 34, 53 f., 72 f., 82, 478, 481
- Heterotopologie 34, 478, 481
- Himmel 19 – 21, 93 f., 123, 152, 158,

- 169 f., 173–175, 178–184, 188,
190–192, 195 f., 198–207, 209–226,
228 f., 231 f., 248, 258–263, 266,
274–277, 287, 289, 295, 299 f., 302–304,
309, 311–318, 320 f., 327, 335, 337,
339–346, 353–355, 358 f., 364, 371,
400 f., 405–412, 417, 421, 429, 435, 438,
459, 476, 480
- *coelum empyreum* 177–180, 220 f.,
231, 236, 275, 313
 - *coelum trinitatis* 180, 355
 - Himmelfahrt 20, 96, 169, 180 f., 188,
191 f., 203–205, 209 f., 213–217, 219,
221–224, 231, 261, 274, 313, 344, 401
 - Thron Gottes 220, 299 f., 303, 305 f.,
314–316, 354, 438
 - Wohnort Gottes 108, 178, 262, 275,
321, 344
- Idealismus 154, 161, 247, 259, 265, 267,
276, 288, 312, 405, 467, 492 f., 510
- Index 142, 146 f., 500
- Inexistenz 347, 350, 352, 439 f.
- inhabitatio* 20, 96, 169, 350, 359, 432
- Inkarnation 20, 93, 96, 137, 140 f., 169,
214, 219, 229, 314, 401
- In-Sein 61, 153, 338, 351, 356, 366, 432,
507, 515
- interfazialer Raum 81
- interpersonaler Raum 18, 22, 25, 27, 56,
66, 76–89, 116, 169, 206, 208, 223 f.,
227 f., 267, 308, 350, 394, 418, 424, 434,
440–447 f., 452–459, 489 f., 495, 497,
511–515, 518, 520
- interpersonaler Raum der (geglaubten)
Kirche 440–447, 448, 452–459, 489 f.,
495, 497, 511–515, 518, 520
 - Raum als Manifestationsaspekt von
Beziehungen 21, 76, 307 f., 357, 362,
381 f., 386, 404, 424, 433, 439, 447, 458,
482, 517 f.
- Jesus Christus 81, 104, 145, 153, 174, 180,
182, 186–188, 191 f., 196–201,
203–206, 208, 213 f., 217–222, 231, 248,
263, 274 f., 290, 301 f., 304, 308,
314–316, 320, 322, 352, 356, 366, 401,
422 f., 426, 429, 431–433, 437 f., 446,
454, 513 f.
- in Christus 145, 153, 219, 304, 348,
431–433, 436–440, 443, 445–447, 449,
501, 511–515
 - Leib Christi 181–183, 185 f., 188, 196,
198 f., 201 f., 205–208, 210, 213,
215–221, 224, 227, 229, 232 f., 308, 315,
430 f., 433, 438, 444, 454, 515
- Kirche 9 f., 19, 25, 88, 98–113, 120, 124,
150, 153, 217, 258, 275, 281 f., 301–303,
311, 315, 356, 365 f., 411 f., 418, 425 f.,
428–434, 437–440, 442–444, 446–449,
451 f., 454–459, 465, 480, 482, 487,
489 f., 495, 497, 506 f., 510–516, 518,
520, 523
- Kirchengebäude 100–102, 104, 106–109,
112 f., 117, 428, 448, 455, 474, 476, 480,
516
- Kirchenpädagogik 98, 102
- Kirchenraum 19, 98–118, 146, 165 f.,
173, 247, 265, 440, 449–451, 453–456,
458, 485, 515–517, 520
- Konfiguration 17, 23, 45, 60, 62 f., 66,
85 f., 88 f., 95, 115, 134, 146, 151, 166 f.,
208, 222, 227 f., 246, 267, 272, 288,
305–307, 310, 315, 321, 324, 330, 336,
345 f., 355 f., 361, 364, 377, 382, 395,
397, 403, 405, 421, 455, 458, 474, 477,
480, 482, 488, 496 f., 513, 517 f.
- Kosmologie 18, 117, 122, 135, 156, 161,
170, 174–178, 205, 210, 212 f., 217–220,
223–225, 232, 239, 246, 248, 260 f.,
275 f., 306, 318, 320, 327, 339–341,
343 f., 353–355, 382, 401, 405, 408–410,
425, 495 f., 498
- Kulturraum 34, 44
- Kulturwissenschaft 12 f., 17, 32, 38, 40,
42 f., 46–48, 88, 92, 97 f., 127, 319, 326
- Lebensraum 12, 33, 37, 62, 66, 76, 87, 98,

- 115, 138, 248, 281, 292, 337, 348, 352, 357, 363, 365 f., 430, 436, 438 f., 478
- Lebenswelt 16, 62 f., 132, 146, 151, 153, 157–159, 168, 170, 363, 407, 414 f., 418, 459, 476, 484 f., 489 f., 517, 519, 521
- leerer Raum 34, 87, 238, 240, 244, 246, 248, 270, 330, 334, 355, 374, 386
- Leiblichkeit 18, 56–58, 61, 65 f., 72–74, 77–79, 83–85, 87, 94, 114 f., 117, 122, 137, 146, 153, 164, 166, 188, 197–200, 202 f., 210, 213 f., 218 f., 223, 227, 231, 233, 275, 314, 327, 401 f., 436, 441 f., 450, 453 f., 500 f., 507, 514 f.
- Leuenberger Konkordie 175, 402, 411
- Liebe 77, 82, 87, 106 f., 135 f., 149, 232, 258, 298 f., 306, 308 f., 360, 380–382, 384 f., 391, 393 f., 421–423, 435, 441
- Liebe Gottes 292, 298, 309, 380, 393
- locus* 179 f., 185 f., 189 f., 216, 218, 221, 257, 261, 410
- Lokalisierung 12, 31, 54, 68 f., 72, 74, 142–146, 147, 182, 200 f., 221, 224, 229, 240, 244, 257, 261–263, 268, 305, 312, 317, 320, 324, 353, 355, 359, 364, 377, 382, 400, 402, 405, 435–437, 443 f., 448, 500, 511, 515
- lutherisch 106, 108 f., 111 f., 114, 154, 175, 184, 187, 209–211, 227–229, 231, 257 f., 261–263, 265, 275, 278, 289, 314 f., 317, 340 f., 343, 345, 402, 410, 437, 483, 523
- maqom* 127–131, 134, 238 f., 331 f., 355, 366, 428, 434, 438, 480
- Metapher 13, 46 f., 54, 68, 80, 93, 95 f., 115, 120, 125 f., 130–137, 139, 144, 150, 157, 162, 166, 203, 216 f., 220, 222–224, 228, 245, 266, 275, 284, 291 f., 302 f., 306, 310 f., 314, 322 f., 334, 344 f., 364–368, 389 f., 394, 397, 400, 402, 404 f., 409, 412, 421, 423, 429 f., 432, 441, 450, 481, 483, 496
- Metrik 62, 69 f., 84, 142, 337, 398, 452
- metrischer Raum 62, 69, 70, 337, 398
- Minarettstreit 15, 484, 487 f., 521
- Multilokalität 181, 183, 186 f., 194, 196, 201 f., 207 f.
- Mutter-Kind-Raum 82 f.
- mythischer Raum 468, 471 f., 474–478, 481, 485 f.
- Mythos 461, 463–467, 471, 476 f., 491 f.
- natürliche Theologie 121, 499
- Naturraum (siehe auch physischer Raum) 35–37, 44, 71, 190
- Naturwissenschaft 16, 19, 24, 139–141, 146, 149, 152 f., 155, 157 f., 161–163, 166–168, 173–175, 180, 205, 215, 239, 246, 254, 261, 264, 277, 286, 294, 302, 309, 312, 317, 319 f., 328 f., 338 f., 345, 367–370, 372, 388, 397, 400–403, 406, 410, 414, 421, 428, 466, 470, 483–486, 491, 500
- Nicäno-Constantinopolitanum 447
- objektivierender Raum 473, 485 f., 489, 508, 510
- objektivierter Raum 63, 474 f., 481, 485 f., 489, 508–510
- ökologischer Raumbegriff 336–338, 346, 352, 363, 406
- Ontik 68 f., 104, 115, 160, 199, 235 f., 252, 256, 267, 280, 282, 301, 319, 357, 374, 389, 414, 468, 470, 472, 516
- Ontologie 19, 22, 31, 36, 39–41, 59 f., 63, 95, 117, 148, 159–161, 167, 171, 177, 234, 247, 249, 259, 262, 282, 285, 307, 330, 337 f., 342, 346, 362, 383, 398 f., 405, 407, 414, 419, 460, 469–471, 482, 495–498, 508 f., 519
- ontologischer Raumbegriff 247, 249, 330 f., 337 f.
- Ordnungsrelation 13, 17, 60, 62–65, 72, 75, 85, 135 f., 149, 252, 282, 307, 382, 398, 425, 471, 481, 497, 518
- organischer Raum 471
- Ort Gottes 20 f., 127, 133, 169 f., 174 f., 179 f., 184, 211 f., 228, 248, 259, 263 f., 266, 277, 284, 297, 299, 305, 315 f., 318, 320, 324, 353 f., 400, 407–412, 417

- Ortsbegriff 71, 74, 93 f., 133, 138, 141, 304
 Ortsraum 62, 66, 74, 84 f., 164, 189 f., 195,
 200, 202, 205–208, 215, 218–224, 227 f.,
 264, 316, 320 f., 354 f., 382, 405, 409 f.,
 453, 488, 513, 516
 – *espace de lieu* 218
 – Raum des Ortes 186, 189, 218
 – *spatia locorum* 218
- Pantheismus 122, 133 f., 151 f., 154, 162,
 193, 197, 225, 235, 238, 269, 272, 276,
 297, 305, 330, 374
- performativer Ort 86, 453
- Perichorese 140, 291, 335, 338, 350,
 352–356, 358, 361, 364–368, 379 f., 386,
 439 f., 443, 483
- perichoretischer Raumbegriff 352, 355 f.,
 358, 364, 366–368, 440, 443, 483
- Personalität 78, 136, 362 f., 381, 392 f.,
 423 f.
- Personbegriff 133, 308, 381, 423 f.
- Phänomenologie 15, 25, 44, 61, 73, 76, 84,
 87, 97–99, 104, 119, 153, 156 f.,
 159–161, 163 f., 167, 363 f., 406, 408,
 427, 482, 500, 510
 – Leibphänomenologie 72, 78, 83, 118,
 163
 – Raumphänomenologie 61 f., 65 f., 73,
 89, 161–164, 457, 496, 500, 507
- Philosophie 19, 23, 45–47, 61, 63, 66, 78,
 97, 118 f., 124, 133, 140, 147, 154, 158 f.,
 161–164, 173, 218, 230, 233 f., 236, 241,
 244–247, 249 f., 256–261, 266, 271, 277,
 281, 285, 290, 311, 319, 328, 332, 367 f.,
 370, 384 f., 388, 394, 396, 402 f., 407,
 419, 457, 460–462, 465, 468 f., 471–473,
 478, 482, 490–493, 495, 498, 503, 506,
 508, 510 f., 518
 – Kulturphilosophie 17, 22, 47, 168, 171,
 467, 480 f., 487, 491, 493 f., 518
 – Prozessphilosophie 340, 342
 – Religionsphilosophie 119, 141 f., 166,
 427, 501
- physischer Raum (siehe auch Natur-
 raum) 35, 36–38, 42, 45, 63, 138, 156,
 159, 190, 365
- place* 36, 92–94, 138, 149 f., 222, 229, 318,
 323, 327, 354, 362
- postcolonial turn* 32
- practice turn* 40
- Präsenzmodus 179, 181–189, 191,
 194–196, 198–200, 202 f., 205, 207, 209,
 214 f., 218, 222, 264, 275 f.
 – *circumsriptive* 199
 – *definitive* 179, 181–189, 194, 196,
 199–202, 207, 209, 214, 289, 410
 – *repletive* 179, 185–189, 194, 196,
 198–200, 207, 215, 233, 257, 269, 272,
 289, 410
- Prozesstheologie 151 f., 166, 340
- public theology* 15, 94, 487, 521
- Rationalität 64, 221, 235 f., 252, 405, 428,
 461, 464–467, 484, 486, 490 f., 493
- Raum der Kirche 89, 98 f., 116, 153, 164,
 267, 302, 308, 365, 427 f., 437–448,
 452–454, 456 f., 481, 495, 513, 518
- Raum der Schöpfung 141, 152, 174, 291,
 296 f., 302, 305, 308–310, 327, 330, 332,
 334, 336, 338, 343, 345–351, 355, 357,
 363, 370, 372, 394, 396, 398, 400, 403 f.,
 407, 409, 421, 441
 – *geschöpfliche Räume* 135, 294, 320,
 377, 379, 390, 405
- Raum Gottes, siehe Gottesraum
- Raumkonstitution 50–57, 63–66, 70 f.,
 73, 84–87, 97, 118, 135, 153, 164, 323,
 374, 423, 450, 453, 474, 489, 495, 509,
 520
- Raumkontraktion 205, 208, 222, 441
- räumliche Erfahrung 19, 22, 62, 114, 146,
 151, 153 f., 160, 163–165, 167, 266, 336,
 356, 363 f., 406 f., 415, 419, 453, 460,
 482, 499, 507, 509, 511, 513, 515 f., 519 f.
- räumliche Gotteserfahrung 145, 147, 154,
 164, 500 f., 506 f., 511–517, 520
- Räumlichkeit 16, 35, 39 f., 44 f., 48,
 67–71, 76, 78, 83, 89, 91, 121, 139, 141,
 148, 164, 182, 210, 244, 253 f., 261, 283,
 295, 297–299, 302–304, 306, 311, 313,
 315, 323, 327, 363, 375, 377, 395, 438,
 477, 480, 512

- Raumlosigkeit 31, 114, 141, 145 f., 148, 151 f., 155, 163, 178, 182, 195, 198, 205, 233, 240, 245, 256–258, 265, 269–273, 276–278, 284, 286, 288–290, 293–298, 314, 377, 500, 508
- Raummodell 17 f., 21 f., 46, 52, 62–64, 67 f., 80, 88, 115 f., 134–136, 139, 157, 160–163, 167, 170, 208, 223, 229–231, 266 f., 277–279, 287, 305 f., 319, 321, 325 f., 336 f., 354, 356, 362, 366 f., 378, 383, 397, 399, 402, 404 f., 412 f., 417, 421, 432, 459, 481, 488, 491, 517 f.
- Raumsynthese 15, 73, 85, 171, 453, 481, 489, 512 f., 516
- Raumtheorie 12, 15–23, 27, 31, 34–36, 45–47, 59, 67, 70 f., 79, 88, 91 f., 94–96, 98, 106, 115 f., 118, 120, 139, 141 f., 149, 151, 154, 159 f., 162–165, 167–171, 173, 175, 178, 184 f., 189 f., 195, 198 f., 201–203, 205 f., 208–210, 212, 215, 222, 226, 228–231, 242, 249, 251, 254, 259 f., 266, 271, 273, 276 f., 279 f., 282, 287, 291, 306–309, 318, 320 f., 328, 332 f., 336, 339, 345, 348 f., 351 f., 355, 357, 359–361, 363–365, 382, 395, 402–409, 411–413, 415, 417, 419, 421, 428, 432 f., 438, 440–442, 447, 449, 451, 455–457, 459 f., 482, 485 f., 491, 497, 506, 510, 515, 518 f.
- Raumverständnis 15–18, 20–22, 25, 35, 38, 43–45, 58 f., 79 f., 114, 118, 132, 139 f., 145, 150, 162, 168–170, 175, 183, 228, 247, 249, 264 f., 280, 283 f., 287, 291, 293 f., 300, 303 f., 309 f., 315, 318 f., 321, 325, 327 f., 339, 345, 351 f., 367 f., 371, 373, 403, 413–415, 417–419, 427, 433, 456, 458–460, 471, 482–485, 487–491, 495 f., 500 f., 517, 520 f.
- Raumauffassung 17, 52 f., 61, 64–66, 73, 85, 94, 130, 139, 141, 148 f., 151 f., 154 f., 158, 162–164, 167 f., 170, 176 f., 180, 184, 186, 189–191, 199, 202 f., 205–211, 215, 222, 224, 226–229, 231 f., 234 f., 237–239, 241 f., 244, 246–248, 250, 252, 254–258, 261–266, 276 f., 286–288, 291, 294, 296, 302, 305, 307, 313, 315, 319, 321–323, 327, 336, 338, 347, 349, 354, 356, 363, 367, 370, 373 f., 384, 386, 398–400, 402 f., 406, 411, 414, 419, 427 f., 433, 458–460, 468, 481–484, 489 f., 508, 517, 519, 521
- Raumkonzept 14, 25, 29, 32 f., 38, 47, 52, 61, 96, 98, 105, 142, 152, 155, 157, 163, 203, 223, 229, 237, 260, 277, 308, 349, 367, 411, 449–451, 478, 488, 496, 520
- Raumwissenschaft 16, 29, 33, 45, 95, 117, 119, 491
- Realismus 31, 43, 70, 159, 161, 181, 251, 261, 288, 346, 473, 493, 502
- receptacle* 140, 151, 228 f., 367
- *receptaculum* 238, 334, 374
- reformiert 94, 100, 102, 109–114, 140, 175, 184, 202, 207, 210, 212–215, 217–221, 223 f., 226, 228 f., 231 f., 261–263, 265, 274 f., 277 f., 288, 311, 313–317, 320, 340, 345, 402, 437, 452, 483, 523
- Relat 52, 64, 135, 148, 222, 228, 324, 378, 380, 382, 394, 413, 421, 442
- Relationalität 141, 294, 307, 362, 380, 382, 403 f., 421, 439, 442 f., 458, 462
- religiöse Erfahrung 15, 102 f., 105, 114, 146, 155, 164–166, 414, 482, 499–501, 504, 519
- religiöser Raum 127, 156 f., 160, 475, 478–481, 485–489
- religiöser Raum christlicher Prägung siehe christlicher Raum
- Resonanzraum 81
- Richtungsraum 66, 78, 85, 164
- römisch-katholisch 19, 102, 112, 217, 231, 275, 440
- Sakrament 19, 104, 106 f., 110 f., 113, 182, 191, 193, 209, 211, 258, 264, 315, 449, 451, 454 f., 464, 516
- Schöpfungstheologie 14, 18, 20, 72, 96, 117, 138, 154, 157, 169, 247, 254, 273–275, 290, 309 f., 319, 326–333, 338 f., 348 f., 355, 363, 365, 371, 378, 389 f., 397, 399 f., 405, 422, 427

- Shekinah 98, 239, 326, 331 f., 334–336, 348 f., 359 f., 430
- Sinnordnung 17, 22, 45, 147, 171, 461, 474 f., 477–481, 484–491, 494 f., 497, 499, 506 f., 509–513
- Raum als Sinnordnung 460, 462, 474 f., 479–482, 485, 488 f., 494, 498, 508, 518 f.
- sozialer Raum 17, 22, 24 f., 27, 35 f., 38, 89, 42, 51, 76, 86–89, 447, 449, 451 f., 454–459, 489 f., 495, 497, 512–516, 518, 520
- sozialer Raum der sichtbaren Kirche 447, 452, 454–459, 489 f., 495, 497, 512–516, 518, 520
- Sozialgeographie 16, 24, 28, 33, 36–38, 40–44, 47 f., 68, 88, 139
- Sozialität 80, 134, 427, 445, 502, 506, 513 f., 516
- Sozialwissenschaft 428
- Soziologie 12, 16 f., 24, 34–36, 44, 48, 51 f., 71, 92, 168, 224, 451, 455, 457, 483
- Raumsoziologie 12, 25, 27, 33, 35, 39, 41, 44, 47–58, 62, 64, 73, 75, 89, 98, 116, 134, 449, 451, 455, 457, 460, 482
- space* 12, 28, 30–33, 92–95, 97 f., 138, 140 f., 148, 175, 222, 225, 228 f., 276, 280, 287, 291, 294, 311, 318, 323, 328, 354, 367 f., 377, 386, 396, 402
- *firstspace* 36
 - *potential space* 79
 - *secondspace* 36
 - *spacing* 49, 53, 56, 449, 474, 512 f.
 - *thirdspace* 11, 28 f., 36–38, 45, 133
- spatial turn* 12–15, 17 f., 21–23, 25, 27–48, 59, 63, 88, 91–98, 114–116, 127, 139, 159, 164 f., 170 f., 190, 283, 326, 419, 458, 460, 488, 491, 501, 518 f., 521
- Spatiolegie 15, 18, 96–98, 128, 131, 139, 152, 164, 184, 322, 365, 410, 412, 428, 430, 433 f., 436 f., 443 f., 447 f., 456–458, 518
- Spiel 55, 82, 85, 102, 147, 195, 365, 430, 435, 454, 479
- Substanz 107, 177, 182, 236, 238, 240 f., 244, 246, 249, 252, 285, 362, 398, 470, 495–497
- Substanzontologie 110, 379, 454, 469, 495, 497 f.
- symbolische Form 419, 460–463, 465–469, 471–473, 475 f., 478 f., 482, 484–486, 490, 492 f., 499, 503, 506, 509–511, 518
- symbolischer Raum 471
- Syntheseleistung 49, 56, 449, 455, 474
- Tanz 82, 84 f.
- Taufe 109, 174, 432, 434, 437, 445, 507, 515
- Theodizee 247
- Theologizität 22, 148, 168, 170 f., 238, 319, 321, 414 f., 419, 459 f., 482–484, 489, 518, 521
- theoretischer Raum 471 f.
- topographical turn* 43–45
- topological turn* 43–45
- Topologie 43 f., 67 f., 70, 72, 74, 92, 94, 96, 98, 116 f., 120, 127, 132 f., 139, 141 f., 144, 184, 189–191, 194, 198, 200, 204–208, 211, 215, 220, 222, 224, 226–228, 231, 234 f., 239, 256, 258, 263 f., 354 f., 410, 420, 423 f., 430, 436, 453, 480, 496
- performative Topologie 436
- Transzendentalraum 372, 376 f., 383–386, 390 f., 393 f., 399, 403–405, 413, 421 f.
- trinitarischer Raum siehe Gottesraum, trinitarischer
- Trinität 20–22, 67, 92, 121 f., 127–136, 139, 149 f., 157–160, 162, 169 f., 180, 262, 296, 298–300, 302 f., 305–308, 311, 313, 316, 319, 322–324, 327, 331–333, 335, 346, 350–362, 365 f., 368, 371, 378–383, 385 f., 391–395, 404–407, 409–414, 417–428, 434, 437–444, 446–448, 455 f., 459, 483, 488–490, 495, 497, 505, 511–513, 515, 517, 519
- Dreieiniger 133, 148 f., 156, 180, 297, 299, 306, 325, 332, 335, 349 f., 355, 361 f., 365–367, 393, 423 f., 438 f., 442 f.

- ubi* 257 f., 261, 410, 516
- Ubiquität 186 f., 189, 191 – 196, 198 – 201, 204 – 206, 209 – 211, 213, 215 – 217, 219, 232 – 235, 240, 256, 311, 314 f.
- Unendlichkeit 62, 149, 151, 154, 176 f., 190, 206, 211, 215, 220 f., 225, 234 – 242, 245 f., 248, 252, 261 – 264, 269, 283, 288 f., 292, 295 f., 313 f., 320, 323, 330, 333, 338, 343, 346, 372 – 377, 384 f., 390, 394, 404, 410, 421 f., 480
- Unermesslichkeit 194, 219, 221, 236, 241, 270, 295, 372 f., 375 – 377, 384, 386, 390 f., 421
- *immensitas* 239, 242, 372 f., 384, 404
- Unort 71
- *non-lieux* 11, 71
- Vorsehung 123, 192, 195, 204, 227, 297, 447
- Wahrnehmungsraum 471
- Weiteraum 66, 74, 84 f., 164
- weiter Raum 87, 98, 126, 248, 325, 339, 359, 364 f., 439, 446 f.
- Weltbild 19, 98, 139, 146, 153, 166 f., 175 – 178, 190, 210 – 212, 215, 220, 222, 224 – 226, 228, 260, 262, 264, 312, 317 f., 341, 369, 372, 400, 409 f., 467, 472, 478, 485 f.
- Zeit (inkl. Zeitraum, Raumzeit) 18, 23 f., 29 f., 42, 49 f., 53, 55, 62, 66, 68 – 70, 72 – 74, 119 – 126, 128, 136, 138 f., 141 – 145, 147 – 151, 153, 156 – 159, 166 f., 176 – 178, 188, 198, 209 f., 214, 222 f., 229, 232, 234 f., 240, 242, 244, 250 – 257, 261, 264, 271 – 274, 280 – 296, 304, 308, 310, 320, 325 – 329, 332 f., 336, 339, 345, 347, 349, 356, 359, 363, 366, 368 – 375, 384, 386 f., 390 f., 396 – 400, 403, 406 – 408, 415, 421, 430 f., 451, 468 – 470, 473, 477, 496 – 500, 508 f.
- Zeitlichkeit 69, 121, 123
- Zimzum 239, 331 – 336, 338, 346 f., 349, 351, 355, 357, 359 f., 363, 370
- Zwei-Herzen-Raum 81
- Zwischenraum 36, 77, 79, 245, 262