

Gen Himmel?

Kosmologie als Herausforderung

1. „Gen Himmel aufgefahren ist...“ Schon die Melodie dieses Liedes (EG 119) verlockt zum Mitsingen, seit dreihundert Jahren und immer noch. „Gen Himmel“ – was singen wir da eigentlich? Das neue „in den Himmel“ hilft auch nicht weiter – wohin hin? Wo ist der Himmel, in den Christus aufgefahren ist und von woher er den Heiligen Geist uns auf Erden hernieder gesandt hat (EG 120)? Auf alten Bildern sieht man Wolken, aus denen unten die Füße Jesu noch herausragen; gleich werden sie unsichtbar sein. Wie sieht der Raum jenseits des Wolkenbands aus? Es gibt Hoffnungsbilder: das „Paradies“, das die Gläubigen droben erwartet, das „neue Jerusalem“, das sogar herabkommen soll, der „Garten Christi“, in dem wir noch viel lustvoller leben sollen als in der schönsten „Garten-Zier“ jetzt und hier unten (EG 503). Aber bitte: Wo ist das?

Oder darf man nach dem Wo gar nicht fragen? Die semantische Unterscheidung zwischen dem über uns sichtbaren Himmel (z.B. sky) und dem Himmel jenseits des Wolkenbandes (heaven) deutet das vielleicht an – für unsere moderne Ohren. Die Dichter der zitierten Lieder hätten, wie die Menschen seit biblischen Zeiten, verständnislos reagiert. Denn sie wussten recht genau, wo der unsichtbare Himmel sich befindet und in welchem Verhältnis er zum sichtbaren Himmel und der Erde steht. Das sollten wir uns klar machen – sonst lesen wir in kosmologischen (und eschatologischen) Dingen die Bibel ohne

Verstand. Eine Erinnerung also an die alteuropäische und in ihr die biblisch-christliche Kosmologie, in vereinfachter Version:

Wir Menschen leben auf dem Erdball (die Scheibe war für seefahrende Völker keine Option), der sich inmitten eines Kosmos befindet, der durchs Firmament, die Kristallsphäre der Fixsterne begrenzt ist. Unterhalb der ersten Sphäre, der des Mondes, befindet sich unsere „sublunare“ Welt der vier für das Werden und Vergehen ursächlichen Elemente. Darüber wölben sich lückenlos und bewegen sich zyklisch und epizyklisch die kristallinen Sphären der Planeten Merkur und Venus, der Sonne und der Planeten Mars, Jupiter und Saturn. Den Abschluss bildet eine Sphäre, die die völlig gleichmäßigen, also ewigen Bewegungen der „supralunari-schen“ Welt der Energie des „Ersten Bewegers“ zuordnen. Die christliche Kosmologie änderte nichts an der geringen räumlichen Größe dieses Kosmos, die bei Ptolemäus 20.000 (später viel zu klein angenommene) Erdradien betrug, sie änderte aber zweierlei. Erstens widersprach sie Aristoteles und entzog dem Kosmos die Ewigkeit: die Welt wurde mit der Zeit von Gott geschaffen, sie ist also auch in ihrer zeitlichen Dimension endlich (aus dem AT errechnete man meistens 6.000 Jahre, wobei Heils- und Weltgeschichte koextensiv sind). Zweitens setzte sie mit Gen 1 den Ersten Beweger zum Geschöpf herab und nahm für den Schöpfergott eine weitere, alles umfassende Sphäre an, das „Empyreum“, den goldhellen, wahrhaft

ewigen Wohnort Gottes, der Engel und der Seligen.

Vom Himmel dieses Weltbilds trennt uns seit der Umbruchperiode des 16.-18. Jahrhundert ein tiefer Graben. Für die zitierten Liederdichter war es, wie für das ganze reformatorische Christentum, völlig fraglos, dass der unsichtbare Himmel zwar mehr und anderes war als der sichtbare, aber sie waren identisch in der vertikalen Achse und in der hierarchischen Raumschichtung von unteren zu höheren Örtern in der Welt. Schaute man vom vergänglichen Unten ins räumliche Oben, so blickte man hinauf zum Höher- und Höchstwertigen und blickte zugleich zum unvergänglichen Schöpfer aller Dinge auf. Von Oben kam alles Gute im Erdenschicksal der Menschen, und ihre irdische Pilgerschaft würde ihr Ziel im Himmel droben finden. Darum: „Sursum corda, die Herzen in die Höhe!“ Der Bezug auf den Himmel über uns und die Deutung der Zeichen des Himmels für uns waren konstitutiv auch und gerade für das reformatorische Christentum der Frühen Neuzeit. Dafür ließ man in Wittenberg der Astrologie, einer seriösen wissenschaftlichen Disziplin neben Mathematik und Physik, besondere Pflege angedeihen; sie hatte die Aufgabe, Planetenkonjunktionen, Kometen und Gestirnskonstellation bei einer Geburt qualitativ zu deuten und z.B. Horoskope zu erstellen. Luther war etwas skeptisch, beschäftigte sich aber ausgiebig mit den Zeichen des Himmels. Unter humanistischem Einfluss, etwa bei Ph. Melanchthon oder bei Johannes Kepler, beide Horoskopsteller mit der Maßgabe, dass die Sterne einen geneigt machen aber nicht nötigen, hatte die Astrologie für persönliche Lebensführung und für Politikberatung aber große (und geldwerte) Bedeutung bis zum Ende des 17. Jahrhunderts.

2. Der kosmologische Schock, den die Frühe Neuzeit schmerzhaft er-

fuhr, die (seit Kant so genannte) „kopernikanische Revolution“, hatte enorme theologische Bedeutung. Doch wäre der Wechsel aus der geozentrischen zur heliozentrischen Kosmologie noch unzureichend beschrieben, wenn man sagt, an die Stelle unserer Erde sei die Sonne als Zentralgestirn getreten. Allerdings war nun die Zentralität jedes Individuums relativ zu seiner Welt nicht mehr die Weltmitte überhaupt. Daher wollten Astronomen beider Konfessionen das ptolemäische und das kopernikanische Weltmodell so kombinieren, dass die Erde den vornehmsten Platz behielt, z.B. Tycho Brahe. Auch die Theologen versuchten, den theoretischen Anspruch des Heliozentrismus klein zu halten, so Melanchthon, der die Kopernikaner in Wittenberg gleichwohl zum Druck von *De revolutionibus orbium coelestium* ermutigte. Andreas Osiander, der leitende Geistliche in Nürnberg, schrieb 1543 im Vorwort, dass dies das zur Zeit beste astronomische Rechenmodell für Planetenbahnen biete; es könne aus biblischen Gründen aber nicht als Beschreibung der Realität an sich gelten. Kopernikus, ein humanistischer aber loyaler Kanoniker, bat seinerseits den Papst um Förderung der neuen Astronomie. Noch paradoxer: Die heliozentrisch orientierten Tabellen zur Berechnung der Stellung der Sonne, des Mondes und der fünf Planeten, die der Wittenberger Mathematiker Erasmus Reinhold 1551 veröffentlichte, wurden der von Papst Gregor XIII. initiierten Kalenderreform von 1582 zugrunde gelegt – eine Reform, die von den Protestanten dann über ein Jahrhundert lang verweigert wurde.

Die Sorgen der Theologen waren nicht unberechtigt, denn bald wurde klar, man sich den Kosmos nicht mehr als geschlossene Welt, sondern als unendliches Universum vorstellen müsse, in dem die Menschen randständig erschienen und vielleicht nicht mehr im Zentrum

der Aufmerksamkeit Gottes standen. Andererseits war die Sonne ja seit alters das Sinnbild der erkennenden Vernunft und der Glorie des Herrschers; der Mensch konnte sich mit seiner Vernunft ins Zentrum der Welt platzieren und seine Macht technologisch realisieren. Die religiös härteste Veränderung betraf aber weniger die Sonne, sondern bestand in der Geometrisierung des Weltraumes. Sie war zweifellos ein enormer Fortschritt, weil nun die empirischen, mit neuen Instrumenten fortlaufend verbesserten Messungen mit mathematischen Berechnungen kosmischer Ereignisse retrospektiv und prognostisch korreliert werden konnten; man konnte viel mehr vom Kosmos wissen. Dabei war vorausgesetzt, dass der mit der euklidischen Geometrie vermessene Raum, ein gleichförmiger, stetiger (homogener, isotroper, isomorpher) und an sich leerer Raum, identisch sei mit dem realen Weltraum.

Diese Voraussetzung war von größter religiöser Reichweite. Erstens kann der geometrische Raum in seiner Eigenschaft der Erstreckung zwar sinnlich wahrgenommen werden, ist aber von der leibhaften Raumerfahrung des Beobachters völlig unabhängig und macht dessen Im-Raum-Sein für das Wissen über die Welt methodisch gleichgültig. Zweitens machte die Einheitlichkeit des irdischen und der himmlischen Physik, die dann Galileo Galilei erkannte, die räumliche Trennung der sublunaren von der supralunaren Welt hinfällig, was nicht nur die Hierarchie von Oben und Unten aufhob, sondern z.B. auch die damalige Einschätzung der Kometen als jeweils eigens von Gott geschickte Warnzeichen die kosmologische Grundlage entzog. Drittens akzeptierte Kepler fast widerwillig, dass die religiös so wichtigen vollkommenen Kreisbahnen der Planeten gar nicht existieren, sondern Ellipsen sind, dass die Sonne also nur in deren einem Pol steht.

Die Identität der vertikalen Achse der sichtbaren und der unsichtbaren Welt war damit hinfällig; es gab keinen kosmischen Ort für das Empyreum, den Himmel Gottes mit den Engeln und den Seligen. Summa: der kosmische und der religiöse Himmel werden entkoppelt (entsprechend auch die Heilsgeschichte und die Weltzeit).

Wir könnten das schrecklich finden – wenn nicht auch die Reformation an der Entsakralisierung des Kosmos aktiv beteiligt gewesen wäre. Das begann mit M. Luther, der über die Depotenzierung der Sterngötter hinaus die religiöse Neutralisierung des kosmischen Raumes betrieb. Im Glauben an die räumliche Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl jeden Ortes interpretierte er das Sitzen Christi zur Rechten Gottes im Himmel als seine machtvolle Gegenwart in der Schöpfung und seine heilsame Gegenwart überall in Wort und Sakrament. Das bedeutete, dass es hier keine vertikale Weltachse und vor allem keine Hierarchie absoluter Örter im Raum gab: So wie die Kirche überall dort ist, wo Christi Verheißung ertönt, so ist der Himmel überall dort, wo Christi Gegenwart geglaubt wird. Gegen die calvinistische und die tridentinische Lehre, die den Auferstandenen seiner menschlichen Natur nach weiterhin im räumlichen Oben des Empyreum platzierte, hielten alle lutherischen Theologen an dieser Neuerung fest.

Man kann diese Konstellation noch heutzutage an und in den barocken Kirchenbauten sehen. Der römisch-katholische Bau öffnet sich im zentralen Kuppelraum nach oben zum Himmel, in dem, exakt perspektivisch auf die Betrachter unten bezogen, lebhaft bunt die Engel, die Heiligen und die Seligen im Glanz der göttlichen Glorie singen und tanzen; so wird die Vertikalität der Welt in ihrer Staffelung absoluter Örter wirksam inszeniert. Der pro-

testantische Kirchenbau, der auf sakrale Räume ganz verzichtete, konnte entweder völlige Bildlosigkeit demonstrieren wie im Calvinismus oder das Wort Gottes bildhaft darstellen wie im barocken Luthertum. In Franken und Thüringen gibt es Kirchen, deren Decke und Emporen mit Szenen von Gen 1 bis Offb 21 ausgemalt sind: Die Gemeinde sitzt in der Heilsgeschichte, und der Himmel ist für sie nicht bloß Zukunft, sondern „Wo du Wohnung hast genommen, da ist lauter Himmel hier“ (EG 166,2).

Es war ein langer Prozess, bis die Entkopplung des kosmischen und religiösen Himmel die Oberhand gewann; noch lange wirkte die renaissanceplatonische Sakralisierung des Kosmos nach. Auch Kepler widersprach zwar der These von der Unendlichkeit des Weltraumes, beschrieb den (real endlichen) Kosmos als triadisch-theophoren Harmonieraum. Noch Isaac Newton, der doch die Geometrisierung der Welt perfektionierte, definierte den absoluten Raum seiner Physik als sensorium Dei, das Gottes Tätigsein den Körpern im Weltraum, z.B. ihre Gravitation, mitteilt und Abweichungen nachjustiert. Im Gegensatz dazu definierte Gottfried Wilhelm Leibniz den kosmischen Raum rein relational als Lage eines Körpers in Beziehung auf andere Körper. Darin wirkte auch seine lutherische Tradition nach, die aber zugleich ausgehebelt wird, weil Leibniz gegen Baruch Spinozas neuerliche Identifikation von Gott und Welt diese Welt als einmal für allemal so perfekt konstruierte Maschine beschrieb, dass ein Eingriff Gottes gar nicht in Frage kommt – Gott wird zum Dieu fainéant, zum Nichtstuer. Wie die Welt in der folgenden, naturwissenschaftlich stolzen Zeit von allem Wunderhaften befreit wurde, so leerte sich auch der Himmel, da er nun nicht mehr kosmisch real und mit Engeln bevölkert vorgestellt werden konn-

te. Seit dem 18. Jahrhundert bildeten sich weltanschauliche Substitute aus, es wurden theosophisch „höhere Welten“ oder esoterisch „das Jenseits“ imaginiert. Um 1800 und um 1900 wurde und seit etwa 2000 wird wieder Naturreligiosität in vielen Formen populär, die meditativen oder mystischen Zugang zu dem hat, was einst „Himmel“ hieß und die auch mit den Engeln wieder vertraut ist.

3. Wie hat die protestantische Theologie auf den kosmologischen Verlust des Himmels des Glaubens reagiert? Plakativ, aber nicht böswillig vereinfacht: Sie hat Abschied von der Kosmologie genommen. Schon weil die traditionelle metaphysische Grundlage unplausibel wurde, zog sich die aufklärerische Theologie aus der Physikotheologie zurück, die ihrerseits durch die anthropologische Konzentration der literarischen, philosophischen und theologischen Aufklärung an Boden verlor. Es war schon eine Korrektur an dieser Aufklärung, als Friedrich Schleiermacher in seinen Reden über die Religion von 1799 den religiösen Himmel durch den Kosmos als wunderbarem, organischem Ganzen dargestellt sah und daher das „Anschauen des Universums“ für die „höchste Formel für Religion“ ansah. Seine Glaubenslehre (1831/1832) modifizierte das, indem sie das Gottesprädikat der Allgegenwart neu fasste. § 53 definiert sie als „die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.“ Diese Modifikation ist tatsächlich eine Revolution, die einerseits die Konsequenz aus Kants erkenntniskritischer Destruktion des Konzepts des absoluten Raumes darstellt, die andererseits die Beziehung Gottes zum Raum, den wir ja leibhaftig teilen und erfahren, überhaupt nicht mehr benennen kann. Raumlose Ursächlichkeit mag von Seiten Gottes korrekt formuliert sein; es verbietet

aber die Frage, wie ist sie im Welt- und Menschenraum wirksam ist. Die alternative Annahme eines theophoren kosmischen Raumes wurde nach Schleiermachers Votum, sieht man ab von der Kosmologie der parachristlichen Religiosität, nur ganz vereinzelt aufgegriffen, protestantisch etwa bei Karl Heim, katholisch in der Idee des „kosmischen Christus“ bei Teilhard de Chardin. Die evangelische Theologie hat bis vor kurzem einhellig jegliche Beziehung Gottes zum Kosmos als Raum verneint. Das spiegelt die religiöse Privilegierung des existenziell-zeitlichen Daseins vor dem ästhetisch-räumlichen seit Sören Kierkegaard; das kann man verstehen angesichts des bildungsbürgerlichen Programms einer mythologisierenden Kunstreligion, die Richard Wagner im Parsifal (1882) auf die Formel brachte: „Zum Raum wird hier die Zeit“. Im Protest hiergegen hat auch ein raumtheoretisch engagierter Theologe wie Paul Tillich in den 1920er Jahren den Kampf zwischen dem „Gott der Geschichte und den „Göttern des Raumes“ als christliches Generalthema intoniert. Auch Karl Barth hat die Annahme einer zeitgebenden, aber raumlosen Weltgegenwart Gottes nur insoweit korrigiert, als er aufgrund des trinitarischen Charakters des christlichen Gebets meinte, dass Gott von allen Welt-Räumen verschieden sei, weil er in sich selbst Verschiedenheit lebe und so in sich selbst seinen Raum habe. So blieb es dabei, dass Gott nicht im Raum, sondern in der Zeit wohne – das lernten Theologiestudierende noch in den 1980er Jahren.

Dabei kann es nicht bleiben! Theoretisch nicht, weil so etwas wie „raumlose Ursächlichkeit“ nur aus dem Gegensatz zu innerweltlicher Kausalität bestimmt werden kann, und das ist theologisch nicht adäquat. Praktisch nicht, weil so etwas wie „raumlose Allgegenwart“ ausblendet, dass die christliche

Frömmigkeit (wie schon die biblische) sehr wohl Unterschiede der Gegenwart Gottes erfährt. Man kann es auch ändern, und wir können dabei von dem seit einigen Jahren laufenden spatial turn der Kulturwissenschaften und von der neueren Phänomenologie des leibhaften Menschenlebens, die übrigens in der katholischen Theologie besonders stark gepflegt wird, profitieren. Aber das zunächst Wichtigste ist die selbstkritische Prüfung, wie weit wir die euklidische Geometrie unseren Begriff von „Raum“ bestimmen lassen und wie Kant oder Schleiermacher (die übrigens von nicht-euklidischen Geometrien noch nichts wussten) naiv noch davon ausgehen, dass mathematische und empirische Geometrie übereinstimmen. Das muss sich ändern, weil der euklidisch geometrische Raum seiner Konstruktion nach keine Örter aufweisen kann, an dem Gott gegenwärtig sein könnte. Nicht seine Konstruktion, wohl aber er selbst ist religiös irrelevant; wird er theologisch beansprucht, sind Fehlwege die sichere Folge.

Wir müssen also neu ansetzen. Die positive Aufgabe ist es, einen vom geometrischen verschiedenen Raumbegriff zu entwickeln, der lokale, graduelle, intensionale und zeitliche Differenzierungen von „Gegenwart“ zulässt. Einen solchen Differenzierung haben übrigens schon unsere Altvorderen in ihrer präzisen Denkweise entwickelt, indem sie Gottes Weltgegenwart unterschieden als praesentia per essentiam, per potentiam, per gratiam. Aber ihre kosmologischen-metaphysischen Implikationen sind nicht mehr die unseren; wir können jedoch (theoretisch bescheidener, aber gut nachvollziehbar) eine Phänomenologie der Räume der Gegenwart Gottes in unserer Welt ausbilden und immer wieder praktisch (und im Austausch mit Anderen) justieren. Die Frage dieser Phänomenologie lautet nicht, wie

Gott im empirischen Raum allgegenwärtig sein könne o. ä. – als ob solche Fragen beantwortbar wären und als ob es nicht auch Orte in der Welt gäbe, wo die Frage „Wo ist Gott?“ einstweilen ohne Antwort bleibt.

Die Frage lautet vielmehr: Wie können wir die Räume beschreiben, in denen Gott von Menschen als gegenwärtig erfahren wird? Diese Frage kann man mit einer methodisch „dichten Beschreibung“ der äußeren und inneren Wahrnehmung der beteiligten Menschen realitätsnah (und nicht-deduktiv) bearbeiten und bis zu einem gewissen Grad wahrscheinlich beantworten. Räume, in denen Gottes Gegenwart emotional, physisch und intellektuell glaubhaft erfahren wird, gibt es, Gott sei Dank, viel mehr als die eigens dafür installierten und ausgestatteten Bauten. Das Gebet ist ein solcher (innerer) Raum, wie jede Beterin und jeder Beter intuitiv weiß; aber auch die Lebenswelt um sie herum kann schon atmosphärisch oder als Landschaft ein Raum der Gottesgegenwart werden (EG 503!). Ja, sogar der kosmische Raum kann ein solcher Präsenzraum werden, da wir ja noch immer aufrecht gehen und „den Himmel“ sehen können und der „gestirnte Himmel über mir“ uns die Differenz von Endlichem und Unendlichem und die Ambivalenz von Faszination und Erschrecken zumutet. Der theologisch wichtigste, weil möglicherweise heilsame Präsenzraum Gottes ist jedoch der (erkennbar Benutzungsspuren aufweisende) besondere, „heterotope“ Gottesdienstraum, in dem auch die anderen Räume ihre wahre Bedeutung zugeschrieben bekommen.

Der geneigte Leser ist hiermit aufgefordert, sich selbst ans unbefangene, aber leibhaftig aufmerksame Schauen, Hören, Gehen, Singen, Schweigen usw. in einem bestimmten Gottesdienstraum zu machen. Da wird sich manches

Aha-Erlebnis einstellen, wenn man sich nur die Zeit(!) dafür in diesem Raum(!) schenken lässt. Vielleicht geben unsere Altvorderen eine kleine Hilfestellung. Doch gibt es auch Literatur für Aha-Erlebnisse, wofür ich besonders auf den zuletzt genannten Titel hinweisen darf.

Bernhard Lang, Colleen McDannell: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte (edition suhrkamp 1586)
Werner Thiede: Was ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001
Lucian Hölscher (Hg.): Das Jenseits. Facetten eines religiösen

Begriffs in der Neuzeit. Göttingen 2007

Ulrich Beuttler: Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes. Göttingen 2010

Prof. em. Dr. Walter Sparr, Institut für Systematische Theologie, Universität Erlangen-Nürnberg