

## Glaube und Raum.

### Die Raumbezüge des evangelischen Christentums



#### Prof. em. Dr. Walter Sparn

ist Systematischer Theologe an der Friedrich-Alexander Universität Erlangen. Er geht der lebens- und alltagsweltlichen Wahrnehmung christlicher Religion nach und zeigt Religion als ein räumliches Phänomen.

Das Thema „Wort und Raum“ legt es nahe, die Frage nach dem Raumbezug des evangelischen Christentums mit einer Analyse desjenigen Raumes zu beantworten, in dem Christen sich des Zusammenhangs von Wort und Glaube vergewissern, also des gottesdienstlichen Raumes. Allerdings hat die Reformation des 16. Jahrhunderts dem Gottesdienstraum und dem Kirchengebäude nur geringes Interesse zugewandt. Die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts hat die Skepsis gegenüber dem religiösen Raum sogar radikalisiert. Dieser Befund soll zunächst dargestellt werden.

#### 1. Der Gott der Zeit und die Götzen des Raumes

In seinen Invokavit-Predigten des Jahres 1522 in Wittenberg verteidigte Martin Luther den pädagogischen Sinn von Bildern oder Plastiken in und an Kirchen und verhinderte so einen Bildersturm; auf den Gottesdienstraum ging er jedoch nicht ein. Auch in seinen drei Formularen für einen evangelischen Gottesdienst aus den Jahren 1523 und 1526 sprach er ihn nicht an.<sup>4</sup> Wenn ein Predigttext Ausdrücke wie „Haus Gottes“ oder „heilige Stätte“ enthielt und damit vom Tempel sprach, sah sich Luther allerdings veranlasst, die Bedeutung auch des christlichen Gottesdienstraumes zu bestimmen. Am Maß der reformatorischen Frömmigkeit meinte er, dass es nicht böse sei, Kirchen zu bauen und zu stiften, es sei aber böse, damit Verdienste vor Gott erwerben zu wollen. Der einzige Grund, Kirchen zu bauen, sei, Christen zusammenkommen zu lassen, ihnen das Gebet, das Hören der Predigt und den Empfang der Sakramente zu ermöglichen; ist dieser Gebrauch nicht mehr gegeben, könne man Kirchenbauten abreißen.<sup>5</sup> In einer frühen Predigt postulierte Luther: „Wo Gott redet, da wohnt er. Wo das Wort klingt, da ist Gott, da ist sein Haus. Und wenn er zu reden aufhört, so ist auch nimmer sein Haus da. Auch wenn er auf dem Dach oder unter dem Dach oder gar auf der Elbbrücke klänge, so ist's gewiss, dass er dort wohnt.“<sup>6</sup>

Dass Luther den Begriff „Haus Gottes“ strikt funktional versteht, hat er zuletzt 1544 bei der Einweihung der Schlosskirche in Torgau bekräftigt.

Die neuere Evangelische Theologie hat Luthers Votum bewusst aufgegriffen und radikalisiert. Sie vertrat die These, dass Gott nicht im Raum spreche, sondern mit seinem Wort unsere Zeit unterbreche und für seine Zeit öffne. Gottes Jenseitigkeit, aus der heraus er allgegenwärtig wirkt und spricht, ist keine Differenz im Raum: „Gottes Transzendenz ist nicht ein Jenseits unseres gegenwärtigen Raumes; sie ist ein Jenseits unserer gegenwärtigen Zeit. Gott ist in dem, was noch nicht ist. [...] Aus seiner Zukunft wirkt er in die Gegenwart hinein.“ Noch 1986 wurde apodiktisch formuliert: „Gott wohnt in der Zeit.“<sup>7</sup>

Die Bestreitung des Zusammenhangs von Gott und Raum und damit die religiöse Irrelevanz der Beziehung von Glaube und Raum prägte die Evangelische Theologie seit der Wende zur Dialektischen Theologie weit hin. Die Umorientierung, mit der die deutsche Evangelische Theologie auf die Katastrophe des Ersten Weltkriegs reagierte, bedeutete die Privilegierung der existenziell-zeitlichen Daseinsform gegenüber der ästhetisch-räumlichen; diese hatte sich nicht selten zur Kunstreligion gesteigert und versprochen: „Zum Raum wird hier die Zeit“ (R. Wagner). Selbst derjenige Theologe, der in Korrektur der positivistischen Offenbarungstheologie eine „Theologie der Kultur“ entwickelte, daher Sein und Wohnen im Raum thematisierte und sich intensiv mit protestantischer Kirchenarchitektur beschäftigte, selbst Tillich sprach vom „Widerstreit“ der existenzbestimmenden Mächte Raum und Zeit, ja diagnostizierte einen Kampf zwischen dem jüdisch-christlichen „Gott der Geschich-

te“ und den „Göttern des Raumes“. Der Anlass dieser apokalyptischen Diagnose war das „Heidentum“ des modernen Nationalismus, der einen bestimmten Raum und Räumliches wie Boden, Blut oder Rasse zum letztgültigen Wert erhebe und schöpferisch-räumliches Nebeneinander zum zerstörerischen Gegeneinander werden lasse.<sup>8</sup>

Die prekäre Beziehung von Gott und Raum, die auch Tillichs Votum repräsentiert, gehört in die Wirkungsgeschichte Schleiermachers, der im frühen 19. Jahrhundert erstmals die These der raumlosen Allgegenwart Gottes formulierte. Seine neue Definition des Gottesprädikats besagte „die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.“<sup>9</sup> Schleiermacher zog damit die Konsequenz aus Kants Destruktion des Konzepts des absoluten Raumes, das durch I. Newtons Physik erfordert war und daher dem relationalen Raumkonzept von G.W. Leibniz meist vorgezogen wurde. Beide Konzepte rekurrten auch auf theologische Gründe; Newton auf einen Gott, dessen Allgegenwart durch den Raum repräsentiert wird, der Gottes Tätigkeit den Körpern und ihrem Verhalten vermittelt, z.B. ihre Trägheit oder Gravitation. Kants Erkenntniskritik wies nach, dass dem Raum zwar empirische Realität zukommt, aber so, dass unser äußerer Sinn die räumliche Erscheinung von Gegenständen im dreidimensionalen Raum konstituiert; zugleich kommt dem Raum transzendente Idealität zu: Er ist nicht selber Gegenstand der Anschauung, sondern die Form derselben.<sup>10</sup>

Die Theologie des 20. Jahrhunderts hat die Chimäre eines absoluten Raumes nicht erneuert, zumal sie auch aus physikalischen Gründen gegenstandslos wurde. Allerdings erbe sie mit der Annahme der raumlosen Allgegenwart Gottes auch die Verlegenheit,

die Beziehung Gottes zum empirischen Raum nicht benennen zu können. Denn raumlose Ursächlichkeit kann nur aus dem Gegensatz zur innerweltlichen Kausalität bestimmt werden, und eine raumlose Allgegenwart lässt keinerlei Differenzierung zu. Schon Schleiermacher wusste, dass die gelebte Frömmigkeit durchaus anders erfährt, nämlich die Gegenwart Gottes als Schöpfer, als Jesus Christus und als Geist auch auf lebensweltliche Räume bezieht. Gegen die Annahme einer identitären Raumlosigkeit Gottes hat schon Tillich seine Annahme der Dialektik von Immanenz und Transzendenz auf den Raum bezogen und dafür die Metapher der „Tiefe“ eingeführt, während Barth die These vertrat, dass Gott deshalb verschieden sei von allen Welt-Räumen, weil er in sich selbst Verschiedenheit lebt und so in sich selbst seinen Raum hat.<sup>11</sup> Dieser Begründung folgend und ergänzt durch sprachlogische Analysen der Rede von „Gott“ ist in jüngster Zeit die Forderung erneuert worden, Gott nicht als raumlose Entität, sondern als raumbezogen zu denken.<sup>12</sup>

Die neuere Forschung hat bemerkt, dass alle Lösungen des seit Kant aporetischen Problems von „Gott“ und „Raum“, gleich ob Pro oder Contra, eines gemeinsam haben: Sie unterstellen mit dem „Raum“, wie schon Kant und Schleiermacher, das z.B. umbaubare Volumen – den geometrischen Raum, der dreidimensional unendlich, stetig, gleichförmig, homogen und isotrop ist. Kant und Schleiermacher durften, in Ermangelung nicht-euklidischer Geometrien, noch meinen, dass die mathematische Geometrie (die das synthetische Apriori des äußeren Sinnes ist) und die empirische Geometrie übereinstimmen und umgekehrt; diese Annahme ist schon seit einiger Zeit hinfällig geworden. Der euklidisch geometrische Raum aber kann per se keine Örter aufweisen, an denen Gott gegenwärtig sein könnte – ganz zu schweigen, dass der Raum selber theophore Qualität besäße. Der geometrische Raum ist

religiös (fast) irrelevant und kann theologisch (fast) nur irreführend beansprucht werden. Daraus folgt – dem hat Beuttler eine hervorragende Arbeit gewidmet –, dass man neu ansetzen und einen vom geometrischen unterschiedenen Raumbegriff entwickeln muss, einen Raumbegriff, der lokale, graduelle, intensionale und zeitdynamische Differenzierungen zulässt.<sup>13</sup>

## **2. Glaube und Raum konkret: die Abendmahlsfeier**

Angesicht der aktuellen Unmöglichkeit, die Gegenwart Gottes durch den Raum der Welt oder Räume in ihr repräsentiert anzunehmen, wird oft mit konservativem Gestus eine Alternative gewählt, die allerdings logisch, kosmologisch und theologisch inkonsistent ist und nicht selten eine Art Selbstbetrug darstellt: der supranaturale Theismus. Er nimmt an, Gott existiere in einem „Jenseits“ des kosmischen Raumes, und aus diesem „transzendenten“ Raum greife er, als allmächtige Person, in den diesseitigen Raum ein und suspendiere z.B. die Naturgesetze. Abgesehen vom unhaltbaren Gebrauch eines so essentialistischen Begriffs von „Naturgesetz“, meinte die einstige Platzierung des Thrones Gottes oben im Himmel und im Empyreum über der obersten Fixsternsphäre, einen Ort in der absoluten Raumordnung des Kosmos; während das nachkantische „Jenseits“ ein leerer Nicht-Ort ist, der mit mehr oder weniger frommen Projektionen erst gefüllt wird.<sup>14</sup> Das „Eingreifen Gottes von Außen“ ist daher ein modernes weltanschauliches Postulat und besagt keineswegs dasselbe wie die biblische Vorstellung vom Himmel, von dem Gott zur Erde herabsteigt, und nicht dasselbe wie der christliche Schöpfungsglaube. Dieser war originär nicht abstrakt theistisch und stellte Gott nicht als extramundanen Ingenieur vor,

sondern nahm immer zugleich Gottes Transzendenz gegenüber und Gottes Immanenz im Raum und in den Dingen der Welt an. „Darum muss er ja einer jeden Kreatur in ihrem Allerinnersten und Auswendigsten um und um, durch und durch, vorn und hinten selbst da sein, so dass nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres in allen Kreaturen sein kann als Gott selbst mit seiner Gewalt.“<sup>15</sup>

Dieses Zitat entstammt einer Schrift Luthers, in der er die raumzeitliche Gegenwart Jesu Christi im Abendmahlsritus gegen die bloß symbolische Deutung der Worte Christi „Dies ist mein Leib“ verteidigt hat. Ich habe diese Aussage gewählt, weil es gerade der in Sachen Kirchenraum so nüchterne Luther war, der den traditionellen Zusammenhang von Gott und Raum aus religiösen, im Verständnis des Abendmahls liegenden Gründen revolutionierte, und das mit Leidenschaft.

In seiner Auseinandersetzung mit den Spiritualisten und mit Zwingli unterlegte Luther seine satzlogische Begründung für die bloß logische Funktion der Kopula „ist“ in den Worten Jesu mit einem christologischen Argument. Seine Kontrahenten wandten ein, Christus könne nicht ganzheitlich in der Feier des Abendmahls gegenwärtig sein, weil er seiner menschlichen, körperlich-endlichen Natur nach seit seiner Himmelfahrt an einem bestimmten Ort sich befinde, nämlich im Himmel oben; ein endlicher Körper könne aber nicht zugleich an einem anderen Ort sein, geschweige denn an mehreren Orten in der Welt. Während diese (naturphilosophisch korrekte) Argumentation vom Begriff einer körperlichen Substanz ausgeht und deren Existenz an einem Ort im Raum als ein essentielles Prädikat festhält, geht Luther von dem Status aus, in dem die menschliche Natur Christi seit der Inkarnation des Logos

existiert. Ihre unio exientialis mit dem göttlichen Logos ist die Einheit von göttlicher Natur und menschlicher Natur als eine Person, und in ihr wirken die Eigenschaften beider Naturen zusammen und teilen sich untereinander mit, in einer gegenseitigen Durchdringung. Dieses „perichoretische“ Person-Sein schließt ein, dass Christus auch seiner menschlichen Natur nach an mehr als einem Ort sein kann, denn seine göttliche Natur teilt der menschlichen das Majestätsprädikat der Allgegenwart mit; wirksam wird diese Mitteilung mit Christi Erhöhung zur „Rechten Gottes“, wie die alte Metapher für Gottes allgegenwärtige Herrschaft in der Welt lautet.<sup>16</sup>

Diese heute nur mehr historisch nachvollziehbare Argumentation Luthers wurde von lutherischen Theologen und Philosophen ausgearbeitet und metaphysisch plausibilisiert. Ich musste sie skizzieren, weil sie eine physikalische Folge hatte: Sie dementierte die Annahme absoluter Örter im Raum. Damit wird – erklärtermaßen wegen eines schlechthin neuen, einzigartigen Falles – die traditionelle Kosmologie in einem ganz wesentlichen Punkt außer Kraft gesetzt, nämlich an der Stelle der absoluten Hierarchie von Oben und Unten; an ihre Stelle tritt die Relativität des kosmischen Raumes als Raum der Gegenwart Gottes bzw. Christi. Damit ist zum Beispiel gesagt – Luther hat dies oft formuliert –, dass Himmel und Hölle keine absoluten Örter „oben“ oder „unten“ sind, sondern immer dort sich befinden, wo Gott in bestimmter Weise da beziehungsweise nicht da ist. In der Nachfolge Luthers wurde das in der Unterscheidung der Kategorien des Ortes, locus, und der des Wo, ubi, erklärt. Die Frage der Realpräsenz Christi im Abendmahl wurde positiv beantwortet mit der doppelten Definition des Ritus in der Kirche: als Zeit und Ort, an dem die Christen ihn feiern, und als Wo, an dem Christus jetzt, in ihrem Essen und Trinken da ist und sich ihnen in diesem sinnlichen Zeichen mitteilt. Die religiöse Interpretation

» Darum muss er ja einer jeden Kreatur in ihrem Allerinnersten und Auswendigsten um und um, durch und durch, vorn und hinten selbst da sein, so dass nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres in allen Kreaturen sein kann als Gott selbst mit seiner Gewalt.«

MARTIN LUTHER

» Wenn ich den Gottesdienstraum nun als eminent ‚anderen‘ Raum oder, mit Michel Foucault, als „Heterotop“ bezeichne, meine ich keineswegs, dass dieser der einzige religiös fungierende Raum sei; ich meine auch nicht, dass er gegen alle anderen Räume isoliert existiere.

PROF. EM. DR. WALTER SPARN

des Ortes im Raum wird mithin an der Funktion festgemacht, für die er hier und jetzt besetzt und gebraucht wird. Die funktionale Relativierung der Örter im Raum im Kontext ihres religiösen Gebrauchs ist der wahre Grund für die Äußerungen Luthers zum gottesdienstlichen Raum – pragmatische Äußerungen des Glaubens an die Gegenwart des menschengewordenen Gottes Hier und Jetzt.<sup>17</sup>

Wir können darin die Herausforderung für uns Heutige erkennen, die Beziehung von Glaube und Raum nicht aus einem Gottesbegriff oder dem Gottesprädikat der Allgegenwärtigkeit, von oben herab gleichsam, zu deduzieren, sondern konkrete, im Hier und Jetzt platzierte Glaubenserfahrungen der Gegenwart Gottes zu benennen und die Beziehung dieser Gegenwart Gottes auf die Erfahrungsräume der Glaubenden zu beschreiben. Was kosmologisch und metaphysisch in der Frühen Neuzeit so exorbitant und doch möglich war, das sollte uns in der Postmoderne, wo die einst gültigen kosmologischen und metaphysischen Barrieren gefallen sind, umso besser möglich sein.

Dafür gibt Luthers Beschreibung der Abendmahls-Handlung nochmals einen Anstoß. In seiner grammatikalischen Begründung dafür, dass die Kopula „ist“ in Jesu Aufforderung „Nehmt und esst, das ist mein Leib“ bloß logisch und im wörtlichen Sinn zu verstehen sei, bemühte Luther nicht die lehramtliche Transsubstantiationslehre oder ähnliche ontologische Fiktionen, sondern nur den pragmatischen Vorgang des Zeigens: Jesus zeigte seinen Jüngern das Brot vor, das er in Händen hielt, und sagte, dieses Zeigen auslegend, „Dies ist mein Leib“. Die folgenden Generationen haben Luthers Hinweis auf den indexikalischen Charakter dieses Satzes gründlich ausgearbeitet: Er ist wahr und nur dann wahr, wenn seine Indices „dies“, „hier“, „jetzt“, „ich“, „ihr“ wahr sind, d.h. im Erfahrungsraum des Beobachters gegeben sind. Die Logik von Sätzen über die Realpräsenz

Christi im Abendmahl sind mithin *preadicationes exhibitivae*, Zeigesätze, die sich nicht auf Gegenstände, auch nicht auf die Elemente Brot und Wein beziehen, sondern wahr sind in Bezug auf die sakramentale Zeichenhandlung; diese *actio* ist ein „werdend Seiendes“, das nach ihrem Ende, *extrusum*, nicht(s) mehr „ist“.<sup>18</sup> Man nennt dies heute eine „performative Sprachhandlung“.

### 3. Zur Phänomenologie der Räume der Gottesgegenwart

Der Raumbezug des christlichen Glaubens lässt sich nicht aus einem allgemein einsichtigen Begriff der Allgegenwart Gottes ableiten; das kann man gerade von Luther lernen, der doch noch von der allgemeinen Annahme zehren konnte, dass alle Menschen „im Buch der Natur“ den Schöpfer als in ihr gegenwärtig wahrnehmen, auch wenn sie diese Wahrnehmung falsch interpretieren. Schon er begründete seine Überzeugung „Gott ist da“ aber nicht aus der rationalen Plausibilität einer „natürlichen Theologie“, sondern aus der Erfahrung der Gegenwart Gottes am Ort des Christusglaubens und seinen Räumen. Die Frage lautet also nicht, wie Gott im Raum allgegenwärtig sein könne – schon deshalb nicht, weil es genug Orte in der Welt gibt, an denen die Frage: „Wo ist Gott?“ ohne Antwort bleibt. Die Frage lautet vielmehr: Wie können die Räume beschrieben werden, in denen Gott als gegenwärtig erfahren wird? Diese Beschreibung – darauf weist Luthers Rekurs auf den indexikalischen Charakter der Abendmahls Worte hin – sollte eine möglichst konkrete „dichte Beschreibung“ sein, wie der aus der Ethnologie kommende Ausdruck lautet. Anstatt argumentativer Subsumtion des distanziert Beobachteten unter Obergriffe ist hier die phänomenologische Erschließung des sinnlich Wahrgenommenen notwendig. Erst auf dieser Grundlage sind soziologische und speziell religionsphilosophische Analysen möglich.<sup>19</sup>

Als Theologe ist man froh, dass in letzten Jahrzehnten die Phänomenologie einen so großen Aufschwung genommen hat. In mehreren Disziplinen entwickelte sie dichte Beschreibung von Räumen, in denen ein Mensch sich leibhaft bewegt, fühlt und denkt; sie hat so dem spatial turn, der die Kulturwissenschaften seit kurzem neu orientiert, zu Erfolg verholfen. Sogar Beschreibungen dessen, was in der Feier des Abendmahls geschieht<sup>20</sup>, sind, sogar unter dem Titel „Realpräsenz“, sehr gut von phänomenologischen Kulturwissenschaftlern zur Diskussion gestellt worden.<sup>21</sup> Der religiöse Raum ist aber nicht der einzige Raum, in dem Gottesgegenwart glaubhaft wird; es gibt deren viele, auch unerwartet plötzlich aufgespannte Räume oder verdichtete atmosphärische Milieus. Wichtige religiöse relevante Räume sind vor allem die lebensweltlichen Räume und der kosmische Raum.<sup>22</sup>

Der lebensweltliche Raum ist derjenige, der den Horizont des alltäglichen Tun und Lassens bildet und, sich weitend oder einengend, mit den einzelnen Menschen und ihren politisch, sozial oder mental verknüpften Kollektiven mitgeht. Er bildet einen zunächst passiv erlebten geographischen und klimatischen Umraum und Erfahrungshintergrund; in seiner Weite und Tiefe orientieren wir uns leiblich und reflexiv, und wir verändern ihn unsererseits mit unserem Dasein und Verhalten materiell und kulturell. Was der lebensweltliche Raum uns bedeutet, gibt oder nimmt, verändert sich je nach seiner atmosphärischen „Gestimmtheit“, mit der er sich aufladen, uns visuell, akustisch, olfaktorisch ansprechen und uns in angeregten, responsiven Zustand bringen kann. Das konnte immer schon religiöse Qualität annehmen. Es kann auch über animistische und pantheistische Heiligkeit hinaus die Präsenz einer jetzt da seienden und zugleich unverfügbar kommenden und gehenden, also zugleich immanenten und transzendenten Größe bedeuten. In dogmatischer Terminologie ist Gott in diesem Raum per

essentiam gegenwärtig, als unterschwellige Transzendenz im Raum, wie man sagen könnte.

Eine auf relative Dauer gestellte und durch eine Schwelle, eine Tür, einen filternden Vorhang abgegrenzte Gestalt des öffentlichen Raumes ist die Wohnung (in der es weitere Türen zu ganz privaten Räumen gibt). In ihrer „Umräumlichkeit“ ist die Wohnung „Haus“ und „Heimat“, und wegen ihrer Mittigkeit in der Lebenswelt ist sie der räumliche Ort der Stabilität in der riskanten Veränderlichkeit des Lebens. Wer unbehaust und obdachlos ist, spürt das allerdings anders als der, der aus einem Haus flüchtet, das ihm zur ‚Hölle‘ geworden ist. Das Haus ist, auch in seiner Analogie zum Uterus und zum Kosmos, ein von Romantikern bevölkertes Feld; doch gehört es phänomenologisch zu den universal gegebenen (oder eben als fehlend beklagten) Räumen. Zwar versieht unsere moderne Rechtsordnung die Grenzziehung zwischen dem Innen des Hauses und öffentlichem Draußen nicht mehr mit dem Prädikat „heilig“; aber es versteht dennoch jeder, wenn man die Kirche „Gotteshaus“ nennt.

Der kosmische Raum ist mit dem lebensweltlichen Raum verbunden durch Anschaulichkeit, dreidimensionale Struktur und durch seine Differenz zur Erde, auf der auch der aufrecht gehende und gen Himmel blickende Mensch steht. Der Himmel gehört zu meiner Welt und ist zugleich aber etwas Fremdes, das sich mir ins Unendliche entzieht; er ist – eines der ältesten kulturgeschichtlichen Daten – heilig im Doppelsinn des Faszinierenden und Schrecklichen. Auch wenn im christlichen Schöpferglauben der Himmel seiner (mythischen oder rationalen) Ewigkeit und Göttlichkeit entkleidet wird, bleibt er der Raum spezifischer Gottesgegenwart: ihrer

unverfügbaren und zweideutigen, produktiven wie destruktiven Macht; in der alten Terminologie: Gegenwart per potentiam. Der „gestirnte Himmel über uns“ (Kant) bleibt trotz Weltraumschrotts ein anschauliches Symbol für religiöse Transzendenz. Doch nicht anders als der schönste Sonnenuntergang ist er ein ambivalentes Symbol: Der kosmische Himmel (sky) ist nicht der religiöse Himmel (heaven, „Himmelreich“). „Vom Himmel hoch, da komm ich her“, „Vater unser im Himmel“: ein erinnerungsbasierter Vorgriff auf einen Himmel, der einstweilen ein Hoffnungsgut des Glaubens an Gottes Gegenwart in Jesus Christus ist. Diesem Vorgriff verdanken sich die diaphane Umlenkung des irdischen Lichts und die himmlischen Deckmalereien in christlichen Kirchen. Ich denke dabei nicht nur an mittelalterliche Geistigkeit und barocke Sinnlichkeit, sondern auch an die antizipatorische Heimatlichkeit der Dorfkirchen, in der die Emporenumgänge und die Decke mit Bildern der biblischen Heilsgeschichte ausgemalt sind, vom ersten Schöpfungstag bis zum neuen Jerusalem: Man sitzt mitten im Wort Gottes.<sup>23</sup>

#### 4. Der Gottesdienstraum als Heterotop

Wenn ich den Gottesdienstraum nun als eminent ‚anderen‘ Raum oder, mit Michel Foucault, als „Heterotop“ bezeichne, meine ich keineswegs, dass dieser der einzige religiös fungierende Raum sei; ich meine auch nicht, dass er gegen alle anderen Räume isoliert existiere. Allerdings markiert er als Gebäude (oder als Arrangement in der Natur, etwa in der Form einer Weidenkirche, oder aber als regelmäßig für Andachten benutzter profaner Raum) für einen Gottesdienst ein Drinnen im Unterschied zum Draußen. Gleichwohl verschränkt er, als Raum der Praxis des christlichen Glaubens, in sich und mit sich alle jene Räume, die von den Feiernden persönlich, leiblich, emotional und reflexiv apräsentiert werden. Der gottesdienstliche Raum bearbeitet insbesondere

die Ambivalenz jener Räume, indem er eine nach außen schützende Hülle bietet und eine nach innen verdichtete Atmosphäre fördert.<sup>24</sup>

Noch weniger als andere lebensweltliche Räume der Lebenswelt ist der Gottesdienstraum ein geometrisch zu bestimmender starrer Behälter mit beliebigem Inhalt (realer ist das sowieso nie der Fall), sondern eine komplexe Anordnung von Zeichen, die direkt oder indirekt zur Deutung auffordern: Wände, Gegenstände und Gebrauchsspuren in drei Dimensionen und im Medium von Licht und Schatten. Dieses Ensemble mutet die Eintretenden so oder so an und kann eine leiser oder kräftiger ansprechende Bewegung entfalten, eine „Raumspannung“, wie Otto Bartning das treffend benannte, eine Spannung mithin, die an früheren gottesdienstlichen Gebrauch erinnert und zukünftigen Gebrauch erwarten lässt. Die ästhetische und praktische Qualität des christlichen Gottesdienstes definiert sich also relativ zu den real und virtuell anwesenden Menschen, denen dieser Raum ein Haus Gottes war, ist und wieder sein kann. Das beruht darauf, dass jeder Gottesdienst „im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ die, wie diese Formel andeutet, eine von Gott selbst geweckte Erwartung liturgisch inszeniert und repräsentiert: die Erwartung einer sich den Feiernden zusprechenden Gottesgegenwart – die der *praesentia salutaris* Gottes, wie die dogmatische Formel lautete.<sup>25</sup>

Die evangelische Gestalt des Christentums akzentuiert im Syndrom „Glaube und Raum“ den basalen Bezug des Glaubens auf das Wort Gottes – „Wort und Raum“, wie das Thema dieses Bandes zu Recht formuliert. Dabei meint der Ausdruck „Wort“ keineswegs bloß die satzhafte Information: nicht nur die Kanzel, sondern auch der Altar oder der Abendmahlstisch sind ein Prinzipalstück des Gottesdienstes. So wie es verkürzt wäre, ihn nur als Sitz- und nicht auch als Geh-Raum zu konzipieren, wäre es auch ver-

kürzt, ihn nur als Hör-Raum zu definieren und allein daran seine Gestalt und Ausstattung auszurichten; es ist auch ein Seh-Raum. Nicht nur deshalb, weil auch die Predigt eine performative, auch mimisch und gestisch inszenierte Sprachhandlung vollzieht, sondern erst recht deshalb, weil alle sakramentalen Handlungen gleichermaßen auf Ohr und Auge zugeschnitten sind; speziell die Zeige-Geste „Dies ist mein Leib“ muss sichtbar sein. Gerade im Blick auf die Räumlichkeit des Glaubens wäre es falsch, zwischen Wort und Sakrament einen wesentlichen, gar konfessionellen Unterschied zu sehen – beide sind gleichermaßen „Wort Gottes“. Die Predigt spricht mehr das Verstehen an – das Sakrament, das ebenfalls eine performative Sprachhandlung ist, spricht uns das Evangelium mehr durch Essen und Trinken zu (auch wenn wir noch nicht oder nicht mehr alles verstehen). Der gottesdienstliche Raum erfüllt seine Funktion dann, wenn er Resonanzraum wird, was die Gottesbeziehung des Glaubens durch Heiligen Geist betrifft, und Korrespondenzraum, in welchem der Heilige Geist die Gemeinschaft der Gläubigen stiftet.

Wird dieser vertikal und horizontal vielfach verschränkte Resonanz- und Korrespondenzraum Ereignis, dann wird der Widerstreit zwischen den „Mächten“ Raum und Zeit, dann wird der Kampf zwischen „zum Raum wird hier die Zeit“ und „zur Zeit wird hier der Raum“ beendet: Hier und jetzt verliert die Polarität von apokalyptischem Drama und mystischer Präsenz ihre destruktive Faszination. Auf das Ereignis des Glaubens an die Präsenz Gottes im Hier und Jetzt bereiten Kirchenräume vor – erinnerungsreich, gastfreundlich, inspirierend.