

Stephan Winter

Sloterdijk in der Sphäre des Heiligen? Ritualtheoretische Marginalien zu einem Stück spätmoderner Religionskritik

I. Exposition: Theologie im *spatial* bzw. *topographical turn*

Neuere empirische Untersuchungen belegen eindrucksvoll, dass die Sprache als zentrales Instrument zur Erschließung bzw. (Re)Konstruktion von Wirklichkeit nachhaltig unser Denken prägt. Eine entscheidende Beobachtung der Kognitionswissenschaft ist, dass dabei räumliche Kategorien eine Schlüsselrolle innehaben. Sie beeinflussen z. B. auch unsere zeitlichen Ordnungsschemata. Dazu ein schlichtes Beispiel: Im Englischen und Deutschen spricht man mit horizontalen räumlichen Metaphern von der Zeit: „Das Beste liegt noch vor uns.“; oder: „Wir haben das Schlimmste hinter uns.“. Sprecher des Mandarin – also der chinesischen Hochsprache – bedienen sich dagegen für die Zeit häufiger einer vertikalen Metapher: Der nächste Monat ist „der untere Monat“, der vergangene der „obere Monat“. Verläuft die Zeit demnach in ihren Gedanken eher vertikal? Das lässt sich experimentell überprüfen:

„Ich stehe neben einer Versuchsperson, zeige auf eine Stelle in der Luft unmittelbar vor mir und sage: ‚Dieser Punkt hier, das ist heute. Wo würdest du gestern anordnen? Und wo das Morgen?‘ Sprecher des [Deutschen oder] Englischen zeigen daraufhin fast immer auf Punkte in einer horizontalen Linie. Mandarin-Sprecher dagegen geben sieben- bis achtmal häufiger als Sprecher des [Deutschen oder] Englischen eine vertikale Richtung an. Selbst grundlegende Aspekte der Zeitwahrnehmung werden unter Umständen von der Sprache beeinflusst. Sprecher des Englischen und Deutschen sprechen von der Zeitdauer gern als von einer Länge (zum Beispiel ‚Das war ein kurzes Gespräch‘. ‚Die Besprechung dauerte nicht lange‘). Im Spanischen und Griechischen spricht man von der Zeit eher als von einer Men-

ge und benutzt dazu häufiger Begriffe wie ‚viel‘, ‚groß‘ und ‚klein‘ an Stelle von ‚kurz‘ oder ‚lang‘.“¹

Insgesamt ergibt sich für die Kognitionswissenschaftlerin Lera Boroditsky als Fazit:

„Auf der Grundlage ihrer Kenntnisse über den Raum bauen die Menschen andere, komplexere und abstraktere Repräsentationen auf – Repräsentationen von Zeit, Zahlen, musikalischen Tonhöhen, Verwandtschaftsbeziehungen, Ethik und Gefühlen; sie alle hängen nachgewiesenermaßen von unseren räumlichen Vorstellungen ab.“

In die Entstehung solcher kognitiver Karten fließen sowohl individuelle wie gruppenspezifische Faktoren ein. Auf diese Weise entwickeln sich Sprachgemeinschaften bezüglich der Artikulation räumlicher Relationen. Die ange deutete Unhintergebarkeit des Begriffsfeldes um den Raum auch im Blick auf zeitphänomenologische Analyse erläutert treffend Stephan Günzel:

„Anders als Raum ist Zeit etwas, für das es keine originären Metaphern gibt, d. h. keine Begriffe, die aus einer unmittelbaren Anschauung durch Übertragung gewonnen wurden. Vielmehr verhält es sich so, dass jede Beschreibung von Zeit auf eine räumliche Metaphorik rekurriert: So sagt man etwa, dass die Zeit ‚vergeht‘ oder sie sich ‚erstreckt‘; sie sei ‚punktförmig‘ oder als Prozess zu denken. In allen Beschreibungen von Zeit beziehen wir uns auf Raum, räumliche Verhältnisse oder räumlich Anschauliches. Raum ist daher zunächst und vor allem ein Metaphernlieferant oder eben etwas, von dem man annimmt, dass die daraus hervorgegangenen Begriffe durch die eigene Erfahrung legitimiert sind und es sich daher um keine unerlaubten Übertragungen handelt.“²

¹ Dieses und das folgende Zitat aus: L. Boroditsky, „Wie prägt Sprache unser Denken? Der Streit um die Frage ist alt, doch nur selten wurde sie bei den Menschen selbst untersucht – ein Forschungsbericht“, in: SZ, Nr. 87 vom 16. April 2010, S. 12. Vgl. auch den Originalabdruck in: Brockman, M. (Hg.), *Die Zukunftsmacher – Die Nobelpreisträger von morgen verraten, worüber sie forschen*, Frankfurt am Main 2010. Die Autorin ist Assistenzprofessorin für Psychologie, Neurowissenschaften und Symbolsysteme an der Stanford University. Zahlreiche Publikationen, die im Internet zugänglich sind (<http://www-psycho.stanford.edu/~lera/papers/>) führen näher in das hier nur angedeutete Forschungsprogramm ein.

² S. Günzel, „Raum im Gebrauch: Medium - Orte - Bilder. Von der Anschauung zur Metapher“, in: Kerner, H. (Hg.), *Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane*, Leipzig 2008, S. 57-75, S. 57. - Michel Foucault hat diesbezüglich die Vermutung geäußert, dass

Räumliche Kategorien haben also offensichtlich tief greifende Auswirkungen auf unser Denken, unsere Weltsicht und unsere Lebensführung – kurz: Sie sind in eminentem Maße *kulturprägend*, insofern Kultur mit der Ausbildung von Sinnsystemen und symbolischen Ordnungen zu tun hat, „mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken“³. Die Einsicht in diese Zusammenhänge hat in Kulturwissenschaften und „cultural studies“ folgerichtig zu einem tief greifenden *spatial turn* geführt. U. a. innerhalb des so gesteckten Rahmens suchen die Kulturwissenschaften „vor allem seit der Rezeption von phänomenologischen, sprachphilosophischen und (post)strukturalistischen Ansätzen und über die neuen Blicke der ‚postcolonial-studies‘ den ‚way of life‘ der Kultur in all’ seinen Spannungen, [...] Veränderungen und Dynamiken zu bestimmen [...] – im Gegensatz zu essentialistischen, holistischen und totalisierenden Kulturvorstellungen, wie sie moderne Philosophie vorgelegt hat.“⁴ Dieses Selbstverständnis impliziert allerdings auch, dass ein neuer kulturwissenschaftlicher *turn* nicht einfach alle bisherigen Positionierungen ablöst. Bei den *turns* in

Raum im Gegensatz zur Zeit noch nicht gänzlich entsakralisiert sei bzw. aufgrund tief sitzender Wahrnehmungsmuster gar nicht vollständig zu entsakralisieren ist. Er liefert zu der offensichtlichen Unhintergebarkeit räumlicher Metaphern auch für zeitphänomenologische Betrachtungen die Begründung, dass Zeit – zumindest aus strukturalistischer Sicht – als eine Art Konfiguration von Elementen zu verstehen sei, die in ihr verteilt worden sind, als ein Ensemble von Relationen, in dem diese Elemente nebeneinander gestellt, einander entgegengesetzt und ineinander enthalten erscheinen. Vgl. M. Foucault, „Andere Räume“, in: Barck, K. u. a. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Essays, Leipzig 1990, S. 34-46, bes. S. 37.

³ Moebius, S., *Kultur*, Bielefeld 2009, S. 19, Andreas Reckwitz zitierend (vgl. Reckwitz, A., *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist 2000, S. 84). Vgl. auch den Überblick aktueller Kulturtheorien in Moebius, *Kultur*, S. 123-130.

⁴ Eckholt, M., *Empirie und Theorie - Theologie und Kulturwissenschaften*, unveröffentlichtes Typoskript eines Vortrags für den theologisch-kulturwissenschaftlichen Gesprächskreis des theologischen Forschungskollegs an der Universität Erfurt, April 2012, S. 4; vgl. für das Folgende die Darstellung a. a. O., S. 4-6. Vgl. dazu ausführlich dies., *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg im Breisgau u. a. 2002, S. 108-171; R. Fornet-Betancourt, „Die Debatte um den Kulturbegriff“, in: Yousefi, H.R./Fischer, K./Kather, R./Gerdson, P. (Hg.), *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Nordhausen 2008, S. 67-76; die vielfältigen Beiträge in Moebius, S./Quadflieg, D. (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden ²2011, bes. auch die Einleitung der Herausgeber „Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie“, a. a. O., S. 11-20.

diesem Sinne handelt es sich wissenschaftstheoretisch gesehen eben nicht um Paradigmenwechsel im Sinne Thomas S. Kuhns⁵. Kulturwissenschaftliche Wenden haben – mit Doris Bachmann-Medick formuliert – keinen kopernikanischen Charakter:

„Viel vorsichtiger und experimenteller, ja viel allmählicher verhelpfen sie Schritt für Schritt neuen Sichtweisen und Herangehensweisen zum Durchbruch. [...] Niemals handelt es sich um vollständige und umfassende Kehrtwenden eines ganzen Fachs, sondern eher um die Ausbildung und Profilierung einzelner Wendungen und Neufokussierungen, mit denen sich ein Fach oder ein Forschungsansatz interdisziplinär anschlussfähig machen kann.“⁶

Speziell der *spatial turn* hat sich v. a. innerhalb des Gesprächs mit der Humangeographie herauskristallisiert.⁷ Räumliche Strukturen wie bestimmte Orte, Verkehrswege, Grenzen etc. haben dadurch zunehmend als Metaphernspender auch in anderen Wissenschaften dominiert. Vor allem die Stadt als „bewegter Raum“⁸ rückt in den Fokus, weil sich in deren Grenzräumen die Kulturen in Begegnungen und Übersetzungsprozessen konstituieren.⁹

Hier können nicht Wurzeln und Stand der mittlerweile äußerst komplexen Debatten nachgezeichnet werden, die unter dem Label „*spatial turn*“ firmieren. Mit manchen Beobachtern wäre vielleicht sogar besser von mehreren

⁵ Vgl. Kuhn, T.S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, aus dem Amerik. von Simon, K. (rev. für die zweite Aufl. von Vetter, H.), Frankfurt am Main ¹¹1991 (amerik. Original: *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago 1962).

⁶ Bachmann-Medick, D., *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 3., neu bearb. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2009, hier aus der Einleitung S. 7-57, S. 17.

⁷ Für Überblicksdarstellungen zum *spatial turn* vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, S. 284-328; Günzel, S. (Hg.), *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2010, S. 90-109 (auch zum *topographical turn*); Roskamm, N., *Dichte. Eine transdisziplinäre Dekonstruktion. Diskurse zu Stadt und Raum*, Bielefeld 2011. Für eine Zusammenstellung von Positionierungen verschiedener Wissenschaften innerhalb des *spatial turn* siehe auch Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt am Main 2009.

⁸ Vgl. dazu z. B. Eckardt, F., *Soziologie der Stadt*, Bielefeld 2004.

⁹ Vom *translation turn* her wäre von daher zu thematisieren, wie an den Grenzen zwischen Kulturen Übersetzungsleistungen erbracht und dadurch dynamisch Identitäten konstruiert bzw. auch wieder dekonstruiert werden. Zum *translation turn* vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, S. 238-283. – Ästhetisch gewendet lässt sich von daher die Grenze auch als Kontur verstehen. Vgl. aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive S. Winter, „Gestaltung des Heiligen. Liturgie als Ort der Gegenwart Gottes“, in: Arens, E. (Hg.), *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie*, (QD Bd. 246) Freiburg/Br. 2012, S. 149-176.

„turns“ zu sprechen.¹⁰ Für die erste Gewichtung des Ausdrucks „spatial turn“ als Bezeichnung eines Paradigmenwechsels wird jedenfalls gemeinhin Edward W. Sojas Buch *Thirdspace* von 1996 als einschlägig angesehen. Die Bezeichnung selber kursierte allerdings schon im Umfeld der Diskussion, die Sojas vorhergehendes Buch *Postmodern Geographies* von 1989 induziert hatte.¹¹ Stephan Günzel kann zeigen, wie sich die verschiedenen Trends in der Folge der Soja-Rezeption entwickelt haben: Die bis dato am Text – wie auch immer man den Begriff je nach strukturalistischer, poststrukturalistischer oder semiotischer Lesart versteht – ausgerichteten Literatur- und Sozialwissenschaften haben stärker die Materialisierung des Raums wahrgenommen und von daher ihr konstruktivistisches Verständnis von Kultur relativiert. Die Humangeographie hat sich hingegen stärker dazu inspirieren lassen, im Anschluss an Simmel und Lefebvre die sozialkonstruktivistische Raumauffassung weiter zu entwickeln und sich insofern stärker phänomenologisch orientiert:

„Mit dem Wissenstransfer des topologischen Ansatzes in die Kultur und Sozialwissenschaften im 20. Jahrhundert bleibt der mathematische Anspruch erhalten: Eine Raumbeschreibung ist unvollständig oder geht vielleicht gar fehl, wenn sie sich auf die Beschreibung von Erscheinungsräumlichkeit einerseits oder topographischer Kontingenz andererseits beschränkt. Im 20. Jahrhundert wird Topologie solcherart von Vertretern der Phänomenologie wie auch des Strukturalismus aufgegriffen:

Während der Strukturalismus der ursprünglichen mathematischen Konzeption mithin stärker verpflichtet ist, insofern die topologische Struktur als dem Raum unbedingt vorgängig angesehen wird, ist dem phänomenologischen Ansatz eigen, dass er in der Raumbeschreibung zunächst immer von einer Erfahrungsräumlichkeit auszugehen versucht, um darin jedoch Elemente zu bestimmen, welche den besonderen Modus dieser Erfahrung im Allgemeinen charakterisieren.“¹²

¹⁰ Vgl. neben den genannten Überblicksdarstellungen den Diskussionsband Döring, J./Thielmann, T. (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2007, darin bes. auch dies., „Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen.“ in: a. a. O., S. 7-45.

¹¹ Zu beachten wäre darüber hinaus sein „Postmetropolis“ von 2002.

¹² S. Günzel, „Raum – Topographie – Topologie“, in: ders. (Hg.), *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*, Bielefeld 2007, S. 13-29, S. 23; für die Darstellung exemplarischer Positionen vgl. a. a. O., S. 23-27, ähnlich Günzel, *Raum*,

Insgesamt ist also das bis dato weitgehend konstruktivistisch geprägte Kulturverständnis der Kulturwissenschaften durch deren Beschäftigung mit der konkreten Lokalisierung kultureller Praktiken in Bewegung gekommen und problematisiert worden ist. Man rechnet wieder mit „einer opaken und widerständigen Wirklichkeitsebene“¹³ jenseits des Diskurses. Möbius diagnostiziert eine „Rehabilitierung der im Zuge des Cultural Turn sowie in der soziologischen Theoriebildung weitgehend vernachlässigten Aspekte von Materialität, Medialität und Artefakten“: „[D]ie strikte Trennung zwischen Materiellem und Kulturellem“¹⁴ wird aufgebrochen. Festzuhalten bleibt allerdings, dass die Diskussionen nach wie vor äußerst kontrovers geführt werden. So lässt sich – mit einem programmatischen Aufsatz der Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Sigrid Weigel von 2002 – auch noch ein „*topographical turn*“ abgrenzen.¹⁵ Weigel setzt – im Ausgang vom Textverständnis poststrukturalistischer Semiotiken – den Akzent der topographischen Wende auf „*graphie*“, das als Wortteil in „Topo-Graphie“ enthalten ist. Wesentlich deutlicher als das unterbestimmte Attribut „*spatial*“ wird damit aus ihrer Sicht den Raumanalysen der Kulturwissenschaft ein klar umschriebener Gegenstand zugewiesen: „Der Raum ist hier nicht mehr Ursache oder Grund, von der oder dem die Ereignisse oder deren Erzählung ihren Ausgang nehmen, er wird selbst vielmehr als eine Art Text betrachtet, dessen Zeichen oder Spuren semiotisch, grammatologisch oder archäologisch zu entziffern sind.“¹⁶ Grundlage dieser methodologischen Option ist der skizzierte Wandel im Blick auf die Räumlichkeit: „Im gleichen Maße wie [...] der spatial turn sich abwendet von substantiellen Raumkonzepten, übersteigt der topographical turn die Topographie des Raums hin zu einer Identifikation strukturierender und konstitutiver Momente von Räumlichkeit.“¹⁷ Mit Heidegger gesagt: „[...] *D]ie Räume [empfangen] ihr Wesen aus Orten und*

S. 92-94, und die entsprechenden Einleitungen und Schlüsseltexte in Dünne/Günzel, *Raumtheorie*.

¹³ Günzel, *Raum*, S. 102.

¹⁴ Möbius, *Kultur*, S. 126.

¹⁵ Vgl. S. Weigel, „Zum topographical turn. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften“, in: *KulturPoetik*, 2 (2002), S. 151-165.

¹⁶ Weigel, *Topographical turn*, S. 160.

¹⁷ Günzel, *Raum - Topographie - Topologie*, S. 21.

nicht aus ‚dem‘ Raum.“¹⁸ Diese topographische Wende kommentieren Döring/Thielmann so:

„Anders ausgedrückt: Der kulturwissenschaftlichen Analyse zugänglich wird der Raum erst dort, wo er oder etwas an ihm sich in Text verwandelt hat (oder in etwas Textanaloges), das lesbar ist wie eine Sprache (auch ein Bild kann in diesem Sinne lesbar sein). Nur als Gegenstand in einer ‚Semi-sphäre‘ – die sinnstrukturierte Welt der Bedeutungen im Gegensatz etwa zum metrischen Raum der Physik – kann Raum ein Korpus kulturwissenschaftlichen Fragens werden. Damit bleibt in methodologischer Hinsicht der *topographical turn* dem älteren ‚Kultur-als-Text‘-Paradigma eng verbunden.“¹⁹

Damit wird offensichtlich, dass die Diskurslage zwischen konstruktivistischen, dem Textparadigma zuneigenden und stärker materialistischen Positionen summa summarum relativ undurchsichtig und komplex ist, sodass letztlich von einem Kultur und Natur vermischenden Effekt sozialer und kultureller Praktiken oder einer verräumlichenden und verräumlichten Auffassung kultureller Praktiken und Ähnlichem in den „space studies“ gesprochen wird.²⁰

¹⁸ M. Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“ [1951], in: Herrmann, F.-W. von (Hg.), *Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze*, (Gesamtausgabe Abt. 1: Veröffentlichte Schriften, Bd. 7) Frankfurt am Main 2000, S. 145-164, S. 156.

¹⁹ Döring/Thielmann, *Spatial Turn*, S. 17.

²⁰ Vgl. Möbius, *Kultur*, S. 181. – Positiv gewendet lässt sich von diesem Befund her sagen, dass extreme Alternativen im Umgang mit kulturellen Praktiken als Phänomenbasis nicht zielführend sind. Bachmann-Medick formuliert dementsprechend für die *cultural turns* insgesamt: „Die kulturwissenschaftlichen Neuorientierungen durch *turns* haben mittlerweile die methodischen Ansätze und Analysekatgorien so geschärft und differenziert, dass sich die Kulturwissenschaften nicht im Vogelflug über Kulturen und Theorielandschaften hinweg verlieren – auch nicht in der Weite transkultureller Horizonte. Vielmehr bereiten sie dazu vor, sich den lokalen ‚Besonderheiten‘ auszusetzen und sich dazu ‚in die Niederungen konkreter Fälle zu begeben‘. Die kulturwissenschaftliche Grundlagenreflexion und Forschungsarbeit im Zeichen der *cultural turns* nach dem *linguistic turn* wird sich dann nicht nur auf Textverhältnisse, aber auch nicht nur auf Praxisbezüge einstellen müssen. Ihre Untersuchungsfelder bilden nicht zuletzt die prekären interkulturellen und interkategorialen Zwischen- und Übersetzungsräume, wie sie in Clifford Geertz’ Leitfragen der Theorie angesichts einer ‚zersplitterten Welt‘ aufscheinen: ‚Was ist ein Land, wenn es keine Nation ist? Und: Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist?‘“ (D. Bachmann-Medick, „Ausblick: Führen die *cultural turns* zu einer „Wende“ der Kulturwissenschaften?“, in: dies., *Cultural Turns*, S. 381-406, S. 399f).

Jenseits aller wissenschaftstheoretischen Detailfragen und unabhängig davon, mit welchem theoretischen Instrumentarium konkret angesetzt wird, gehen Arbeiten im Rahmen des gesamten *spatial* bzw. *topographical turn* von einer leitenden Grundidee aus, die Stephan Günzel so beschreibt:

„Für kultur- und medienwissenschaftliche Fragestellungen relevant ist nicht der Raum als Begriff einer physikalischen Entität, sondern die Möglichkeit einer Beschreibung räumlicher Verhältnisse hinsichtlich kultureller und medialer Aspekte. – Dies bedeutet, dass der Blick gewendet wird von dem, *wie Raum bedingt*, hin zu dem, *wie Räumlichkeit bedingt ist*.“²¹

Diese „Denkhaltung“ hat sich nun wesentlich früher entwickelt als die skizzierten kulturwissenschaftlichen Verschiebungen:

„Wie bereits bei dem 1967 durch Richard Rorty inaugurierten *linguistic turn* ist bei allen ‚Wenden‘ die begriffliche Fixierung von dem Auftauchen der Denkhaltung zu unterscheiden: So wie die Hinwendung zur Sprache als Grenze des propositionalen Wissens auf Ludwig Wittgenstein zurückgeführt werden kann, ist ein ‚*spatial turn*‘ der Sache nach mindestens bis zur ‚Kopernikanischen Wende‘ Immanuel Kants rückdatierbar, der Raum nicht als eine Eigenschaft von Dingen, sondern als die Weise des Erscheinens und der Beschreibung physikalischer Körper auffasste.“²²

Als eine Kontinuität zwischen neuzeitlichen und gegenwärtigen Raumkonzeptionen und wohl als Konsens in der Raumtheorie darf ausweislich der vorstehenden Skizze gelten: Raum ist selbst *kein Gegenstand*, sondern zum einen „eine elementare Bedingung der Verständigung [...], insofern sich Menschen räumlicher Metaphern bedienen“. Zum anderen ist Raum etwas, „das aus dem menschlichen Handeln hervorgeht“.²³ Elisabeth Jooß kann deshalb ihren theologisch motivierten Durchgang durch maßgebliche raum- und leibphänomenologische Positionen (u. a. Kant, Husserl, Waldenfels²⁴)

²¹ Günzel, *Raum - Topographie - Topologie*, S. 13.

²² Günzel, *Raum - Topographie - Topologie*, S. 13 f. - Vgl. für die wichtigsten raumtheoretischen Texte von der Neuzeit bis in die Gegenwart den Sammelband Dünne/Günzel, *Raumtheorie*.

²³ Günzel, *Raum im Gebrauch*, S. 63.

²⁴ Vgl. auch die rein an phänomenologischen Positionen und deren theologischer Reflexion orientierten Analysen in Umbach, H., *Heilige Räume - Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen*, Göttingen 2005, S. 29-59.

mit dem Ergebnis abschließen, dass Raum als ein Existential im Sinne Heideggers zu verstehen ist: Raum konstituiert sich erst über den gestaltenden Umgang sowohl im orientierten als auch im homogenen Raum.²⁵ Als *orientiert* wird der Raum betrachtet, insofern er vom eigenen Leib als absolutem Mittelpunkt jeweiligen Erlebens her konstruiert wird, während der *homogene* Raum sich gerade nicht durch einen definierten Mittelpunkt auszeichnet: Er wird v. a. in der Mathematik reflektiert und impliziert klare Entfernungsangaben und Maßeinheiten, die unabhängig vom Raumempfinden eines Betrachters Gültigkeit besitzen. Das „Hier“ ist in dem Sinne eine ausgezeichnete Raumstelle, als ein Handlungssubjekt von diesem Nullpunkt aus den gesamten Raum erschließt: Von hier aus entfalten sich für das jeweilige Subjekt die räumlichen Dimensionen.

Die Theologie tut gut daran, Erkenntnisse, wie sie innerhalb der kurz skizzierten *cultural turns* generiert werden, ernst- und aufzunehmen. Die erste Frage nach dem Menschen innerhalb des biblischen Kanons ist die Frage: „Wo bist Du“ (Gen 3,9), also die Frage nach dem *Raum*, in dem sich der Mensch darstellt. „*Wer wir sind, entscheidet sich daran, wo wir sind.*“²⁶ kommentiert der evangelische Theologe Wolf Krötke. Christliches resp. biblisch begründetes Wirklichkeitserleben hat offensichtlich bereits vom Ursprung her etwas mit einer grundlegenden Raumerfahrung zu tun.

²⁵ Vgl. zum Ganzen Jooß, E., *Raum. Eine theologische Interpretation*, (Beiträge zur evangelischen Theologie – Theologische Abhandlungen Bd. 122) Gütersloh 2005. – Als Bezugsstelle lässt sich aus „*Sein und Zeit*“, § 23 anführen: „Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins“ zitieren: „Das Dasein [also in Heideggers Terminologie: der Mensch; S. W.] hält sich als In-der-Welt-sein wesentlich in einem Entfernen. Diese Entfernung, die Ferne des Zuhandenen [also aller Dinge – des „Zeugs“ –, insofern sie in einem Sinnzusammenhang und in menschliche Handlungen eingebunden sind; S. W.] von ihm selbst, kann das Dasein *nie* kreuzen. Die Entfernenheit eines Zuhandenen vom Dasein kann zwar selbst von diesem als Abstand vorfindlich werden, wenn sie bestimmt wird in Beziehung auf ein Ding, das als an dem Platz vorhanden gedacht wird, den das Dasein zuvor eingenommen hat. Dieses Zwischen des Abstandes kann das Dasein nachträglich durchqueren, jedoch nur so, daß der Abstand selbst ein entfernter wird. Seine Entfernung hat das Dasein so wenig durchkreuzt, daß es sie vielmehr mitgenommen hat und ständig mitnimmt, *weil es wesentlich Entfernung, das heißt räumlich ist*. Das Dasein kann im jeweiligen Umkreis seiner Entfernungen nicht umherwandern, es kann sie immer nur verändern. Das Dasein ist räumlich in der Weise der umsichtigen Raumentdeckung, so zwar, daß es sich zu dem so räumlich begegnenden Seienden ständig entfernend verhält.“ (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, unveränd. Nachdr. der 15., anhand d. Gesamtausg. durchges. Aufl. mit d. Randbemerkungen aus dem Handex. d. Autors im Anh., Tübingen¹⁶1986, § 23, S. 108).

²⁶ Krötke, W., „Räume, Szenen, Gestalten“, in: *BThZ*, 20 (2003), S. 3-13, S. 9.

Wenn sich die Theologie raumtheoretisch profiliert, folgt sie damit also nicht nur aktuellen Forschungstrends, sondern wird auch ihrem ureigensten Anliegen gerecht: Gott selbst und alle Dinge in ihrer Hinordnung auf Gott zu betrachten, wie sich im Anschluss an den Aquinaten Theologie definieren lässt.²⁷ Dieser Herausforderung stellen sich – zunächst v. a. im evangelischen Bereich – schon seit den 80er, dann aber verstärkt in den 90er Jahren solche Arbeiten, die den schließlich so genannten „spatial“ oder „topographical turn“ der Kulturwissenschaften bewusst einzubeziehen suchen.²⁸ Dabei legt die theologische Reflexion Räumlichkeit als ein Existenzial des menschlichen Daseins zugrunde, das auch für die Beziehung zwischen Gott und Mensch bestimmend ist.

Wenn die skizzierten Einschätzungen stimmen, muss die Theologie dort ganz besonders hellhörig sein, wo religiöses Denken überhaupt als eine bestimmte raumtheoretische Positionierung interpretiert wird. Einen entsprechenden Anspruch hat in jüngster Zeit Peter Sloterdijk mit – wie gleich noch zu zeigen sein wird – religionskritischem Impetus angemeldet. Sein dreibändiges *Opus magnum Sphären* geht auf 2500 Seiten einer „eben nur scheinbar trivialen Frage“ nach:

„Wo sind wir, wenn wir in der Welt sind?‘ Was sich in ihrer Beantwortung ergibt, will nichts weniger sein als eine Kulturgeschichte der Menschheit, zugleich ein Einblick in die intimsten menschlichen Innenwelten und ein Panoptikum über die kulturellen Raumbildungen des Menschen im Großen und Größten. Nicht zuletzt aber handelt es sich um eine ambitionierte Neubeschreibung jener menschlichen Raum-Erfahrungen, die traditionell durch das *Gegenüber* von Gott und Mensch beschrieben wurden“.²⁹

²⁷ Vgl. S. th. I 1, 7c. und dazu Scheeben, M.J., *Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre* (Gesammelte Schriften Bd. 3), 2. Aufl., hrsg. u. eingel. von Grabmann, M., Freiburg im Breisgau 1948, S. 417: Die Theologie betrachtet „einerseits Gott selbst [...] und andererseits alle übrigen Dinge in ihrer Beziehung zu Gott“ (hier zit. n. Ricken, *Theologische Aussagen*, S. 144). – Eine aktuelle, an der Wo- anstatt der Wer-Identität ausgerichtete Gotteslehre liegt vor mit Sander, H.-J., *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006.

²⁸ Vgl. S. Baumann, „Theology in its Spatial Turn: Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God“, in: *Religion Compass*, 1/3 (2007), S. 353-379, und E. Jooß, „Theologie“, in: Günzel, S. (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009, S. 386-399.

²⁹ T. Beyrich, „Die Kugel ist tot.‘ Zu Sloterdijks Versuch, Religionskritik in Sphärologie zu übersetzen“, in: Dalferth, I.U./Grosshans, H.P. (Hg.), *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer*

So die treffende Einschätzung von Tilman Beyrich. Im Folgenden werde ich zunächst anhand eines – natürlich eigentlich unzulässig – schmalen Ausschnitts aus Sloterdijks Werk zeigen, dass er die traditionelle christliche Weltsicht bzw. das gesamte christlich-abendländische Denken an ein ganz bestimmtes Ideal von Raumerfahrung und Raumbildung gekettet sieht: an das der Kugel. Diesem Ideal wird im *Sphären*-Projekt die Überzeugung gegenübergestellt, „dass unter den Bedingungen der Moderne alle Denk- und Existenzvoraussetzungen, die bei jenem In-der-Kugel-Sein Anleihen machen wollen, ihre Plausibilität verloren haben. [...] Sloterdijk lässt also keinen Zweifel daran, dass seine Sphärologie letztlich einem ‚nach-theologischen‘ [resp. nach-religiösen] Denken die Bahn ebnet soll (vgl. S II 141).“³⁰

In einem zweiten Schritt werde ich anhand eines ausgewählten gottesdienstlichen Raumes die zentrale These Sloterdijks problematisieren, dass die christlich-abendländische Tradition praktisch gänzlich einer Metaphysik der Kugelgeborgenheit folgt. Das Problematische an dieser These ist v. a., dass Sloterdijk „Religion ganz und gar mit jener besonderen Raumerfahrung der Totalinklusio[n] und der Illusion der Geborgenheit“ identifiziert, „deren Überlebtheit er verkündet.“³¹ Dies provoziert die Frage, „ob Geborgenheit in Immanenz tatsächlich das einzige und entscheidende Charakteristikum von Religion ist.“ Nicht zuletzt der Blick auf die rituelle Praxis, den sich Sloterdijk allerdings weitgehend erspart, scheint mir zu zeigen, dass zumindest der biblisch begründete Glaube genau nicht darin aufgeht, kulturell-materielle und symbolische Geborgenheitserfahrungen mit Gott zu korrelieren. Die Frage, die den Haupttitel des Vortrags bildet, werde ich also aus ritualtheoretischer Perspektive dahingehend beantworten, dass Sloterdijk die heiligen Sphären im Sinne des gefeierten religiösen Glaubens nicht umfassend genug ausschreitet. Positiv wäre angeregt durch Sloterdijks Religionskritik nach den Konturen einer Theosphärologie zu suchen, die in biblischer Tradition steht und profiliert genug ist, innerhalb moderner Gesellschaften eine adäquate Wirklichkeitsdeutung anzubieten. Diese modernen Gesellschaften sind – wie Sloterdijk richtig vermerkt – äußerst fragile, „unruhige und asymmetrische Assoziationen aus Räume-Vielheiten und Prozeß-Vielheiten“ (*Sphä-*

unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe (Religion in Philosophy and Theology 23), Tübingen 2006, S. 377-402, S. 378.

³⁰ Beyrich, *Sphärologie*, S. 396 f.

³¹ Beyrich, *Sphärologie*, S. 399, dort auch das folgende Zitat.

ren III 57), die der dritte Band der *Sphären* mit dem Modell des Schaums veranschaulicht. Ich werde am Schluss dementsprechend dafür plädieren, dass die religiöse Praxis auch im pluralistischen Kontext der entfalteten Moderne mehr ist als eine „Schaumschlägerei“. Gerade religiös inspirierte Auslegungen menschlicher Raumverhältnisse, wie sie sich nicht zuletzt in ritueller Praxis Ausdruck verschaffen, können mit ihrem bergenden wie gefährlichen, weil verunsichernden und in Spannung versetzenden Potential hier eine Orientierung bieten, eine Orientierung, die Menschen in den verschiedenen, sich überlagernden sphärischen Verhältnissen nicht nur überleben, sondern leben lässt. – Zur Reichweite der Überlegungen ist zu sagen, dass sie in mindestens zwei Hinsichten Marginalien darstellen: Weder nehme ich in Anspruch, mit den wenigen Gedankenlinien auch nur annäherungsweise das monumentale Denkgebäude Sloterdijks darstellen zu können, noch will der Aufsatz mehr sein, als sich von einer methodisch kontrollierten Betrachtung rituellen Handelns her etwas an den Rändern religionsphilosophischer bzw. fundamentaltheologischer Reflexion zu bewegen.

II. „Die Kugel ist tot“: zu Sloterdijks Rekonstruktion christlich-abendländischen Raumdenkens

Der Bauplan des *Sphären*-Projekts kann hier nicht im Einzelnen referiert werden.³² Dennoch sind ein paar wenige Hinweise unerlässlich, um die nachfolgenden Gedanken wenigstens anfänglich einordnen zu können. – Das Ziel einer angemessenen Sphärologie definiert die Einleitung zu Band I so, dass sie eine „kompetente zeitgenössische Antwort“ auf die Frage: „*Wo sind wir, wenn wir in der Welt sind?*“ (S I 28) geben müsse. Eine solche Erkundigung nach unserem Wo angesichts der Zerstörung des alten wohnlichen, immunisierenden Kosmos sei sinnvoller denn je, „denn sie richtet sich auf

³² Die drei Bände sind über mehrere Jahre hinweg erschienen: Sloterdijk, P., *Sphären I-III: Blasen – Globen – Schäume*, Frankfurt am Main 1998/1999/2004 (Zitate im Folgenden im laufenden Text mit den Kürzeln „SI-III“). Vgl. zum Gesamtprojekt einleitend P. Sloterdijk/H.-J. Heinrichs, „Zur allgemeinen Poetik des Raums – Über „Sphären I“ / Ich prophezeie der Philosophie eine andere Vergangenheit – Über „Sphären II““, in: dies., *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 2001, S. 136-189, S. 190-245; Tuinen, S. van/Sloterdijk, P., *Ein Profil*, 2. durchges. Aufl. Paderborn 2007, bes. Kap. 3: Sphärologie, S. 48-66.

den Ort, den Menschen erzeugen, um zu haben, worin sie vorkommen können als die, die sie sind“. Eine Sphäre ist ein solcher Ort: Das „innenhafte, erschlossene, geteilte Runde, das Menschen bewohnen, sofern es ihnen gelingt, Menschen zu werden.“ (S I 28). Sphären im Sloterdijkschen Sinne sind also keine geometrisch erfassbare Größe, sondern geteilte Erlebnis- und Erfahrungsräume. Diese Räume dienen Menschen dazu, sich alles, was nicht zur Innenwelt gehört, ja die Nicht-Innenwelt insgesamt auf Abstand zu halten, sich gegen diese zu immunisieren. Es gilt, sich gegen das bedrohliche Außen durch ein möglichst stabiles, ggf. wiederherzustellendes und zu steigerndes Sein-in-Sphären abzuschotten.

Innerhalb des damit umrissenen Gesamtrahmens beschäftigt sich der erste Band, der den Untertitel „Blasen“ trägt, mit den fragilsten und intimsten Innenwelten, den so genannten „Mikrosphären“. Wie Seifenblasen stehen diese Mikrosphären für ganz ungeschützte und momentane Umschließungen. In diesen prekären Raumbildungen konstituiert sich das Menschsein primär. Alle Sphärenabgrenzungen und Sphärenbildungen im Sozialen, Politischen und Kosmologischen, also alle Großsphärenbildungen, ergeben sich letztlich, so Sloterdijks Grundthese, als Übertragungen aus dem Bereich der Mikrosphären. Diese Mikrosphären sind es, die bzgl. des Verhältnisses von Sein und Raum, Person und Umwelt oder Ich und Du grundlegende Primärerfahrungen ermöglichen. In „Blasen“ werden verschiedene solcher Mikrosphären durchgespielt. Der zweite Band mit dem Titel „Globen“ rekapituliert die verschiedenen Ausdehnungsversuche und Übertragungen der mikrosphärischen Verhältnisse ins Große und Größte, also auf die Erzeugung von Lebens- und Kulturräumen, schließlich auf das Weltbild im Ganzen.

Dem Projekt liegt dabei ein methodischer Ansatz zugrunde, gemäß dem es für eine umfassende Sphärologie fast ausschließlich in der theologischen Überlieferung Vorbilder gibt. Sloterdijk sieht Vieles von dem, was die moderne Psychologie und Soziologie unter den Begriffen „Intersubjektivität“ oder „Interintelligenz“ thematisieren, in den theologischen Diskursen präfiguriert. An mehreren Stellen betont er sogar, dass die Sphärologie, die entwickelt werden soll, einer religiösen Denkweise in mancherlei Hinsicht verwandt sei. Der erste Band räumt dementsprechend der Belebung des Menschen durch den Anhauch Gottes in der biblischen Schöpfungserzählung den Rang einer paradigmatischen Mikrosphärenbildung ein. Sloterdijk sieht hier

einen unvergleichlichen pneumatischen Pakt begründet. Mit räumlichen Kategorien gesagt:

„Wenn der jüdische Gott und der prototypische Mensch sich einander jeweils die Kontaktseite ihres Wesens zukehren, so bilden sie miteinander eine gemeinsame innenraumhafte Sphäre aus. Was hier Sphäre heißt, wäre demnach [...] eine zweihälftige, von Anfang an polarisierte und differenzierte, gleichwohl innig verfertigte, subjektive und erlebende Kugel – ein zwei-einig gemeinsamer Erlebnis- und Erfahrungsraum. Durch Sphärenbildung ist folglich, was die Tradition Geist nennt, ursprünglich räumlich ausgespannt.“ (S I 45).

Eine wesentliche Konstante der Mikrosphärologie im ersten Band bzw. des gesamten Entwurfes bildet die Hebung der Potentiale, die in der christlichen Tradition durch die gedankliche Ausleuchtung dieser Ur-Sphärenbildung entwickelt worden sind. Ich komme gleich darauf zurück. Diese nur scheinbar unvoreingenommene Zuwendung zur religiösen Tradition impliziert jedoch zugleich den Impetus zu deren Überbietung in einer der aktuell umfänglichsten Religionskritiken. Die zeitgemäße Sphärologie habe das bis vor kurzem nahezu unangefochtene Monopol des Christentums auf intimitätslogische Grundlagenreflexion ernst zunehmen, dann jedoch die ursprünglich religiösen Phänomene neu und besser zu beschreiben.

So sehr eine umfassende Sphärologie also aus Sloterdijks Sicht von der christlich-abendländischen Denktradition zehren darf und soll, so wenig darf sie sich deren verhängnisvolle Basisannahme zu Eigen machen. Den Kardinalfehler lokalisiert Sloterdijk darin, dass diese Tradition letztlich von Beginn an die falsche Mikrosphärenvorstellung zum Ausgangspunkt genommen habe. Die skizzierte prototypische Sphärenbildung der Schöpfungserzählung sei hierbei in ihrer nicht weiter reduzierbaren dyadischen Form nicht ernst genommen worden. Man habe vielmehr den Schöpfer isoliert als Anfang allen Seins gesetzt. Somit habe sich schließlich die fatale Illusion von einer Zentralstellung des Subjekts bzw. von einer göttlich zentrierten Welt etablieren können. Diese Urbotschaft einer ganzen Epoche bezeichnet Sloterdijk als „morphologisches Evangelium der Kugel“. Dem setzt er seine eigene Grundthese entgegen: Die in den *Sphären* vorgelegten Analysen von Intimitätsverhältnissen belegten nachdrücklich, dass diese das Subjekt „integrieren [...] in eine umgreifende Situation und nehmen es auf in einen

zwei- und mehrstelligen Beziehungsraum, in dem die Ich-Seite lediglich einen Pol bildet.“ (S II 551).

In einer weiter gehenden Auseinandersetzung mit Sloterdijk wäre v. a. zu zeigen, dass bzw. inwiefern die moderne Subjektphilosophie in ihrer ausgebauten Form die Komplexität der Gesamtwirklichkeit als Binnendifferenzierung des Subjekts selber zu begreifen sucht. Daran knüpft in der deutschsprachigen Theologie z. B. Klaus Müller mit seinem Schüler/-innenkreis ambitioniert an, wenn panentheistische Denkmodelle auf ihre Tauglichkeit für eine vernünftig begründete Rekonstruktion des biblischen Gottesbildes hin überprüft und weiterentwickelt werden.³³ Darauf kann ich hier nicht weiter eingehen. Aus Sloterdijks Sicht jedenfalls kann man erst dann, wenn die Kugel wirklich tot ist, versuchen, alle Sphären, in denen wir überleben, radikal anders zu denken: eher als ‚Schäume‘ denn als Globen. Damit ist dem dritten Band mit eben diesem Titel der Weg bereitet: „Die Rede vom Schaum“, so Sloterdijk, „liefert eine Metapher, die als Explikationsausdruck für theorieauffällig gewordene Vielheiten von benachbarten, ineinandergeschobenen, übereinandergetürmten lebensräumlichen Immunitätsimprovisationen eingesetzt wird.“ (S III 251f). Allein solche Theoriebildung hält er für angemessen, um sich in modernen Gesellschaften zu bewähren.

Was genau meint Sloterdijk aber nun, wenn er von der Kugelmetaphysik als „morphologischem Evangelium“ spricht, dem sich die gesamte christlich-abendländische Denktradition unterworfen hat? Exemplarisch lässt sich das gut daran zeigen, wie Sloterdijk das Denken des Nikolaus von Kues (1401-1464) interpretiert. In dessen Werk lokalisiert er den Höhepunkt der mystischen Theologie des lateinischen Westens: „In ihm finden sich durchdringende Analysen zu der Frage, wie das In-Sein endlicher Intelligenzen in der unendlichen Intelligenz Gottes gedacht werden könnte – eine Wendung, in der wir eine schulmäßige Transformation der Frage nach der Beziehung zwischen Seele und Gott zu erkennen berechtigt sind.“ (S I 583). Tatsächlich wird mit dem Cusaner in der westlichen Theoriegeschichte eine Schwelle

³³ Vgl. exemplarisch die dreibändige, monumentale Einführung in die philosophischen Grundfragen der Philosophie Müller, K., *Glauben – Fragen – Denken*, Bde. I-III (Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie; Weisen der Weltbeziehung; Selbstbeziehung und Gottesfrage), Münster 2006-2010; Meier-Hamadi, F./Müller, K. (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, (Reihe ratio fidei Bd. 40), Regensburg 2010.

überschritten – vom extrem regelgeleiteten, durch subtilste Distinktionen bestimmten Verstandesdenken der Scholastik hin zur Orientierung am Potential spekulativer Vernunft:

„Nikolaus von Kues [...] ist aus diesem Spiel [der immer neuen Distinktionen und wiederum der Kritik dieser Distinktionen; S. W.] herausgetreten; er hat die Verstandesregel aus der Vernunft sowohl abgeleitet wie von Vernunftinhalten ferngehalten. Seine vorzüglichsten Vernunftinhalte waren die drei-eine Gottheit, das bewegt-unbewegte, endlich-unendliche Universum und die Vereinigung von Gottheit und Menschheit im Gottmenschen. Dazu musste er den Begriff des Glaubens anti-fideistisch umformen: Glauben wurde ihm [...] ‚Suchende Vernunft‘. Das war eine Zumutung sowohl an die Gläubigen, die sich an einen immer unbegreiflicher werdenden Gott hatten gewöhnen müssen, wie an die Logiker, die mit einer regionalen Einschränkung des Verbots widersprechender Sätze nichts anzufangen wussten, während Giordano Bruno, Hamann, Herder, Schelling und Hegel darin den Grundstein einer neuen Philosophie erkannten.“³⁴

Dass die Region der spekulativen Vernunft aus dem Verbot widersprechender Sätze ausgenommen wird, konkretisiert sich im Denken des Nikolaus von Kues im Theorem der *coincidentia oppositorum*:

„[...] E]in wirkliches Denken des Unendlichen setzt eine solche Denkform der Koinzidenz von Opposita voraus, weil in diesem Gedanken des Unendlichen nichts außerhalb dieses Unendlichen bleiben darf, auch nicht der Akt seines Gedachtwerdens und das Subjekt dieses Aktes. Dann erst ist das erreicht, was Nikolaus ‚unendliche Einheit‘ oder ‚simplicitas‘ nennt. Es geht um eine Einheit, die noch vor derjenigen Einheit liegt, im Verhältnis zu der wir den Begriff des Vielen fassen.“³⁵

Einheit in diesem Sinne erlaubt keinen Gottesgedanken mehr, der Gott als einfach von der Welt verschiedene Größe konzipiert. Sloterdijk arbeitet diese Pointe u. a. anhand einer Gedankenlinie aus, die sich auf des Cusaners

³⁴ Flasch, K., *Philosophie hat Geschichte, Bd. 1: Historische Philosophie - Beschreibung einer Denkart*, Frankfurt am Main 2003, S. 246.

³⁵ K. Müller, „Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede“, in: ders./Striet, M. (Hg.), *Dogma und Denkform, Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, (Reihe ratio fidei Bd. 25) Regensburg 2005, S. 47-84, S. 50 f. - Vgl. zum Theorem der *coincidentia oppositorum* beim Kusaner ausführlich Flasch, K., *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main, Sonderausg. 2001, S. 44-70.

Dialog über das Kugelspiel (de ludo globuli) von 1462/63 bezieht.³⁶ *Sphären II – Globen* betrachten diesen Text ausführlich, und zwar ausdrücklich als „kleine Summe der scholastischen Sphärologie“ (S II 561). In diesem Dialogtraktat unterhalten sich der gealterte gelehrte Kardinal und der junge Herzog Johannes von Bayern über ein vom Cusaner erfundenes Spiel. In diesem Spiel geht es darum, eine unrunde Kugel in den Mittelpunkt einer am Boden aufgemalten Zielscheibe zu lenken.³⁷ Das Spiel will Nichts weniger als den Aufbau des gesamten Kosmos und die Stellung des Menschen darin, seine Beziehung zum Ganzen und zu dessen Schöpfer veranschaulichen, damit die Spieler diese Baugesetze der Wirklichkeit besser nachvollziehen und sich spielend-meditativ darin vertiefen können. Demnach ist „der Mensch [...] in der Welt wie die Welt in Gott.“ (S II 562).

Sloterdijk beschreibt nun in seiner unnachahmlich süffisanten Art das Globusspiel als ein „Boule- [...]spiel für christliche Platoniker“:

„Wie es sich bei einem eingeschworenen Theozentriker versteht, wird dieses Spiel auf die Mitte hin gespielt, die nichts anderes darstellt als den wahren Gott, den *dator vitae*, der das Ziel aller metaphysizierten Wünsche darstellt. Mit grandiosem Humor – oder ist es nur ekklesiastische Routine? – hat der Kardinal die Gotteskugel in Gestalt einer auf dem Boden aufgemalten Zielscheibe mit neun Ringen und einem göttlichen Zehner im Zentrum wiedergegeben – was im übrigen einer der Gründe sein mag, warum er im Traktat dazu neigt, die Begriffe von (zweidimensionalem) Kreis und (dreidimensionaler) Kugel synonym zu verwenden [...]. Die christlichen Boule-Spieler spielen also Erleuchtung oder Zu-Gott-nach-Hause-Kommen, indem sie ihre Kugeln so werfen, daß diese nach Möglichkeit in der innersten Mitte der göttlichen Zehn liegenbleiben. [...] Um den innersten Ring zu treffen, müssen die Boule-Spieler hohe sportliche Qualitäten und meditative Neigungen mitbringen, denn nur die Übung macht den Kugelmeister. So wird die Suche nach dem Zentrum des Seins ein frommes Schützenfest, mit dem Gottsucher als Schützen, Gott als der höchsten Punktzahl und dem ewigen Leben als Preisgeld.“ (S II 563.565).

³⁶ Zitiert wird im laufenden Text (Abk.: Globusspiel) nach N. von Kues, *Gespräch über das Globusspiel* (lat.-dt.), auf der Grundlage des Textes der krit. Ausg. neu übers. und mit Einl. und Anm.en hrsg. von Bredow, G. von (Phil. Bibliothek Bd. 467), Hamburg 1999.

³⁷ Vgl. zum Folgenden auch S I 593-596, und für eine Einordnung des Textes in eine Geschichte des Performativen M. Föcking, „Serio ludere. Epistemologie, Spiel und Dialog in Nicolaus Cusanus' *De ludo globi* (1463)“, in: Hempfer, K.W./Pfeiffer, H. (Hg.), *Spielwelten. Performanz und Inszenierung in der Renaissance*, Stuttgart 2002, S. 1-18.

Tatsächlich liegt die Pointe des Spiels darin, das die Cusanus-Kugeln nicht geradeaus rollen können, weil sie asymmetrisch gehöhlt sind. Sie bewegen sich dementsprechend torkelnd auf einer gekrümmten Bahn, um zuletzt einwärts ausrollend liegen zu bleiben. Die Kugeln sind damit ein Bild für die menschliche Kondition, die in ihrer Schwäche meist nicht erlaubt, den geraden Weg zu Gott zu gehen. Mehr als Annäherungen an das Vollkommene sind *sub luna* nicht möglich.

Das Spiel wird zum Sinnbild für die verschlungenen Wege unseres Lebens, die doch auf eine alles vereinende Mitte hinzielen. In dieser Mitte liegt die Lebenskugel Christi, der das Spiel während seiner Zeit auf Erden ebenso gespielt hat – allerdings mit der einzigen vollkommen runden Kugel. Wir Menschen haben diesem Meisterspieler nachzueifern, ohne dass unsere Kugeln genau am Platz der seinen zu liegen kommen könnten. Ziel ist es, sich in möglichst großer Nähe zu platzieren. Allein auf diesem Weg lässt sich eine Wohnung im Reich des Lebens erlangen, „[d]enn allein der Sohn Gottes, der herabstieg vom Himmel, wusste den Weg zum Leben, den er durch Wort und Tat den Glaubenden eröffnet hat“:

„Und ich machte ein Zeichen, wo wir stehen, wenn wir den Globus werfen, und in der Mitte des Feldes einen Kreis; in dessen Mitte ist der Thron des Königs, dessen Reich ist das im Kreis umschlossene Reich des Lebens. In diesem Kreis machte ich neun weitere Kreise. Die Spielregel ist nun, dass der Globus im Innern des Kreises zur Ruhe kommen soll von der Bewegung; und je näher dem Mittelpunkt, umso mehr gewinnt er nach der Zahl des Kreises, an dem er stillsteht. Und wer am schnellsten 34 erreicht haben wird, das sind die Jahre Christi, der soll Sieger sein.

Dieses Spiel [...] deutet hin auf die Bewegung unserer Seele von ihrem Reich zum Reich des Lebens; in dem ist Ruhe und ewige Seligkeit. In seinem Mittelpunkt thront unser König und Lebensspender Christus Jesus. Als er uns ähnlich war, bewegte er den Globus seiner Person so, dass er in der Mitte des Lebens zur Ruhe kommt. Damit hat er uns das Vorbild hinterlassen, so zu tun, wie er getan hat, und unser Globus dem seinen folge, obwohl es unmöglich ist, dass ein anderer Globus in demselben Mittelpunkt des Lebens, wo der Globus Christi ruht, die Ruhe erlangt. Innerhalb des Kreises sind nämlich unendlich viele Räume und Wohnungen. [...]. Die Glaubenden sind es, die „sich zur Mitte [wenden], wo der Thron des Königs der Kräfte und des ‚Mittlers zwischen Gott und den Menschen‘ steht, und ihren Globus treiben sie, den Spuren Christi folgend, zu gemäßigem Lauf; sie allein erlangen Wohnung im Reich des Lebens. Denn allein der Sohn Gottes, der herabstieg vom Himmel, wusste den Weg zum Leben, den

er durch Wort und Tat den Glaubenden eröffnet hat.“ (Globusspiel Nr. 50-51, 55.57).

Sloterdijk hebt allerdings hervor, wie leicht aus seiner Sicht das Spiel zur „Spiel-Hölle“ (S II 567) werden kann – denn: Was geschieht mit demjenigen, der die Mitte nicht erreicht? Ja, noch bedrohlicher: Was widerfährt demjenigen, der das Spiel gar nicht erst spielt, also kein Christ ist bzw. wird? Kommentar: „Das Heil ist hier letztlich eine Zentrierungsfrage – *Centrum autem punctus fixus est* [Globusspiel Nr. 69, 78] – das ist der Tenor der kusanischen Reflexionen, die aus ihren konservativen Sorgen um die logische Sicherung der Mitte keinen Hehl machen.“ (S II 570).

Damit soll zunächst der immunisierende Charakter des Cusanischen Konzeptes belegt sein. Das eigentliche Kernproblem lokalisiert Sloterdijk dann darin, dass der Cusaner zwei unverträgliche Sphärenkonstrukte zu verbinden suche: das *theoperipherische* und das *theozentrische*. Die Ringe, die die Mitte umgeben, sollen nämlich einerseits nach außen hin abnehmend die Präsenz des göttlichen Lichtes in der gesamten Wirklichkeit repräsentieren. So enden die drei äußeren Ringe im „erdhafte[n] Dunkel“ / „Erdschwarzen“ (*in nigro terreo*) und sind „gleichsam wässrig gemalt“ (Globusspiel Nr. 78, 89.91). Andererseits aber – und darin liegt das theozentrische Moment – sollen die neun Ringe für die Neun-Chörigkeit des Seienden, speziell für die himmlische Engelshierarchie stehen, wobei bereits die unterste, die durch den äußersten Ring dargestellt wird, theophanischen Rang hat, also einen Aspekt Gottes zur Erscheinung bringt (vgl. Globusspiel Nr. 77-78, 87-91). Die göttliche Präsenz nimmt demzufolge zwar auch hier von außen nach innen zu; sie hat aber bereits ganz außen selbstverständlich himmlische Qualität. Wie soll dies, so fragt Sloterdijk, jedoch damit vereinbar sein, dass nach dem theoperipherischen Konzept ganz außen zugleich das erdhafte Dunkel seinen Ort zugewiesen bekommt?

Sloterdijk urteilt scharf, dass offensichtlich die komplette Onto-Theologie auf der einen *und* alle Regionen der kosmologisch konkreten Totalität auf der anderen Seite nicht in einem System darstellbar sind. Schlussendlich sieht Sloterdijk hier jede Kugelmetaphysik kollabieren. Er schreibt:

„Daß ein Systembruch von solch elementarer Gewalt inmitten der subtilsten Überlegungen des größten Denkers seiner Zeit aufklaffen – oder vielmehr *übergangen* werden konnte, damit nichts aufklafft –, das beweist, was

vielleicht ohnedies zu erwarten war: Auch die geistvollsten Versuche des integralen Autismus, der als Theologie auftritt, die Welt gottimmanent zu machen, sind zur Produktion von symptomatischen Schwachstellen verurteilt. An ihnen verrät sich die systemisch bedingte Unmöglichkeit, die Kugel Welt konzentrisch in die Kugel Gottes einzuschließen. Seins-Analogie hin oder her: der *maximus mundus* kann den *magnus mundus* nicht ohne Widerspruch in sich enthalten.“ (S II 575).

Exemplarisch zeigt sich darin für Sloterdijk das „Schicksal des morphologischen Evangeliums“, des Evangeliums von der Geborgenheit im Runden, das das Betriebsgeheimnis des abendländischen Denkens darstelle: An der Schwelle zur Moderne sei das etablierte Universalmodell für die komplexe Wirklichkeit endgültig an seine Grenze gestoßen. Die Kugel habe als morphologische Idee für das Sein der Welt im Großen und im Kleinen – also für die Kosmologie und für alle anderen kleinen und großen Lebensräume – dann ihre Plausibilität verloren, als sich das autonome Subjekt ins Außen gesetzt habe. Denn nach der bisherigen Doktrin hätten Gott und Seele nur miteinander zu tun haben können, wenn sie einem gemeinsamen Innenraum angehörten, der von einem Zentrum her zusammengehalten werde. Wäre die Seele im buchstäblichen Sinne exzentrisch, dann wäre sie einer Rettung weder fähig noch bedürftig und nur in Selbstbeziehungen zu Hause. Ist aber erst einmal eine exzentrische Existenz als legitimer Modus des In-der-Welt-Seins akzeptiert, werde die Welt-Kugel ihrer zentrierenden und umfassenden Kraft beraubt – Sloterdijk wörtlich: „die Lizenz für morphologische Indifferenz“ sei erteilt:

„Folglich wäre das In-der-Kugel-Sein nicht länger für alle Wesen die Bedingung ihrer Rettung, ja es gäbe überhaupt keine Rettung, keine Erlösung, keine Bergung aus der Äußerlichkeit mehr, und selbst das Fehlen des allgemein Rettenden würde nicht allgemein vermisst. Es ließen sich nur noch Erfolge oder Misserfolge bei selbstbezüglichen Spielen zwischen exzentrischen Punkten unterscheiden, jenseits von Heil und Unheil; es lägen mithin moderne Verhältnisse vor.“ (S II 123f).

Ich breche die Sloterdijk-Lektüre hier ab. Viel wäre zu diesem Bild – oder besser: Zerrbild? – spätmittelalterlichen resp. modernen Totalitätsdenkens zu sagen. Im Speziellen könnte die Kritik ansetzen an der Generalthese, dass das Programm, biblisch begründete resp. trinitätslogisch profilierte Gottrede

mit spekulativem All-Einheits-Denken in einen fruchtbaren und spannungsvollen Dialog zu bringen, letztlich auf die Freilegung der „kryptische[n] Identität von Christologie und Kugelmetaphysik“ abzielt und darin „in tiefenstruktureller Sicht [...] [*das Movens*] der christlichen Geistesgeschichte“ (*Sphären* II 121) besteht.³⁸ Schon die Cusanus-Lektüre Sloterdijks wäre diesbezüglich zu überprüfen: Wird darin ausreichend wahrgenommen, dass das erwähnte zentrale Theorem der *coincidentia oppositorum* der spekulativen Vernunft das Denken eines Einheitsbegriffes erlaubt, der nochmals die Opposition von Einheit und Vielheit unterfasst (vgl. u. a. Globuspiel Nr. 62-69, 71-79)? Dieser Aufgabe kann ich mich hier nicht zuwenden. Aber wie auch immer man im Einzelnen zur Sloterdijkschen Interpretation der christlich-abendländischen Tradition stehen mag – eine zentrale Frage muss jedenfalls lauten: Trifft Sloterdijks Rekonstruktion der raumtheoretischen Prämissen des Christentums bzw. theologischen Denkens zu? Das *Sphären*-Projekt will nachweisen, dass das bergende Weltenhaus von den christlichen Wurzeln abendländischen Denkens her für eine ganze Epoche das beinahe alles bestimmende Symbol des guten Innen gewesen ist. Dieses Symbol des Hauses sei durch den Markt als modernes Leitbild des nicht-so-schlechten Außen abgelöst worden und habe sich damit überholt (vgl. S II 124). Wie aber, wenn schon die Prämisse so nicht stimmt? Wenn das Haus bzw. die bergende Kugel nicht das allein bestimmende Symbol für die christlich-abendländische Tradition darstellt, kommt der religionskritische Anspruch des *Sphären*-Projekts gehörig ins Wanken. Im zweiten Schritt möchte ich vor diesem Hintergrund aus ritualtheoretischer Perspektive Bedenken gegen die Identifikation von biblisch begründeter Religion mit jener besonderen Raumerfahrung der Totalinklusion und der Illusion von Geborgenheit anmelden, deren Überlebtheit Sloterdijk verkündet. Geborgenheit in Immanenz ist, so die These, von der rituellen Praxis her keineswegs das einzige und entscheidende Charakteristikum christlicher Religion.

³⁸ Vgl. hingegen die gänzlich anders akzentuierte Rekonstruktion dieser Tiefenstruktur in Müller, *Monistischer Tiefenstrom*.

II. Zur Pluralität ritueller Raumerfahrungen in biblischer Glaubensstradition – das Beispiel der Andechser Wallfahrts- und Klosterkirche

Eingangs des Aufsatzes hatte ich betont, dass es mir wesentlich um *Raumtheologie* zu tun ist, also um eine theologische Reflexion, die die Beziehung von Gott und Mensch unter der Perspektive in den Blick nimmt, dass Räumlichkeit unhintergebar ein Existenzial des menschlichen Daseins ist. Die grundlegende Einsicht, der in raumtheologischen Arbeiten gefolgt wird, besteht darin, dass die christliche wie alle Religionen ein „privilegiertes Ort [ist], an dem sich Menschen ihr Verhältnis zum Raum gegenseitig auslegen.“³⁹ So werden Nähe und Distanz, Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit, Drinnen und Draußen – also Immanenz und Transzendenz – ebenso wie Vertikale und Horizontale etc. in einer ganz spezifischen Weise unterschieden bzw. aufeinander bezogen.

Raumtheologie ist also nicht gleichzusetzen mit einer Theologie des Kirchenraums. Dennoch kann sich eine raumtheologische Reflexion durchaus mit Gewinn an Kirchenräumen abarbeiten. Denn: Ritualtheoretische Forschung und Liturgiewissenschaft wissen seit Längerem, dass gottesdienstliche bzw. kultische Räume im engeren Sinne des Wortes gebaute Ausdruck der Raumauslegung einer Religion sind.⁴⁰ Ich möchte deshalb im Folgenden anhand eines ausgewählten, durch rituelle Handlungsvollzüge geprägten Kirchenraumes überprüfen, inwieweit Sloterdijk mit seiner Identifikation von christlichem Glauben und kugelmetaphysisch angelegter Weltsicht richtig liegt. Dabei wird gleich deutlich werden, warum ich gerade diesen Raum ausgewählt habe. – Noch eine Zwischenbemerkung: Eigentlich wäre gesondert zu begründen, warum bzw. inwiefern der Ansatz bei der rituellen Praxis einer Religion unerlässlich ist, um deren Wirklichkeitssicht zu rekonstruieren. Dies muss hier aus Raumgründen unterbleiben. Nur so viel: Ich gehe, wie Hans Joachim Höhn treffend formuliert, davon aus, dass die semantischen Potentiale einer Religion gerade in ihren „Ästhetiken und Praktiken, in

³⁹ Beyrich, *Sphärologie*, S. 400.

⁴⁰ Vgl. zur Bedeutung kultischer/gottesdienstlicher Räume für rituelle/religiöse Topographien z. B. B. Kranemann, „Innensicht und Außensicht – „Heilige Räume“, ihre Spiritualität und Nutzung heute“, in: Kerner, H. (Hg.), *Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane*, Leipzig 2008, S. 37-56; Post, P.G.J./Molendijk, A.L. (Hg.), *Holy ground: Re-inventing ritual space in modern western culture*, (Liturgia Condenda 24), Leuven 2010.

Ritualen und Symbolen“ liegen: „In diesen Ausdrucksformen zeigt sie nicht nur sich, sondern auch, wie sie gesehen werden will [...] Wer das religiöse Sprachspiel verstehen will, muss darum mehr als eine religiöse Semantik erfassen, sondern muss sich mit der Lebensform auseinandersetzen, die sich in religiöser Praxis und Ästhetik manifestiert.“⁴¹ Oder mit Andrea Grillo: Will die theologische Theoriebildung ihrem Gegenstand – Gott selbst und alle Dinge in ihrer Hinordnung auf Gott – gerecht werden, kommt sie gar nicht umhin, die rituelle Praxis konstitutiv mit einzubeziehen.⁴² Zwar sei rituelles Handeln, so Grillo, wesentlich uneindeutig.⁴³ Doch liege gerade

⁴¹ Höhn, H.J., *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch - Religion im Wandel*, Paderborn u. a. 2007, S. 21. – In diesem Zusammenhang ist eine gewisse Kurskorrektur im Denken von Jürgen Habermas bemerkenswert, auf das sich Höhn an der zitierten Stelle v. a. bezieht. Habermas fordert ja seit Längerem in seinen einschlägigen 'postsäkularen' Überlegungen eine „rettende Aneignung“ des kulturellen Erbes der Religionen, bezog sich hierbei aber bislang weitgehend auf deren aus seiner Sicht moralisch relevanten Bestände, und dies sind im Kern assertorische Sätze aus dem Bereich der praktischen Vernunft. Neuerdings hat Habermas die These vorgetragen, nur aus dem religiösen Ritual des Frühmenschen könne die Symbolsprache entstanden sein, und damit den rituell-symbolischen Ressourcen offensichtlich einen gänzlich anderen Stellenwert zugebilligt: „[...]Nur durch dieses ‚intersubjektive Erlebnis‘ [...] sei erst die menschliche Vergesellschaftung möglich geworden. Im Ritual hat sich demnach die folgenreiche ‚Verkörperung von Gründen‘ [...] vollzogen: ein gemeinschaftlicher Bezugspunkt, der, im Gegensatz zur frei flottierenden Alltagspraxis, der Problematisierung enthoben ist und so ‚gesellschaftliche Solidarität und übersubjektiven Geist‘ stiftet. Aus dieser archaischen Quelle speise sich die Sprache sowie jede normative und kulturelle Tradition.“ Im Blick auf die praktische Vernunft: „Das Gute manifestiert sich nicht mehr nur im Diskurs selber, es braucht jetzt auch ein heiliges Zentrum, das niemand hinterfragt.“ Vgl. hierzu den Bericht zum 22. Deutschen Kongress für Philosophie in München unter dem Titel „Trommeln für die Menschenrechte. Jürgen Habermas korrigiert sich, Wolf Singer joggt durch Gehirnmarmelade, Robert Brandom rehabilitiert den Rauschebart“. In: *SZ*, Nr. 215 vom 17./18. September 2011, S. 15; dort finden sich die Zitate.

⁴² Der Blick in die Theologiegeschichte lehrt, dass die Frage nach dem Stellenwert des Ritualen für die theologische Reflexion keineswegs trivial ist. Vgl. den Titel eines einschlägigen Sammelbandes von Ende der 1980er Jahre: Richter, K. (Hg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?*, FS Lengeling, E. J. (QD 107), Freiburg im Breisgau 1987, und dazu die ausführliche Darstellung dreier Phasen des Umgangs theologisch-wissenschaftlicher Reflexion mit dem Ritus in Grillo, Andrea, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente* (ital. Orig.: *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teoretico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Padua 1999), eingeleitet und aus dem Ital. übers. von Meyer-Blanck, M. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie Bd. 49), Göttingen 2006, Kap. 2-6.

⁴³ Im vorliegenden Aufsatz spreche ich in einem sehr weiten Sinne von „Ritus“, „rituellem Handeln“ u. ä. Josef Wohlmuth hat darauf hingewiesen, dass Liturgie, insofern sie unter dem Oberbegriff „Ritus“ gefasst wird, nicht darauf reduziert werden darf, auf die

darin die *originäre* Weise, in der sich eine religiöse Weltanschauung zum Ausdruck bringe. Wer so ansetzt, nimmt nicht alleine „[e]ine Liturgie für den Menschen“ in den Blick, sondern thematisiert den Menschen als rituelles Wesen:

„Der Mensch ist sich weder selbst genug, noch ist er sich selbst einsichtig. Weder ist er seinem eigenen Anfang (woher komme ich?) gewachsen noch seinem eigenen Ende (was wird aus mir?). Der Mensch ist darum ein *animal symbolicum, ceremoniale, liturgicum* – eben weil er nicht in der Lage ist, *aus sich selbst heraus* er selbst zu sein.“⁴⁴

„gewohnheitsmäßige, genormte Wiederholung eines kultischen Ursprungs ausgerichtet“ zu sein. Dem „sucht die ästhetische Verstehensweise gegenzusteuern, ohne dabei das rituelle Moment einfach zu missachten; denn auch und gerade im Bereich der Ästhetik gibt es – etwa im Kunstschaffen – bis hinein in die modernsten Versuche strenge ‚Gesetze des Handelns‘. Auch wird alles künstlerische Können an jeweils vorausgehender Kunst gemessen. Es gibt also gerade auch im Raum des Ästhetischen sehr strenge Maßstäbe. Gleichwohl sind die Sakramente als *opus operantium* nicht primär ‚Riten‘ oder ‚Ritualien‘, sondern ästhetische Gebilde.“ (J. Wohlmuth, „Vorüberlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente“, in: Hoping, H./Jeggle-Merz, B. (Hg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004, S. 85-106, S. 102). Bei einem entsprechenden Verständnis von Begriffen wie »Ritus«, »Ritual« u. ä. ist deren Gebrauch im Blick auf die Liturgie aber nicht mit deren ästhetischem Charakter unvereinbar; vgl. z. B. die operationelle Definition von »Ritual«, die Jan Platvoet entwickelt hat: J. Platvoet, „Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften“, in: Belliger, A./Krieger, D.J. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden ³2006, übers. von den Herausgebern (urspr.: „Ritual in plural an pluralist societies: instruments for analysis“, in: Platvoet, J./Torm, K. van der (Hg.), *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Leiden 1995, S. 25-42), S. 173-190, und dazu S. Winter, „Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichem Interesse“, in: *BiLi*, 84 (2011), S. 12-27. Vielleicht sollte man hinsichtlich solcher Begrifflichkeiten eher davon sprechen, dass sie verschiedene formale Zugänge zum selben Materialobjekt repräsentieren.

⁴⁴ Grillo, *Liturgische Theologie*, S. 198. Erst mit dieser grundlegenden Einsicht kann es gelingen, den „Graben zwischen dem Primat des Anthropologischen und dem Primat des Theologischen“ zu schließen, und zwar dadurch, dass die Theologie „die wirkliche Relevanz von Gegenstand und Methodik der so genannten ‚Humanwissenschaften‘ für die Selbstkonstitution der theologischen Arbeit wie für deren Fundament“ erkennt: „Die Theologie greift also in neuer Weise auf die Anthropologie (nicht nur auf die philosophische oder theologische, sondern auf die Kulturanthropologie) zurück, um den Ausgangspunkt ihres eigenen Hörens und Redens zu definieren. In liturgischer Perspektive bedeutet das, dass die Verortung des Sakramentes *vor allem im Kontext des Ritus* zeigt, dass sich gerade hier (wenn auch nicht nur hier) eine bedeutende Relation von Gott und Mensch findet. Der damit identifizierte Zusammenhang wird den Ansatz nicht im anthropozentrischen Sinne verfälschen, sondern vielmehr zu einem neuen theologischen Gleichgewicht führen.“ (Grillo, *Liturgische Theologie*, S. 235). Vgl. dazu Grillo, A., *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno*, Rom 2004,

Nun aber zu einem konkreten gottesdienstlichen Raum und der Glaubens-Topographie, die in ihn eingeschrieben ist⁴⁵:

Im katholischen Gebet- und Gesangbuch Gotteslob findet sich unter der Nr. 546 eine Übersetzung des „Adoro te devote“, die Sr. Maria Petronia Steiner OP (1908-1995) im Jahre 1951 geschaffen hat. Die erste Zeile gibt diesem Hymnus, den Thomas von Aquin – neben vier anderen – anlässlich der Einführung des Hochfestes Fronleichnam 1264 durch Papst Urban IV. verfasst hat, einen besonderen Akzent, indem sie mittels einer etwas freieren Übertragung die Beziehung von Mensch und Gott durch räumliche Kategorien verständlich zu machen sucht: „Gottheit tief verborgen, betend *nah* ich dir. Unter diesen Zeichen bist du wahrhaft *hier*.“ [*Hervorhebungen* S. W.].⁴⁶ Angesichts der eucharistischen Zeichen ist offensichtlich seitens des Menschen eine Annäherung gefordert, die einerseits auf das Hier und Jetzt der Gegenwart des Gottessohnes bauen kann, aber andererseits diese Gegenwart bleibend als eine geheimnisvolle erlebt.

Der damit angedeuteten Spur kann weiter nachgehen, wer sich einem Raum aussetzt, der die Dialektik von Gegenwart und Verborgenheit Gottes in der Eucharistie ganzheitlich erfahrbar machen will. Die Kirche auf dem

und zu Grillos Entwurf einer liturgischen Theologie neben Grillo, *Liturgische Theologie*: A. Grillo, „Intellectus Fidei‘ und ‚Intellectus Ritus‘. Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie“, in: *LJ*, 50 (2000), S. 143-165. Letzterer Beitrag enthält die wesentlichen Gedanken von ders., *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, (Caro salutis Cardo, Studia 10) Padua 1995. – Grillo steht mit seinem Entwurf in der Tradition einschlägiger italienischer und französischer Beiträge, die im Kontext und in der Folge der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Vgl. für eine ähnliche Skizze einer Liturgischen Theologie – v. a. im Anschluss an Marsili und Achille M. Triacca – auch M. Sodi, „Eine neue Theologie der Liturgie oder eine Liturgische Theologie? Die Liturgische Theologie zwischen Tradition und Erneuerung“, in: Klöckener, M./Kranemann, B. (Hg.), *Gottesdienst in Zeitenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, unter Mitarb. von Krogmann, A., Freiburg/Schweiz 2006, S. 75-102.

⁴⁵ Grundzüge der folgenden Interpretation der Andechser Wallfahrtskirche wurden – mit anderer Akzentsetzung – bereits vorgestellt in S. Winter, „Gottheit tief verborgen, betend *nah* ich dir“. Fragmentarische Überlegungen zu wesentlichen Dimensionen eucharistischer Anbetung, in: *MThZ*, 62 (2011), S. 157-174.

⁴⁶ Die erste Doppelzeile „Adoro te devote, latens Deitas, / Quae sub his figuris vere latitas“ lautet wörtlich übersetzt: „Demütig bete ich dich, verborgene Gottheit an, / die du in diesen Gestalten wahrhaft dich verbirgst“.

heiligen Berg in Andechs hat sich in mehreren Ausbaustufen zu ihrer heutigen komplexen Form entwickelt. Die etwa 1423-1427 errichtete, spätgotische dreischiffige Freipfeilerhalle „macht schon aufgrund der Empore, die in halber Höhe schwungvoll an den Außenwänden den Raum umzieht und die Seitenschiffe sowie Chorschluss und Westjoch zu lichten Schalen des baldachin- oder zeltartigen Hauptraums werden lässt, den Eindruck eines schwe-relosen, Licht durchfluteten Zentralbaus des Rokoko.“⁴⁷ Sie wurde unter Leitung des Hofstuckators und Malers Johann Baptist Zimmermann (1680-1758), wie Lothar Altmann schreibt, geradezu verzaubert: „mehr noch: er [Zimmermann] fasste die altherwürdige Bausubstanz wie eine Reliquie in einem zeitgemäßen, kostbaren Reliquiar, wandelte den irdischen Raum zu einem Abbild des Himmels.“

Was diesen Raum für unser Thema interessant macht, ist die Tatsache, dass sich um die Anerkennung des wichtigsten Heiltums von Andechs, nämlich der Heiligen Drei Hostien, sowie um die Klostergründung 1455 und die Begründung der Wallfahrt u. a. auch der päpstliche Legat Nikolaus von Kues gemeinsam mit seinem Freund Herzog Albrecht III. verdient gemacht hat. Die zwei Büchlein über das Globusspiel könnten evtl. sogar in Erinnerung an den kurz zuvor (1460) verstorbenen Albrecht geschrieben sein. Abt Odilo Lechner setzt jedenfalls in seiner Betrachtung zur Spiritualität der Kirche deren Anlage zu den Gedanken des Cusaners in Beziehung. Er beschreibt eindrücklich, wie der Pilger in mehreren konzentrischen Kreisen die Kirche umrunden kann, dabei immer neue frömmigkeitsgeschichtlich und theologisch hochbedeutsame Ein- und Ausblicke erhält. Schließlich heißt es:

„Durch das Kirchenportal und die Vorhalle aus dem 17. Jh. trete ich in den Kirchenraum ein. Auch in ihm kann ich das Innere, die fünf Altäre umkreisen, wie es bei Prozessionen üblich ist. – Aber zunächst erlebe ich einen sich weitenden Saal jubelnder Freude [...] Ein barocker Raum besticht ja durch die Vielfalt – das Geheimnis des Reiches Gottes wird da durch viele Bilder, durch viele Formen ausgedrückt. Keine Gestalt allein vermag dies, aber für den sinnenfrohen Gläubigen des bayerischen Barock kann das Mysterium Gottes nicht durch abstrakte Leere vermittelt werden; es wird

⁴⁷ Dieses und das nächste Zitat: L. Altmann, „Bau und Ausstattung der Kirche“, in: Klemenz, B. (Hg.), *Kloster Andechs*, (Großer Kunstführer Schnell & Steiner Nr. 19) 2. völlig neu bearb. Aufl Regensburg 2005, S. 29-52, S. 30. Vgl. für einen ersten Überblick der Entstehung und Entwicklung von Kloster Andechs Klemenz, B., „Das Benediktinerkloster Andechs bis zur Säkularisation 1803“, in: dies., *Kloster Andechs*, S. 11-21.

erahnt durch den Zusammenklang der vielen Stimmen, durch das Wechselspiel der vielen Formen und Farben. Diesem Spiel dürfen wir uns hier überlassen.“⁴⁸

Und dennoch: Trotz aller Formenvielfalt konzentriert dieses Spiel letztlich den, der sich ihm wirklich überlässt, auf die eine Mitte: Christus Jesus selber. Tatsächlich ist der gesamte himmlische Festsaal, der hier inszeniert wird, auf die Anbetung des in der ausgesetzten Hostie gegenwärtigen Kyrios als innerstem Geheimnis der gesamten Wirklichkeit ausgerichtet. Aus dieser Sicht lässt sich hier das Globusspiel des Cusaners sozusagen ganzheitlich nachvollziehen. Im *Dialog über das Globusspiel* heißt es etwa:

„Ich meine, daß du jetzt leicht dieses Reich des Lebendigen begreifst. Denn es ist notwendig, daß das Leben in jedem lebenden (Wesen) ist und das Lebende in ihm (dem Leben). Das Leben derer also, die von Christus geformt wurden, d. h. aller derer, die im Reiche der Lebenden sind, verhält sich so, daß das Leben, das Christus ist, der gesagt hat: ‚Ich bin das Leben‘, in allen dort Lebenden ist und alle diese Lebenden im Leben, das Christus ist.“ (Globusspiel Nr. 68, 77).

Stimmt nun der skizzierte erste Eindruck? Taugt diese Kirche als Kronzeugin für die von Sloterdijk bei Nikolaus von Kues als prototypisch herausgestellte Identifizierung von biblischer Froher Botschaft und morphologischem Evangelium, gemäß der alles Sein vom Umgriffensein durch Gott bzw. die Zentrierung auf die eine gute Mitte hindurchwirkt ist? Wird hier eine ausgearbeitete Kugel-Soteriologie sinnlich fassbar, die sphärische Weltabdichtung und umfangreiche Immunität gegenüber allem Außen gewährt? Dazu ist die im Kirchenraum deponierte Glaubens-Topographie genauer zu analysieren.

Ganz offensichtlich ist der Andechser Kirchenraum in seiner heutigen Form eine Frucht der im westlichen Mittelalter als römisch-katholische Sondertradition entstandenen Eucharistieverehrung außerhalb der Messe, die in bestimmten eucharistietheologischen Entwicklungen und in der Inkulturation des Christentums in den fränkisch-germanischen Raum wurzelt sowie im spätbarocken Fronleichnamfest ihren prägnantesten Ausdruck fand. Das lässt sich leicht daran ablesen, wie die seelsorgerliche Betreuung der Pilger

⁴⁸ O. Lechner, „Zur Spiritualität der Andechser Kirche“, in: Klemenz, *Kloster Andechs*, S. 58-70, S. 60.

bei den barocken Wallfahrten in Andechs aussah: In deren Zentrum stand die so genannte „Weisung“, das Vorzeigen der Reliquiare und Heilthümer vom Fenster der heutigen Hedwigskapelle aus, deren Höhepunkt die Präsentation der Drei-Hostienmonstranz bildete. Die Pilger wollten die in Andechs aufbewahrten Reliquien v. a. über den Gesichtssinn erfahren, um dann die jeweiligen Heiligen um Fürbitte anzurufen. Nicht auf den Verzehr der eucharistischen Elemente kam es also an, sondern auf deren und der anderen Reliquien ehrfürchtige Schau. Hier zeigt sich paradigmatisch, dass die Eucharistie „im Lauf der Tradition von einen Sinn-Ort zum anderen gewandert“ ist: „Das Speise-Sakrament, scheinbar ausschließlich dem Munde und den leiblichen Eingeweiden zugeordnet, wird sehr auffällig ein Gegenstand des Auges.“⁴⁹ Dementsprechend ist seit dem hohen Mittelalter nicht nur der Kommunionteller, sondern auch die Monstranz ein geweihtes Altargerät. In diesem Sinne wird den Pilgern durch die „Weisung“ also durchaus der eucharistische Tisch gedeckt.

Die Pilger umkreisen also in Andechs buchstäblich das eucharistische Geheimnis. Ihr Weg führt sie zur heiligen Schau des in der Hostie gegenwärtigen Herrn, der die geistliche Mitte dieses Tuns bildet – der Sache nach ganz im Sinne der Konzeption, die der Cusaner im Dialog über das Globusspiel vorstellt. Natürlich wäre das Eucharistieverständnis, das das Andechser Wallfahrtswesen und die Gestaltung der Kirche nachhaltig geprägt hat, auf seine zeitbedingten Einseitigkeiten hin zu durchleuchten. Dies ist aber nicht die Zielrichtung dieses Beitrags.⁵⁰ Worauf es jetzt nur ankommt, ist die Tat-

⁴⁹ Bachl, G., *Eucharistie. Macht und Lust des Verzehrens*, (Reihe „Spuren. Essays zu Kultur und Glaube“), St. Ottilien 2008, S. 129 f.

⁵⁰ Für einführende Darstellungen der hier relevanten Entwicklungen im Eucharistieverständnis des lateinischen Mittelalters sei verwiesen auf Angenendt, A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 2. überarb. Aufl. Darmstadt 2000, S. 488-515; Browe, P., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, mit einer Einf. von Lutterbach, H. und Flammer, T. (Reihe „Vergessene Theologen“ Bd. 1), Münster 2003; ders., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933; Stock, A., *Poetische Dogmatik. Christologie Bd. III: Leib und Leben*, Paderborn 1998, S. 305-335. Außerdem sind in jüngerer Zeit alleine in der Zeitschrift „Gottesdienst“ mehrere hilfreiche Kurzbeiträge erschienen. Vgl. E. Nagel, „Tut dies ...“: Eucharistische Frömmigkeit – gestern, heute, morgen“, in: *GD*, 40 (2006), S. 137-139; R. Schwarzenberger, „Zurück bei den Anfängen. Das Eucharistieverständnis auf dem Weg durch die Jahrhunderte“, in: *GD*, 41 (2007), S. 17-19; R. Pacik, „Eine besondere Tradition. Die Geschichte der Eucharistieverehrung außerhalb der Messfeier“, in: *GD*, 43 (2009), S. 77-79;

sache, dass die angedeutete Konzentration auf die Begegnung mit dem eucharistischen Herrn primär mittels des Gesichtssinnes stets am Kirchenraum ablesbar ist. Die Andechser Kirche zeigt in Vollendung, dass die barocken Kirchenräume gegenüber denen der Gotik bei der Platzierung des Allerheiligsten besondere Akzente setzen. Während bis dato das eucharistische Brot in Wandschränken und Sakramentstürmen aufbewahrt wurde – oft mit vergitterten Türen, durch die die große Hostie gesehen werden konnte – etabliert sich seit einem einschlägigen Provinzkonzilsbeschluss von 1565 der mit dem Altar, meist dem Hauptaltar, verbundene Tabernakel. Die großen barocken Altaraufbauten, Andechs kann sogar einen Doppelhochaltar aufweisen, integrieren Tabernakel und Aussetzungsthron. Sie betonen die Gegenwart Christi in der aufbewahrten Eucharistie; demgegenüber tritt dessen vielfältige Präsenz innerhalb der Messfeier zurück. Der Altar wirkt nun mehr wie eine Konsole denn als *Mensa Domini*. Das barocke Ideal der Kirche als himmlischer Thronsaal, der sich um Christus als Herrscher herum herausbildet, begegnet uns in Andechs tatsächlich in hoher Vollendung.

Mit dem Zweiten Vatikanum sind die massiven Einseitigkeiten dieser Form eucharistischer Verehrung benannt und korrigiert worden. Bereits die Liturgiekonstitution lässt keinen Zweifel daran, dass die Gegenwart Christi konsequent von der Feier der Eucharistie her zu denken ist, wo der Kyrios präsent ist v. a. in der gegliederten Versammlung der Getauften, im verkündeten Wort und in den Mahlelementen, die in der Mahlgemeinschaft genossen werden. Dies betont auch der Ritualfaszikel „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“ von 1976. Gemäß diesem Text ist es Intention der Verehrung, bei den Gläubigen das lebendige Bewusstsein von der wunderbaren Gegenwart Christi zu stärken und sie damit einzuladen, „sich mit ihm zu vereinigen“, wobei diese „Vereinigung [...] in der sakramentalen Kommunion ihren Höhepunkt [erlangt].“ Der „vornehmliche Wunsch Christi bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie war“, so die Nr. 82, „sie uns als Speise, Heilmittel und Stärkung anzubieten.“ Diese innigste Vereinigung des Christi und des Menschen muss sich u. a. in der Verbindung von rituellem Tun und Alltagspraxis zeigen und bewähren. Die Beziehung von Liturgie und Diakonie soll durch die meditative Vertiefung der

ders., „Die Feier als Mitte. Eucharistiefrömmigkeit nach dem II. Vatikanum“, in: *GD*, 43 (2009), S. 149-151.

Communio mit Christus und mit den Schwestern und Brüdern, wie sie primär innerhalb der Eucharistie gestiftet und erfahren wird, gestärkt werden. Dazu die Nr. 81 [*Hervorhebungen* S. W.]:

„Auch sollen die Gläubigen sich bewußt sein, daß sie durch dieses Gebet zum Herrn im Sakrament jene Verbindung mit ihm fortsetzen, die sie in der heiligen Kommunion erlangt haben; durch die Erneuerung des Bundes mit ihm empfangen sie die Kraft, *in ihrem Leben* das zu verwirklichen, was sie in der Eucharistiefeyer im Glauben und im Sakrament empfangen haben. Gestärkt durch die himmlische Speise, sollen sie sich bemühen, in der Teilhabe am Tod und an der Auferstehung des Herrn in ständiger Dankbarkeit zu leben. Daher soll jeder danach streben, gute Werke zu tun, Gott zu gefallen, christlichen Geist *in die Welt zu tragen und überall*, und zwar inmitten der menschlichen Schicksalsgemeinschaft, Zeuge Christi zu sein.“

Hier wie auch an vielen anderen Schlüsselstellen am Konzil orientierter Liturgie- bzw. Eucharistiethologie deuten sich nun aber ganz andere raumtheoretische Optionen als das Kugelschema an, die im eucharistischen Ritus Gestalt bekommen, und die sich keinesfalls unter den Metaphern der Immunisierung und Außenweltabschließung subsumieren lassen. Dazu nur wenige kursorische Hinweise: Wer am Tisch des Herrn gespeist wird, ist nicht Teil einer geschlossenen Gesellschaft, sondern zum Heraustreten ins Freie berufen, zur Teilnahme am endzeitlichen Exodusereignis, das im Pascha-Mysterium Jesu Christi seine letztgültige Interpretation erhält. Dieser Exodus gründet darin, dass der ganz Andere in die Immanenz eingetreten und das Elend seines Volkes gesehen hat (vgl. Ex 3,7). Ein Weiteres: In der Geschichte Gottes mit den Menschen, die in der Eucharistie als Gedächtnisfeier rituell konzentriert ist, wird erlebbar, dass der Mensch in mehrfacher Hinsicht Gast-Status auf Erden hat: Sein Aufenthalt ist zeitlich begrenzt, und sie ist ermöglicht durch die Gastlichkeit des Höchsten, die im eucharistischen Mahl zeichenhaft und einst beim himmlischen Gastmahl vollendet erfahren wird. In dieser Urerfahrung göttlicher Freigebigkeit müsste eine umfassende Ethik der Gastfreundschaft wurzeln, in der eine rigide Abschottungsstrategie keinen Platz hätte.

Spannend ist, dass sich diese raumtheoretisch entscheidenden Dimensionen auch nicht aus einem umbauten, für die rituelle Praxis geschaffenen Raum wie der Andechser Kirche verdrängen ließen, obwohl der Trend der Entstehungszeit eher andere Tendenzen begünstigte. Ein genauerer Blick

vermag zu zeigen, dass die genannten Aspekte keineswegs gegen den exemplarisch ausgesuchten Kirchenraum zur Geltung gebracht werden müssen, und dies belegt, dass sie die christliche Wirklichkeitssicht in nachhaltigster Weise prägen:

Wenn der Besucher, wie oben beschrieben, in den Andechser Kirchenraum eingetreten ist und sich dem Spiel der barocken Formen überlässt, wird der Blick durch Engel und Heilige zu den Deckenfresken geleitet. Das Bildprogramm ließe sich in verschiedene Richtungen auswerten. Ich möchte mich hier auf die darin implizierten heilstopographischen Aussagen beschränken. Der theologisch bedeutsame erste Hinweis des Bildprogramms besteht darin, dass das Fresko, dessen man zunächst ansichtig wird, das des zweiten Jochs von Westen aus ist: Das Deckenfresko zeigt das Gnadenbild der thronenden Muttergottes von Andechs. Maria wird als Urbild des Menschen präsentiert, der Gottes Heil aufnimmt und seiner Liebe Antwort gibt. Die Darstellung der Gottesmutter ist hingeordnet auf das Heil, das von Gott her kommt. Die Wallung der Wasser am Teich von Betesda wird hier durch einen Engel herbeigeführt. Dieses subtile Bildprogramm verweist darauf, dass durch die Geburt Jesu Christi aus der Jungfrau Maria das wahre, das lebendige Wasser die Welt durchflutet hat.

Die hier eingespielte Erzählung aus Joh 5 ist dabei eigentlich nur eine Randnotiz im Vergleich zu großen zentralen Perikopen des Johannesevangeliums, die durch das Wassermotiv bestimmt sind – aber: Innerhalb dieses Gesamtpanoramas kommt der Stelle doch eine nicht geringe Bedeutung zu. In der Geschichte von dem seit 38 Jahren danieder liegenden Mann, der sich vom Einsteigen in den Betesda-Teich Heilung erhofft, aber niemanden findet, der ihn zum Wasser bringt, erweist Jesus seine Vollmacht, indem er den Kranken durch die Berührung mit ihm selber heilt. Im späteren 7. Kapitel spricht Jesus im Kontext des Laubhüttenfestes das Wort (vgl. Joh 7,37ff): „Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Leib werden Ströme von lebendigem Wasser fließen ...“. Im Hintergrund steht die an diesem Fest übliche rituelle Wasserspende im Tempel, die mittlerweile zur heilsgeschichtlichen Erinnerung an das Wasser geworden war, das Gott den Juden in ihrer Wüstenwanderung aus dem Felsen geschenkt hat (vgl. Num 20,1-13). Auch vom neuen Mose, vom Messias erwartete Israel, dass er das Volk mit Brot vom Himmel und mit Wasser aus dem Felsen sättigen werde. In 1 Kor (10,3f) heißt es dement-

sprechend: „Alle aßen die gleiche pneumatische Speise und alle tranken denselben pneumatischen Trank; sie tranken nämlich aus dem pneumatischen Felsen, der mit ihnen zog. Der Fels aber war Christus.“ Damit ist die Brücke zur Eucharistie geschlagen: Das Wort Jesu zum Wasser-Ritus ist eine Selbstidentifikation mit dem neuen Mose, mit dem Leben spendenden Fels. So wie er in der Brot-Rede in Joh 6 sich selbst als das wirkliche, vom Himmel kommende Brot offenbart, zeigt er sich hier als das lebendige Wasser, auf das der Durst des Menschen eigentlich aus ist. Dieses lebendige Wasser lässt sich alleine in der Weise des Glaubens trinken.

Nun ist es programmatisch bedeutsam, dass die Wasserspende aus dem Felsen als messianisches Hoffnungsthema beim Laubhüttenfest gerade im Tempel rituell erinnert worden ist. Das jesuanische Wort: „Wie die Schrift sagt, aus dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen“ (7,38), legt deshalb noch andere mögliche Schriftbezüge nahe wie die Vision des neuen Tempels in Ez 47,1-12 oder Sach 13,1: „An jenem Tag wird für das Haus David und für die Einwohner Jerusalems eine Quelle fließen zur Reinigung von Sünde und Unreinheit“. Und in 14,8 heißt es: „An jenem Tag wird aus Jerusalem lebendiges Wasser fließen [...]“. In Offb 22,1 erhalten diese Bilder ihre letzte christologische Zuspitzung: „Und er zeigte mir einen Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus“. Der lebendige Christus ist der Tempel des Neuen Jerusalem: Aus seiner Seite fließen am Kreuz Blut und Wasser, die ewiges Leben schenken. Dies führt auf die entscheidende Spur, die sich wiederum im Johannesevangelium sehr deutlich abzeichnet⁵¹:

Die Tempelzerstörung wird in Joh 2,19 als Metapher für Leben und Leiden Jesu gebraucht. Und in der Begegnung Jesu mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen wird in Joh 4,20-24 diese Beziehung von Jesu Person und Tempel so ausgewertet, dass in Christus eine neue Art der Gottesverehrung und -begegnung angebrochen ist, „für die der Ort des Kultes unwichtig ist“⁵². Wahrer Gottesdienst und wahre Anbetung sind nun daran gebunden, dass Menschen Jesus als Sohn Gottes glauben und sich durch ihn dem Vater zuwenden: „Die Mono-[...]lokalität des Kultes wird ersetzt durch die Multi-

⁵¹ Zum „Raum- und Wohnmotiv im Johannesevangelium“ vgl. ausführlich Umbach, *Pforten des Himmels*, S. 118-127.

⁵² Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium 1*, (HThK IV/1) Sonderausgabe Budapest 2000, S. 470.

lokalität der Person Jesu Christi, der – unabhängig von seinem jeweiligen Aufenthaltsort – das Heilszentrum darstellt.“⁵³ Diese Personenbezogenheit der Heilsgegenwart drückt sich im johanneischen Verständnis dann auch in der Stiftung neuer Kultformen durch Jesus aus, die als neue Praxis von Reinigung und Opfer verstanden werden können: Fußwaschung und Abendmahl. Diese Kulthandlungen sind prinzipiell an allen Orten möglich und nicht auf ein Areal wie das des Tempels beschränkt: „Durch die Anwesenheit Gottes in Christus, wie sie in Brot und Wein gefeiert wird, ist die Bindung an einen allein dafür ausgesonderten Ort aufgehoben und die feiernden Individuen werden in ihrer Bezogenheit auf Christus an seine Stelle gesetzt.“⁵⁴

Vor diesem Hintergrund macht die Betesda-Szene in der Ikonographie der Andechser Kirche deutlich, dass sich gesamtbiblisch die zentralen Koordinaten der Heilstypologie vom Tempel zu Christus bzw. seinem Kreuz hin verschoben: Aus Sicht der ersttestamentlichen Theologie vereinen sich Himmel und Erde im Tempel zum doxologischen Lobpreis. Denn im Tempel ist sozusagen der absolute Nullpunkt des mystischen Koordinatensystems zu verorten, an dem einerseits – aus allen Richtungen der Horizontalen zusammengezogen – symbolisch die gesamte Schöpfung präsent ist, und an dem andererseits von der Vertikalen her die Gegenwart des Höchsten die Welt erfüllt. Gott thront hier – wie es die Berufungsvision des Jesaja (vgl. Jes 6) wunderbar verdeutlicht – zugleich im Himmel und im Heiligtum. Doch „in der Fülle der Zeiten“ wählt Gott sich in seinem Sohn Jesus Christus bzw. in dessen Kreuz den endgültigen Sitz seiner Herrlichkeit. Damit ist die Geometrie des Heils neu justiert.

Wir hatten schon gesehen, dass die Andechser Kirche ganz von der Konzeption einer Anbetung her errichtet ist, die Himmel und Erde gleichermaßen erfasst. Von den zuletzt angestellten Überlegungen her repräsentiert die ausgesetzte Hostie den absoluten Nullpunkt des heilstopographischen Koordinatensystems: den in der Feier der Eucharistie präsenten auferweckten Gekreuzigten. Bemerkenswert ist dabei, dass zur Anbetung zwei Engel anleiten, die den Hauptaltar flankieren, ebenso auf der Seite die Nebenpatrone der Kirche Nikolaus und Elisabeth. Von der Empore ragen zudem die be-

⁵³ Jooß, *Raum*, S. 214.

⁵⁴ Jooß, *Raum*, S. 214.

wegten Gestalten von Florian und Nepomuk herein. Weitere Engel lenken den Blick aber dann weiter nach oben zum so genannten „Coelum Andecense“: In Gebet und Lobpreis sind Heilige um die Dreihostien-Monstranz versammelt, die mit diesen Hostien angeblich in Zusammenhang standen. Die lateinischen Inschriften nach Ps 14,1 (15,1) kommentieren: „Sie wohnen in Gottes Zelt“ und „ruhen auf seinem heiligen Berg“. In dieses „Sie“ dürfen sich ebenso diejenigen mit hinein genommen fühlen, die sich ins Innere der Kirche begeben: Sie treten ein in den hier inszenierten irdisch-himmlischen Raum der universalen Anbetung. „Die bunte Vielfalt wird eins in der Anbetung des Einen. Ich aber kann mich“, so meditiert Abt Odilo, „mit einem der abgebildeten Heiligen [...] identifizieren und mit seiner, mit meiner Eigenart auf den blicken, der die Mitte unseres Lebens und der ganzen Geschichte ist.“⁵⁵

Letztlich will der gesamte Raum also eine Dynamik inszenieren, die den Menschen zu seinem ureigensten Ort in der göttlich festgelegten Heilstopographie führt. Dieser Ort ist aber keine im herkömmlichen Sinne ein für allemal fixierte „gute Mitte“, sondern ein pulsierender Lebensquell. Theologisch gesprochen ist nicht der Kirchenraum auf die ausgesetzte Hostie hin ausgerichtet. Vielmehr entspringen alle räumlichen Bezüge aus dem Quellgrund, den der Leib Christi markiert. Sie entspringen der Gegenwart des Allerhöchsten in seinem Fleisch gewordenen Wort, von dem her die gesamte raum-zeitliche Wirklichkeit ihre mystische Geometrie erhält. Aus dieser Quelle wird ein gott-menschlicher Kommunikations- und Begegnungsraum entlassen und freigegeben, der in immer wieder neu zu wagenden, riskanten Aufbrüchen in der Nachfolge Christi geweitet werden will. Anders gesagt: Der Betende sammelt sich, sein ganzes Dasein, auf den einen, durch die konsekrierte Hostie eingenommenen Ort im Raum hin. Dabei wird er gewahr, dass sich hier *von Gott her* die Berührung von Himmel und Erde ereignet. Doch gerade deshalb kann der betende Mensch gar nicht anders, als sich von der Relation des Sich-Verdankens erfüllen zu lassen, wie sie sich in der Feier der Eucharistie realisiert. Dieser Relation entspricht umgekehrt das unbedingte Anerkanntsein des Menschen durch Gott, das wiederum gegenüber dem je Nächsten bezeugt sein will. Diese irdisch-himmlische Dynamik ereignet sich unüberbietbar in Menschwerdung, in Leben, Geschick und

⁵⁵ Lechner, *Spiritualität*, S. 64 f.

Erhöhung Jesu Christi, in die hinein jede christliche Liturgie, insbesondere die Eucharistie, die Glaubenden überliefert. Die anbetende *meditatio* kann ihrem Gegenstand nicht gemäß sein, wenn sie nicht dazu führt, dass der Mensch alle Relationen, in die er eingebunden ist, vom durch Gott markierten Nullpunkt des himmlisch-irdischen Koordinatensystems her immer wieder neu justiert. Nochmals hinsichtlich der hier nicht weiter durchzuführenden spekulativen Reflexion gesagt, die ggf. bei einer kritischen Durchsicht der Cusaner-Lektüre Sloterdijks ansetzen könnte: Dieser absolute Nullpunkt wäre näher hin zu bestimmen als eine Einheit, in der alle Gegensätze, auch noch der von Einheit und Vielheit, ineins fallen – und damit auch alle räumlichen Bestimmungen.

III. „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ (Ps 31,9) – Schlussbemerkung anstatt eines Fazits

Tilman Beyrich hat in seiner kritischen Relecture von Sloterdijks Sphären-Projekt aus theologischer Sicht das Psalmwort „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ (Ps 31,9) zitiert und angemerkt:

„Wenn es zum Beispiel stimmt, dass das Menschsein immer in verschiedene und sich überlagernde sphärische Verhältnisse eingebettet ist, dann ist überhaupt nicht einzusehen, warum gerade die religiöse Sphäre die Rolle der Totalinklusion und umfriedenden Immanenz spielen sollte. Im Gegenteil war sich die theologische Tradition, sofern sie sich auf solche räumlichen Kategorien einließ, immer dessen bewusst, dass die Gottesbeziehung *herausruft, in Spannungsfelder versetzt, verunsichert* usw. Eine unspektakuläre Formulierung dessen dürfte – der ansonsten ja ganz auf die Zeitlichkeit des Menschen eingeschworene Rudolf Bultmann gegeben haben, wenn er schreibt: ‚Durch die Berufung wird der Einzelne in einen Raum oder in eine Sphäre gerufen, die unsichtbar geheimnisvoll in den irdischen Raum hineinragt.‘ An dieser verhältnismäßig naiven aber hinreichend herausfordernden Formulierung könnte sich eine theologische Sphärologie abarbeiten.“⁵⁶

Eine solche Sphärologie hätte konkret zu fragen, wie imaginäre oder auch reale Räume und ihre Grenzen *religiös* konstruiert, ausgelegt, verteidigt bzw.

⁵⁶ Beyrich, *Sphärologie*, S. 400.

relativiert und transzendiert werden. Dieses Projekt müsste meines Erachtens primär die rituell konstituierten Räume betreten und ausschreiten.⁵⁷ Denn in ihnen wird auf die unterschiedlichsten Weisen in repräsentativer Symbolik der „Riss“ inszeniert, der auch, ja gerade in der entfalteten Moderne zu verhindern vermag, dass – um Bernhard Waldenfels zu zitieren – „die Kugelschalen eines neuartigen, von Menschen produzierten Globus sich um uns zusammenschließen wie eine künstlich verfertigte Haut.“⁵⁸ Und im Übrigen kann ich nicht erkennen, wie anders als mit Verweis auf eine religiöse Raumdeutung sich die Hoffnung erfüllen ließe, die Sloterdijk selber ganz am Ende der drei *Sphären*-Bände ausdrückt: Wenn sich die Gesten des Raumgebens und Raumnehmens als die ersten ethischen Akte verstehen lassen, müsste *idealiter* die Geschichte der Menschen als Raumgeschichte letztlich in einer Sprache der *Teilhabe* (!) erzählt werden können (vgl. S III 884f). Wer anders sollte solche Teilhabe und, wie hinzuzufügen ist, *Teilhabe* zu leben vermögen als diejenigen, die ihr ganzes Dasein der unbedingten, liebenden Anerkennung durch Gott verdankt wissen?

⁵⁷ Erste Schritte in eine solche Richtung werden unternommen in Winter, S., *Liturgie - Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der lex orandi*, (Theologie der Liturgie Bd. 3), Regensburg – erscheint vorauss. im Herbst 2012 bei Pustet.

⁵⁸ B. Waldenfels, „Leibliches Wohnen im Raum“, in: Schröder, G./Breuninger, H. (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen*, Frankfurt am Main/New York 2001, S. 179-202, S. 195.