

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

ich möchte mit einer persönlichen Erfahrung vor ca. vier Wochen beginnen. Über den Notfallpieper der Feuerwehr für die Seelsorge wurde ich zu den Angehörigen eines plötzlichen Todesfalles gerufen, eine seelsorgerliche Begleitung, die mich auch persönlich sehr betroffen gemacht hat. Am nächsten Tag kam ich an einer der großen Hauptkirchen Hamburgs vorbei, keine der schönen alten, sondern die Jüngste, St. Nikolai am Klosterstern, die erst 1962 eingeweiht wurde. In dieser Kirche habe ich mein Vikariat gemacht. Der Kantor dieser Kirche war zufällig anwesend, und ich bat ihn, mir ein paar „laute Töne“, ich wusste, es müssten vor allem laute Töne sein“, auf der Orgel vor zu spielen. Er tat es bereitwillig, ca. 15 Minuten, und ich konnte einfach in der Kirchenbank sitzen und weinen. Ich konnte mich hineinfallen lassen in etwas, das größer ist als ich selbst – ausgedrückt, verstärkt, symbolisiert durch Raum und Orgel. Nun habe ich selbst auch eine Kirche, eines der ersten klassischen Gemeindezentren der 60er Jahre, auch dort gibt es eine Orgel, aber ich wusste von vorneherein, dass es dort nicht funktionieren würde, dass ich mich nicht so hätte fallen lassen können, wie in jener anderen Kirche. [Meine Kirche ist viel kleiner, hell und licht durch offen einsehbare Fenster – jene hat nur indirektes Licht und obwohl sie viel größer ist konnte ich mich geborgen fühlen, konnte für mich privat sein.] Ich bin nicht besonders nah am Wasser gebaut, darum brauchte es wohl mehr „Raum“. Meine Empfindung war in diesem Moment, – wohlgemerkt für mich, jemand anderes hätte es vielleicht ganz anders empfunden – dass ich mir tatsächlich nicht selbst genug sein musste, wie es immer so schön heißt. Und meine Vermutung ist, dass das etwas mit der Dimension, innerhalb derer ich mich „verortet“ habe, zu tun hat, mit der Monumentalität von Raum und Orgel. Der Psalmist behauptet: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ (Ps 31,9). Der Raum, in dem ich meine Erfahrung einbetten konnte, musste um einiges weiter und größer sein als der übliche Raum meines Alltags.

Sie haben es vielleicht bemerkt, ich habe diese Sätze über meine Erfahrungen in der Kirche sehr ich-bezogen formuliert: „Ich“ konnte mich fallen lassen, „ich wusste“ ob es funktionieren würde oder nicht. Man hätte schließlich auch sagen können: Gott hat mich aufgefangen, die Musik hat mich hinweg getragen, der Raum hat mich geschützt usw. Nein, ich habe mich in Beziehung gesetzt. Und damit sind wir schon bei meiner zentralen These zum Thema Raum: Raum ist Beziehung.

I – Raum ist Beziehung oder der Raum aus soziologischer Perspektive

In den Kultur- und Geisteswissenschaften ist in den letzten Jahren von einem sogenannten „spatial turn“¹ die Rede: Eine Wende, die darin besteht, dass immer mehr „Räumlichkeit“ als grundlegendes Wesensmerkmal menschlicher Existenz und Mittel menschlicher Wirklichkeits- und Sinnkonstruktion verstanden wird. Ein „Raum“ ist mehr als ein dreidimensionales Gebilde, das sich in den Kategorien von Länge mal Breite mal Höhe letztgültig bestimmen lässt, und wie es die euklidische Geometrie in unserem Bewusstsein verankert hat. [Ich werde im folgenden die meines Erachtens wesentlichen Erkenntnisse der neueren Raumsoziologie, wie sie insbesondere Martina Löw entwickelt und zusammengestellt hat, darzustellen versuchen.²]

Allein der vielfältige semantische Gebrauch des Wortes „Raum“ macht deutlich, wie sehr wir uns mit diesem Begriff zu unterschiedlichen Größen in Beziehung setzten: Wir reden vom „Lebensraum“, bezeichnen Städte oder Stadtteile als „Raum“ – auch Institutionen werden als „Raum“ verstanden („Die Versicherer im Raum der Kirchen“). Diese Raumwahrnehmungen sind in erster Linie gesellschaftliche Beschreibungen relationaler Anordnungen: dadurch, dass etwas zu diesem Raum gehört, gehört anderes gleichzeitig nicht dazu und die Verhältnismäßigkeit von Zugehörigem und Nicht-Zugehörigem wird ausgedrückt. Auch in unseren täglichen Vollzügen konstituieren wir permanent Räume. Wenn wir ein Zimmer betreten, nehmen wir einen Raum wahr, machen wir eine Raumerfahrung. Diese konstituiert sich durch die Materialien, des Interieurs und durch andere Menschen. Beim Betreten eines Zimmers, in dem sich viele Menschen befinden, ist die Raumerfahrung eine andere, als wenn man das gleiche Zimmer betritt und niemand darin ist. Wir finden also Faktoren vor, die unsere Raumwahrnehmung bestimmen und sind in der Folge permanent damit beschäftigt, zumeist unbewusst, uns und unserer Umwelt zu Räumen zu synthetisieren, d.h. uns in unserem Verhältnis zu uns umgebenen Gütern und Lebewesen räumlich zu verorten.

Diese Syntheseleistung ist dadurch geprägt, dass „über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsoptionen [...] Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst“³ werden. Dies geschieht im Alltag und individuell zumeist sehr repetitiv, d.h. nicht reflektiert, sondern routiniert, wie wenn wir unsere eigene Wohnung betreten oder ähnliches. Neben dieser „automatischen“ Raumkonstitution steht aber auch immer die Möglichkeit, raumschaffend aktiv tätig zu werden: durch das Er- und Einrichten von Gebäuden und Räumen, durch das Sich-Positionieren anderen Menschen gegenüber. Je nachdem, wo ich in einem Zimmer sitze oder stehe, verändert sich meine Raumwahrnehmung. Auch dieses Platzieren ist immer ein relationales Geschehen, d.h. ich ändere die Anordnung in Bezug auf Gegenstände oder andere Menschen.

¹ Vgl. dazu Sigurd Baumann, *Theology in its Spatial Turn: Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God*, in: *Religion Compass* 1/3 (2007): 353–379.

² Vgl. dazu und dem folgenden: Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt 2001.

³ Martina Löw, a.a.O., 159.

Die individuelle Raumsynthese ist wesentlich geprägt von institutionalisierten Raumkonstitutionen. Wir Menschen denken uns nicht jedes Mal neu aus, dass ein Wohnzimmer ein Wohnzimmer ist und wie es aussieht, sondern nehmen Zimmer als Wohnzimmer wahr, weil diese typische Raumkonstitution oft genug von vielen über einen langen Zeitraum wiederholt wurde. „Institutionalisierte Räume sind demnach jene, bei denen die (An)Ordnung über das eigene Handeln hinaus wirksam bleibt und genormte Syntheseleistungen [...] nach sich zieht.“⁴ Das heißt nicht, dass diese Räume dauerhaft genau gleich sind und sein müssen – auch das deutsche Wohnzimmer verändert von Generation zu Generation seine konkrete Gestalt – aber es heißt, dass es gleichwohl Regeln und Ressourcen gibt, die gesellschaftlich bestimmt sind – das Wohnzimmer ist in den seltensten Fällen zugleich Abstellkammer.

Die Regeln beschreiben Verfahrensweisen und Aushandlungsprozesse in sozialen Beziehungen. Ressourcen beschreiben materiell und symbolisch die Mittel, durch die der inhaltliche Gehalt der Routinen gewonnen wird. Einerseits werden die Regeln und Ressourcen im Handeln verwirklicht. Andererseits strukturieren, bzw. steuern die Regeln und Ressourcen das Handeln gleichzeitig. Somit können sie Handlungsmöglichkeiten sowohl eröffnen als auch einschränken, indem sie räumliche Strukturen bilden, in denen wir Menschen uns immer bewegen und zu denen wir uns verhalten. Regeln und Ressourcen ermöglichen, dass Menschen überhaupt miteinander agieren können. Immer wenn Menschen sich begegnen schaffen sie einen Beziehungsraum, und sie tun dies, indem sie bestimmte Regeln einhalten um bestimmte Ressourcen zu nutzen. So gewinnen sie Sicherheiten in Bezug auf Verhaltensweisen und erfahren Sinn für ihre Handlungen. Kirchengebäude sind institutionalisierte Räume par excellence. Menschen verhalten sich anders in diesen Gebäuden, sie reden leiser und bewegen sich langsamer, weil die gesellschaftlichen Regeln es so vorsehen. Sie sind entstanden u. a. durch die ständige Reproduktion der Routinen Ritual, bzw. Liturgie, wie z. B. die Predigt oder die Austeilung des Abendmahls. [Es ist eben z. B. nicht denkbar, dass sich die Gemeindeglieder beim Abendmahl selbst am Altar bei Brot und Wein bedienen wie bei einem Buffet, währenddessen die Pfarrerin unbeteiligt daneben steht. Darin liegen gleichzeitig absichernde Ressourcen: Die Gemeinde bekommt das Wort und Sakrament zugesprochen bzw. angeboten, und spricht es sich nicht selbst zu bzw. nimmt es sich nicht selbst.]

[: Räume selbst sind nichts Objektives, sondern eine abstrakte Größe, die sich als prozesshafte Akte relationaler Beziehungskonstruktion in Bezug auf materielle Güter und andere Lebewesen in Form praktisch-konkreter Platzierungen und subjektiver Aneignung und (unbewusster) Interpretation beschreiben lassen. :]

Ich habe mich also an jenem Morgen vor einigen Wochen in der St. Nikolai-Kirche in Beziehung gesetzt, indem ich durch verschiedene Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsoptionen, durch die Einhaltung und Nutzung von institutionalisierten Regeln und Ressourcen sowie durch Platzierung meiner Selbst einen Raum synthetisiert habe. Die räumliche Beziehung dieses Momentes bestand aber ja noch in einem „mehr“ – in einem Überschuss über meine Syntheseleistung hinaus.

Dieses „Mehr“ lässt sich mit dem Begriff der „Atmosphäre“ beschreiben. Die Atmosphäre ist die Potentialität, die von dem Ensemble aus Güter und Lebewesen ausgeht und in die Wahrnehmung eingeht. Für Gernot Böhme sind sie „etwas zwischen Subjekt und Objekt.“⁵ Sie setzen sich zusammen aus der Außenwirkung der sozialen Güter, der Objekte und Dinge einerseits, aber – genauso wichtig – auch aus dem leiblichen Spüren des wahrnehmenden Subjekts andererseits. „Durch sie wird nämlich verbunden, was traditionell als Produktions- und Rezeptionsästhetik getrennt war.“⁶ Ich spüre und empfinde diese Atmosphäre, und sie kann mich treffen in einem leiblichen affektiven Betroffensein, im Weinen.

Ein wichtiger Gesichtspunkt bei der Frage, was einen Raum ausmacht, tritt hinzu: Es lassen sich in ihm Atmosphären erzeugen, wie es das Beispiel eines Bühnenbildes veranschaulicht. Besonders erfahren werden Atmosphären nicht nur, wenn sie in Differenz zur eigenen Gefühlslage stehen, sondern auch wenn man von einer Atmosphäre in eine andere eintritt, z. B. beim Betreten einer Kirche. „Die Atmosphären werden dann als Anmutungen erfahren, d. h. als eine Tendenz, einen in eine bestimmte Stimmung zu bringen.“⁷ Die Wahrnehmende und das Wahrgenommene bilden gemeinsam die Wirklichkeit⁸; der Mensch wird durch diese Wirklichkeit wesentlich beeinflusst. Die Anmutungen geschehen im Grunde „von außen her“⁹, darum sind sie mit anderen Menschen teilbar. Dadurch ergibt sich eben auch die Machbarkeit von Atmosphären. Aus diesem Grunde wird z. B. in Supermärkten Musik nicht aufgrund ihrer ästhetischen Qualität eingespielt, sondern aufgrund ihrer Funktionalität, um atmosphärisch die Kauflust zu steigern. Für die menschlichen Syntheseleistungen ergibt sich daraus, dass Menschen institutionalisierte Räume nicht nur wiedererkennen: Vielmehr werden die Räume bewusst so inszeniert, dass sie wiedererkannt werden. Platzierungen beinhalten also immer auch Inszenierungsarbeit, um „das Positionierte für die Wahrnehmung vorzubereiten.“¹⁰

⁴ Ebd. S. 164.

⁵ Gernot Böhme, atmosphären kirchlicher räume, in: Helge Adolphsen, Andreas Nohr, (Hrsg.), sehnsucht nach heiligen räumen – eine messe in der messe, Darmstadt 2003, 111-124, 112.

⁶ Ebd. 112.

⁷ Ebd. 113.

⁸ Vgl. Gernot Böhme, Atmosphäre, Frankfurt/M. 1995, 34.

⁹ Gernot Böhme, atmosphären kirchlicher räume, a. a. O. 114.

¹⁰ Martina Löw, Raumsoziologie, a. a. O. 208.

Böhme unterstellt, dass Atmosphären einen gleichsam objektiv und universell wahrnehmbaren Charakter haben, sie somit von verschiedenen Menschen gleich gespürt werden, und ein ähnliches affektiertes Betroffensein auslösen. Dem ist nicht so, wie ein einfaches Beispiel deutlich macht: Wenn man eine Wohnung mit einer kleinbürgerlichen Atmosphäre betritt, kann sie als einengend und bedrückend oder als einladend und gemütlich wahrgenommen werden. Die tatsächliche Wahrnehmung hängt zu einem nicht unwesentlichen Teil z. B. von Sozialisation, Stand und Bildungsgrad ab. Ebenso ist es bei Kirchengebäuden: Die Hamburger Hauptkirche St. Michaelis mit ihrer barocken Inneneinrichtung kann als Ausdruck hanseatischen Reichtums Entzücken auslösen, aber auch Abscheu gegenüber kitschigem Prunk. „Atmosphären scheinen von Gruppen von Menschen in gleicher Weise wahrgenommen zu werden, deshalb sind sie jedoch noch lange nicht universell.“¹¹

Die Atmosphäre, also die Potentialität der räumlichen Anordnung ermöglichte mir an jenem Morgen eine besondere Raumerfahrung, eine von der ich ja bereits vorher wusste, dass ich sie dort würde machen können, woanders aber nicht. Die Frage, die sich nun stellt ist, *wozu* habe ich mich denn in Beziehung gesetzt. Meine Behauptung ist, ich habe mich nicht in erster Linie zu dem Kirchenraum in Beziehung gesetzt, sondern meine Erfahrung war eine räumliche Gotteserfahrung.

II – Gott und Raum

Damit kommen wir zur Frage nach der Gottbeziehung, bzw. zunächst nach dem Heiligen. Ich werde eher von dem Heiligen sprechen als von Gott, weil in räumlichen Kategorien gedacht die Besonderheit dieser Raumkonstitution prägnanter zur Geltung kommt.

Heilig selbst ist aus theologischer Sicht zunächst einmal nur Gott. Ihm kommen all die Attribute zu, über die der Mensch nicht verfügt: vollkommen, allmächtig, zeit- und raumlos. Gott und das Heilige sind somit Ausdruck für all das, was Menschen zwar nicht sind, wonach sie aber streben und wozu sie sich in Beziehung setzen: Sünden- und Schuldfreiheit, Reinheit, Unsterblichkeit, Unendlichkeit, Grund allen Seins, das „ganz Andere“¹². Die Quelle der Offenbarung der christlichen Glaubensüberzeugung ist die Heilige Schrift – Gottes Wort ist genauso heilig, wie er selbst, eben weil es seine Offenbarung ist. Es ist dieses sein Wort, das sich unter den Menschen ereignet und ihnen dergestalt eine Gotteserfahrung und die Gewissheit der Rechtfertigung ermöglicht. Erleben Menschen diese Gotteserfahrung, dann kann man die Beziehung, die sie zu Gott haben, durchaus auch als heilig bezeichnen: sie partizipieren an der Heiligkeit Gottes und sind in sie durch seine Wortoffenbarung mit eingeschlossen. Traditioneller protestantischer Überzeugung nach geschieht dieses aber gänzlich raumunabhängig. Denn, ob sich das Wortereignis in einem kleinen Wohnzimmer oder in einer großen Kathedrale ereignet, ist für die Qualität und Tiefe der Gotteserfahrung völlig unerheblich: entsprechend der paulinischen Deutungsvorgabe vom Leib als Tempel Gottes¹³ liegt der Glaube, somit sein Verhältnis zum Heiligen, in der Innerlichkeit des Menschen. „In dem Maße wie die radikale Unterscheidung zwischen Gott und der Welt in der christl. Theol. anerkannt wird, lösen sich die Unterschiede zwischen »heilig« und »profan« innerhalb der geschaffenen Ordnung zumeist auf.“¹⁴ Das heißt, dass der Grad und die Qualität der Unterscheidung zwischen heilig und profan im Glauben und nicht im Raum begründet sind – permanente manifeste Hierophanien beispielsweise sind also ausgeschlossen, Orte, an denen sich Gott für alle zuverlässig immer finden lässt.

Gleichwohl ist es so, dass die Inkarnation Gottes nicht als raumlos oder unabhängig von Raum gedacht werden kann. Jesus Christus war wirklicher, leiblicher Mensch und damit konkret räumlich. Auch die gottesdienstliche Gotteserfahrung in Wort und Sakrament ereignet sich immer im Raum, »da und dort«, nie überall, schon allein weil Menschen permanent räumlich sind. Das Beziehungsgeschehen zwischen Mensch und Gott hat somit immer eine räumliche Dimension.

[Christian Radeke hat definitorische Aussagen für das Heilige vorgeschlagen, die unsere (meine) Überlegungen konstruktiv weiterführen.¹⁵ Er differenziert zwischen einer „Merkmalsebene des »Heiligen«“ und einer „Beziehungsebene zum Heiligen“. Auf der Merkmalsebene gilt zunächst: „1. Der Wert des Heiligen ist unbestimmt.“ Zum Einen ist das Heilige das Wertvollste schlechthin, gegen das alle anderen Werte nichts sind, zum anderen ist es gegen keine anderen Werte (aus-)tauschbar und darum wertlos. Weil der Wert des Heiligen jenseits aller anderen Werte liegt, kann er nicht bestimmt werden. „2. Die Bedeutungen des Heiligen lassen sich nicht abschließen.“ Zwar bleibt das Heilige immer das, was es ist und immer sich selbst gleich, zugleich stellt es aber eine „unerschöpfliche Quelle von Information (von Neuigkeiten)“ dar. Seine Bedeutungsgehalte können sich nicht erschöpfen. „3. Heiliges dient keinen bestimmten Interessen.“ Nur das kann heilig sein, was das Individuum persönlich und im Innersten betrifft, und zugleich alles und jeden in dieser Weise betrifft. „Aus der Perspektive dessen, der etwas für heilig erachtet, lassen sich keine klaren sozialen Zugehörigkeitsgrenzen oder -stufen zum Heiligen erkennen.“ Somit ist das Heilige auch Zielpunkt unterschiedlicher und vielfältiger menschlicher Interessen und Perspektiven und kann diese zusammenführen.

¹¹ Ebd. 209.

¹² Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.

¹³ 1. Kor 3,16f: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig; der seid ihr.“ Paulus bezieht sich hier auf die Gemeinde als Tempel.

¹⁴ George Hunsinger, *Art. Heilig und profan, V. Dogmatisch, RGG*, Bd. 3, Sp. 1534.

¹⁵ Christian Radeke, *Räume des Heiligen, Überlegungen und Erfahrungen*, in: *Christenlehre Religionsunterricht Praxis (CRP) 2/2003*, 56. Jhrh, 8-11. Alle folgenden Zitate ebd.

Diese Merkmale erlauben es, über negative Bestimmungen die Angemessenheit der Rede vom Heiligen zu evaluieren: „aus ihnen folgt, dass nichts, was bestimmbareren Werten oder abgeschlossenen Bedeutungen zuzuordnen ist oder was den Interessen einer definierbaren Gruppe dient, zu Recht »heilig« genannt werden kann.“]

Auf der Beziehungsebene gilt grundsätzlich: „Heiliges ist nicht objektivierbar. Wer etwas »heilig« nennt, sieht nicht das Heilige als Objekt, sondern sich als Objekt des Heiligen.“ Das Heilige ist also nichts Konstruierbares, das man hervorbringen kann. Vielmehr kann man nur durch Haltung und Verhalten sein Verhältnis zum Heiligen ausdrücken. Dies kann in zweierlei Richtungen geschehen: Entweder räumt man dem Heiligen Raum ein oder man wirkt „einer Anmutung des Heiligen“ mit Haltung und Verhalten entgegen. Christian Radeke unterscheidet [in Korrelation zu den Aussagen über die Merkmale des Heiligen] drei wesentliche Grundsätze der Haltung und des Verhaltens gegenüber dem Heiligen: „1. Heiliges kann nur als Geschenk empfangen und weitergegeben werden.“ Wenn man etwas für heilig erachtet, dann gibt es keine andere Nutzungsmöglichkeit, als es zu feiern. Eine Instrumentalisierung oder Verwertungshaltung verbietet sich, denn diese „stört und zerstört die Glaubwürdigkeit des Heiligen.“ Der unbestimmbare Wert des Heiligen schließt seine Vereinnahmung aus. „2. Heiligem entspricht rituelles Verhalten.“ Das ergibt sich aus den unerschöpflichen Bedeutungen des Heiligen. Da diese für niemanden voll und ganz erfassbar sind, ist es nicht möglich, zwischen wichtigen und unwichtigen Aspekten und Bedeutungen, zwischen Form und Inhalt in der Begegnung mit dem Heiligen selbst zu unterscheiden. „Was man für heilig hält, behandelt man wie etwas, das über den eigenen (jeweils gegenwärtigen) Verständnishorizont hinausgeht.“ Zu demjenigen aber, von dem man weiß, dass man es nie zur Gänze verstanden haben wird, kann man sich nur formal bzw. rituell verhalten. Daraus ergibt sich die Funktion des Rituals: es drückt keine Bedeutungen aus, sondern erzeugt welche. „Der Weg mit dem Ritualen geht vom Wahrnehmen zum Verstehen, vom Tun zum Interpretieren, nicht umgekehrt.“ Wäre es andersherum, würde man nur das sehen, was man schon kennt, das gleiche immer wieder erkennen und keinen Erkenntnisfortschritt erleben. Gerade der Prozess der Wiederholung von Ritualen verändert und formt den, der sie begeht und ermöglicht ihm neue Bedeutungen. „3. Um Heiliges bilden sich offene Räume.“ Da man nicht die abschließende Bedeutung des Heiligen formulieren kann, ist es genauso unmöglich mit Bestimmtheit zu sagen, wem es etwas bedeutet. „Wenn Heiliges daran zu erkennen ist, dass es verschiedene Interessen auf sich zieht, dann muss es seine Glaubwürdigkeit beeinträchtigen, wenn seine Verehrer Vereinsgebaren pflegen.“¹⁶ Um das Heilige versammelt sich also nicht allein eine Gemeinschaft Gleichgesinnter, sondern Menschen mit unterschiedlichsten Perspektiven und Interessen treffen im Bezug auf das Heilige aufeinander. Wie sieht dieser Raum der um das Heilige Versammelten aus?

III. Die räumliche Gottesbeziehung

Der Glaubensraum ist die relationale (An)Ordnung von Menschen und dem Heiligen, also Gott. Raum bezeichnet so den Prozess der menschlich erfahrbaren Beziehung zwischen Mensch und Gott. Jede Gotteserfahrung kann vom Menschen nur räumlich erfahren werden, schon deswegen, weil Menschen immer räumlich verortet sind. Die Relationalität drückt aus, dass Menschen sich in diesem Raum näher an Gott heran oder weiter entfernt platzieren können, was sich zwischen den Polen Bekenntnis und Atheismus widerspiegelt. Zwei Dimensionen hat die Anordnung der Platzierungen: Zum einen verweist sie auf das ordnende Handeln Gottes in der Welt durch seine Beziehung zu den Menschen. Zum anderen wird sie der Tatsache gerecht, dass Menschen als die von Gott Angesprochenen individuell antworten und ihrerseits in dieser Beziehung auch Handelnde sind. Der Mensch synthetisiert den Raum der Gottesbeziehung, indem er ihn über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsprozesse erfasst. Traditionell gesprochen: er glaubt. Wie jede Raumkonstitution, ist auch diese Synthese geprägt und beeinflusst durch institutionalisierte Routinen.

Allerdings ist hier zu differenzieren: Während in der soziologischen Theorie die Institutionalisierung, also die Tatsache, dass „die (An)Ordnung über das eigene Handeln hinaus wirksam bleibt“¹⁷, sich ausschließlich durch das Handeln Vieler begründet, ist theologisch davon auszugehen, dass die Grundsätzlichkeit der Beziehung zwischen Mensch und Gott unabhängig vom menschlichen Handeln ist. Gesellschaftlich institutionalisiert ist dieser Beziehungsraum in Form der Kirche und ihrer Gemeinden. Sie sind gleichsam als Verwalterinnen zuständig für die Normungen und Regeln. Aus der Nichtobjektivierbarkeit und den vielfältigen Erfahrungsmöglichkeiten des Heiligen ergibt sich, wie eben gesagt, dass dieses (a) nur als Geschenk empfangen und weitergegeben werden kann, (b) dem Heiligen rituelles Verhalten entspricht und (c) sich um Heiliges offene Räume bilden.

Martin Luther und die protestantischen Kirchen haben diese Merkmale des Beziehungsraumes zwischen Mensch und Gott verstanden und umgesetzt, indem sie Wort und Sakrament als das Zentrum des christlichen Glaubens gegen alle Äußerlichkeiten herausstellten.¹⁸ Zwar war im Verlaufe der Kirchengeschichte das Verhältnis zwischen Innen und Außen in seinen graduellen Abstufungen und inhaltlichen Konkretionen umstritten, aber ein Primat von Wort und Sakrament ist bis in die Gegenwart unangefochten. Wort und Sakrament sind deshalb die zentralen institutionalisierten Manifestationen der Gottesbegegnung, weil sie sowohl der Unerschöpflichkeit göttlicher Bedeutungsgehalte als auch der (sinnlichen) Annahme geschenkter Gnade entsprechen. Die repetitive Liturgie schafft den größeren Bezugsrahmen für die Beziehung zum Heiligen.

¹⁶ Ebd. Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, dass *offene* Räume etwas anderes sind als *zweckfreie* Räume.

¹⁷ Martina Löw, Raumtheorie, a. a. O. 164.

¹⁸ Vgl. oben 2.1.1.

Der Ritus des protestantischen Gottesdienstes ist geprägt durch das angemessene menschliche Verhalten Gott gegenüber. Ähnliches gilt für die institutionalisierte Form der räumlichen Gottesbeziehung, der Kirche selbst: Sie vereint unter ihrem Dach die vielfältigsten Überzeugungen von Bedeutungsgehalten des Heiligen; die protestantische Gemeinschaft von Freikirchen, Lutheranern, Reformierten u. a. spiegelt dies anschaulich. Als zentrale Regel kann man festhalten, dass das Zentrum von Sakrament und Wort im offenen Gottesdienst das angemessene (institutionelle) Verhalten gegenüber Gott darstellt.

Daraus folgt allerdings weder für den Gottesdienst noch für die evangelischen Kirchen insgesamt eine Beliebbarkeit in Bezug auf die Interpretation der göttlichen Bedeutungsgehalte. Richtschnur hierbei ist die Heilige Schrift, also Gottes Selbstoffenbarung. Zwar sind ihre Bedeutungsgehalte, ähnlich wie die des Heiligen, vielfältig und nie abgeschlossen, aber dennoch bindend. Darum ist der Maßstab der Heiligen Schrift, wie sie durch die Verkündigung in immer neuen Bedeutungsgehalten erschlossen wird, eine weitere zentrale Regel.

Die beiden genannten Regeln, der Gottesdienst mit Wort und Sakrament als angemessene (institutionelle) Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und der Bezug auf die Heilige Schrift stellen die elementarsten und grundsätzlichen Regeln des Protestantismus dar. In lutherischer Terminologie könnte man diese Regeln als das Gesetz bezeichnen.

Das dazugehörige Evangelium liegt in der Ressource des christlichen Glaubens eingelagert: Ressourcen sind „Medien“¹⁹, durch die inhaltlich die räumlichen Strukturen abgesichert werden. Für diese Ressourcen sind im Falle des Glaubensraumes die Differenzenerfahrungen zwischen menschlichem Individuum und Gott mit ihren Vermittlungskategorien zentral. Die räumliche Beziehung zwischen Mensch und Gott wird aus menschlicher Sicht synthetisiert, um Sinngehalte zu gewinnen für eine identitätsschaffende und -versichernde Verortung des Individuums in Bezug auf die Unendlichkeit von Zeit und Raum; eine Sinnhaftigkeit und Seinsgewissheit angesichts individueller Beschränkungen und Grenzen und der Lebensorientierung insgesamt. Von Seiten Gottes wird dieser Beziehungsraum hergestellt durch die Inkarnation in Jesus Christus, bezeugt durch die Heilige Schrift. Damit wird aus der grundsätzlichen Differenz eine vermittelte, relationale Differenz: Auf der einen Seite ist der unendliche Unterschied zwischen Mensch und Gott durchbrochen, auf der anderen Seite bleibt er für die subjektive Verortung relevant.

Das Evangelium ist die Überwindung der Macht des Todes, die Auferstehungshoffnung und die Sündenvergebung durch den Gott, der sich selbst zum Menschen gemacht hat. Der Mensch wird hineingenommen in die räumliche, zeitliche und allmächtige Unbeschränktheit Gottes und gewinnt dadurch, dass die grundlegende Differenz von Gott überwunden wurde, für seine eigene beschränkte Existenz Sinn, Identität und Handlungsmöglichkeiten. Dies geschieht natürlich nicht in dem Sinne, dass er selbst überräumlich und überzeitlich würde, sondern so, dass er sich selber in seiner Grundbestimmung erfahren und in diesem Beziehungsraum verorten kann. Aus dieser zentralen Ressource ergeben sich viele Weitere, die alle Dimensionen menschlicher Existenz umfassen: Die Fragen nach Orientierung angesichts von Ohnmacht, Unheil, Selbstverlorenheit aber auch Freude, gefundener Sinnhaftigkeit, Dankbarkeit u.a. Die Verortung im Glaubensraum kann und soll neue Handlungsmöglichkeiten eröffnen. Aber natürlich gibt es auch die anderen Fälle und Momente, wo der Glaubensraum ganz im Gegenteil Handlungsmöglichkeiten verschließt und verhindert; nämlich dann, wenn in die Vorstellungs-, Erinnerungs- und Wahrnehmungsoptionen ungute Erfahrungen mit Glauben und Religion einfließen. Ich brauche sie nur an Tillmann Mosers „Gottesvergiftung“ erinnern. Aber auch in diesen Fällen kann die Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten, biblischen Texten und gottesdienstlichen Erfahrungen, immer wieder neue, befremdende oder beheimatende Impulse geben. Beides ist gut für das Beziehungsgeschehen, dass ja ein lebendiges sein soll, und der einzelne Mensch kann sich verhalten, entscheiden und platzieren.

Schließlich ist das, was in der soziologischen Raumtheorie als Atmosphäre bezeichnet wird, nämlich die Potentialität, die „in der Wechselwirkung zwischen konstruierend-wahrnehmendem Menschen“²⁰ und der Außenwirkung der wahrgenommenen sozialen Güter entsteht, lässt sich in dieser Perspektive dann folgerichtig als Gotteserfahrung bezeichnen. Gott löst durch die Verkündigung innerhalb der räumlichen Beziehung im Menschen Gefühle, Reaktionen, Gedanken, neues Sein etc. aus, die in die weitere Konstitution von Raum unmittelbar wieder mit einfließen. Diese Gotteserfahrung ist aber als „affektives Betroffensein“ immer je individuell, unabhängig davon, ob sie sich im gemeindlichen Gottesdienst oder im persönlichen Ritual²¹ ereignet.

Derjenige, der in dieser räumlichen Gottesbeziehung platziert wird bzw. sich selbst platziert, ist der Mensch, der gleichzeitig durch Wahrnehmung und/oder Erinnerung diesen Raum synthetisiert. Aus diesem Verständnis heraus möchte ich schließlich noch das Verhältnis zwischen dem göttlichen Beziehungsraum und seinen Lokalisierungen an tatsächlichen Orten andeuten. In jeden Syntheseprozess fließt die Örtlichkeit mit ein. Wir konstituieren keine Räume, bei denen wir ihre Lokalisierung nicht mitdenken. Ein Ort ist „Ziel und Resultat der Platzierung“²² sagt die soziologische Theorie. Gleiches gilt für den Raum der Gottesbeziehung. Jene

¹⁹ Martina Löw, Raumsoziologie, a. a. O. 167. „Medien“ ist hier im Sinne von inhaltlichen Vermittlungsinstanzen gemeint.

²⁰ Martina Löw, Raumsoziologie, a. a. O. 229.

²¹ Es geht in diesem Zusammenhang nicht um die Frage, inwieweit der christliche Gottesdienst als Ritual zu verstehen ist. Vgl. dazu Werner Jetter, Symbol und Ritual, a. a. O. Vielmehr steht hier (a) das repetitive, dem Ritual inhärente Element, im Vordergrund, und schließt (b) diese Formulierung auch individuelles Handeln jenseits des Gottesdienstes ein.

²² Martina Löw, Raumsoziologie, a. a. O. 198.

möglichen Orte, die sich mit den Wahrnehmungs- und Erinnerungsprozessen in Bezug auf den Beziehungsraum zwischen Mensch und Gott verknüpfen, können sehr vielfältig sein. Die Bandbreite reicht von dem eigenen Schlafzimmer, in dem man jeden Abend ein Gute-Nacht-Gebet spricht, über Orte, an denen man in existentieller Not Gott um seine Hilfe anruft, bis hin zu Meer, Bergen und Wäldern, die in ihrer Erhabenheit und Grenzenlosigkeit Menschen an Gott denken lassen. In seiner institutionalisierten Form hat der Beziehungsraum zwischen Mensch und Gott allerdings nur eine Lokalisierung: das Kirchengebäude.

Meine Erfahrung in der St. Nikolaikirche war deshalb eine Gotteserfahrung, weil ich unter Rückgriff auf die institutionalisierten Regeln und Ressourcen mich selber innerhalb eines wesentlich größeren Beziehungsraumes verorten konnte: innerhalb eines zeitlichen und räumlichen Bogens, der vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende und darüber hinaus reichte, konnte ich mich verorten, einsortieren. Ich konnte mich und meine Ohnmacht meiner Gottesbeziehung zumuten. Ich konnte mich in die Verheißung fallen lassen, dass dereinst weder Tod, noch Leid noch Geschrei mehr sein wird. In diesen Moment war ich da, wo ich hingehörte: Als Bedürftiger und Verstandener. Und ich konnte meine Trauer an den adressieren, der letztlich die Schuld trägt am Tode des Verstorbenen.

Ich schließe mit drei Thesen zu Folgerungen aus dem Denkmodell der räumlichen Gottesbeziehung und zwar in drei Perspektiven: einmal ein Bezug auf den gesellschaftlichen Kontext von Kirche und Glauben, dann in Bezug auf das theologische Personal, und dann in Bezug auf die Kirchengebäude selbst.

1. Das Denkmodell einer räumlichen Gottesbeziehung ist gesellschaftlich sehr umfassend: Es erlaubt, einen Glauben an Gott auch außerhalb der Kirchenmitgliedschaft zu denken, ohne der Kirche ihre Relevanz zu nehmen. Die Stichworte sind: „Wiederkehr der Religion“ einerseits und abnehmen der Kirchenmitgliedschaft andererseits. Die Kirche kann wesentlich gelassener mit Menschen umgehen, die nicht Mitglieder sind und dennoch ihre Kinder taufen lassen, heiraten und kirchlich bestattet werden wollen. Als institutionalisierte Form der Gottesbeziehung ist die Kirche zuständig für die Regeln und Ressourcen, die dem Individuum seine Raumkonstitution in Bezug auf Gott überhaupt erst ermöglichen.
2. Die Aufgabe des theologischen Personals besteht nicht darin, den Gottesraum stellvertretend für andere zu konstituieren, sondern darin, den einzelnen zu unterstützen, diesen weiten Raum in Freiheit lebendig und sinnstiftend erfahren und gestalten zu können. Henning Luther hat dies in Bezug auf die Predigt so formuliert: „Spätmoderne Predigt schlägt sich weder auf die Seite derer, die ungebrochen die Anwesenheit Gottes, noch auf die Seite derer, die unbefragt die Abwesenheit Gottes behaupten. Sie hält sich gerade an der Grenze *zwischen* beiden Aussagen auf und versucht, die Differenz zwischen beiden und den Widerspruch fruchtbar zu machen.“²³ Dies gilt für sämtliche kirchlichen Arbeitsfelder.
3. Gleiches gilt für ein theologisches Verständnis von Kirchengebäuden. Die Aufgabe und Funktion der sakralen Räume liegt nicht darin, eine Repräsentanz oder Symbolisierung des Heiligen zu sein. Auch ihr theologischer Ort ist „an der Grenze.“ Die Aufgabe ihrer Inszenierungen liegt darin, ein stimmiger Raum für den sonntäglichen Gottesdienst zu sein. Wir brauchen viele unterschiedliche kirchliche Räume, die ‚Wohlfühlkuschelkirche‘ neben der kühlen Kathedrale, damit sie für möglichst viele Menschen anschlussfähig für die Gottesbeziehung sind. Überzählige sakrale Räume, so es die denn überhaupt geben kann, sollten nicht abgerissen werden, sondern als Wegzeichen für die Gesellschaft und als Erinnerungsmarke an die Gottesbeziehung stillgelegt werden.

²³ Henning Luther, *Frech achtet die Liebe das Kleine*, a. a. O. 13.