

EINLEITUNG

1. EIN ZEITALTER DES RAUMES?

Die große Obsession des 19. Jahrhunderts war bekanntlich die Geschichte (...). Unsere Zeit ließe sich dagegen eher als Zeitalter des Raumes begreifen.¹

Michel Foucault postuliert bereits in seinem Aufsatz »Von anderen Räumen«, der aus dem Jahr 1967 stammt, einen Paradigmenwechsel: Das Zeitalter der Geschichte ist vorüber, jetzt beginnt die Zeit, in der die Beschäftigung mit dem Raum in den Mittelpunkt der vielfältigen wissenschaftlichen Überlegungen und Modellentwürfe rückt. Foucault hat die Begeisterung für den »*spatial turn*«, der sich seinerzeit nur behäbig durchzusetzen vermochte, vorhergesehen. Wenngleich er auch anmerkt, dass die Besinnung auf den Raum wahrlich keine Neuerfindung der Postmoderne sei, sondern eher eine Wiederentdeckung eines Themas, das in sehr unterschiedlicher Weise schon in vorigen Jahrhunderten immer wieder im Mittelpunkt von Theorien und Überlegungen stand.² So bezeichnet es Foucault gar als eine »fatale Kreuzung der Zeit mit dem Raum«³, die sich immer wieder einstellte und die verdeutlicht, wie sehr die Auseinandersetzung mit dem Raumthema schon lange vor dem 20. Jahrhundert in sehr differenzierter Weise erfolgte.

Doch lässt sich kritisch nachfragen, inwieweit die von Foucault erfolgte Zuschreibung, wir würden im »Zeitalter des Raumes« leben, wirklich den Tatsachen entspricht. Freilich ist gerade durch den Paradigmenwechsel des sogenannten »*spatial turn*« der Raum in vielen Wissenschaftsbereichen zum herausragenden Thema geworden. Reicht dies aber aus, um von einem »Zeitalter des Raumes« zu sprechen?⁴ Leben wir nicht vielmehr in einer »Zeit der Raumvergessenheit«, weil vormals abgeschlossene Räume zu immer größeren Einheiten verschmelzen und der Raum zu einer Größe avanciert, die im Verschwinden begriffen ist? Ich meine, dass sich Foucaults Vermutung tatsächlich bestätigen lässt. Denn der Raum ist in der gegenwärtigen Zeit ein Sujet, an dem man nicht vorbeikommt – die

¹ FOUCAULT: Von anderen Räumen, 317.

² Vgl. FOUCAULT: Von anderen Räumen, 317.

³ FOUCAULT: Von anderen Räumen, 317.

⁴ Zygmunt BAUMAN beispielsweise widerspricht Foucault an diesem Punkt gravierend und begreift die »Moderne als Geschichte der Zeit« (vgl. Flüchtige Moderne, 131-136).

vielen wissenschaftlichen Entwürfe, die sich im Zuge des *spatial turn* entwickelt haben, einmal außer Acht gelassen.

Gerade in unserem postmodernen Zeitalter gibt es die Erfahrung des »weiten Raumes«: Bedingt durch das Abkommen von Schengen aus dem Jahr 1985 werden in Europa die Landesgrenzen weitgehend nicht mehr wahrgenommen; es ist ein Raum entstanden, in dem man ohne Kontrollen durch die Länder der EU reisen kann. Der Lebensraum des einzelnen EU-Bürgers weitet sich ins beinahe Unendliche, hin zu einem »grenzenlosen« Raum. Und selbst der Welt(en)raum ist längst erschlossen: Flüge über den ganzen Globus können von jedermann gebucht werden, all-inclusive Urlaube in fernen Ländern haben Hochkonjunktur und selbst Weltraumtouristen kommen auf ihre Kosten, wenn ihnen das nötige Kleingeld zur Verfügung steht. Die Lebensräume vieler Menschen sind grenzenlos geworden. Und weil sich Menschen immer auch über ihren Lebensraum identifizieren, bezeichnen sich manche heute wohl zu Recht als »Kosmopolit«, als Weltbürger.

Aber genauso, wie die Erfahrung des »weiten Raumes« das Leben so vieler Menschen prägt, ist auch das Gegenteil für unsere Zeit prägend: Räume, in die Ausgrenzungen und Ausschließungen eingeschrieben sind. Die Flüchtlingskrise der letzten Jahre macht dies auf eine sehr nachdrückliche Weise deutlich. Dort, wo man einst den »grenzenlosen« Raum durch einen Zusammenschluss der Staaten schaffen wollte, werden nun Mauern hochgezogen und Grenzzäune errichtet. Räume werden mit konkreten Ausschließungen versehen und verkommen dadurch zu einem exklusiven Lebensraum für bestimmte Menschen. Nicht mehr Weite und Grenzenlosigkeit kennzeichnen diese Räume, sondern Enge und Ausgeschlossenheit. Dass auch unsere mitteleuropäischen Lebensräume immer mehr von derartigen Ausschließungen belegt werden, denen man mitunter durch Gewalt und Hetze Nachdruck verleiht, ist aufgrund jüngster Vorfälle nicht mehr zu leugnen. Räume werden zum Politikum und nicht nur der lange schwelende Streit um den EU-Austritt Großbritanniens zeigt sehr prominent, wie die Teilung eines bestimmten Raumes bzw. die Versagung einer gemeinsamen Raumteilung den Widerspruch ganzer Nationen erregen kann.

Das »Zeitalter des Raumes« ist auch mit der Entstehung von neuen Räumen untrennbar verbunden: Die anhaltende Urbanisierung der Weltbevölkerung führt dazu, dass der ländliche Lebensraum immer weiter ausblutet, während der städtische Raum immer mehr Menschen Heimat bietet.⁵ Megacities wie Tokio, New York oder

⁵ Interessant ist, dass die christliche Vorstellung von der eschatologischen Vollendung der Welt sehr eng mit einer Stadt verknüpft ist: dem himmlischen

Istanbul sind die neuen räumlichen Zentren einer Menschheit, die ihren Lebensraum in der Stadt sucht. Die urbanen Räume werden zum Moloch einer Einwohnerschaft, in denen viele unterschiedliche soziale und bildungsbürgerliche Schichten und Milieus auf engstem Gebiet verwoben sind. Die *Postmetropolis* – wie Edward W. Soja diese neu entstehenden urbanen Zentren bezeichnet – wird immer weiter zur vorherrschenden Siedlungsform inmitten einer Welt, die ihrer Sehnsucht nach dem weiten Raum beständig Ausdruck verleiht.

Zeitgleich mit den real bevölkerten Räumen gewinnen auch die digitalen Räume des »Cyberspace« weiter an Bedeutung und Einfluss. Freundschaften, die mittels Mausclick geschlossen werden, konstruieren einen Raum, der einerseits jegliche Grenzen überwindet, der andererseits aber nur virtuell existiert und von der Lebenswirklichkeit der Menschen nur teilweise eingeholt werden kann.⁶ Gerade infolge der Einführung der vielen neuen digitalen Medien hat sich eine neue Erfahrung von Räumlichkeit durchgesetzt, nämlich die Wahrnehmung des virtuellen Raumes. Dass dieser in vielen Bereichen nicht hinter dem realen Raum zurücksteht bzw. diesen sogar noch überbietet, zeigt sich dann, wenn die Erfüllung von Sehnsüchten und Wünschen vom realen in den virtuellen Raum verlagert wird. Der wirkliche Lebensraum verkommt in diesen Fällen zur bloßen Hintergrundfassade vor dem sich ein neuer Raum aufspannt, der durch virtuelle Verknüpfungen produziert wird. Dass beide Räume auch ohne Anknüpfungspunkte nebeneinander existieren können, zeigt sich manchmal auf erschreckende Art und Weise, wenn der Einbruch des Cyberspace in den realen Lebensraum nicht mehr verhindert werden kann. Dann offenbart sich die ganze Brisanz eines Raumes, der neben dem eigenen Lebensraum parallel in der virtuellen Welt konstruiert wurde und welcher dem wirklichen Leben oftmals radikal entgegensteht.

Freilich müsste nun ein jedes dieser Beispiele eingehender betrachtet und differenziert werden. Besonders bei den Zusammenhängen zwischen der Räumlichkeit und der politischen Brisanz wäre dies vonnöten. Doch an dieser einführenden Stelle soll der Blick auf diese Schlaglichter genügen, um vor allem eines herauszuarbeiten:

Jerusalem (vgl. Offb 21). Warum gerade die Stadt als Bild des vollendeten Lebensraumes der Schöpfung gewählt wurde, lässt sich so nachvollziehen: Gerade in der Stadt sind die Lebensräume zahlreicher Menschen auf engstem Raum bei einander, gerade in der Stadt können Menschen in gegenseitiger Solidarität neue Lebensräume produzieren. Die Stadt ist somit ein Bild für das Leben. Obwohl es scheint, dass eigentlich das Bild des dünn besiedelten Landes die Weite des Lebensraumes besser zum Ausdruck bringen könnte, weist die Stadt eine viel höhere Dichte an Lebensräumen auf.

⁶ Vgl. dazu auch den Beitrag von HOFF: Ein ortloser Ort?

Wir leben nicht im »Zeitalter *des* Raumes« – wie Michel Foucault in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts behauptet hat –, weil es neben dem Raum noch viele andere weitere Diskursbegründungen gibt, deren Aktualität nicht zu leugnen ist (zum Beispiel das Bild oder die Sprache). Aber wir leben wohl in einer Zeit, in der das Raumthema sehr beherrschend ist und in der man im wissenschaftlichen Bereich nicht umhinkommt, sich mit dem Raum auseinanderzusetzen. Demgemäß hat Foucault sicherlich vorausschauend die Bedeutung des Raumes für nachfolgende Diskurse betont, wenngleich die Heraushebung seiner Singularität meines Erachtens heute überzogen erscheint. Daher möchte ich nochmals (gewissermaßen als Ausgangspunkt dieser Untersuchung) prägnant festhalten: Wir leben in einem Zeitalter, in dem die Beschäftigung mit dem Raum eine große Rolle spielt. Aus dieser Feststellung leite ich die Relevanz des Raumthemas für die Auseinandersetzung in den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, in denen das Leben der Menschen von Bedeutung ist, ab.

2. DER RAUM ALS THEOLOGISCHES THEMA?

Dass der Raum ein theologisches Thema ist, hat sich bisher noch nicht in allen einzelnen Fachbereichen bewahrheitet. Zwar wurde in den vergangenen Jahrzehnten von unterschiedlichen theologischen Autoren auf das Raumthema Rekurs genommen, doch ist besonders eine Unterbestimmtheit bei diesem Begriff zu beobachten, die vor allem dort deutlich wird, wo keine klare Unterscheidung zwischen »Raum« und »Ort« vorgenommen wird. Es drängt sich der Eindruck auf, dass eine gewisse Willkür bei der Verwendung des Raumbegriffs nicht auszuschließen ist: Denn was unter »Raum« zu verstehen ist und wie die Produktion eines Raumes überhaupt zustande kommt, wird in den seltensten Fällen (und wenn, dann nur marginal am Rande) thematisiert. Vieles wird zwar über den Raum beschrieben oder mittels spatiologischer Terminologien erklärt, eine genaue Begriffsdefinition und eine Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Strategien der Raumproduktion, sucht man dagegen häufig vergeblich. Der »Raum« ist, wenigstens dort, wo in Theologien darauf Bezug genommen wird, meist ein schillernder Begriff, ein Modewort.

Doch muss der Raum überhaupt Thema in der Theologie sein? Muss die theologische Forschung jeden Trend mitvollziehen oder kann der *spatial turn* nicht behutsam ausgeklammert werden? Ich meine, es lassen sich vor allem zwei Begründungen anführen, warum der Raum ein mögliches theologisches Thema ist:

1. Man kann die Gottesfrage auf zweifache Weise stellen: Die erste Möglichkeit identifiziert Gott über ein ›Wer‹, fragt also ganz direkt nach Gott und versucht, seine Identität gewissermaßen auf Augenhöhe mit ihm zu erforschen. Man kann das ›Wer‹ aber auch ersetzen und stattdessen fragen: ›Wo‹ ist Gott? Die Identifizierung läuft in diesem Falle nicht über Gott selbst, sondern über die Orte, an denen Gottes Präsenz da ist und seiner Gegenwart nachgespürt werden kann. Die Wo-Identifizierung ist also nachrangig und nur im Modus des Suchens zu fassen.⁷

Hierbei wird eine Einsicht virulent, die ich für diese Untersuchung als grundlegend erachte: Theologie ist immer nur eine nachrangige Wissenschaft, sie besitzt einen sekundären Charakter. Daher kann es in der Theologie immer nur um ein Nachspüren Gottes gehen, um ein Suchen nach den Orten, an denen man seiner offenbaren Präsenz auf die Spur kommen kann. Die Theologie bezieht

⁷ Mit diesem Gedanken folge ich Hans-Joachim SANDER (vgl. Einführung in die Gotteslehre, 9–11).

sich auf eine Größe, die außerhalb ihrer selbst liegt und die sich des Zugriffs der Theologie entzieht.

Die Frage nach dem Ort Gottes, nach seinem ›Wo‹, ist schon alleine deshalb nicht unwichtig, weil gerade das biblische Zeugnis selbst immer wieder Gottes Lokalität betont und auf die Orte hinweist, an denen er sich selbst offenbart.⁸ Gottes Gegenwart verbindet sich mit der Lebenswelt der Menschen. Wenn sich sein Lebensraum inmitten menschlicher Lebensräume offenbart, kann man neu und anders über Gott sprechen. Man wird fähig, neue Einsichten über ihn zu gewinnen. Will man die ›Wer‹-Frage über Gott beantworten, muss man notgedrungen den Umweg über das ›Wo‹ nehmen.

Im ersten Kapitel schildert das Johannesevangelium die Berufung der Jünger mit einer besonderen Pointe: Dort wird erzählt, dass die beiden Täuferjünger Simon und Andreas, als sie erstmals mit Jesus zusammentreffen, dem Meister eine Frage stellen: »Wo wohnst du?« (Joh 1,38b) Im Gegensatz zu Johannes dem Täufer, der wenige Verse vorher über die Wer-Frage identifiziert wird (»Als die Juden von Jerusalem aus Priestern und Leviten zu ihm sandten mit der Frage: Wer bist du«, V. 19b), geschieht die Identifizierung Jesu über die Wo-Frage. Das heißt: Will man wissen, wer dieser Mann aus Nazareth ist, dann muss man ihm nachfolgen an die Orte, die er aufsucht, dann muss man »kommen und sehen« (Joh 1,39a); dann muss man mit ihm die Lebensräume der Menschen erkunden. Folglich entführt das Johannesevangelium den Leser auch an sieben entscheidende Orte (zum Beispiel zur Hochzeit nach Kana, an den Teich Bethesda, an den See von Tiberias), an denen die Wahrheit über die Person Jesu offenbar wird. Die Wer-Identifizierung Jesu wird im Johannesevangelium über die Wo-Frage gelöst: Wer Christus ist, offenbart sich an bestimmten Orten, zu denen man Jesus nachfolgen muss, will man etwas über seine Identität erfahren. In den Räumen, die Menschen durch ihr Zusammenleben produzieren, zeigt sich etwas von seiner göttlichen Herrlichkeit.

Dieser Gedanke, den das Johannesevangelium nachvollzieht, weist bereits auf die offenbarungstheologische Bedeutung von Lebensräumen hin. Gottes Präsenz ist mit bestimmten Orten verknüpft, das zeigt das gesamte biblische Zeugnis, und zugleich übersteigt Gott diese Ortsverbundenheit, indem er seine Gegenwart immer wieder an Orten offenbart, an denen man nicht mit ihm gerechnet hätte.⁹

⁸ Vgl. KÖRNER: Der eine Christus und die vielen Geistesgegenwarten, 606–608.

⁹ Tilman BEYRICH weist hierbei auf Friedrich Wilhelm Marquardts »theologische Utopie« hin, worin Marquardt Gottes Präsenz ausschließlich mit dem utopischen Raum verbindet (vgl. Gottes eigene Räumlichkeit, 54–57). Dieser Gedanke mag zwar durchaus biblische Anknüpfungspunkte finden, dennoch wäre es hilfreicher,

Man kann Gottes Präsenz nicht exklusiv an Orte knüpfen, weil er sich doch immer neu auf überraschende Weise in den Lebensräumen der Menschen zu erkennen gibt, die an seiner Abwesenheit schon verzweifeln.

Gerade darin zeigt sich aber auch Gottes Vorliebe für den menschlichen Lebensraum. Dort, wo Menschen nicht mehr weiter wissen, wo sie in Knechtschaft und Sklaverei unterdrückt werden, wo die Trauer und Zukunftsängste übergroß sind: An diesen Orten offenbart sich Gottes Nähe in besonderer und eindrucksvoller Weise. Das bekommt ein Mose ebenso zu spüren wie Elija, der kurz davor ist, seinem Leben ein Ende zu setzen; die Präsenz der göttlichen Liebe dürfen die Geächteten Galiläas ebenso erfahren wie die verzweifelten Emmaus-Jünger. In den Räumen, die anscheinend eher für Gottes Abwesenheit als für seine Nähe sprechen, wird seine Gegenwart ganz besonders deutlich.

2. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben sich auch die Weichenstellungen für das Theologietreiben grundlegend verändert. Die ekklesiologische Ortsbestimmung, welche die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vornimmt, lautet: »Kirche in der Welt von heute«. Damit ist ausgesagt, dass sich die Kirche auf der Höhe der Zeit bewegen muss und an den prekären Zeichen, die ein jedes Zeitalter mit sich bringt, nicht vorbeikommt. Damit ist auch die Theologie in die Pflicht genommen. Auch sie darf sich, wenn sie auf Basis der auf dem Zweiten Vaticanum erhobenen Erkenntnisse agiert, nicht an der »Welt von heute« vorbeidrücken. Sie muss auf aktuelle Entwicklungen bezugnehmen und versuchen, sich an drängenden Fragestellungen abzarbeiten.

Ich halte es deshalb für entscheidenden Zugewinn, wenn die Theologie aus dem Diskursarchiv der mit dem *cultural turn* einhergehenden Paradigmenwechsel schöpft und von dort ausgehend versucht, die Gottrede neu zu konturieren.¹⁰ Die epistemologischen Erkundungen in diesem veränderten Klima sind freilich ein Wagnis für die Theologie, da es nun gilt, althergebrachte Modelle mithilfe der Erkenntnisse, die aus diesen *turns* resultieren, neu zu bestimmen. Doch das ist nötig, wenn die Gottrede nicht hinter der aktuellen Entwicklungen der Zeit zurückbleiben will und wenn sie der Ortsbestimmung des Zweiten Vaticanums gerecht werden will, »in der Welt von heute« anschlussfähig zu bleiben.

anstelle von »utopischen« Orten mit Michel Foucault Gottes Offenbarung an »heterotopen« Orten zu vermuten, da es sich bei Letzteren um wirklich existierende Räume handelt.

¹⁰ Vgl. HOFF: Fundamentaltheologische Inversionen, 19.

Aufgrund dieser Bestimmungen ist es auch gerechtfertigt, den Raum als theologisches Thema zu begreifen. Der *spatial turn*, der sich in den unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen immer mehr Bahn bricht, ist auch für die Theologie interessant, ist die Rede vom Raum doch einerseits anschlussfähig an die Wo-Identität Gottes, bietet er aber andererseits auch die Ermöglichung der Formulierung von theologischen Einsichten, die neue Wissensformen aufgreift und mit diesen kreativ umzugehen weiß.¹¹ Wenn sich die Theologie auf den *spatial turn* einlässt und mit dessen Epistemologien eigene Modellbildungen reformuliert und neu durchdenkt, ist das ein Gewinn für sie. Die Theologie vollzieht dadurch den von der Pastoralkonstitution geforderten Ortswechsel mitten hinein in die Welt von heute. Und sie öffnet sich dabei dem Diskurs mit den anderen Wissenschaften, in dem sie sich auf die vorherrschende Pluralität von Wissensformen einlässt und so die Ortsbestimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils konstruktiv weiterdenkt.

¹¹ Vgl. BRAND: Alles dreht sich um den Raum.

3. GOTT ALS RAUM DENKEN?

Kann man Gott überhaupt als Raum denken?¹² Diese Frage muss am Anfang dieser Untersuchung gestellt werden, weil sie den Diskurs begründet, den ich im Laufe dieser Studie führen möchte. Und sie muss gestellt werden, weil sie ein Sujet verhandelt, das in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder teils sehr intensiv diskutiert worden ist. Denn bei vielen Autoren ist vor allem eines zu beobachten: Eine große Zurückhaltung, Gott als Raum zu denken. In mittelalterlichen bzw. neuzeitlichen Theologien ist eine große Skepsis dem Raum gegenüber zu finden. Beispielfhaft seien nur drei Autoren aus unterschiedlichen Epochen angeführt, bei denen dies deutlich wird¹³:

1. Bereits Friedrich Schleiermacher verwehrt sich in seiner christlichen Glaubenslehre (Zweite Auflage 1830/31) ausdrücklich des Gedankens, Gott und Raum zusammenzubringen bzw. Gottes ureigenes Sein gar als Raum zu begreifen. Schleiermacher hält fest: »Unter der Allgegenwart Gottes verstehen wir die mit allem räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.«¹⁴ (§53) Die Annahme der Allgegenwart Gottes ist für Schleiermacher unvereinbar mit dem Gedanken, Gott irgendeine Räumlichkeit zuzuschreiben. Zwar weist er darauf hin, dass sich menschliches Leben immer unter den Bedingungen von Raum und Zeit abspiele, doch unterscheide sich das Sein Gottes gerade darin, dass es ewig und allgegenwärtig sei, also weder zeitlich noch räumlich zu fassen. Gottes Allgegenwart könne, so resümiert Schleiermacher, vielmehr nur »vollkommen raumlos, mithin auch nicht größer oder kleiner an verschiedenen Orten gedacht werden.«¹⁵ (§ 53,1) Eine räumliche Gegenwart Gottes ist für Schleiermacher unmöglich, seine Allgegenwart lässt sich nur unter der Prämisse gleichzeitiger Raumlosigkeit beschreiben.

2. Der Münchener Dogmatiker Michael Schmaus hat in den Jahren 1938–1941 seine groß angelegte »Katholische Dogmatik« vorgelegt. Ein eigenes Unterkapitel behandelt im ersten Teilband ausführlich die Raumlosigkeit Gottes, wobei Schmaus präzise beschreibt:

¹² Akribisch hat Ulrich BEUTTLER in seiner einschlägigen Untersuchung (Gott und Raum) die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Raum seit der Antike aufgearbeitet.

¹³ Eine weiterführende historische Darstellung des Themas findet sich bei BEUTTLER (Gott und Raum, 65–256).

¹⁴ SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube I, 272.

¹⁵ SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube I, 273.

Wie Gott erhaben ist über das zeitliche Nacheinander, so ist er auch erhaben über das räumliche Nebeneinander. Wie ihm die Seinsweise der Zeitlosigkeit eigen ist, so auch die Seinsweise der Raumlosigkeit.¹⁶

Wenn Schmaus sich in Bezug auf den Raum besonders mit der Einstein'schen Relativitätstheorie auseinandersetzt (freilich ohne diese explizit zu benennen), ist er ganz in den virulenten Diskursen seiner Epoche verstrickt. Die immer neue Betonung der Raumlosigkeit Gottes, die sich für Schmaus nur im Verhältnis zur Zeitlosigkeit Gottes aussagen lässt, zeigt aber vor allem eines: Das Misstrauen, das traditionelle Autoren wie Schmaus, gegenüber zeitgenössischen Diskursen hegen, und sich sträuben, diese in die trinitarische Gotteslehre einzutragen.

3. Nicht gerade unkritisch zum Thema, Gott und Raum zusammenzudenken, äußerte sich jüngst Holm Tetens in seiner Rechtfertigung des Theismus aus dem Jahr 2015. Tetens schreibt darin:

Gott ist allerdings auch nicht außerhalb der Welt, schon gar nicht räumlich, denn so wäre er durch etwas begrenzt, was er selbst nicht ist. Somit bleibt nur die Lesart, dass alles »in Gott ist. Erneut kann das nicht räumlich gemeint sein.¹⁷

Tetens, der hier auf die Modellbildung des Panentheismus abhebt, ist zuzustimmen, wenn man von einem bloßen Containerraum ausgeht, in den die Welt wie in einen Behälter eingeschoben ist. Denkt man den Raum jedoch als sozial produziert und als relationale Konstruktion, ist der Raum nichts sekundäres, sondern Gottes ureigener Lebensraum. Damit wird es möglich, auch das »in Gott sein« räumlich zu denken – nämlich als ein Hineingenommen sein der Welt in den dynamischen Lebensraum Gottes, der zu seiner Schöpfung in Beziehung tritt.

Das Problem, an dem sich diese drei Entwürfe letztlich abarbeiten, lautet: Wie lässt sich die Annahme der Allgegenwart Gottes mit seiner Gegenwart im Raum der Schöpfung vereinbaren? Für Schleiermacher, Schmaus und Tetens, die ich beispielhaft hier anführe, wächst sich dieses Problem immer weiter aus, bis sie letztlich konstatieren müssen, dass beides nicht zusammengeht. Gottes Allgegenwart lässt sich nicht mehr denken, wenn er vom Raum der Schöpfung eingegrenzt und beschränkt wird. Gott als Raum zu begreifen ist nicht möglich, wenn man dabei zugleich seine Begrenzung annimmt. Somit kann Gott – folgt man zumindest diesen drei Ansätzen – nur raumlos sein.

¹⁶ SCHMAUS: Dogmatik, 547.

¹⁷ TETENS: Gott denken, 35.