

Technischer und sakraler Raum I: Auf der Suche nach Transzendenz

Er war gänzlich außerstande, irgendeinen Ort zu nennen und ein Ziel anzugeben. [...] Ja, da war die Landstraße schon besser, einfach hinauswandern und immer weiter und immer weiter gehen und so lange nicht denken, wie es nur möglich ist. Die Landstraße – das ist etwas Langes, Langes, etwas Endloses, wie das menschliche Leben, wie der menschliche Traum. In der Landstraße liegt eine Idee beschlossen [...]. Nach der überraschenden und unverhofften Begegnung mit Lisa, die ich bereits geschildert habe, setzte er seinen Weg in noch größerer Selbstvergessenheit fort [...], als er plötzlich anhielt und um sich sah. Die alte, schwarze, von tiefen Furchen bedeckte Straße zog sich gleich einem endlosen Faden vor ihm hin, von Weiden begleitet; zu seiner Rechten – die kahle Fläche längst abgeernteter Äcker, zu seiner Linken – Büsche und weiter hinten ein Wäldchen. In der Ferne – in der Ferne die kaum sichtbare, schräg nach hinten verschwindende Eisbahnlinie, darüber die Rauchwolke eines Eisenbahnzuges; das Geräusch aber war nicht zu hören.

BÖSE GEISTER

Nach Michael Balint werden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Zuschauer gefährlicher Darbietungen, die Spannung und Nervenkitzel erzeugen, allmählich auch zu Akteuren, die diese Zustände aktiv herbeiführen. Der Typus des modernen Philobaten entsteht und entwickelt sich zusammen mit Industrialisierung, Verstädterung und Alltagstechnik. Es ist kein Zufall, dass Balint seine Beispiele vor allem in der modernen technischen Lebenswelt findet. Ohne eine Bereitschaft zur Angstlust, ohne einen psychischen Anteil am Philobatismus sind ins-

besondere heute physische und soziale Mobilität, berufliche Aktivität und gesellschaftliche Prozesse kaum denkbar. Ein Manager, ein Politiker, ein Wissenschaftler, ein Künstler, ein Tourist, ein Pendler oder ein Emigrant können keine anklammernden Wesen sein, die die Risiken von Bewegung, Geschwindigkeit und neuen Situationen scheuen. Auch im sesshaften Alltag haben die spannungsgeladenen Erlebnisse so zugenommen, dass der Begriff Stress zu einem Kennzeichen für die heutige gesellschaftliche Lage wurde. Das Aufgeben von Sicherheiten und traditionellen Bindungen, von eingewohnten Umwelten, Ideen und Dingen; die Bereitschaft, Risiken einzugehen; die Annahme, dass Risiken und Risikofolgen mit angespannter Aufmerksamkeit, hartnäckigen Anstrengungen und einer guten Ausrüstung zu meistern und zu kontrollieren sind; die Übertragung von Risiken und Risikofolgen auf Individuen und die Hoffnung, dass alles schließlich doch gut enden wird, sind so herausragende Merkmale der heutigen gesellschaftlichen Lage, dass für sie der eingängige Begriff der *Risikogesellschaft* (Beck) geprägt wurde. Auch bei der Beschreibung des neuen, softwarebasierten Kapitalismus und seiner Organisations- und Produktionsformen werden philobatische Metaphern wie Surfen und Tanzen verwendet, die auf Schwerelosigkeit, Leichtigkeit und ungebremste Bewegung verweisen. Unternehmer wie Bill Gates klammern sich nicht an ihre eigenen Produkte, agieren in einem Netzwerk von Möglichkeiten, hüten sich vor Bindungen, haben keine Angst vor falschen Entscheidungen und reagieren flexibel von Augenblick zu Augenblick. Nach Zygmunt Bauman herrschen heute diejenigen, »die schneller handeln und sich schneller bewegen, die der Momenthaftigkeit der Bewegung am nächsten kommen. Beherrscht hingegen werden jene, die sich nicht mit der gleichen Geschwindigkeit bewegen können, und noch deutlicher trifft es jene, die ihren Platz nicht verlassen wollen oder ihn nicht verlassen können.«⁴⁴ Dass bei vielen das Gefühl der Unsicherheit wächst und dass die Aussicht auf Wiedererlangung von Sicherheit allgemein schwindet, ist ebenfalls ein Indiz für eine philobatisch geprägte gesellschaftliche Situation. Es ist die Reaktion von Menschen, die eher oknophile Neigungen haben, oder von Menschen, die das philobatische Vertrauen darin verloren haben, dass letztendlich mit den Risiken umzugehen ist, die Probleme zu lösen sind und die Welt im Grunde eine freundliche ist, die mit den individu-

44 Bauman 2003: 143. Zu Bill Gates siehe Bauman 2003: 147f.

ellen und kollektiven Abenteuern paktiert und sie zu einem guten Ende führt.

Dieses Gefühl der Unsicherheit in einer philobatisch geprägten Gesellschaft hält die Verunsicherten jedoch nicht davon ab, sich für Momente – und vielleicht jetzt erst recht – den philobatischen Belastungsproben und Vergnügungen hinzugeben. Das Erleben freundlicher Weiten und realer Gefahren, die genießbar sind, weil die Sache letztendlich doch gut ausgeht, wird in den modernen Gesellschaften vor allem durch die technischen Verkehrsräume ermöglicht und garantiert. In ihnen kann man Erfahrungen gleichmäßiger Bewegung, rauschähnliche Erfahrungen mit Geschwindigkeit, beglückende Erfahrungen des Gleitens, Schwebens und Fliegens machen und Spannung und Nervenkitzel genießen. Diese alltäglich zu beobachtende Nutzung der Verkehrsräume ist im Grunde schon eine Umnutzung von ihnen, denn sie steht im Widerspruch zu ihrem offiziell geltenden Zweck. Dieser besteht darin, möglichst schnell, reibungslos und sicher Menschen und Güter von A nach B zu transportieren. Wie alle technischen Fließräume haben es auch die des Verkehrs darauf abgesehen, räumliche Entfernung auf ein Minimum zu reduzieren beziehungsweise tendenziell ganz zu eliminieren. Die Entfernung, das Hindernis des Tiefenraums, soll entfernt, A und B so nah wie möglich aneinandergerückt werden und gleichzeitig auch noch C und D zu sich heranziehen. Auf diese Art und Weise entstehen Netze, die – auch wenn es überall Stationen und Knotenpunkte gibt –, *weder einen Anfang noch ein Ende haben*, die mit ihren künstlich hergestellten Schneisen und Korridoren genau diejenigen Eigenschaften reproduzieren, die dem Begriff des Unendlichen zukommen. Diesen Sachverhalt hat die Phänomenologie des Raums am Beispiel der Straße erhellt, ebenso wie den Umstand, dass die technischen Verkehrsräume im Grunde ihre unorthodoxe philobatische Nutzung herausfordern und unterstützen.

»Die Straße hat kein Ende; denn hinter jeder Stadt, zu der eine Straße führt, beginnt eine neue Straße zu einem neuen Ziel. Mochten die römischen Straßen noch ihr Ende an den Grenzen des römischen Imperiums finden, so ist das moderne Straßensystem [...] wesensmäßig unbegrenzt. [...] Linschoten bringt es in Zusammenhang mit dem, was wir früher über den Zug der Ferne gesagt haben: »Der Weg ist das Merkmal einer unendlichen Ferne. Er setzt die statische Landschaft in Bewegung, eine Bewegung auf den Horizont hin. Nichts offenbart uns in

der Landschaft so sehr die perspektivische Anziehung des Fernen als die konvergierende Parallelität von Weg und Eisenbahn, die dem Auge keineswegs am Horizont aufzuhören scheinen, sondern diesen unsichtbar überschreiten.«⁴⁵ Die Aufhebung räumlicher Begrenzung, die geistige Überschreitung des Horizonts in Richtung Unendlichkeit sind seit der Neuzeit Merkmale unseres Raumbewusstseins und Raumgefühls. Fast zur gleichen Zeit wird auch der Versuch unternommen, den Eindruck von Unendlichkeit im irdischen Raum zu fixieren. Es sind geradlinige Straßenzüge und Wasserkanäle, die im 16. Jahrhundert einen ersten Eindruck vom unendlichen Raum vermitteln, der von Wissenschaftlern, Philosophen und Literaten erregt diskutiert, erforscht und mit dem überlieferten religiösen Weltbild verglichen wird. »Während des gesamten 17. Jahrhunderts bleibt die Diskussion über die Welt in erster Linie eine Diskussion über Gott; es ist ein Versuch, das begriffliche Instrumentarium, mit dem das Verhältnis zu Gott bislang gefasst wurde, neu zu bestimmen. 1648 richtet Moore die Frage an Descartes, ob der unendlich ausgedehnte Raum als Bestandteil der Göttlichkeit betrachtet werden könne. Einiges von dem, was seit undenklichen Zeiten Gott zugeschrieben wird – das Unendliche, die Ewigkeit –, findet nun seinen Platz im neuen Universum der Wissenschaftler.«⁴⁶

Aus diesem Universum sickern das Problem, das Bewusstsein und die Wahrnehmung des unendlichen Raums allmählich auch in den Alltag der Menschen ein, die anhand der gebauten und später auch technischen Umwelt ein Gefühl für Unendlichkeit entwickeln. Die Versuche, den unendlichen Raum zu denken, zu erforschen, darzustellen, zu berechnen und durch gebaute Anlagen auf der Erde nachzuahmen, setzen sich zur Zeit des europäischen Absolutismus fort. Topographie, dreidimensionale Geometrie, Visualisierung abstrakter Räume, perspektivische Malerei, Bühnenbildnerie und großflächige Garten- und Landschaftsplanung entwickeln sich. Im Unterschied zur Renaissance wird nun verstärkt daran gearbeitet, das perspektivische Feld über das menschliche Sehvermögen hinaus auszudehnen und so noch einen gewaltigeren Eindruck von Unendlichkeit hervorzurufen. Der Übergang von der perspektivischen Fixierung der Unendlichkeit, die an das

45 Bollnow 1990: 103.

46 Benevolo 1993: 30. Zum neuzeitlichen Raumbewusstsein und Raumgefühl siehe Koyré 1969. Zum Versuch, Unendlichkeit im irdischen Raum zu fixieren, siehe Benevolo 1993.

menschliche Sehvermögen gebunden ist, zu ihrer letztendlich abstrakten Fassung vollzieht sich zur Zeit der Aufklärung und führt in einen *offenen Weiteraum*. Mathematische, optische und vermessungstechnische Fortschritte und die Einführung abstrakter Maße bereiten den Boden für die Vermessung der Erdoberfläche, die vom physischen Gelände abstrahierende Planung, den Bau geradliniger Fernstraßen und den Bau der neuen technischen Fließräume. Das Raumgefühl der Unendlichkeit ist seitdem nicht mehr an die Zentralperspektive und den menschlichen Blick gebunden, sondern kann sich ab dem 19. Jahrhundert auch in den Strukturen und Gehäusen technischer Räume entfalten.

»Die Straße reißt den Menschen mit sich fort«, ein Geschehen, das Linschoten als »Ausdruck der Transzendenz des Menschen« deutet. Auf der Straße gibt es nur eine einzige sinnvolle Bewegungsrichtung, die nach vorne; auf ihr ist der Mensch »immer sich selbst vorweg auf das zu erreichende Ziel gerichtet. Von da her stammt die eigentliche Gewalt, die die Straße auf den sich auf ihr Bewegenden ausübt: Sie treibt ihn beständig vorwärts. [...] Was so vom Menschen auf der Straße allgemein gilt, das gilt insbesondere vom Autofahrer: »Die Straße zieht«. »Die Autostraße [...] verlangt die große Geschwindigkeit, die Wildheit, den Rausch, sie schenkt ein neues Weltgefühl«, heißt es bei Hausmann. Die Bewegung, die Geschwindigkeit wird zum Selbstzweck. [...] Für den, der auf der Landstraße fährt, gibt es nur eine Dimension, das ist die Straße [...]. Die ganze Aufmerksamkeit ist auf das schmale Band der Straße konzentriert, denn das ist das allein Lebenswichtige, der Bereich der Bedrohungen, der Gefahren, aber auch der Möglichkeit, durch Überholen schneller voran zu kommen. Nach dieser Dimension gewinnt der Raum im Rausch der Geschwindigkeit eine gesteigerte, zum Brechen erfüllte Realität. Ihr ist der Fahrer mit seiner ganzen Seele verhaftet. Sie hat [...] die unendliche Weite, die den menschlichen Ausgriff in den Raum hervorlockt. Hier liegt das entscheidende und keineswegs von vorn herein zu verurteilende Raumerlebnis des Autofahrers.«⁴⁷

Von einer ganz anderen, der phänomenologischen Seite her, wird hier mit ähnlichen Begriffen – Ausrichtung nach vorne, Rausch, neues Weltgefühl, Konzentration, Gefahr, unendliche Weite – noch einmal die philobatische Konstitution beschrieben und mit technischen Verkehrsräumen verknüpft. Zentral ist auch hier ein spezifisches Raumerle-

47 Bollnow 1990: 104–108.

ben, das den begrenzten und ausdifferenzierten Raum in Richtung eines unbegrenzten und undifferenzierten Raums verlässt, der als *gesteigerte, zum Brechen erfüllte Realität* wahrgenommen wird. An diesem Punkt stehen wir vor einer Schwelle, die für den modernen Menschen gedanklich schwer zu überschreiten ist, obwohl gerade er – worauf alles Bisherige hindeutet –, sich praktisch immer wieder über sie hinwegsetzt. Trotzdem zögern wir, uns gedanklich in Wahrnehmungs- und Erlebnissräume hineinzubegeben, die jenseits der Grenze gesicherten Erfahrungswissens liegen. Uns überfällt genau jene Scheu, Schüchternheit und Zögerlichkeit, die den Oknophilen kennzeichnet. Wir suchen nach empirischen Daten, an die wir uns klammern können, wollen das Sicherheit versprechende faktenbezogene Denken nicht verlassen. Wie der Oknophile fürchten wir die Leere zwischen der einen und der anderen Sicherheitszone, die Spekulation, die Transzendenz. Wir können, im Gegensatz zum religiös motivierten Terroristen, nicht einfach vom Paradies und anderen transzendenten Räumen sprechen. So suchen und brauchen wir weiter Halt und finden ihn einerseits an der phänomenologischen Vertiefung in das menschliche Raumerleben und andererseits an religionsgeschichtlichen Gegebenheiten.

Der erlebte – nicht wissenschaftliche – Vorstoß in die unendliche Weite des Raums kann entweder Schwindel bereiten und ein Gefühl der Verlorenheit hervorrufen – »Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume macht mich schauern« (Pascal) –, oder als eine Befreiung ins Offene empfunden werden, als ein Entkommen aus beengenden, drückenden und quälenden Verhältnissen, als ein Entkommen auch aus der Angst, die ja dem wörtlichen Sinn nach Enge bedeutet. Weite ist das Gegenteil von Enge, von Behinderungen jeglicher Art. In ihr gibt es keine Begrenzungen und Richtungen, keine Ziele oder Zielvorstellungen. In der Weite gibt es nur den unendlich ausgedehnten Raum, der für den Philobaten ein freundlicher und harmonischer ist, eine Rückkehr zur primären Liebe.

Im religiösen Kontext muss Rückkehr als Rückkehr zu Gott begriffen werden. Unendlichkeit war immer eines seiner Attribute und die Frage, die Moore 1648 an Descartes richtete – ob nämlich der unendlich ausgedehnte Raum als ein Bestandteil des Göttlichen betrachtet werden könne –, wird in diesem Kontext nach wie vor positiv beantwortet. Nichts spricht so sehr das religiöse Gefühl an wie das Erleben eines Raums, in dem es keine Grenzen und Abgrenzungen gibt, der nach

allen Seiten hin offen ist, der sich in der unendlichen Weite verliert. Ein solcher Raum kann als eine lebensbedrohliche, tödliche Leere, als absolute Verlassenheit, als Vernichtung jeglicher Substanz, jeglichen Zusammenhalts, jeglicher Struktur und Wirklichkeit erlebt werden. Im unendlichen Weiteraum, in seiner Leere und seinem Schweigen kann sich aber auch das Gefühl einer so noch nie erlebten Freiheit einstellen, einer Losgelöstheit von allen beengenden Bindungen, eines befreienden Neuanfangs, der einer Wiedergeburt in der Tabula rasa der Unendlichkeit gleichkommt. Während für den Oknophilen der leere Weiteraum vor allem Verlassenheit, Selbstverlust und Tod bedeutet und der Philobat ihn als Raum der Freiheit und gleichzeitigen Aufgehobenheit in der primären Liebe erlebt, kann für den religiös gestimmten Menschen die unendliche Weite zu einem Raum der Gottesbegegnung werden. Hier, wo alles andere abwesend ist, wo es keine Grenzen und Strukturen mehr gibt, macht sich die Anwesenheit Gottes geltend, füllen sich Leere und Schweigen des unendlichen Raums mit ihm, verwandelt sich die räumliche in die göttliche Unendlichkeit. Nicht zufällig sind die drei großen monotheistischen Religionen in der Wüste entstanden. Hier hat sich Gott Moses offenbart, erkennt das Volk Israel Jahwe als seinen Gott an, reift Johannes zum Prediger und Täufer heran, wird Jesus von Satan versucht und hört der Prophet Mohammed Gottes Wort. In der von Menschenhand unberührten Wüste, in ihrer lebensfeindlichen Weite, in ihrer Kargheit, Klarheit und abstrakten Leere suchten und fanden Religionsgründer, Eremiten, weise Männer, Mystiker und Mönche die Fülle Gottes, wobei sie ihr altes Ich verloren und ein neues annahmen. Diesen Sachverhalt drücken Verse aus dem Kreis um Meister Eckehart folgendermaßen aus: »Der Weg führt dich / in eine wundersame Wüste, / die breit und unermesslich liegt. / Die Wüste hat nicht Zeit noch Ort, / einzigartig ist ihre Weise. / [...] ists licht, ists klar / ists finster gar – / es ist Stille, / bloß, ohne Hülle. / [...] O Seele mein, / geh aus' Gott ein. / Sink all mein Ich / in Gottes Nichts.«⁴⁸ Der Rückzug in die Einsamkeit, die Stille, die reale oder metaphorische Wüste und die Aufgabe des eigenen Ichs sind Selbsttechniken, die, wie noch gezeigt werden soll, nicht nur von Gottsuchern praktiziert werden. An dieser Stelle ist erst einmal festzuhalten, dass es vornehmlich die Räume unendlich ausgedehnter Weite sind –

48 Zitiert nach Forstner/Becker 2007: 319. Zur jüdisch-christlichen Wüstensymbolik und dem Erleben der Wüste siehe Forstner/Becker 2007: 314–319.

seien es Naturräume wie Wüste, Ozean, Sternenhimmel oder spärlich bewohnte Landschaft, seien es technische Räume wie Straße, Luftraum oder Internet –, die zum Erleben einer *gesteigerten, zum Brechen erfüllten Realität* führen können, was im religiösen Kontext nichts anderes bedeutet als das Erleben des Heiligen.

»Das Heilige manifestiert sich immer als eine Realität, die von ganz anderer Art ist als die ›natürlichen‹ Realitäten. [...] Das Heilige ist gesättigt mit Sein. [...] Das Heilige ist [...] das *Reale* schlechthin, es ist Macht, Wirksamkeit, Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit.«⁴⁹ Das gilt auch und insbesondere dann, wenn das Heilige auf der Erde erscheint. Dann markiert sein Einbruch einen festen Punkt im profanen Raum, lässt ein Zentrum entstehen, von dem aus sich in der Vertikalen und Horizontalen orientiert werden kann. Am Beispiel der sakralen Geographie des mittelalterlichen Islam soll das gleich noch weiter ausgeführt werden. Erscheint, so lässt sich jetzt erst einmal folgern, Gott in der Wüste, dann wird in den unendlichen Weiteraum ein heiliger Ort eingetragen, eine Stelle, an der man mit ihm kommunizieren kann und von der aus sich das irdische Chaos ordnen und eine menschliche Welt begründen lässt. Das ist auch die Essenz der biblischen Wüstengeschichte vom brennenden Dornbusch, aus dem heraus Gott Moses anspricht und ihn beauftragt, das Volk Israel aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien und ins gelobte Land zu führen. »Als aber der HERR sah, dass er hinging, um zu sehen, rief Gott ihn aus dem Busch und sprach: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich. Gott sprach: Tritt nicht herzu, zieh deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land! Und er sprach weiter: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Und Mose verhüllte sein Angesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen.« (2. Mose 3, 4–6).

Von den Orten, an denen sich das Heilige manifestiert, gehen nicht nur Gottesnähe und Weltbegründung aus, sondern auch Gefahr. Unter anderem um vor dem Schrecken, den das Heilige auslöst, und vor den Gefahren einer unvorbereiteten Berührung mit ihm zu schützen, werden die als heilig definierten Örtlichkeiten und Gegenstände – seien es einzelne Stellen oder ganze Landschaften, Büsche, Bäume oder Quellen, Berge oder Tempel, Kirchen oder Moscheen – immer umgrenzt,

49 Eliade 1990: 13, 15 und 28.

aus dem profanen Raum herausgeschnitten, mit materiellen und symbolischen Schwellen umgeben. Nur über Zugangsriten können gefahrlos heilige Räume betreten werden, in denen sich Gott immer wieder neu offenbart, in denen sich Mensch und Gott begegnen können, in denen beide offen gegeneinander sind.

»Das Verlangen des religiösen Menschen, ein Leben *im Heiligen* zu führen, ist das Verlangen, in der objektiven Realität zu leben, nicht in der endlosen Relativität rein subjektiver Erfahrungen gefangen zu bleiben, in einer wirklichen und wirksamen – und nicht in einer illusorischen – Welt zu stehen. Dieses Verhalten äußert sich auf allen Ebenen seiner Existenz, aber es zeigt sich besonders deutlich in dem Wunsch des religiösen Menschen, sich in einer geheiligten Welt, d.h. in einem heiligen Raum zu bewegen. Aus diesem Grunde hat er *Orientierungstechniken* ausgebildet, die eigentlich Techniken zur *Konstruktion* eines heiligen Raumes sind.«⁵⁰ Wie auch immer heilige Räume konstruiert werden – sei es baulich in Form von Tempeln oder Städten, sei es mythologisch in Form von Kosmogonien –, eines drückt sich nach Eliade in ihnen immer aus: das Heimweh nach dem Paradies, die Sehnsucht nach einem transzendenten Raum. »Wir verstehen darunter das Sehnen, sich *immer und ohne Anstrengung* im Herzen der Welt, der Realität und der Sakralität zu befinden, kurz gesagt, auf natürliche Weise das Menschliche zu verlassen und einen göttlichen Zustand zu erlangen, ein Christ würde sagen: den Zustand vor dem Fall.« Doch auch der sehnlichst gewünschte Eingang ins Paradies ist gefärbt mit der Ambivalenz, die alles Heilige umgibt, das anzieht und zurückstößt, nützlich und gefährlich ist, das den Tod ebenso gibt wie die Unsterblichkeit. Sehnsucht nach dem Paradies zu haben und sich ins Paradies aufzumachen bedeutet also, zuerst in die undifferenzierte Weite des profanen Raums ein heiliges Zentrum, einen Ausgangspunkt, und dann eine Zielvorstellung einzutragen und all die Gefahren auf sich zu nehmen, die der Übergang von dem einen in den anderen Raum mit sich bringt. Insbesondere durch das Eintragen einer Zielrichtung verwandelt sich der Weite- in einen Fernraum, in dem die Sehnsucht nach dem Paradies ihren Ausdruck findet.

Ist die Weite ein völlig offener und undifferenzierter Raum, in dem es keine Ziele oder Zielvorstellungen gibt, so ist die Ferne ein Raum der Sehnsucht, ein Raum der gerichteten Suche. Ihr geht ein Verlust vor-

50 Eliade 1990: 28f.

aus. Was verloren ging, ist Nähe, die – wie die Enge der Gegensatz zur Weite –, der Gegensatz zur Ferne ist. »Heimweh nach Hause und Sehnsucht in die Ferne berühren sich so stark, dass man sich fragen muß, ob beides nicht im Grunde dasselbe ist. [...] Erst wenn er (der Mensch, E.H.) sich im Getriebe des Alltags verloren hat, wenn er in seinem Hause nicht mehr ›zu Hause‹ ist, wenn ihm die Heimat zur Fremde geworden ist, [...] erscheint ihm in der dämmernden Ferne das Bild seiner verlorenen Heimat. Die Sehnsucht in die Ferne ist in der Tat das Verlangen nach dem verloren gegangenen Ursprung, in dem das Leben noch echt war. [...] Nur weil der Mensch seinem Wesen zufolge der Heimatlosigkeit ausgesetzt ist, kann er dann auch in der Ferne die verloren gegangene Heimat suchen.«⁵¹ Sehnsucht, die in die Ferne zieht, setzt den Verlust von Nähe voraus. Dieser Verlust ist im Alltag normalerweise verdeckt und als Folge davon auch das Raumgefühl der Ferne. Damit »der Mensch ihren Ruf vernehmen kann, bedarf es erst eines besonderen, uns aufweckenden Ereignisses, das Kunz als den ›Ferneeinbruch‹ bezeichnet. [...] Immer ist es für Kunz das Verhallende, Verschwebende, die ›entgleitende Nähe‹ dessen, was uns so seltsam angeht und doch nicht zu fassen ist, was aus der Fremdheit Ferne entstehen lässt. Immer ist dabei zugleich ein leichter Hauch des Todes, der uns anweht: ›Wenn über das entrückte Nahe die Möglichkeit des Vergehens als des allgemeinsten Sinnbildes des Sterbens kommt, geschieht der Einbruch der Ferne.« Verlust, Sehnsucht nach verlorengegangener Nähe und Konstruktion einer neuen, idealen, paradiesischen Heimat sind nach Kunz ein »›kosmogonisches Geschehen, mittels dessen sich der Mensch die andere, irreale, ›überirdische‹ Heimat [...] zu sichern versucht‹, wobei nur zu beachten ist, dass diese ›überirdische‹ Heimat nicht in einem vom existierenden Menschen abgelösten Jenseits zu denken ist: ›Sie bleibt unlösbar in ihm als das seine Innerlichkeit durchwaltende Schweben verwurzelt.«⁵²

Der a-religiöse Philobat versucht, die verloren gegangene Nähe, die kindliche Heimat in den technisch erschlossenen Weiteräumen wieder zu finden, im Rausch der Geschwindigkeit, im Gleiten, Schweben, Fliegen und Surfen. Der religiöse Selbstmordattentäter hingegen strebt nach der überirdischen Heimat des Paradieses, wobei auch er sich techni-

51 Bollnow 1990: 94.

52 Bollnow 1990: 95f.

scher Mittel bedient. Es ist schwer und gleichzeitig notwendig, nicht mit einem ironischen Unterton von diesem Sehnsuchtsraum zu sprechen. Das gelingt am besten, wenn man die Paradiesvorstellungen des modernen Gotteskämpfers in den Kontext der sakralen Geographie des mittelalterlichen Islam stellt, die gleichzeitig auch eine politische und staatsrechtliche Theorie ist. Als Lehre von der Entstehung und Entwicklung der Welt geht die sakrale Geographie des Islam – im Gegensatz zum geschlossenen Weltbild des christlichen Mittelalters – vom Sündenfall eines geteilten Kosmos aus, der erst noch unter der Führung muslimischer Gläubiger religiös und politisch zu vereinigen ist.

