

1.

Der Sozialraum als spiritueller Erfahrungsraum

Gott und der Raum – eine systematisch-theologische Neukonzeption aus phänomenologischen Raumbegriffen

Ulrich Beuttler

1. Gottes Gegenwart im Raum

Seit hundert Jahren findet in der Theologie eine neue Wertschätzung des religiös konnotierten Raumes statt. Zuerst in der Religionsphänomenologie und Religionswissenschaft, dann aber auch mit der „empirischen Wende“ in der praktischen Theologie der letzten Jahrzehnte. Die Aufwertung des religiösen Raumes und der damit einhergehenden „Lokalisierung“ von Erscheinungen und Anwesenheit Gottes an solchen Orten intensiver religiöser Erfahrung, stellt eine systematisch-theologische Grundfrage, nämlich, welche Rolle der Ort und der Raum für das Verständnis der Präsenz Gottes spielen? Ich will in diesem Beitrag eine systematisch-theologische „Ortsbestimmung“ vorlegen und die Problematik von Ort und Raum aus der Perspektive der systematischen Theologie reflektieren.¹

Die Schwierigkeit war von Anfang an, Gottes Gegenwart räumlich zu denken, aber doch so, dass Gott gerade nicht selbst räumlich oder gar ausgedehnt vorgestellt wird. So hat der Kirchenvater Augustin in Abwehr der materiellen Gottesvorstellung, Gott sei eine Art ausgedehnte, körperhafte Masse, festgestellt, dass Gott zwar quasi körperhaft am Ort sei, jedoch nicht so, dass er hier mehr und dort weniger sei, oder ein kleinerer Raumteil ihn weniger umfasse als ein größerer, sondern so, dass Gottes Gegenwart überall ganz, jedoch nirgends exklusiv lokalisiert oder fixiert sei.² Die überall ganze Gegenwart sei unendlich zu denken, sie sei unbeschränkt und ein Zusammenfall von Gegensätzen. Gott sei überall unendlich und ganz gegenwärtig, jedoch nirgends räumlich begrenzt oder eingesperrt. Diese Überlegung wurde zu einem mystischen Paradox ausgebaut, nach dem

1 Der Artikel fasst einige Überlegungen meiner ausführlichen Habilitationsschrift U. BEUTTLER, *Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes*, FSÖTh 127, Habil. Universität Erlangen-Nürnberg, Göttingen 2010, zusammen.

2 A. AUGUSTINUS, *conf.*, VI, 3,4.

Gottes „Immanenz“ und Gottes „Transzendenz“ gleichermaßen unendlich sind, so dass Gott ebenso weltgegenwärtig wie weltjenseitig ist, beides ganz, ebenso *in allem* wie *über allem*. „Gott ist die unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist (Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam)“³. So formuliert es das Buch der 24 Philosophen und mit ihm viele neuplatonische Theologen des Mittelalters wie Meister Eckart oder Nikolaus von Kues. Gott, sagt auch Martin Luther, muss an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, im geringsten Baumblatt wie in jedem Körnlein. Auch wenn es unbegreiflich ist: „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner. Nichts ist so groß, Gott ist noch grösser.“⁴

Diese paradoxen Formulierungen waren allerdings nicht die Standardauffassung. Die Frage des Raumbezuges Gottes wurde über Jahrhunderte in Religionsphilosophie und Theologie klar negativ beantwortet: Gott ist weder im Raum noch am Ort. Grund war das theistische Gottesbild, nach dem Gott ein körperloses geistiges Wesen ist, das unendlich, allmächtig und allgütig ist. Aufgrund seiner Wesenseigenschaften ist Gott zwar auch allgegenwärtig. Allgegenwärtigkeit heißt aber im Theismus soviel wie Raumlosigkeit, erst recht Ortlosigkeit. Geistesgeschichtlich war diese theistische Auffassung von der raumlosen Allgegenwart Gottes die lehrmäßige Formulierung, die man bei den großen Theologen wie in den lehramtlichen Bekenntnissen fand, bei Anselm von Canterbury, bei Thomas von Aquin, bei den Lutheranern der altprotestantischen Orthodoxie von Philipp Melanchthon bis David Hollaz ebenso wie bei den Neuprotestanten und liberalen Theologen wie Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl oder den neothomistischen katholischen Theologen bis zum lehramtlich-katholischen Primärdokument des 19. Jahrhunderts, dem ersten Vaticanum. Diese Auffassung findet man aber auch bei allen philosophisch aufgeklärten Denkern von Descartes über Kant bis zu den Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts wie Richard Swinburne u.a.

Gegenüber dieser Standard-Gotteslehre des Theismus wurden allerdings immer wieder leise mystische oder erfahrungstheologische Einwände laut gegen eine solche rationale, ja rationalisierende Theologie: Der allgegenwärtige, raumlose Gott ist weder an- noch abwesend, er hat überhaupt keine erfahrbare Dimension. Er widerspricht damit jeder religiösen Erfahrung und auch jeder religiösen Erwartung.

3 K. FLASCH, Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen, München 2011, 29.

4 M. LUTHER, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528, WA 26, 241–509, 339, 39f.

Den raumlosen Gott kann man zwar schön und widerspruchslös denken, aber er ist religiös recht unbrauchbar. Man kann, wie Martin Heidegger das ausgedrückt hat, weder vor ihm tanzen noch ihn anbeten. In seiner Schrift „Identität und Differenz. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“, sagt Heidegger zum metaphysischen, theistischen Gott: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten noch kann er ihm opfern. ... Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“⁵

Allerdings ist es für die Mehrheitstheologie und erst recht die Philosophie über lange Zeit unmöglich gewesen, den religiösen Gott, der an Orten „wohnt“, der sich offenbart und zeigt und wieder verbirgt, widerspruchsfrei im Raum zu denken. Denn ein Gott, der hier ist und nur hier, kann kaum in gleicher, identischer Weise auch anderswo sein. Und umgekehrt kann ein immer mit sich identischer Gott nicht am Ort sein, jedenfalls nicht an einem Ort mehr oder weniger als an einem anderen, wenn Ort einen umgrenzten Raum meint, wie seit Aristoteles bis in die Neuzeit üblich. Denn so am Ort wäre Gott selbst umgrenzt und eben nicht allgegenwärtig.

Gott auch in den Zusammenhang mit dem Raum bringen und dies auch mit der Allgegenwart Gottes zusammendenken zu können, erfordert einen bestimmten Begriff von Raum. Das war erst in der frühen Neuzeit der Fall.

Ich gehe so vor, dass ich im nächsten Abschnitt die naturphilosophische Entwicklung zum Raum skizziere, dem sog. absoluten Raum, welcher die Allgegenwart Gottes trug, dann aufgrund deren Problematisch-Werdens die Rückwendung zum theistischen, raumlosen Gott aufzeige. Kritisch dazu nenne ich dann wichtige Argumente zur Notwendigkeit und Möglichkeit der Raumbezogenheit Gottes, bevor ich im konstruktiven Hauptteil ein phänomenologisches Raumverständnis entwickle, welches eine Raumanwesenheit Gottes unter heutigen Begriffen von Raum zu denken erlaubt.

2. Die Gegenwart Gottes und der Raum

Die Gegenwart Gottes, die räumlich ist, aber im Raum nicht aufgeht, konnte aufrechterhalten werden, solange Gott und Raum nicht in Konkurrenz zueinander traten. Das aber war im Laufe der Neuzeit der Fall. Die unermessliche Gegenwart Gottes wurde so sehr räumlich und der Raum so sehr göttlich, dass beide in ein Entweder-oder geraten. Dies geschah so.

5 M. HEIDEGGER, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: DERS., Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 31–67, 64.

Die eine Entwicklung war die Unendlichwerdung des Weltraumes. Solange die Welt ein endlicher Kosmos war, war Gott immer „größer“, überstieg und durchdrang die Welt zugleich. Sobald jedoch der Kosmos unendlich wurde, was zuerst von Giordano Bruno um 1600 gedacht und im 17.-19. Jahrhundert dann astronomisch bewiesen wurde, übernahm der Weltraum auch Eigenschaften Gottes. Der Raum wurde unendlich. Damit wird ein zentrales Gottesprädikat auf Gott übertragen. Die Welt übernimmt die Eigenschaft der Unendlichkeit, die vorher Gott allein zukam. In der unendlichen Welt hat Gott sozusagen keinen Ort mehr, damit kommt Gott in eine Art „Wohnungsnot“, wie David Friedrich Strauß Ende des 19. Jahrhunderts spottete, und „auf die Welt fällt nun der Glanz der Unendlichkeit, der dem Altertum fremd und im Mittelalter Gott vorbehalten war.“ (Carl Friedrich von Weizsäcker)⁶.

Die zweite Seite der Entwicklung war die, dass sich in der Naturphilosophie eine fundamentale Innovation ereignete. Die aristotelische Theorie des Ortes, die über das ganze Mittelalter bestimmend war, erfuhr eine grundsätzliche Kritik, was zu einer Abkehr vom Ort und einer Zuwendung zum Raum führte. Dem Raum wuchs philosophisch und physikalisch ein eigenes „Seinsgewicht“ zu, er erhielt eine eigene, von der Materie unabhängige Realität. Maßgeblich hierfür waren die neoplatonischen italienischen und englischen Naturphilosophen des 17.-18. Jahrhunderts.⁷ Der Raum, sagen sie, ist ein Aufnehmer oder Behälter der Körper, *in* dem Körper lokalisiert sind. Damit erhält der Raum ein selbständiges Sein. Der Raum hat eigenständige Realität, unabhängig von der Materie. Er bleibt unveränderlich beständig derselbe, egal wie in ihm Körper sich bewegen. Er bleibt auch dann, wenn man Körper aus ihm entfernt. Der Raum ist überall gleich homogen und mit sich identisch unbeweglich. Und er ist sogar notwendig unendlich, da er alles enthält, mehr noch auch trägt und erhält. Damit übernimmt der Raum wesentliche Funktionen, die bis dahin ausschließlich Gott selbst zugeschrieben worden waren.

Der Raum, so hat Thomas Campanella die neue Metaphysik des absoluten Raumes zusammengefasst, ist die erste Substanz (*substantia prima*) und das Substrat der Existenz aller Dinge (*spatium esse basin omnis esse*

6 C. F. v. WEIZSÄCKER, Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft, in: DERS., Zum Weltbild der Physik, Stuttgart ¹³1990, 118–157, 135.

7 Ausführlich vgl. BEUTTLER, Gott und Raum (Anm. 1), Kap. I.8, 192–233.

creati).⁸ Der Raum „ist die alles enthaltende Gottheit (est autem locus omnium divinitas substantans). Er gibt Sein und erhält es, in ihm leben, weben und sind wir (dans esse atque conservans, in ipsa enim vivimus, movemur et sumus).“⁹

Das ist ersichtlich ein Zitat von Act 17, wo Gott als der bezeichnet wird, in dem wir leben, weben und sind. Dem Raum werden bei den neoplatonischen Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts also wesentliche Funktionen Gottes zugeschrieben, zu enthalten und zu erhalten.

Diese Auffassung der italienischen Platoniker setzt sich fort bei den englischen, den sog. Cambridge Platonists, besonders bei Henry More, dessen Einfluss auf Newton nachgewiesen ist: Newtons berühmter absoluter Raum hat von daher einen grundsätzlich metaphysischen Hintergrund. Der absolute Raum ist nicht primär eine physikalische Größe, sondern eine metaphysische. Bei Newton wird zwar klar zwischen Gott und Raum unterschieden, der Raum ist nach Newton das Medium, durch das Gott den Dingen allgegenwärtig ist, sie bewegt und ordnet. Der absolute Raum ist also gerade nicht gleich unendlich mit Gott, sondern ist das Medium, das Gott für die Aktuierung seiner Allgegenwart in Anspruch nimmt. Gott „ist nicht die Dauer und der Raum, sondern er währt und ist zugegen. Er währt immer und ist überall zugegen, und konstituiert dadurch, dass er immer und überall existiert, die Dauer und den Raum“¹⁰, sagt Newton.

Dennoch trug der absolute Raum eine Gefahr in sich, weil mit dieser Auffassung eines „absoluten“ Raumes die Gefahr der Vergöttlichung des Raumes ebenso verbunden war wie die der Verräumlichung Gottes. Diese Problematik sehen wir bei Joseph Raphson.

Bei Raphson etwa trägt der Raum nicht nur die Eigenschaft der Unermesslichkeit, sondern er trägt alle metaphysischen Eigenschaften Gottes. In „De spatio reali seu ente infinito“ (1702) listet Raphson folgende metaphysische Eigenschaften des Raumes auf, die allesamt ebenso Eigenschaften Gottes sind.

Der Raum (spatium), das eigentlich Ausgedehnte (Extensum intimum), ist im Unterschied zur Materie 1. absolut unteilbar (indivisibile), 2. absolut

8 „... ipsum [spatium] esse basin omnis esse creati omniaque praecedere esse saltem origine et natura“ (T. CAMPANELLA, *De sensu rerum et magia*, Frankfurt a.M. 1620, liber I, caput 12, 40).

9 Ebd.

10 I. NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Opera quae exstant omnia, hg. von SAMUEL HORSLEY, Bd. III, London 1782, liber III, Scholium generale, 1–176, 172.

unbeweglich (immobile), 3. aktual unendlich (actu infinitum), 4. reiner Akt (actus purus), 5. alles erhaltend und durchdringend (omni-continens & omni-penetrans), 6. unkörperlich (incorporeum), 7. unwandelbar (immutabile), 8. in sich eins (unum in se), 9. ewig (aeternum), 10. unbegreiflich (incomprehensibile), 11. vollkommen (perfectum), 12. der Seins- und Erkenntnisgrund von Ausgedehntem (Extensa sine eo neq; esse, neq; concipi, possunt), 13. ein Attribut der ersten Ursache, nämlich die Unermesslichkeit (attributum, viz. immensitas, primae causae).¹¹

Die meisten Eigenschaften werden auf die Unendlichkeit zurückgeführt und aus dieser bewiesen, woraus nun aber, systematisch betrachtet, erhebliche Probleme entstehen. Da die Unendlichkeit des Raumes als aktuelle, d.h. als Unendlichkeit Gottes verstanden wird, ist der Raum von der geschöpflichen Seite auf die Seite Gottes gewechselt. Der Raum ist bei Raphson die nicht-materielle, von den endlichen materiellen Körpern und ihrer Ausdehnung substantiell unterschiedene, unendliche Ausdehnung Gottes und trägt daher seine metaphysischen Eigenschaften. Entsprechend ist Gott nicht nur denkendes, sondern auch ausgedehntes Wesen. Seine wesentliche Allgegenwart *ist* der Raum oder die unendliche Ausdehnung.

Weil also die Gefahr der Vergöttlichung des Raumes in dieser Metaphysik des Raumes besteht, versteht man leicht Kants Radikalkritik: Kant führt in seiner Kritik der reinen Vernunft eine Entsubstantialisierung des Raumes und damit einhergehend eine Enträumlichung Gottes durch.

Der Raum ist nach der transzendentalen Ästhetik, dem ersten Hauptteil der Kritik der reinen Vernunft, welche die Erkenntnisformen Raum und Zeit behandelt, nur noch Form der Anschauung, er hat nur empirische Realität, der absolute Raum hat keine An-sich-Realität mehr, er ist nur ideale Form, er ist eine Voraussetzung der Wahrnehmung und hat, wie Kant sagt, „transzendente Idealität“. Der Raum ist also kurz gesagt im Subjekt als eine Form der Anschauung, in welcher wir Dinge als räumlich nebeneinander wahrnehmen. Jedenfalls kann man weder den Raum auf Gott noch Gott auf den Raum beziehen.

Gott direkt auf den Raum zu beziehen, wäre ein „Erschleichungsfehler“, wie Kant sagt, durch den man ein Erkenntnisprinzip der sinnlichen Dinge fälschlich auf die intelligiblen Dinge übertragen würde. Das Axiom „Alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann“ sei ein erschliches Axiom, ein unechtes Prinzip, durch das alle Dinge, auch die intelligiblen, „an die

11 J. RAPHSO, *De spatio reali seu ente infinito*, London 1702, caput V, 72–80.

Bedingungen des Raumes und der Zeit im Dasein gebunden¹² würden. Der Raum sei lediglich die Form der Anschauung sinnlicher Dinge, aber nicht eine Qualität von Sein überhaupt. Würde man das (falsche) Axiom, dass alles irgendwo ist, auf Gott anwenden, würde man sich „eine örtliche Gegenwart Gottes“ erdichten und „Gott, als von einem unendlichen Raum zugleich umgriffen, in die Welt“¹³ einschließen.

Im Folgenden wurde durch dieses schlagende Argument Kants sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie Gott nicht mehr räumlich in die Welt einbegriffen und nur noch die Raumlosigkeit Gottes und Gott-losigkeit des Raumes behauptet. Das prominenteste Beispiel des frühen 19. Jahrhunderts ist Friedrich Schleiermacher, dessen Auffassung für die folgenden gut hundert Jahre schulbildend war. Schleiermacher bestimmt den Raumbezug Gottes nur indirekt, nämlich transzendental, d.h. als Bedingung der Möglichkeit von Räumlichkeit, selbst aber strikt unräumlich. Gottes Allgegenwart bedingt den Raum und die räumlichen Dinge, ist selbst aber unräumlich. In § 53 seiner „Glaubenslehre“ definiert Schleiermacher:

Die Allgegenwart Gottes ist „die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes“¹⁴.

Die Allgegenwart ist „vollkommen raumlos, mithin auch nicht größer oder kleiner an verschiedenen Orten.“¹⁵ Gott ist nicht im Raum gegenwärtig und wirksam nach Analogie der Raumerfüllung von expansiven Kräften. Es ist daher keine ruhende Adessenz im Raum anzunehmen, und die operative Gegenwart strikt unräumlich vorzustellen. Einen Ort hat Gott nicht im Raum oder bei den Dingen, sondern ausschließlich „in sich selbst“, nur mit den „Wirkungen seines ursächlichen Insichselbstseins“ ist er überall.¹⁶

3. Die dreifache Forderung eines Raumbezuges Gottes

Aber an dieser Standardauffassung der neuprotestantischen-theistischen Gotteslehre meldet sich nun ein theologisches Problem: Der Weltbezug Gottes ist hier nur noch strikt raumlos gedacht, d.h. geistig im Gegensatz

12 I. KANT, *De mundi sensibilis* (1770), in: *Schriften zur Metaphysik und Logik*/I, Werke in zwölf Bd., hg. von WILHELM WEISCHDEL, Bd. V, Frankfurt a.M. 1993, 7–107, 91.

13 A.a.O., 93.

14 F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), hg. von MARTIN REDEKER, Bd. I, Berlin 1960, § 53 Leitsatz, 272.

15 A.a.O., §53.1, 273.

16 A.a.O., §53.2, 275.

zur Körperlichkeit und Ausdehnung. Gott hat damit keinen Raumbezug mehr, er hat nur noch geistig-moralischen Weltbezug. Damit stellt sich die Frage, wie Gott sich ohne Raumbezug in irgendeiner Weise noch kausal wirksam oder auch nur in ruhender Gegenwart auf die Welt beziehen soll. Aber selbst wenn man Gott keinen direkten Kausalbezug auf die Welt und keine unmittelbare Wirksamkeit mehr zuerkennen mag, weil man nicht wieder zum Voluntarismus der Cambridge Platoniker und deren absoluten Raum zurück will oder weil man das theistische Gottesbild eines rein geistigen, raumlosen Wesens des deutschen Idealismus vertritt, so ergeben sich doch grundlegende theologische Probleme, wenn man Gott jeden Raumbezug abspricht.

Ich möchte an dieser Stelle wenigstens drei relevante Gründe nennen, warum es mir theologisch geboten scheint, einen Raumbezug Gottes anzunehmen.

Eine Beziehung Gottes zum Raum (in noch zu klärender, bestimmter Weise) anzunehmen, ist aus verschiedenen Gründen unverzichtbar. Sie ist erstens religiös notwendig, weil der glaubende und betende Christ Gott auch außer sich, d.h. im Raum, zu erfahren glaubt und auch lokal auf sich und seinen raumzeitlichen Ort bezogen weiß. Sie ist zweitens trinitäts- und schöpfungstheologisch notwendig, weil die inkarnatorische Struktur der Ökonomie Gottes ein Eingehen Gottes in Raum und Zeit behauptet und einen, wie auch immer gearteten, bleibenden Raumbezug Gottes vorsieht. Schöpfung und Erhaltung sind, wenn sie christologisch-pneumatologisch vermittelt sein sollen, nicht ohne Raumbezug Gottes zu denken. Und eine Beziehung Gottes zum Raum ist, wie gleich noch zu zeigen ist, drittens logisch notwendig, da alle Gottesaussagen, schon die Existenzbehauptung, einen räumlichen Bezug zur sprechenden Person implizieren.

So hat Ingolf Dalferth dargelegt, dass jede Aussage, die das Wort „Gott“ enthält, eine Relation impliziert zwischen der Person, welche die Aussage äußert, und dem Gehalt, auf den es sich bezieht. „Gott“ impliziert also einen relationalen Bezug zwischen Gott und Mensch. Die Aussage „Gott existiert.“ als elementare Gottesaussage, heißt: Gott existiert in Bezug auf mich, es bezieht sich eine sprechende Person auf Gott, wodurch sie sich spezifisch lokalisiert.¹⁷

17 I. U. DALFERTH, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, 23–50.

Allerdings ist für solche Lokalisation der geometrische Raum ungeeignet. Luco van den Brom hat kritisiert, dass ein lokaler Bezug von Gottesaussagen auf lokale Raumpunkte in eine Aporie führe. Wenn die Aussage „Gott existiert.“ bedeuten würde, dass Gott hier ist am Ort P1, genau am Ort des Sprechers realräumlich lokalisiert ist, dann hieße dies ja, dass er mit dieser Aussage an P2 nicht lokalisiert wäre, da örtliche Lokalisationen ortsexklusiv sind. Oder Gott müsste raumübergreifend sein, um sowohl an P1 als auch an P2 lokalisiert zu sein, wodurch er aber eine Art Körper (body) oder Größe (size) erhielte, die sich über die Raumpunkte erstreckt. Aus dieser Aporie schließt v.d. Brom nun aber nicht etwa, dass vielleicht die räumliche, ortsexklusive Lokalisation der Fehler ist, sondern dass man Gottesaussagen überhaupt nicht lokalisieren kann. Gott, so schließt v.d. Brom mit dem Mainstream des Theismus, ist raumlos allgegenwärtig, er sei nicht als räumliches Wesen mit Teilbarkeit und Körperlichkeit zu denken, sondern als raumlose Entität (spaceless entity), und seine Allgegenwart sei als raumlose Präsenz (spaceless presence) zu denken¹⁸.

Setzt man den Raumbegriff v.d. Broms voraus, hat er natürlich recht. In der Tat kann man Gott keinen geometrischen Raumbezug zumessen, wie bei ortsexklusiven Raumdingen, das wäre philosophisch primitiv, dazu religiös fatal. Das hat aber auch niemand je behauptet. Der Raumbezug, von dem Dalferth spricht, ist natürlich keine ortsgeometrische Raumrelation, sondern ein gemeinsames „Identifikationssystem“ von Gott und Mensch. Das wäre ausführlich zu diskutieren.

Entscheidend für uns ist, dass nur der euklidische, geometrische Raumbegriff einen Raumbezug Gottes ausschließt. Ein Raumbezug Gottes ist damit nicht überhaupt ausgeschlossen, aber er hängt am Raumbegriff. Um einen Raumbezug Gottes positiv formulieren zu können, braucht es einen andern Raumbegriff.

Kurz gesagt: Wir brauchen keinen homogenen, isotropen, geometrischen Raum, sondern einen nicht homogenen, nicht isotropen, gegliederten Raum, der Anwesenheit und Nähe ebenso wie Ferne und Absenz zu denken ermöglicht, der weder Gott verräumlicht, noch den Raum vergöttlicht. Wir brauchen aber eben auch einen Raumbegriff, der nicht zu einer raumlosen, d.h. überall gleichförmigen und damit religiös unbedeutenden Allgegen-

18 LJ. V.D. BROM, *Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence*, Kampen 1993, 229.

wart führt. Dazu möchte ich im Folgenden einen Vorschlag machen und Schicht für Schicht einen geeigneten Raumbegriff aufbauen.¹⁹

4. Der gelebte Raum und seine religiöse Struktur

Geeignet für das Vorhaben erscheint mir der sogenannte gelebte Raum, den Eugen Minkowski in seinen Überlegungen zur gelebten Zeit und Graf Karlfried Dürckheim in seinen „Untersuchungen zum gelebten Raum“ (1932) eingeführt haben:

„Es gibt aber einen gelebten Raum, wie es eine gelebte Zeit gibt.“²⁰ Dieser Raum ist vom mathematisch-geometrischen fundamental unterschieden, es handelt sich um einen „amathematischen und ageometrischen Raum“. Denn der Raum, in dem wir leben und handeln, in dem sich unser Leben abspielt, „beschränkt sich für uns nicht auf geometrische Verhältnisse, Verhältnisse, die wir aufstellen, wie wenn wir uns, selbst auf die einfache Rolle von wissbegierigen Beobachtern oder von Gelehrten beschränkt, außerhalb des Raumes befinden würden. Wir leben und handeln im Raum, und im Raum spielt sich sowohl unser persönliches Leben als auch das kollektive Leben der Menschheit ab. Das Leben breitet sich im Raum aus, ohne deshalb eigentliche geometrische Ausdehnung zu haben.“²¹ Der gelebte Raum hat eine Vielzahl von räumlichen Eigenschaften wie Distanzen, Ausdehnungen, Richtungen, die den geometrischen entsprechen, aber anders geartet sind, da sie „rein qualitativen Charakter“²² haben. Daneben trägt er weitere qualitative Eigenschaften wie Tönungen, Stimmungen, Anmutungen und Vitalqualitäten, die Graf Dürckheim eindrücklich analysiert hat. Hier wird besonders deutlich, wie der gelebte Raum mit dem Selbst verwoben ist.

Ich möchte im Anschluss daran folgende vier aufeinander aufbauende Strukturmerkmale des gelebten Raums unterscheiden und jeweils nach der entsprechenden Räumlichkeit der Gegenwart Gottes fragen, die sich an die jeweilige Struktur von Raum anschließt.

19 Ausführlicher BEUTTNER, Gott und Raum (Anm.1), II.2.-3., 257–353.

20 E. MINKOWSKI, Die gelebte Zeit, Bd. II, Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene, Salzburg 1971, 233.

21 Ebd.

22 A.a.O., 236.

Der gelebte Raum und die Räumlichkeit des menschlichen Daseins sind

- A präreflexiv präsent,
- B elementar bezogen,
- C gestimmt und getönt,
- D gerichtet und leiborientiert strukturiert.

Analog dazu ist Gott jeweils auf jede Schicht des gelebten Raumes in religiöser Wahrnehmung, religiöser Erfahrung und religiösem Vollzug in einer bestimmten Weise, die der Raumstruktur entspricht, bezogen.

A Der unthematisch gegenwärtige Raum läuft immer mit als ungegenständlicher Hintergrund aller Objektwahrnehmung. Er ist in allem bewussten und unbewussten Wahrnehmen und Erleben immer ‚mitgegeben‘ und ‚mit da‘. Andererseits ist er nicht an sich immer da, sondern als ein Dasein *für mich*, als ein *mir* Mitgegebensein. Der unthematisch mitgegebene Raum ist „tiefer in uns selbst verankert als die aus ihm sich abhebenden gegenständlich bewußten Dinge. Wir kommen immer schon von dem Raum, in dem wir sind, her, wenn wir auf einzelne Dinge ‚im‘ Raum achten. In diesem unthematischen Haben des Raumes sind wir geradezu mit dem Raum eins. ...“²³ Dieser *gelebte Raum* ist „in seiner jeweils leibhaftigen und bedeutungsvollen Ganzheit ‚gegenwärtig‘ in Gesamteinstellung, Haltung, Gerichtetheit und Zumutesein, man hat ihn im ‚Innesein‘, hat ihn in den Gliedern und im Gefühl, in Leib und Herz.“²⁴

Der gelebte Raum, der einem unmittelbar gegenwärtig ist und in dem man sich unwillkürlich einbezogen weiß und umgeben spürt, eignet sich besonders dazu, eine elementare Form der Gegenwart Gottes zu symbolisieren. In strukturell analoger Weise ist dem gläubigen und bewusst religiös lebenden Menschen sein Glaube und dasjenige, auf den er sich richtet, Gott, in seiner Gesamteinstellung, seiner Haltung, seiner Gerichtetheit und seinem Zumutesein gegenwärtig. Die allgemeine Gegenwart Gottes kann als ein unthematisch gegenwärtiger Raum beschrieben werden, der in allem Erleben, Wahrnehmen und Tun immer mitgegeben ist, sozusagen immer mitläuft. Dieser Raum der Gegenwart Gottes durchdringt einen selbst, ist aber doch ein äußerer, umgebender Raum. Er ist der Hintergrund des ganzen christlich-gelebten Daseins. Doch ist diese Gegenwart Gottes nicht an

23 W. GÖLZ, Dasein und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Raumerlebnis, Raumtheorie und gelebtem Dasein, FPA II, Habil. Universität Tübingen, Tübingen 1970, 202.

24 GRAF K. V. DÜRCKHEIM, Untersuchungen zum gelebten Raum, Frankfurt a.M. 2005, 26.

sich, sondern immer nur für jemand mitgegeben. Diese Art der Gegenwärtigkeit erfordert einen Latenzzustand der Aufmerksamkeit meinerseits, ein dieser umräumlichen Gegenwart Gottes inneseiende Einstellung. Sie färbt als Hintergrund mein übriges Gesamterleben, wobei der Aufmerksamkeitsgrad darauf erhöht und abgesenkt werden kann. Wir stoßen hier auf eine elementare Räumlichkeit der Gegenwart Gottes.

B Der gelebte Raum ist das das menschliche Dasein als leibhaftiges Dasein ermöglichende Worin. Dies Worin ist ein ungegenständliches Worin: Der gelebte Raum umlagert und umwebt das Dasein, dass es als ein solches existieren kann. Der gelebte Raum ist das Worin gelebten Daseins. Er ist der das leibhafte Leben ermöglichende Raum und als sein Worin zugleich der Grund, auf dem jenes sich aufbaut und entfaltet. Der gelebte Raum ist aber nicht der kausale Verursacher des Daseins oder gar der vorfindlichen Existenz des Menschen, sondern mit dieser gleichursprünglich. Er ist mit dem Dasein mitgesetzt. Da er nicht mit mir selbst identisch ist, sondern mit mir geht als Um-herum meines Daseins, können wir religiös analog dazu Gott als das Worin menschlichen, allgemein: geschöpflichen Daseins ansprechen.

C Jeder Raum löst eine affektive Stimmung aus, die noch vor der bewussten Wahrnehmung seiner Größe, Formen und Farben liegt. Räume haben von sich her eine Färbung, eine Tönung, eine Stimmung, die sich unmittelbar überträgt. Ein Raum hat, die sinnlich wahrnehmbaren Raumqualitäten und -quantitäten grundierend, eine eigene Vitalität, eine je eigene Art von Lebendigkeit, gewissermaßen eine „Seele“, die sich unmittelbar mitteilt. Theodor Lipps hat in seiner Ästhetik von einer „Raumseele“ gesprochen, die in der spezifischen „Stimmung“ des Raumes gegenwärtig ist.

Die Gestimmtheit ist eine primäre Eigenschaft des gelebten Raumes. Sie teilt sich mit als das Anwesendsein des Raumes, als seine unauffällige Gegenwart für uns, im Sprechakt eines „schweigende[n] Sprechen[s]“²⁵. Der Raum trägt eine Anmutung, die sowohl für den jeweiligen Raum als auch für mein Dasein in diesem Raum charakteristisch ist.

Der gestimmte Raum ereignet sich in vielfältiger Weise: als machtvoll dröhnender oder sanft schweigender Raum, als leerer oder voller, weiter oder enger Raum, hell oder dunkel, freundlich oder abweisend, einladend oder ausgrenzend, bergend oder feindlich, schützend oder bedrohend, verständlich oder sich einfühlend.

25 GÖLZ, Dasein und Raum (Anm. 23), 203.

Der gestimmte Raum ermöglicht unmittelbare und mittelbare religiöse Raumerfahrungen.

Der gestimmte Raum symbolisiert das dauerhafte und kommunizierende Anwesendsein eines anderen meiner selbst, das mich fundamental betrifft, indem es mein Dasein tönt und stimmt und in Kommunikation mit mir tritt. Der gestimmte Raum bringt das Angeredet-sein durch das Um-mich-herum zum Ausdruck und verweist auf das leibhafte Ummichsein der An-(oder Ab-)wesenheit Gottes, die mich in bestimmter und stimmender Weise ergreift, als Fülle oder Leere, als schweigendes Sprechen oder beredtes Schweigen. Der gestimmte Raum wechselwirkt mit mir. Es kommt zu einer „eigentümlichen Kommunikation des Erlebnisichs mit einem je anderen ausdrucksbeseelten Raum“²⁶. Der gestimmte Raum kommuniziert als ungegenständlich Anwesender mit mir, wie der unsichtbare Gott mir nahe ist und sich als Nähe (oder Ferne) zuspricht. Dabei begegnet Gott nicht als abgegrenztes Gegenüber, sondern als ausgebreitete *Atmosphäre*, in die ich hineinbezogen bin.²⁷

Der gelebte Raum wird zum orientierten Raum, wenn der Leib als sein Zentrum ihn konstituiert. Der durch den Leib erschlossene Raum ist weder homogen noch isotrop. Er hat einen ausgezeichneten Mittelpunkt, von dem her er sich erschließt, und ist mit einem Elementarkoordinatensystem versehen, einem natürlichen Achsensystem.

Die drei durch das Körperschema ausgezeichneten Richtungen und Gegensatzpaare oben-unten, vorne-hinten, rechts-links sind phänomenologisch keineswegs gleichwertig und keineswegs erst durch den aufrecht stehenden Menschen vorgegeben. Denn „aufrecht stehen“ setzt den Unterschied oben und unten und eine vertikale Achse schon voraus. Oben und unten sind außerdem im Unterschied zu links und rechts, sowie vorne und hinten nicht vertauschbar und nicht ineinander überführbar. Sie bleiben bei allen möglichen Bewegungen und Körperhaltungen des Menschen gleich. Ob man steht, liegt, läuft, sich dreht: oben und unten sind leibphänomenologisch objektive Richtungen.

Die mythischen und religiösen Räume sind nach den phänomenologischen Analysen von Ernst Cassirer, Gerhard van der Leeuw und Mircea Eliade wie der leiborientierte Raum inhomogen. „Für den religiösen Men-

26 E. STRÖKER, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt a.M. 1965, 23.

27 Ausführlich zum Konzept der Atmosphären, die Hermann Schmitz als ausgebreitete Gefühle resp. gestimmte Räume beschrieben und als „Halbdinge“ charakterisiert hat, vgl. BEUTTLER, *Gott und Raum* (Anm.1), 317–335.

schen ist der Raum nicht homogen; er weist Brüche und Risse auf: Er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind.“²⁸ Man denke nur an bekannte biblische Erzählungen wie Jakobs Traum von der Himmelsleiter, an Moses Berufung am Dornbusch oder Jesajas Thronvision. Jeweils wird ein „heiliger“ Ort, Bereich oder Raum vom übrigen, profanen Raum herausgehoben und abgetrennt.

Der inhomogene Bruch im Raum konstituiert einen festen Punkt, eine Mittelachse, von der jede künftige Orientierung ausgeht. Die Hierophanie, die Erscheinung des Heiligen, markiert im vorher homogenen, grenzenlosen Raum eine absolute Orientierung durch einen absolut festen Punkt, ein Zentrum. Der horizontale Bruch ist verbunden mit einer Öffnung nach oben, in die himmlisch-göttliche Welt, und der Unterscheidung zwischen unten und oben, zwischen dem irdischen und dem himmlischen, göttlichen, wahren Bereich.

Die Hierophanie etabliert ein absolutes Achsensystem mit den Fundamentaldifferenzen oben-unten und innen-außen. Es wird erhalten, fortgeführt und gepflegt durch religiöse Riten, welche die religiöse Orientierung im religiös orientierten Raum ermöglichen.

5. Die existentiellen und religiösen Schichten des gelebten Raums

Der gelebte Raum hat dementsprechend mehrere Schichten, die mit je anderen Erkenntnishaltungen, Einstellungen und Handlungsweisen des Selbst verknüpft sind.

Auf der ersten, elementarsten Stufe ist der Raum das präreflexiv präsente Worin des menschlichen Daseins. Dies Worin ist mit einer elementaren Orientierung nach unten und oben verbunden. Dieses In-Sein ist nicht explizit oder gar intentional als In-einem-Raum-sein bewusst, sondern als Um-Raum in präreflexivem, unbewusstem Innesein unthematisch gegenwärtig. Für das Dasein ist dieser elementare Raum aber höchst fundamental. Der gelebte Raum bildet das Fundament, den Erlebnishintergrund und Horizont der ganzen leibhaften Existenz „Erst bezogen auf menschliches Dasein ist der Raum Horizont, Hintergrund, Fundament der Existenz.“²⁹. Der gelebte Raum ist außer mit einer elementaren Orientierung mit einer

28 M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a.M. 1990, 23.

29 GÖLZ, *Dasein und Raum* (Anm. 23), 216.

Färbung, Stimmung und Tönung verbunden, die für das Dasein nicht akzidentiell, sondern wesentlich, d.h. konstitutiv für sein Sein ist. Die Gestimmtheit bildet mit dem Selbst eine Sinneinheit, sie ist als Erlebnishintergrund immer mit da, macht den Raum zu einem Raum für mich. Der gelebte Raum erst konstituiert das Selbst als Selbst, d.h. als selbstbezügliche und leibhafte Person, indem er die Basis und Grundierung für das aktive Orientieren, Strukturieren und Handeln im Raum legt.

Analog dazu kann theologisch Gott als Fundament und Grund, als Hintergrund und Horizont der geschöpflichen und glaubenden Existenz des Menschen angesprochen werden. Gott ist für die gläubige Person das immer mitlaufende, ihr nicht durchweg bewusste, aber unthematisch gegenwärtige Fundament und Hintergrund ihres Lebens, er ist ihr, vermittelt durch bewusste und unbewusste Glaubensvollzüge, in Gesamteinstellung, Haltung, Gerichtetheit und Zumutesein gegenwärtig. Gott bewirkt beim Menschen durch den Glauben eine Art Färbung des Gesamtlebens, was zum Empfinden von Gottesnähe, von Gehalten- und Orientiertsein führt.

Gott ist hier nicht an sich, sondern als An- bzw. als Abwesender präsent, wie auch der gelebte Raum als Fundament das Dasein nicht gegenständlich, sondern ungegenständlich fundiert und stimmt.

Gott kann analog als Fundament und Hintergrund des geschöpflichen Seins und des religiösen Erlebens bestimmt werden. Diese Gegenwart kommt der klassischen Allgegenwart am nächsten, sie ist am unkonkretesten und am wenigsten spezifisch. Sie erstreckt sich über die gesamte Ausdehnung des gelebten Raums hinweg, hat aber – im Unterschied zur raumlosen, flächigen Allgegenwart – am Ort jedes religiösen Individuums ein Zentrum, wo sie auftauchen und hervortreten kann.

Die höhere, aktivere Schicht, ist der durch den Leib orientierte Raum, dessen Dimensionen vielfache Transzendenzen aufweisen, besonders die eigentliche Raum-Dimension der Tiefe und Weite. Gott kann entsprechend als Tiefe oder Grund, als Woher und Worin des geschöpflichen Seins angesprochen werden. Dies ist eine phänomenologische Einholung von Gott als Schöpfer und Erhalter meiner Existenz und der „Elemente“ meines gelebten Raumes.

Dann können wir noch eine weitere reflexive Schicht namhaft machen, sie bezieht sich auf die Orientierung im Raum durch subjektive und objektive Prinzipien, durch den eigenen Leib sowie durch Perspektiven und Orientierungspunkte. Entsprechend kann Gott metaphorisch als zentraler Orientierungspunkt und der Glaube als Lebensperspektive verstanden wer-

den. Das Sich im Leben, im Glauben und im Denken Orientieren hat jedenfalls eine äquivalente phänomenologische Struktur.

„Gott“ erscheint auf dieser reflexiven Stufe nicht als Element des gelebten Raumes selbst (als Worin oder Woher oder Wohin), sondern als reflexiv gebildeter Begriff einer letzten, von der Welt unterschiedenen Instanz, auf die alles, was ist, bezogen ist, und von dem her es seinen ‚Ort‘ und Sinn erhält. Die Lokalisierung Gottes geschieht solcherart innerhalb eines gemeinsamen, Gott und Mensch übergreifenden Identifikationssystems, dem Glauben an den dreieinigen Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender, innerhalb dessen alles in einer Perspektive *coram Deo* betrachtet werden kann. Diese Perspektive ist umfassend im Symbolsystem des Glaubens theoretisiert, aber realisiert stets in einer konkreten pragmatischen Situation. Wer den Ausdruck „Gott“ gebraucht, loziert sich *coram Deo* und stellt sich damit im religiösen Gebrauch in die Gegenwart Gottes, von der er oder sie spricht. Er oder sie gebraucht damit Gott als konkreten, tatsächlichen Horizont seines oder ihres Lebens.

Erst mit dieser letzten Stufe haben wir die abstrakträumliche Raumrelation erreicht, die der reflexiven Gegenwart Gottes am Ort eines Sprechers, der sich in der Gegenwart Gottes loziert erreicht. Damit wird das gemeinsame, Gott und Mensch übergreifende Identifikationssystem aufgebaut, von dem Ingolf Dalferth spricht. Es ist hier klar ersichtlich, dass die Gegenwart Gottes eine reale Raumgegenwart meint, die aber keinen geometrischen Ortsbegriff impliziert.

Erst recht wurde bei den elementarerer Schichten des gelebten Raumes und seiner religiösen Analogien deutlich, wie hier eine Raumgegenwart Gottes so gedacht werden kann, dass religiöse Raum- und Gotteserfahrungen eingeschlossen und vermittelt werden können, ohne dass eine naive, körperliche Raumgegenwart Gottes daraus resultierte, die man mit einem theistischen Gottesbegriff leicht abwehren könnte. Der Raumbegriff, den wir hier entwickelt haben, ist jedoch in der Lage, auch umgekehrt elementare und für das religiöse Leben wesentliche Raum- und Gotteserfahrungen zu erschließen, woraus sich ergibt, dass der raumlose, theistische Gottesbegriff ebenso fern von den tatsächlichen Gotteserfahrungen ist, die der religiös glaubende Mensch macht, wie er fern ist einem angemessenen religiösen Raumbegriff. Wir meinen, mit dem stufenweise aufgebauten Raumbegriff nicht nur einen religiös brauchbaren Raumbegriff klar bestimmt zu haben, sondern auch einen Weg zur Erschließung von religiösen Raum- und räumlichen Gotteserfahrungen gewiesen zu haben.

Abschließend soll an einem konkreten Beispiel diese existentielle und religiöse Raumtheorie auf einen konkreten Raum in aller Kürze angewandt werden, nämlich auf den gottesdienstlichen oder Kirchenraum. Eine detaillierte Aufarbeitung der Diskussion um den Kirchenraum kann hier nicht erfolgen. Es soll lediglich in einigen Sätzen angedeutet werden, inwiefern die ausgearbeiteten Konzepte von Raum hier Anwendung finden und zur Lösung strittiger Punkte beitragen können.

In der Diskussion wurde vielfach die These vertreten, dass es evangelischerseits eigentlich keinen „heiligen“ oder Sakralraum geben könne, da der Kirchenraum nicht an sich heilig oder religiös sei, sondern allenfalls durch das gottesdienstliche Geschehen zu einem solchen werde.

Diese einfache Alternative trennt jedoch Raum und Zeit, und isoliert den Raum von dem Geschehen in ihm, und spaltet damit den Raum in essentielle und funktionale Bezüge. Dies übersieht, dass u.E. Raum ein komplexes Gebilde ist, in dem Form und Inhalt, Gestalt und Vollzug aufeinander bezogen sind. Das gilt, wie für jeden Raum, auch für Kirchenräume.

Der Kirchenraum ist eine konkrete Form von gelebtem Raum. Er trägt Vitalqualitäten. Der Mensch ist ebenso im Raum wie dieser in ihm. Der Raum ist psychisch und physisch nicht neutral, er präsentiert ebenso sich als Raum, hat einen lebendig-sprechenden Ausdrucksgehalt, wie er die Vollzüge in ihm aufnimmt, einspeichert und spiegelt.

Der Kirchenraum, so kann man kurz sagen, ist ein Resonanzraum des Geschehens, das sich in ihm ereignet. Diese Wirkung ist ein Korrespondenzphänomen. Sie ist vermittelt durch die Atmosphäre, die im Raum und unter den Hörenden herrscht. Zu diesem Klima, zu diesem atmosphärischen Raum tragen alle Raumvollzüge bei, der physische Raum selbst in seiner Gestalt und Anordnung, die in ihm Gottesdienst feiernden Menschen, die sich auf Zeit dort befinden und in Wechselwirkung treten mit dem Raumgeschehen, sowie das verkündigte Wort selbst in mehrfacher Gestalt. Insofern ist ein Kirchenraum auch Resonanzraum des Wortes, welches im Raum ergeht und wirkt. Dieser geistig-pneumatische Innenraum ist durch den äußeren Raum gestützt und unterstützt, steht aber auch in Kontrast zu ihm.

Theologisch gesagt: Was eine Kirche ist, nämlich Ort des Gottesdienstes und der Gottesbegegnung, bringt der Raum nach innen und außen durch seine Präsenz zur Geltung: Ort der Transzendenz Gottes und zugleich Raum der Nähe und Gemeinschaft von Gott und Menschen. Es ist ein Raum, den es gar nicht „gibt“, er ist komplex ineinander geschichteter Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, also eine Heterotopie, wie Foucault sagt,

ein Gegenort, ein Andersort, der mehrfache Raum der Gottespräsenz, der je da und je anders da ist.

Literatur

AUGUSTINUS, Confessiones (= conf.)

BEUTTLER, ULRICH, Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes, FSÖTh 127, Habil. Universität Erlangen-Nürnberg, Göttingen 2010.

BROM, LUCO JOHAN VAN DEN, Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence, Kampen 1993.

CAMPANELLA, THOMAS, De sensu rerum et magia, Frankfurt a.M. 1620.

DALFERTH, INGOLF ULRICH, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992.

DÜRKHEIM, KARLFRIED GRAF VON, Untersuchungen zum gelebten Raum, Frankfurt a.M. 2005.

ELIADE, MIRCEA, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a.M. 1990.

FLASCH, KURT, Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen, München 2011.

GÖLZ, WALTER, Dasein und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Raumerlebnis, Raumtheorie und gelebtem Dasein, FPA 11, Habil. Universität Tübingen, Tübingen 1970.

HEIDEGGER, MARTIN, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: DERS., Identität und Differenz, Pfullingen ⁷1957, 31–67.

KANT, IMMANUEL, De mundi sensibilis (1770), in: Schriften zur Metaphysik und Logik/I, Werke in zwölf Bd., hg. von WILHELM WEISCHDEL, Bd. V, Frankfurt a.M. ⁸1993, 7–107.

LUTHER, MARTIN, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528, hg. von F. THIELE / O. BRENNER, WA 26, 241–509.

MINKOWSKI, EUGEN, Die gelebte Zeit, Bd. II, Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene, Salzburg 1971.

NEWTON, ISAAC, Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, Opera quae exstant omnia, hg. von SAMUEL HORSLEY, Bd. III, London 1782, 1–176.

RAPHSON, JOSEPH, De spatio reali seu ente infinito, London 1702.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. von MARTIN REDEKER, Bd. I, Berlin ⁷1960.

STRÖKER, ELISABETH, Philosophische Untersuchungen zum Raum, Frankfurt a.M. 1965.

WEIZSÄCKER, CARL FRIEDRICH VON, Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft, in: DERS., Zum Weltbild der Physik, Stuttgart ¹³1990, 118–157.