

Trinität und Kirchenraum

Versuch im Anschluss an Hermann Schmitz

Lukas Ohly

I. Einleitung

Faszination über Kirchenräume aber auch häufiger Ärger über deren Ausgestaltung¹ lassen darauf schließen, dass sich die Atmosphäre von Kirchenräumen *unmittelbar* erfüllen lässt. Dass so viele Menschen mit hohen Erwartungen außerhalb der Gottesdienstzeiten eine Kirche betreten, belegt zweierlei: Zum einen üben die Räume selbst diesen Reiz aus. Zum anderen wollen die Besucherinnen und Besucher sich offenbar einer kirchlichen Atmosphäre aussetzen und können sie auch verstehen. Das Sinnverstehen des Kirchenraums scheint sich damit primär unmittelbar zu vollziehen, und zwar gewirkt vom Raum selbst, nicht durch kulturelle Vorkenntnisse der Besucherinnen und Besucher.

Diese Beobachtung legt es nahe, Gott selbst atmosphärisch zu deuten. Die Wirkmacht von Atmosphären ist dann für eine Gotteslehre mit zu beachten selbst bei einem theistischen Gottes-Konzept. Denn wenn – weil Gott persönlich gedacht ist – Atmosphären Geschöpfe sind, so muss sich doch in ihnen Gott selbst repräsentieren, wenn sie auf Menschen *seinen* Einfluss ausüben können.²

Von einem leibphänomenologischen Ausgangspunkt entwickelt der Philosoph Hermann Schmitz Modelle für göttliche Atmosphären, an denen der Mensch in bestimmten Augenblicken teil hat. Solchen Atmosphären ist der Mensch plötzlich und unvermittelt ausgesetzt in leiblichen Betroffenheiten; er setzt sich ihnen willentlich aus mit seinen spirituellen Fähigkeiten; er macht sie sich verfügbar in bestimmten Örtern des „umfriedeten Raums“. So fügt Schmitz an sein System auch einige Anmerkungen zum Kirchenraum an.

Freilich lässt sich die „Theiologie“ von Schmitz nicht einfach christianisieren, sondern enthält Interpretationen über das Göttliche, die dem Problembewusstsein gegenwärtiger systematischer Theologie nicht gewachsen sind. Gleichwohl reizt der Ausgangspunkt einer als Atmosphären sich über den menschlichen Leib ergießenden göttlichen Energie zum Weiterdenken an. Aus einer trinitarischen Darstellung des Göttlichen prüft dieser Beitrag, inwieweit dieses in Kirchenräumen unmittelbar repräsentiert ist.

¹ *Rainer Volp*: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 2, Gütersloh 1994, 992, 1143.

² Zeichen können aufgrund ihrer Geschöpflichkeit nicht eo ipso Gott bezeichnen, wenn nicht Gott selbst sich in ein bezeichnetes und bezeichnendes Selbstverhältnis zu Interpreteten setzt. Das führt aber über ein streng theistisches Gotteskonzept hinaus in ein trinitarisches. S. dazu *Lukas Ohly*: Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde, Stuttgart 2002, 157–166.

II. Wie Atmosphären auf Personen wirken

Der leibphänomenologische Ansatz von Schmitz will die Aporien der Subjektphilosophie mit ihrem Innenweltdogma³, ihrer physiologischen⁴ und projektionstheoretischen⁵ Abhängigkeit und ihrem Zirkel von der Konstitution des Selbstbewusstseins⁶ umgehen. Bei Schmitz ist das menschliche Empfinden umwoben von Atmosphären, die das leibliche Erleben und Fühlen genauso erregen wie das anderer Lebewesen. Schmitz beschreibt die atmosphärische Ergossenheit der Gefühle anhand des Zusammentreffens eines fröhlichen Menschen in einen Kreis trauriger Menschen: Der Fröhliche wird sich nicht so recht am Platz vorkommen,⁷ denn ihn übergreift die Atmosphäre der Traurigen. Dieser unmittelbare Gefühlsumschwung lässt sich nicht mit Projektionstheorien nach dem Schema der Subjekt-Objekt-Spaltung erklären, weil er eben unmittelbar und präreflexiv ergeht.

Aus Beobachtungen dieser Art entwickelt Schmitz eine eigene Theorie der Subjektconstitution: Menschliche Subjektivität verdankt sich plötzlichen Ereignissen, die den Menschen betroffen machen.⁸ Der Säugling ist solchen plötzlichen Ereignissen vollkommen ausgeliefert. Hier beherrschen Atmosphären das menschliche Erleben vollkommen. Erst der „Erwachsende“⁹ – etwa ab Ende des ersten Lebensjahres¹⁰ – kann sich langsam „personal emanzipieren“, d. h. hier wird „abstandnehmendes Betrachten der Dinge und des eigenen Hantierens mit ihnen“¹¹ möglich. Trotz personaler Emanzipation bleibt der Mensch umwoben von Atmosphären. Eine Person bedarf beides: des Eingliedertseins in Atmosphären und der Fähigkeit, sich von ihnen bis zu einem bestimmten Grad zu emanzipieren und frei darüber zu verfügen.¹² Dieses Verfügen über Atmosphären nennt Schmitz „Wohnen“.¹³ Dabei ist die Wahrnehmung in die unendliche Weite des Raums ergossen.¹⁴ Die Kirche nun zählt für Schmitz phänomenologisch zu den Wohnungen, weil sich in ihr das kultu-

³ Hermann Schmitz: *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Ostfildern 1998, 10.

⁴ A.a.O., 28, 42.

⁵ A.a.O., 41.

⁶ Hermann Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, 2. Aufl., Bonn 1995, 202 (Schmitz 1995a). Ders.: *System der Philosophie*, Bd. 4: *Die Person*, 2. Aufl., Bonn 1990, 27f. Zum logischen Problem der Konstitution des Selbstbewusstseins s. auch Manfred Frank: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt 2002, 127f. u.ö.

⁷ Schmitz 1998, 25; Schmitz 1995a, 295f.

⁸ Schmitz 1995a, 50.

⁹ A.a.O., 376 u.ö.

¹⁰ A.a.O., 51, 154.

¹¹ A.a.O., 154.

¹² A.a.O., 156.

¹³ Hermann Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 3, Teil 4: *Das Göttliche und der Raum*, Bonn 1995, 213 (Schmitz 1995b).

¹⁴ Phänomenologisch ist der Raum nicht von Flächen, Linien oder Entfernungen begrenzt. Vielmehr scheint es dem Menschen z. B. nach dem Erwachen aus einem versunkenen Zustand, als sei er „weit weg“ gewesen. Phänomene dieser Art beweisen nach Schmitz, dass Raum und Zeit im Dahinleben ein indifferentes Kontinuum von Dauer und Weite bilden (Schmitz 1995a, 50). Der phänomenologische Raum ist primär reine Weite (Schmitz 1995b, 215).

relle Verfügen über Atmosphärisches im umfriedeten Raum in besonderer Reinheit zeigt.¹⁵

Nicht jede Atmosphäre ist schon eine göttliche. Göttlich ist nur, „was den Menschen einem Anspruch unterwirft, dem er sich beugen muss, aber nicht aus bloßer Schwäche und hilfloser Unselbständigkeit, sondern im Besitz eines Vermögens, sich zu distanzieren, sich über etwas zu stellen, Kritik in Besonnenheit zu üben. Was sich diesem Vermögen gegenüber als überlegene Autorität behauptet, stiftet in der Perspektive des Betreffenden mit unbedingtem Ernst verbindliche Normen und bewährt sich dadurch – unter Umständen – als für ihn göttlich“.¹⁶ Die näheren Umstände hängen vom jeweiligen Grad personaler Emanzipation ab.¹⁷ Nach dieser Definition können nur Personen dem Göttlichen ausgesetzt sein.¹⁸ Nur sie können religiös sein.¹⁹ Das Göttliche selbst ist dagegen primär unpersönlich. Götter sind nur ein abgeleitetes göttliches Phänomen.²⁰ Offenbar kann also das Göttliche selbst „sich“ nicht emanzipieren. Es muss sich bedingungslos als Atmosphäre ergießen. Damit erliegt das Göttliche sich selbst; es kommt „wie der Wind“²¹ und ist damit im Hinblick auf sich selbst unfrei. Dies ist eine wichtige Differenz zum christlichen Gottesverständnis.

III. Theologische Kritik am Begriff des Göttlichen bei Schmitz

Eine christliche Theologie kann nicht einfach die fundamentalen Differenzen zur Gotteslehre Schmitz' konstatieren und sie damit schon ablehnen. Vielmehr muss die Plausibilität beider Theologien im einzelnen geprüft werden. Dass der Gott Israels und Jesu Christi im Leben der Glaubenden souverän und frei erfahren wird, schließt Schmitz ja nicht aus. Diese Erfahrung relativiert er allerdings angesichts der chaotischen Mannigfaltigkeit von Atmosphären, die den Menschen durchweben. Auch um andere Kristallisationspunkte (Götter) kann und wird sich üblicherweise eine göttliche Atmosphäre legen. Der Relativismus von Normen²² dehnt sich dabei auch auf die göttlichen Atmosphären aus.²³ Daran zeigen sich allerdings ein logisches und ein methodisches Problem bei Schmitz. Das logische Problem: Religiöse Menschen verhalten sich performativ widersprüchlich, wenn sie sich in der Regel mit der Zeit neu an andere Gottheiten binden. Den Anspruch zurückweisen, den die Gottheit des früheren Augenblicks mit unbedingtem Ernst gestellt hatte, ist dasselbe wie den einstigen unbedingten Ernst selbst anzweifeln. Oder man muss die

¹⁵ Schmitz 1998, 84; Schmitz 1995b, 278ff.

¹⁶ Schmitz 1995a, 439.

¹⁷ A.a.O., 332.

¹⁸ A.a.O., 445.

¹⁹ Zum Religionsbegriff s. a.a.O., 442.

²⁰ A.a.O., 448.

²¹ A.a.O., 305.

²² A.a.O., 331.

²³ Zur Affinität des Normativen zum Göttlichen s. a.a.O., 440, 444.

Mannigfaltigkeit göttlichen Erlebens zusammenfassen wollen, und zwar gerade mit unbedingtem Ernst. Solche Strategien kann man dann aber nicht als „Konstruktionsprodukt im Dienst der Stabilisierung und Selbstermächtigung des personal emanzipierten Menschen“²⁴ brandmarken. Vielmehr beruht der Zwang zur vereinheitlichten Konstruktion auf einer existenziellen Entsprechung der Person zum unbedingten Ernst, den das Göttliche ausübt. Das methodische Problem: Wie kann Schmitz die Macht von Atmosphären ohne Verdacht der Willkür konstatieren, wenn Personen dem Göttlichen nicht allgemein erliegen, sondern nur personrelativ je und je? Sind Atmosphären öffentlich – nur unter dieser Bedingung lässt sich ein struktureller Vorteil gegenüber dem Innenweltdogma buchen –, dann müssen sie auch öffentlich ratifizierbar sein. Wie können Atmosphären dann aber auf verschiedene Subjekte verschieden wirken?

Einerseits: „Der Mensch entdeckt die prinzipielle Möglichkeit, aus beliebigen Tatsachen seine Subjektivität zurückzuziehen.“²⁵ Andererseits: „Von Gefühlen, die durch Autorität exigent²⁶ nötigen, oder gar von der Autorität der Wirklichkeit, die in der Evidenz hervortritt, kann man sich nicht willkürlich losmachen.“²⁷ Offenbar muss man den ersten Satz insofern abschwächen, als die Nötigung durch Atmosphären in *manchen* Fällen so stark ist, dass sie *unmittelbar* Öffentlichkeiten erreicht und sich von Personen dann nur noch nachträglich beherrschen lässt. Personale Distanzierung von Atmosphären setzt dabei ihre unmittelbare Anerkennung voraus. Die personale Freiheit verhält sich daher nur relativ zu den Atmosphären, und zwar nicht nur, weil die emanzipierte Person immer wieder regrediert²⁸ und von Atmosphären eingefangen wird, sondern weil sie sich nicht absolut von dem frei machen kann, wovon sie unmittelbar gebunden wird.

Die Abwesenheit schlechthinniger Freiheit ist schlechthinnige Abhängigkeit,²⁹ weil das personale Dasein *als Ganzes* von woanders her seine Bestimmung erfährt als über sich selbst. Das ist der Grund, warum es für eine Gotteslehre nicht ausreicht, nur den Heiligen Geist als Atmosphäre³⁰ göttlich zu nennen. Denn die Bedingung der Möglichkeit persönlicher Freiheit – nämlich dasjenige, wovon wir uns schlechthinnig abhängig fühlen – muss dieselbe Bedingung der Möglichkeit für Atmosphären sein, weil wir ansonsten über die logische Regel der Transitivität gegenüber dem Unbedingten schließlich doch relativ frei wären.³¹

**Die Nötigung durch
Atmosphären ist in manchen
Fällen so stark, dass sie
unmittelbar Öffentlichkeiten
erreicht.**

²⁴ A.a.O., 448.

²⁵ A.a.O., 332.

²⁶ Exigent: Mit Wissen und Willen einer Norm zustimmend, auch wenn man sich sträubt; das Subjekt ist vor Taktiken des Ausweichens merkwürdig gehemmt (a.a.O., 328).

²⁷ A.a.O., 330.

²⁸ A.a.O., 156ff.

²⁹ Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube, Bd. 1, Berlin 1960, 28.

³⁰ Schmitz 1995b, 102, 104.

³¹ Logische Transitivität: Wenn aus a b folgt und aus b c, so folgt aus a c. Übersetzt in unser The-

IV. Der trinitarische Gott

Um frei zu sein, muss Gott persönliche Anteile haben wie Distanzierfähigkeit und Emanzipation. Als sich ereignender Gott stiftet er aber auch Atmosphäre; er selbst repräsentiert sich in Zeichen und macht sich verständlich in Kommunikation.³² Zugleich ist er aber auch der Grund allen Seins, des personalen wie des atmosphärischen und von allem, was sich daraus mit menschlicher Mithilfe ergibt. Diese trinitarische Struktur zeigt sich christlich als in Atmosphäre vergegenwärtigter und sich vergegenwärtigender Grund allen Seins durch Jesus Christus. Die Atmosphäre ist damit unmittelbar und primär christologisch gekennzeichnet. Die Distanzierfähigkeit Gottes verdankt sich der *Auferstehung Jesu*,³³ der die göttliche Atmosphäre selbst gebildet hat, aus der er sich aber zugleich zurückzieht, sobald sie aufgrund unserer (mittelbaren) personalen Emanzipation durch konkurrierende Atmosphären verzerrt wird („Sünde“).³⁴

Nicht alles Abgründige kann man mit Gott identifizieren. Atmosphären sind vielmehr als Geschöpfe zu interpretieren. Die Doppelstellung des Heiligen Geistes – als abhängig von Vater und Sohn und als lebendig machender Gott (im Nicaeno-Constantinopolitanum) – belegt ebenso zum einen die Abhängigkeit der Atmosphären von Gott, wobei zum anderen hier die Atmosphäre *in* Gott bleibt und sich den Geschöpfen solange erschließt, wie die Sünde nicht im Spiel ist. Eben das macht die Göttlichkeit des Heiligen Geistes aus, indem sich Gott selbst für andere repräsentiert, aber nur so lange, wie Gott selbst die Freiheit über diese Repräsentation behält.

Der Sohn (der Logos) wird hier als Schöpfer der Welt gedacht, gerade indem er distanzierfähig andere Atmosphären verobjektiviert und sich dabei von ihnen unterscheidet. Tatsächlich bezeugen die biblischen Schriften Gottes schöpferisches Handeln in der Welt über das Prinzip der *Abgrenzung*: Gott erschafft, indem er abgrenzt (Gen 1). Somit wird die Personalität zu einem „präexistenten“ Wesenszug Gottes des Schöpfers. Personalität als Emanzipation und Abgrenzung von anderem entfaltet sich aber *für anderes* wesentlich zeitlich. *Menschliche Erkenntnis* von der Personalität Gottes bedarf zeitlicher Verläufe.³⁵ Die göttlich-präexistente Personalität verlangt daher keine vorzeitliche Auferstehung vor dem historischen Kreuzestod Jesu. Hat sie sich aber einmal in der Person Jesu Christi von anderen Atmosphären unbedingten

ma: Wenn wir relativ frei von Atmosphären sind, Atmosphären relativ frei von dem, wovon wir schlechthinig abhängig sind, dann sind wir relativ frei von dem, wovon wir schlechthinig abhängig sind. Das ist ein Widerspruch. Also muss auch eine Atmosphäre von Gott schlechthinig abhängig sein.

³² Ohly 2002, 157–166.

³³ Über die abgründigen Phänomene, in denen sich das Leben verstorbener Menschen atmosphärisch erschließt, s. *Lukas Ohly*: Vom sechsten Sinn der Ewigkeit im Angesicht des Todes – eine zeichentheoretische Interpretation, *WzM* 55 (2003), 264–279.

³⁴ Natürlich lösen Personen mit ihren Handlungen selbst Atmosphären aus, die ihnen zugleich entgleiten und sich ihrer Verfügbarkeit entziehen. S. Ohly 2002, 133–135.

³⁵ Das gilt sowohl von unserer Erkenntnis als auch von der Selbsterkenntnis Christi.

Ernstes „ein für allemal“ abgegrenzt, so ist Jesus Christus als lebendige Person sozusagen „nachträglich“ *schon immer* am Werk gewesen – und zwar schon immer im personalen Selbstverständnis Gottes in Jesus Christus selbst.³⁶

V. Der trinitarisch verfasste Kirchenraum

Kirchen sind heilige Räume – als Atmosphäre, die subjektiv betroffen macht. Für *christliche* Kirchen bedarf diese Atmosphäre einer Kennzeichnung des in Christus sich vergegenwärtigenden trinitarischen Gottes. Als Wohnungen im Schmitz'schen Sinne sind sie von Personen gebaute Räume, die ihnen Gelegenheit geben, sich mit abgründigen Erregungen zu arrangieren, sie in gewisser Hinsicht zu züchten und in anderer Hinsicht zu dämpfen.³⁷ Damit stehen Ausgestaltung und Pflege von Kirchenräumen unter menschlicher Verantwortung. Dieser scheinbar triviale Satz konkurriert aber mit der Erfahrung, dass die kirchlichen Verantwortungsträger Pfarrer / Pfarrerin und Kirchenvorstand in aller Regel bestimmte vorgegebene Raumarrangements nicht antasten, selbst wenn sie dazu Gelegenheit hätten.³⁸ Das zeigt die begrenzte menschliche Verfügungsgewalt über Kirchenräume, die von der göttlichen Atmosphäre eingegrenzt wird. Allerdings kann (vermeintlich) göttliche Atmosphäre auch erdrücken. Ängstliche Absicherung und massiver Widerstand gegen nur kleine Abweichungen können überhand nehmen.³⁹ Was ist die Ursache dafür? Hierzu gibt Schmitz keine zureichende Erklärung. Letztlich führt sein Ansatz in ein Dilemma: Denn während Kirchen Spielräume⁴⁰ sind durch das freie Verfügen über Atmosphärisches, versagen Spielraum und Freiheit bei Personen angesichts des Göttlichen.⁴¹ Wie geht beides zusammen? Schmitz schlägt dazu vor, personale Selbstbehauptung angesichts des Ergreifenden durch ein bestimmtes ästhetisches Verhalten zu erreichen, durch die ästhetische Andacht⁴² oder das Errichten von Umfriedungen. Dabei kann quasi ein Filter die Macht des Atmosphärischen abgrenzen und lässt nur durch, was die Person verkraften kann.⁴³ Das besondere Arrangement der Kirchenwand hält das Draußen ab, schützt damit die kirchliche Atmosphäre, lässt aber zugleich das Himmlische gefiltert hinein durch farbige Kirchenfenster.⁴⁴ Mit dieser Funktionsbestimmung der Umfriedung kann Schmitz allerdings nur das Göttliche *draußen* vermuten, von dessen Gänze der religiöse Mensch gefiltert nur Spu-

³⁶ Zur Legitimität von solchen „Rückdatierungen“ welche die entfaltete Gegenwart personal emanzipierter Menschen voraussetzen, s. Schmitz 1995a, 258.

³⁷ Schmitz 1995b, 247.

³⁸ *Wolf-Eckart Failing*: Die eingeräumte Welt und die Transzendenz Gottes, in: ders. / *Hans-Günter Heimbrock*: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 91–122, 95.

³⁹ *Rainer Volp*: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 1, Gütersloh 1992, 58.

⁴⁰ Schmitz 1998, 86.

⁴¹ Schmitz 1995a, 445.

⁴² A.a.O., 483.

⁴³ Schmitz 1995b, 276 u.ö.

⁴⁴ Schmitz 1998, 89.

ren hereinlässt. Kommt dagegen das Göttliche *von innen* – und die o. g. Lähmung liturgischer Gestaltung im Kirchenraum verweist darauf –, so schützt keine Umfriedung mehr, es sei denn, der Kirchenraum ist in sich strukturiert und lässt je nach Ort innerhalb des Raums mehr oder weniger Spielraum zu.⁴⁵

Ob allerdings diese teilweise Zerstückelung von Atmosphären überhaupt möglich ist, scheint mir fraglich. Theoretisch setzt sie die Teilbarkeit des Räumlichen voraus, was aber eine Eigentümlichkeit des *entfremdeten* Raumerlebens ist.⁴⁶ Im entfremdeten Raum – konstituiert durch personale Emanzipation – kann aber einverleibendes Volumen einer Atmosphäre nicht vorkommen, sondern allerhöchstens *neben* diesem entfremdeten Raum. Dann können aber auch nicht Atmosphären in Stückchen bei der Person ankommen. Ein Stückchen Gottes wird so nicht übrig bleiben.

Liturgische Handlungsfreiheit bleibt dem Menschen daher nur erhalten, wenn die göttliche Atmosphäre im Kirchenraum *sich selbst* begrenzt. Dazu bedarf es aber der trinitarischen Struktur des Göttlichen: Die Freiheit Christi

Gott selbst schafft Umfriedungen, indem er schöpferisch eine Pluralisierung von Atmosphären erwirkt.

kann sich von ihrer göttlichen Schlechthinnigkeit distanzieren und zugunsten menschlicher Handlungsfähigkeit relativieren. Gott selbst schafft Umfriedungen, allerdings keine, die ihm die Fülle nehmen und ihn zerstückeln, sondern indem er schöpferisch eine Pluralisierung von

Atmosphären erwirkt, die zusammen bestehen und sich überlagern können. Kein Ort ist nur göttlich, sondern es lagern sich um ihn weitere Atmosphären, eben solche, die auch Ärger über das Raumarrangement und ästhetische Störungen zulassen. Die Konfrontation dieser Atmosphären in einem vom Schöpfer strukturierten Ganzen erzeugt für die Glaubenden Handlungsfreiheit, mit der sie auch ihrer liturgischen Verantwortung gerecht werden können. Angesichts der Pluralität von Atmosphären müssen Personen *wählen*. Sie können auch wählen, indem sie atmosphärische Prioritäten setzen. Nicht Reduktion des Atmosphärischen, sondern konfrontierende Bereicherung von Atmosphären setzt die Person frei in Situationen unbedingten Ernstes. Von hier aus lassen sich einige Thesen formulieren zur trinitarischen Strukturierung von Kirchen als Wohnungen im phänomenologischen Sinn:

These 1: Christen erschaffen keine kirchlichen Räume, sondern pflegen sie als atmosphärische Wohnräume des auferstandenen Christus.

Die Genese kirchlichen Wohnens ist Gottes trinitarische Selbstentfaltung in seiner Offenbarung. Kirchen verdanken sich Atmosphären, nicht Objekten. Man kann einen kirchlichen Baustil objektiv adäquat rekonstruieren, ohne dabei aber die Atmosphäre zurückgewinnen zu können, die man von dem Baustil erwartet hat.⁴⁷ Deshalb bestätigt Phänomenologie die Beobachtung R. Volps: „Stilistische Anpassungen, sei es als Kirchenfenster oder bei Einrichtungen,

⁴⁵ Auf solche verschachtelte Umfriedungen hat Schmitz in Kirchen aufmerksam gemacht (Schmitz 1995b, 254).

⁴⁶ Schmitz 1998, 12–14, 78; 1995a, 278–280.

⁴⁷ Schmitz 1995a, 486.

zerstören in der Regel den Raum.“⁴⁸ Daher ist das Subjekt des Wohnens für die Raumgestaltung unbedingt mit zu berücksichtigen, weil Atmosphären subjektive Tatsachen sind. Ein Kirchenraum gestaltet sich aus dem christlichen *Verhalten* angesichts göttlicher Ergriffenheit, d.i. aus dem *Gottesdienst*. Zu fragen ist, ob angesichts des österlichen Charakters die räumliche Zentralstellung des Altars liturgisch angemessen ist, wenn das Abendmahl nicht eschatologisches Heilmahl ist,⁴⁹ sondern zeitlich begrenzte Erinnerung an Jesu Passion bis zu seiner Wiederkunft (1 Kor 11,26). Diese Frage muss aber subjektorientiert so umformuliert werden, ob die Atmosphäre der Abendmahlsfeier zentrales Kennzeichen des christlichen Gottes sein kann, der sich über seine österliche Gegenwart auszeichnet. Ggf. sind Taufen und damit der Taufstein zentralere Symbole dieser Atmosphäre.⁵⁰

These 2: Als Räume, welche die österliche Gegenwart Christi repräsentieren, sind Kirchen ekstatisch.

Soweit neutestamentliche Zeugnisse die leiblichen und emotionalen Begleiterscheinungen des Osterereignisses wiedergeben, waren diese ekstatisch (z. B. Mk 16,8).⁵¹ Ekstase hat nach Schmitz eine Weite, worin leibliche Richtungen haltlos versinken.⁵² Sie gehört zu den Gefühlen, von denen allgemein gilt, dass sie als Atmosphären immer Weite sind,⁵³ als subjektive Tatsachen aber leibliche Enge erzeugen.⁵⁴ Somit steht der Mensch im Zustand der affektiven Betroffenheit leiblich immer zwischen der Weite des Mannigfaltigen und der Enge.⁵⁵ Allerdings muss ein *distinktes*, sich selbst *als* sich selbst identifizierendes Selbstbewusstsein dabei nicht vorliegen, wenn ein Mensch affektiv betroffen ist und zur Subjektivität erwacht.⁵⁶ Der Mensch kann in affektiver Betroffenheit auch selbstvergessen Subjektivität haben. In Selbstvergessenheit dominiert die Weite gegenüber der leiblichen Enge. Ekstase nun ist die extreme Art eines solchen Zustandes, weil dem Subjekt die Weite spürbar wird, *ohne* dass überhaupt dabei sein eigener Leib spürbar wird.⁵⁷ Es dominiert die Weite das leibliche Erleben so stark, dass Letzteres darin versinkt.⁵⁸ Das ekstatische Subjekt liegt – obwohl es sich nicht selbst vernichtet – in unbestimmtem Verhältnis zur chaotisch-mannigfaltigen Weite.⁵⁹

Phänomenologisch kann die ekstatische Erregung als Genese des religiösen

⁴⁸ Volp 1994, 928.

⁴⁹ Klaus Berger: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994, 289.

⁵⁰ So ist der Taufbrunnen in der elliptisch gestalteten Kirche von St. Christopherus in Westerland/Sylt offener Mittelpunkt des Kirchenraums (*Klemens Richter: Kirchenräume und Kirchräume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg/Basel/Wien 1998, 71*).

⁵¹ Zu den ekstatischen Begleiterscheinungen s. *Gerd Lüdemann: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Stuttgart 1994, 88, 118ff.*

⁵² Schmitz 1995a, 308.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Schmitz 1995a, 50; Schmitz 1995b, 203.

⁵⁵ Schmitz 1995a, 197; Schmitz 1998, 17.

⁵⁶ Schmitz 1995a, 196.

⁵⁷ Schmitz 1998, 53f.; Schmitz 1995a, 307f.).

⁵⁸ Schmitz 1998, 54.

⁵⁹ Schmitz 1995b, 202.

Gefühls bezeichnet werden, das verhalten und andächtig ist. Der Grund ist, dass die Ekstase dem Abgründigen total verfällt, zu dem das religiöse Verhalten aufgrund personaler Emanzipation nur mühsam Distanz aufbaut. Das Abgründige muss gefühlt worden sein, bevor die Distanz einen Sinn macht. Schmitz allerdings sieht es genau umgekehrt, weil s. E. nur Personen und damit emanzipierte Subjekte religiös sein können. Diese gegensätzliche Beurteilung hat ihren Grund in der Auffassung, Religion könne das Göttliche mit Hilfe von Umfriedungen filtern. Durchschaut man den systemimmanenten Fehler dieser Auffassung, ist auch die Primärstellung des Religiösen vor dem Ekstatischen nicht mehr zwingend. Christliche Ergriffenheit durch den trinitarischen Gott setzt nicht Reduktion der göttlichen Atmosphäre voraus, sondern das Unterscheidenkönnen von göttlichen und nichtgöttlichen Atmosphären. In Ekstase liegt diese Unterscheidung unmittelbar vor, die im religiösen Verhalten aufgrund personaler Emanzipation mühsam aufrecht erhalten wird.

Im ekstatischen Raum ist das Subjekt überall zugleich, er ist selbst chaotische Mannigfaltigkeit.

Das heißt m. E. nicht, dass ein Mensch ekstatische Momente erlebt haben muss, um religiös zu werden. Wohl aber basieren Erfahrungen des Göttlichen und religiöses Verhalten innerhalb einer *Kultur* auf ekstatischen Erfahrungen *wenigstens einiger* Subjekte. Kirchen als Verfügungsorte über Atmosphären halten diese Erfahrungen für die Wiederholung offen; sie räumen sie ein. Der Ekstase fehlt die Mitte. Ein ekstatischer Raum hat keine Mitte. *Ohne Mitte* ergießt sich Weite bis ins Abgründige. Im ekstatischen Raum ist das Subjekt überall zugleich. Ihm fehlt eine Raumstruktur, die Zeiten, Inhalte oder liturgische Verhaltensweisen vorgibt oder koordiniert. Er ist selbst chaotische Mannigfaltigkeit.

Der ekstatische Kirchenraum nähert sich dem Abgründigen entweder durch ein Überangebot sinnlich ambivalenter, nur vage aufeinander verweisender ästhetischer Objekte oder durch Leere, die nicht abgefangen wird. Ersteres führt zu einem polyzentrischen⁶⁰ statt mittelosen Raum, Letzteres zu einem unbehaglichen⁶¹ Raum, der dem freien Verfügen über Atmosphären ausweicht.⁶² Die Regeln, ekstatische Weite in einer Kirche als Wohnung zu vereinbaren, bedürfen daher einer Ergänzung:

These 3: Im korrespondierenden Gegenzug dazu machen Kirchenräume die emanzipatorische Kraft der Person Jesus Christus spürbar.

These 3: Im korrespondierenden Gegenzug dazu machen Kirchenräume die emanzipatorische Kraft der Person Jesus Christus spürbar.

These 3: Im korrespondierenden Gegenzug dazu machen Kirchenräume die emanzipatorische Kraft der Person Jesus Christus spürbar.

⁶⁰ Das Ellipsenmodell, das die Mitte frei hält, ist zumindest eine Annäherung an den ekstatischen Raum, weil es Ausdruck der Erwartung Gottes ist, für die der Raum sich öffnet (Richter 1998, 71). Dass es darüber hinaus mehrere Standorte bietet (a.a.O., 70), könnte ebenso dem ekstatischen Raum entgegenkommen, in dem das Subjekt in abgründige Weite ergossen ist.

⁶¹ Behagen ist ein Kennzeichen der Kultur des Wohnens (Schmitz 1995b, 262), wobei darin das Unbehagliche nicht gänzlich ausgeschlossen, aber eben auch nicht voll angeeignet wird (a.a.O., 245).

⁶² Derartige Kirchenarrangements sind in jüngster Zeit ausdrücklich versucht worden (Markus Schlagmitweit: Einem unbekanntem Gott. Predigt zur Eröffnung eines Raums der Stille, Diakonia 34 (2003), 67–69, 68; Stefan Orth: Neue Lust am Sakralen. Architektur und Theologen auf der Suche nach „heiligen Räumen“ HK 56 (2002), 632–636, 635).

Personale Emanzipation ist nicht delegierbar. Dass Jesus sich von Atmosphären distanzieren und dem ekstatischen Selbstverlust ausweichen kann, bedeutet noch nicht, dass wir dazu fähig wären. Andererseits: Wenn wir aufgrund unseres Grades personaler Emanzipation Atmosphären züchten und pflegen, kann es sein, dass wir das Trinitarische domestizieren und andere Atmosphären vergöttlichen. Der ekstatische Raum bietet dagegen dem dreieinigen Gott Freiraum, sich zu ergießen, und verschließt zugleich unsere eigene Freiheit angesichts mannigfaltiger Atmosphären. Aber ebenso wie *Gottes* personale Freiheit als freie Selbstzurücknahme zugunsten der Schöpfung pluraler Atmosphären die Bedingung dafür ist, dass wir uns als Personen dem Göttlichen aussetzen können, nimmt *Gottes* personale Freiheit die ekstatische Räumlichkeit zurück zugunsten einer offenen Raumstruktur, in der Ekstase sich öffnen, aber auch wieder ausklingen kann. Der ekstatische Raum bildet daher den Keim zur Entfaltung von Kirchenräumen, gerade weil sich Gott in seiner offenbarenden Atmosphäre selbst durch schöpferische Vielfalt begrenzt und distanziert. So ist der ekstatische Raum der Anfang, aber nicht das Ende kirchlicher Räumlichkeit. Welche Atmosphären neben dem Freiraum des Ekstatischen ausgewählt werden, entscheidet sich aber nach christologischen Kriterien. Denn die Freiheit Christi ist das Kriterium auch unserer Freiheit. Wählen wir als Christen, so sind wir herausgefordert, unsere jeweilige Wahl referenziell Christus zuzuordnen. Eine unbestimmte Ekstase ohne die Möglichkeit, einen transparenten Bezug auf Jesus Christus herstellen zu können, verträgt sich nicht mit dem Kirchenraum.

Ob Kirchenräume ekstatisch offen sind, entscheidet sich an der Strenge der Verweisungen. Die Strenge objektiver Anordnung korrespondiert mit einer wachsenden persönlichen Unfreiheit und dem Verlust ekstatischer Offenheiten. Dagegen ist das freie Arrangieren über Objekte und Atmosphären ein Lobpreis des Schöpfers. Es findet allerdings in einem christologischen Referenzrahmen seine transparente Rechtfertigung und Begrenzung.⁶³

Welche Atmosphären neben dem Freiraum des Ekstatischen ausgewählt werden, entscheidet sich nach christologischen Kriterien.

⁶³ Nachdenkenswert erscheint mir die Variante, räumliche Leere und Vielfalt ästhetischer Objekte mit vagen wechselseitigen Querverweisen *gemeinsam* auszudrücken. Dies kann geschehen durch Licht-Spiegelungen (vor allem in kleinen Kirchen, um die Weite zu erhöhen) bei gleichzeitiger Zurückhaltung objektiver Gegenständlichkeit, Kunstwerke mit optischer Tiefe (Hologramme), farbig und motivisch vielseitige Kirchenfenster in einem ansonsten kahlen Raum.