

Gott und Raum –revisited

Uwe Voigt

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Voigt, Uwe. 2015. "Gott und Raum –revisited." In *Eigenschaften Gottes: ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, edited by Thomas Marschler and Thomas Schärfl-Trendel, 117–27. Münster: Aschendorff.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Thomas Marschler / Thomas Schärfl (Hg.)

EIGENSCHAFTEN GOTTES

Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie
und analytischer Philosophie

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2016

Gott und Raum – *revisited*

Von UWE VOIGT (Augsburg)

0. Vorbemerkungen

In seiner – bis auf ein bemerkenswertes Desiderat umfassenden – Monographie *Gott und Raum* schreibt Ulrich Beuttler mit gutem Recht, das von ihm gewählte Thema, dem sich auch vorliegender Beitrag widmet, sei „so unerschöpflich und unauslotbar wie ‚Gott‘ und ‚Raum‘ für sich“¹. Schon der Begriff des Raums ist mit großen Schwierigkeiten behaftet. Auf ihn trifft ebenfalls zu, was Augustinus zum Begriff der Zeit ausgeführt hat: Beim Raum handelt es sich um etwas für uns derart Vertrautes und Grundlegendes, dass wir gerade deshalb kaum in der Lage sind zu explizieren, was der Raum eigentlich ist². (Eben dies festzustellen kann jedoch bereits den ersten Schritt in Richtung einer solchen Explikation bedeuten.) Nach wie vor stellt es daher ein Rätsel dar, um welche Art von Entität es sich beim Raum handelt, und notorischer Weise ist es im Hinblick auf Gott sogar umstritten, ob sich der Begriff der Entität – oder irgendein anderer menschlicher Begriff – auf ihn überhaupt anwenden lässt. Steht es da nicht zu fürchten, dass sich aus der Themenkonstellation „Gott und Raum“ eher wechselseitige Verdunkelung als wechselseitige Erhellung ergibt?

In dieser Situation wäre es verlockend, einen Blick darauf zu werfen, welche verschiedenen Raumbegriffe über verschiedene Epochen und Disziplinen hinweg entwickelt worden sind, und jene Begriffe dann mit einer Gotteskonzeption in Beziehung zu setzen. Dieser Versuchung soll hier widerstanden werden, da sich sonst die zusätzliche Schwierigkeit aufwirft, eine wie auch immer geartete Einheit unter all diesen Raumbegriffen aufweisen oder sie einzeln auf ihre Angemessenheit hin überprüfen zu müssen – also das wohlbekannte Menon-Problem, das auf gleiche Weise natürlich die jeweilige Gotteskonzeption betrifft. Zudem gilt es, die sich hier stellende systematische Problematik nicht zugunsten einer Flucht in die Doxographie zu verdrängen. Ebenso wenig soll von vornherein angenommen werden, beim Raumbegriff handle es sich ohnehin um eine „systematisch kaum erfassbar[e]“ „Meta-Metapher“³, denn dies steht im Widerspruch zu der Disziplinen vereinigenden oder sogar übergreifenden

¹ J. BEUTTLER, *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*, Göttingen 2010, 5.

² Vgl. ebd. sowie J. DÜNNE und ST. GÜNZEL, Vorwort, in: DIES. (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2012, 9–15, hier 9.

³ W. KÖSTER, Raum, in: R. KONERSMANN (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2008, 274–292, hier 275, 274.

Kraft, die dem Raumbegriff im Zuge des *spatial turn* (siehe unten) neuerdings zugeschrieben wird.

Diesen Beitrag soll vielmehr eine Fragestellung leiten, die von der skizzierten begrifflichen Problematik nicht ablenkt, sondern gerade bei ihr einsetzt und dabei von vornherein auf die Verschränkung des Raum- und des Gottesbegriffs abzielt: Inwieweit prägt unser Verständnis des Raums – und damit auch unser Selbstverständnis innerhalb des Raums – unseren begrifflichen Zugang zu Gott beziehungsweise Gottes Unzugänglichkeit unseren Begriffen gegenüber? Einen Einstieg in die Klärung dieser Frage bietet (1.) ein kurzer Blick auf das Verhältnis der Theologie zum Raum, da sich hier die zu behandelnde Problematik gleichsam konzentriert zeigt. Als deren formale Struktur lässt sich (2.) eine Antinomie aus zwei Dreiergruppen von Thesen ausmachen, die jeweils Existenz und Erkennbarkeit einerseits und Räumlichkeit andererseits miteinander in Beziehung setzen und denen zufolge es in Bezug auf den Raum für Gott um Sein oder Nicht-Sein geht. Um diesen Widerspruch überwinden zu können, ist (3.) eine Analyse des Raumbegriffs hilfreich, die hier von einem Theoretiker her gewonnen wird, den Beuttlar in seiner genannten Monographie nicht berücksichtigt: von Kant in seiner kritischen Phase, der den Raum, kurz ausgedrückt, als eine Auffassungsweise der Endlichkeit des menschlichen Subjekts und damit zugleich als dessen Bezogenheit auf von ihm verschiedene Objekte konzipiert. Im Lichte dieses Raumbegriffs lässt sich (4.) der unter (2.) skizzierte Konflikt entschärfen.

1. Der Raum in der Theologie: erste Grenze oder neuestes Paradigma?

Auf den ersten Blick scheint alles ganz einfach zu sein: Die christliche Dogmatik, wie sie in der frühen Neuzeit lehrbuchhaft zusammengefasst worden ist, spricht Gott in seinem Verhältnis zum Raum drei Eigenschaften zu, nämlich diejenigen der Unermesslichkeit bzw. *immensitas* – Gott wird von keinerlei räumlichem Maß gefasst oder erfasst (dies ist offenbar ein raumbezogener Aspekt der göttlichen Unendlichkeit) –, der Anwesenheit bzw. *adessentia* – trotz oder gerade aufgrund seiner Unermesslichkeit ist Gott wesentlich im Raum präsent, und schließlich der Allgegenwart bzw. *omnipraesentia* – Gott ist überall im Raum wirksam präsent, indem er das im Raum Seiende erhält und gelegentlich – nach freiem Entscheid – wunderbar darauf einwirkt⁴.

Gelehrt wird hier also, dass Gott zwar dem Raum gegenüber prinzipiell transzendent ist, zugleich aber auch im Raum *ist*, und zwar auf eine kausale

⁴ Vgl. BEUTTLER, Gott und Raum [wie Anm. 1], 37–42.

Weise. Das Erstaunliche an diesen Lehrmeinungen ist nicht so sehr ihr Inhalt, als vielmehr der Umstand, dass sie weit weniger diskutiert worden sind als ihre Schwesterthemen, die sich mit dem Verhältnis Gottes beziehungsweise der göttlichen Ewigkeit zur Zeit befassen.

Warum dies so ist, lässt sich im Hinblick auf Augustinus leicht erklären, der auch hier die folgende Debatte nachhaltig geprägt hat oder zumindest deren Prägung exemplarisch verkörpert: Für Augustinus ist der Raum gleichsam epistemisch und ontologisch die erste Grenze, welche die Seele bei ihrem Aufstieg zu Gott zu überwinden hat. Warum er dieser Überzeugung ist, zeigt seine Auseinandersetzung (in *Confessiones* VII, 1, 1) mit der These – die er, wie er gesteht, einmal selbst vertreten hat –, dass Gott etwas Körperliches, räumlich möglicherweise unbegrenzt Ausgedehntes sei. Dieser These zufolge handelt es sich bei Gottes Unendlichkeit schlicht um eine unendliche Ausdehnung in den Raum hinein, was Gott letztlich mit dem unendlichen Raum selbst zusammenfallen lässt. Dies scheint auf den ersten Blick dem Gottesprädikat der Unermesslichkeit zu genügen: Was räumlich unbegrenzt ausgedehnt ist, besitzt keine Grenzen gegenüber etwas Endlichem im Raum und lässt sich von diesem auch nicht ermesen; in diesem Sinne ist das räumlich unbegrenzt Ausgedehnte unendlich. Gegen jene These richtet Augustinus einen Einwand, der „Elefanten-Argument“ genannt werden kann: Wenn es sich so verhielte, wie jene These besagt, dann enthielte der Körper eines Elefanten mehr von Gott – und wäre somit göttlicher – als der Körper eines Spatzen (ebd., 1, 2). Dies aber ist für Augustinus so abwegig, dass er es mit einem knappen „So aber verhält es sich nicht“ zurückweist, also eine *reductio ad absurdum* vollzogen zu haben meint. Gott auf solche Weise aufzufassen würde ihn einer bestimmten Art von Unendlichkeit berauben, da es zumindest die logische Möglichkeit implizierte, Gott in verschiedene, auch verschieden große Stücke zu zerlegen, die gegeneinander abgegrenzt sind und jeweils für ein Mehr oder Weniger von Gott stehen.

Der Ertrag dieser Überlegung lautet: Der Raum enthält lediglich Entitäten einer sehr niedrigen ontologischen Kategorie, die im bloßen Nebeneinander ihrer Teile bestehen und sich in diese ihre Teile zerlegen lassen. Damit verweisen diese Entitäten *ex negativo* auf andere Entitäten, die einen höheren Grad von Einheit besitzen; ihre Räumlichkeit teilen sie weder mit der menschlichen Seele noch mit Gott (oder Entitäten, die ontologisch zwischen beiden angesiedelt sind). In der berühmten „Ostia-Vision“ – eher: einem Gespräch, dessen krönenden Abschluss eine mystische Erfahrung bildet – durchheilen Monika und ihr Sohn Augustinus auf ihrem Weg zu Gott daher „alle körperlichen Wesenheiten und selbst den Himmel, von dem herab Sonne und Mond auf die Erde scheinen“ (IX, 10, 24; Übersetzung U.V.) in einem Halbsatz und beeilen sich, „zu dem aufzusteigen, was mehr im Innern liegt“. Dort entdecken sie bekanntlich den menschlichen Geist, der selbst nicht räumlich, sondern lediglich zeit-

lich ist, wobei sich die Zeit als eine Zerdehnung (*distentio*) eben dieses Geistes erweist. Der Raum als das Reich des Körperlichen wird demnach sehr schnell überwunden, während die Zeit demgegenüber ein hartnäckigeres Problem darstellt, da der menschliche Geist bei seinem Versuch, Gott zu erreichen, zeitbetroffen ist und bleibt. Eine rasch übersprungene Hürde aber gerät leicht aus dem Blick.

Von Augustinus führt daher gewissermaßen eine ungebrochene Traditionslinie bis zu dem im Erscheinen befindlichen *Handbuch der Analytischen Theologie*, das (nach einer mündlichen Mitteilung von Th. Schärfl) zwar die Zeit thematisiert, doch kein Lemma „Raum“ enthält. Wenn Raum theologischerseits in den Blick gerät, dann ist dieser Blick offenbar häufig von vornherein kritisch eingestellt und richtet sich gegen den Raum als etwas, das nicht mit der Zeit gleichgesetzt werden darf⁵.

Eine schlichte Beobachtung steht indessen dieser Abwertung des Raums entgegen: Sie selbst arbeitet mit einem räumlichen Bild; immerhin geht es ja um einen *Aufstieg*, in welchem der Raum die Rolle der untersten Stufe spielen soll. Bei näherer Betrachtung hat es den Anschein, dass räumliche Bildlichkeit alle menschlichen Erkenntnisbemühungen durchzieht, nicht zuletzt auch dann, wenn sich diese Bemühungen auf Strukturen und Inhalte menschlicher Erkenntnis selbst richten, vom platonisch-neuplatonischen Aufstieg der Seele bis hin zu Wittgensteins logischem Raum und Quines Netz der Überzeugungen. Derartige Erwägungen haben in jüngster Zeit in zahlreichen Disziplinen zu einer Neubewertung des Raumes geführt, der nunmehr weithin nicht als ein randständiges oder sehr spezielles Thema gilt, sondern geradezu als das neueste Paradigma entweder einzelner, vor allem kultur- und sozialwissenschaftlicher Disziplinen oder von Wissenschaftlichkeit überhaupt⁶. Die ontologische und epistemische Grundüberzeugung dieser Position formuliert Beuttler in Abwandlung eines bekannten Diktums Hans-Georg Gadamers über Sein und Sprache: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sein, das beobachtet werden kann, und das ist räumlich.“⁷ Dieser so genannte *spatial turn* ist auch an der Theologie nicht vorbeigegangen, hat sich in ihr aber auf eine besondere Weise vollzo-

⁵ Vgl. exemplarisch BEUTTLER, Gott und Raum [wie Anm. 1], 27–29, zur „[r]aumkritische[n] Theologie der Gegenwart Gottes“ bei P. TILICH. Wie ein fernes Echo dieses Motivs wirkt die Mahnung in der von den Päpsten BENEDIKT XVI. und FRANZISKUS verfassten Enzyklika *Lumen Fidei*, die stets über dem Raum stehende Zeit dürfe um den Preis menschlicher Hoffnung nicht verräumlicht werden (http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_2-0130629_enciclica-lumen-fidei_ge.html, gelesen am 25. 3. 2014; für den Hinweis auf diese Stelle sei TH. MARSCHLER gedankt).

⁶ Vgl. J. DÖRING/T. THIELMANN (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008.

⁷ BEUTTLER, Gott und Raum [wie Anm. 1], 14.

gen, nämlich als die stark religionsgeschichtlich und religionswissenschaftlich gefärbte Untersuchung der Relevanz besonderer, sakraler Räume für das Gottes- und Glaubensverständnis⁸; damit wird die auf den Raum an und für sich gerichtete Diskursebene, auf der sich Augustinus befunden hat, nicht erreicht. Daher steht die Theologie und mit ihr die an theologischen Fragen interessierte Philosophie wieder bzw. immer noch *vor* der Auseinandersetzung mit der neu bekräftigten Auffassung, alles – oder zumindest alles, was verstanden werden könne – sei räumlich⁹.

2. Die formale Struktur des Problems

Was jener Auseinandersetzung Brisanz verleiht, ist der Umstand, dass in ihr Überzeugungen aufeinandertreffen, die jeweils für sich genommen plausibel sind, aber untereinander in Widerspruch stehen. Denn sowohl die These der Unräumlichkeit Gottes als auch die Behauptung der Räumlichkeit all dessen, was ist und verstanden werden kann, stehen nun zunächst nebeneinander. Ihre Unverträglichkeit lässt sich anhand der formalen Struktur einer Antinomie im Sinne Kants aufweisen, also einer Gegenüberstellung zweier Schlüsse, die zu einander ausschließenden Konklusionen führen:

(A)	(B)
(A1) Alles, was räumlich ist, ist endlich.	(B1) Alles, was existiert und erkannt werden kann, ist räumlich.
(A2) Gott ist nicht endlich.	(B2) Gott existiert und kann erkannt werden.
(A3) Gott ist nicht räumlich.	(B3) Gott ist räumlich.

Zu den Thesen im Einzelnen: Die Plausibilität von (A1) haben wir im Anschluss an Augustinus kennengelernt, dem zufolge Räumlichkeit Endlichkeit zumindest im Sinne der Teilbarkeit bedeutet, die ein quantitatives Mehr oder Weniger nach sich zieht. (A2), in dem das Gottesprädikat der Unendlichkeit zum Ausdruck kommt, dürfte im Rahmen des klassischen Theismus unbestritten sein. (A3) ergibt sich mit logischer Notwendigkeit aus (A1) und (A2). (B1) ist der

⁸ Zumindest nach der Darstellung von E. JOOß, Theologie, in: S. GÜNZEL (Hg.), Raumwissenschaften, Frankfurt a.M. 2012, 386–399. Beuttlers genannte Monographie läuft letzten Endes bei aller darin unternommenen ideengeschichtlichen und systematischen Anstrengung auf eine Rechtfertigung dieses Ansatzes hinaus (vgl. BEUTTLER, Gott und Raum [wie Anm. 1], 570–572).

⁹ Vgl. BEUTTLER, Gott und Raum [wie Anm. 1], 13f., ebenfalls unter Berufung auf den *spatial turn*.

oben zitierte Grundsatz des *spatial turn* in leicht abgewandelter Form und beruht, wie gesagt, auf der offenbar prinzipiellen Raumbezogenheit menschlicher Erkenntnis. Bei (B2) handelt es sich um ein Prinzip der Theologie, sofern sie sich als positive Disziplin versteht, welche an die Behauptung der Existenz Gottes gebunden ist. (B3) ist dann die Konklusion, die sich aus (B1) und (B2) ergibt.

Welche Wege bieten sich in der so entstandenen Situation an? Eine große Familie von möglichen Wegen besteht darin, auf mindestens eine der aufgeführten Prämissen zu verzichten. Die Endlichkeit des Räumlichen im aufgeführten Sinne, also (A1), scheint zu gut begründet zu sein, um aufgegeben werden zu können. Sich von (A2) und damit von der Unendlichkeit Gottes (zumindest auf eine nicht näher qualifizierte Weise) abzuwenden, verträgt sich nicht mit dem klassischen Gottesbegriff und wäre daher ein so radikaler Schritt, dass zuvor andere Möglichkeiten erprobt werden sollten. (B1) könnte mit den genannten guten Gründen abgewiesen werden; hielte ein Vertreter von (B) eventuell mit guten Gegengründen daran fest, da dies doch für seine Position konstitutiv ist, wäre nichts erreicht als ein argumentatives Patt. (B2) aufzugeben würde bedeuten, die Theologie zu einer Disziplin zu machen, die es mit einem nicht existierenden oder mit einem nicht erkennbaren Gott zu tun hat; dieser Schritt hin zu einer ontologisch oder epistemisch ausschließlich negativen Theologie dürfte vielen ebenfalls als ein radikaler, wenn möglich zu meidender Eingriff erscheinen.

Neben dem bloßen Aufgeben einzelner Prämissen bietet sich freilich noch ein anderer Weg: mindestens einen der an dieser Antinomie beteiligten Begriffe näher zu betrachten und so eventuell festzustellen, dass der Widerspruch entweder nur scheinbar vorliegt oder sich durch die vielleicht sogar geratene Modifikation einer Prämisse vermeiden lässt. Diesen Weg gilt es nun zu beschreiten; und zwar soll, wie schon angekündigt, dabei der Begriff des Raumes betrachtet werden.

3. Eine Analyse des Raumbegriffs in Anlehnung an den kritischen Kant

Im historischen Teil seiner genannten Monographie betrachtet Beuttler eine Vielzahl von Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Raumbegriff und Gotteskonzeption, und zwar aus einem Zeitraum, der sich von den Vorsokratikern bis in die frühe Neuzeit hinein erstreckt. Kant kommt dabei insbesondere in seiner vorkritischen Phase als Vertreter eines absoluten, quasi vergöttlichten Raums nach der Vorgabe Newtons zur Sprache; der Raumbegriff des Kant der kritischen Phase wird als transzendentalphilosophische Fortsetzung dieses vor-

kritischen Raumverständnisses erachtet und als solche nicht weiter untersucht¹⁰.

Zum einen ist dies verständlich, verbindet der Kant der *Kritik der reinen Vernunft* im ersten Abschnitt der dortigen „Transzendentalen Ästhetik“ seine Auffassung des Raums als der reinen Form der äußeren Anschauung doch mit dem Anspruch, aus dieser Form die Grundstrukturen der euklidischen Geometrie als vorgängig zu jeder möglichen Erfahrung geltende und damit notwendige mathematische Grundlage der Physik Newtons erschließen zu können – ein synthetisches Apriori, das spätestens seit dem frühen 20. Jahrhundert aufgrund des Aufkommens nichteuklidischer Geometrien, derer Verwendung in der relativistischen Physik sowie der dadurch ermutigten Einsprüche des Konventionalismus und des logischen Empirismus als höchst strittig gilt¹¹.

Zum anderen wird dadurch eine Chance vergeben, insofern sich Kants Raumauffassung abgesehen von jenem hohen Anspruch als Ausdruck einer nach wie vor tragfähigen Intuition deuten lässt, genauer: insofern die „reine Form der äußeren Anschauung“, von der Kant spricht, als die Grundstruktur einer spontanen Überzeugung¹² des Inhalts verstanden werden kann, dass das Subjekt dieser Überzeugung endlich ist und daher Grenzen gegenüber anderem hat. Diese Überzeugung äußert sich bei Kant in der Art und Weise, wie er den Begriff des Außen in Bezug auf den Raum verwendet. Zunächst scheint es ja zirkulär zu sein, den ‚äußeren Sinn‘, der uns den Raum allererst erschließen soll, dadurch zu charakterisieren, dass wir uns mit seiner Hilfe „Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume“ vorstellen¹³, scheint doch die Berufung auf ein Außen und damit implizit auf ein ihm korrelierendes Innen das, was damit charakterisiert werden soll, nämlich die Räumlichkeit, bereits vorzusetzen. Der hier drohende Zirkel wird jedoch dadurch vermieden, dass „außer uns“ an dieser Stelle eben nicht räumlich gemeint ist, sondern den Unterschied zwischen dem Subjekt einerseits und Gegenständen andererseits bezeichnet, die sich dieses Subjekt als von sich auf eine bestimmte Weise verschie-

¹⁰ Vgl. BEUTTLER [WIE ANM. 1], Gott und Raum, 230–240.

¹¹ Vgl. M. FRIEDMAN, Geometry, Convention, and the Relativized A Priori, in: W. SALMON/G. WOLTERS (Hg.), Logic, Language, and the Structure of Scientific Theories. Proceedings of the Carnap-Reichenbach Centennial, University of Konstanz, 21–24 May 1991, Pittsburgh – Konstanz 1994, 21–34.

¹² Zu diesem (heutigen) Verständnis von Intuition vgl. S. OVERGAARD/P. GILBERT/ST. BURWOOD, An Introduction to Metaphilosophy, Cambridge etc. 2013, 93.

¹³ I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B37/A23. KANT wird hier und in der Folge nach der „Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant“ in zwölf Bänden, hg. v. W. WEISCHEDEL, Frankfurt a.M. 1968 anhand der Seitenzahlen der Originalausgaben zitiert.

den vorstellt¹⁴: nämlich so, dass diese Gegenstände gegeneinander (und auch gegen das Subjekt) anhand von „Gestalt, Größe und Verhältnis“ abgegrenzt sind¹⁵. Dieses Motiv der Räumlichkeit als spontaner Überzeugung von der Abgegrenztheit und damit Begrenztheit des erkennenden Subjekts kommt kommt in § 57 der die *Kritik der reinen Vernunft* erläuternden *Prolegomena* noch deutlicher zur Sprache: „Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird, und ihn einschließt [...]“¹⁶. Der hier in Klammern gegebene Zusatz ist wichtig: Diese Art von Begrenztheit ist „bei ausgedehnten Wesen“ anzutreffen, also bei Wesen, die auf jene Weise endlich sind, die schon nach der bei Augustinus gebotenen Argumentation für räumliche Entitäten spezifisch ist.

So betrachtet, ist der Raum die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das wenigstens auf jene Weise endliche Subjekt etwas als von sich selbst verschieden erfährt und damit zumindest gewisse Inhalte seiner eigenen Erfahrung von sich selbst als erfahrendem Subjekt unterscheidet. Dieser Raumbezug spannt sich gleichsam zwischen zwei Polen auf: einerseits dem subjektiven Pol als dem Standpunkt, den das endliche Subjekt einnimmt und den es dabei als einen möglichen Standpunkt unter vielen anderen erkennt¹⁷, und andererseits dem objektiven Pol, der durch den Bezug zu ihrerseits voneinander und vom Subjekt abgegrenzten Gegenständen überhaupt erst die konkrete Bestimmung des subjektiven Standpunktes ermöglicht. Damit hat Kant einen zentralen Punkt jeglichen Raumverständnisses getroffen, und zwar unabhängig von darüber hinausgehenden Zuschreibungen euklidischer oder nicht-euklidischer Dimensionalität: Die Erfahrung einer derartigen Polarität zwischen begrenztem Subjekt und begrenzten Objekten in einer die jeweiligen Grenzen bestimmbar machenden Anordnung ist genau diejenige, die wir als Raumerfahrung bezeichnen; eine Erfahrung, die diese Polarität nicht aufweist (beispielsweise eine Erfahrung bloßer „innerer“, also rein subjektiver Veränderungen) würde die Bezeichnung des Räumlichen nicht verdienen. Jene Polaritätserfahrung ist gewissermaßen, in der Terminologie von Saul Kripke, die ursprüngliche Stichprobe, anhand derer wir die Bezeichnung des Raumes bzw. des Räumlichen vergeben und diese Be-

¹⁴ Zur Klärung dieser primär nicht räumlich orientierten Terminologie vgl. U. MEIXNER, *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein & Company Versus Phenomenology*, Berlin – Boston 2014, 103 f.

¹⁵ Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [wie Anm. 13], B37/A23.

¹⁶ Ebd. [wie Anm. 13], A166.

¹⁷ Weshalb Kant sein gesamtes kritisches Projekt im Ausgang von dieser spontanen Erfahrung der Begrenztheit als ein Projekt der Grenzziehung auch im intellektuellen Bereich bezeichnen kann; vgl. den gerade angeführten § 57 der *Prolegomena*.

zeichnung dadurch zu einem „starren Bezeichner“ werden lassen¹⁸. Wir können zwar nachträglich Überraschungen hinsichtlich der geometrischen und physikalischen Beschaffenheit des Raumes erleben, ähnlich wie wir die Überraschung hätten erleben können, dass es sich bei Tigern um Reptilien handelt, aber von etwas anderem zu sprechen als dem in jener Polaritätserfahrung Gegebenem würde einfach bedeuten, nicht vom Raum zu sprechen, sondern schlichtweg von etwas anderem. In diesem Sinne ist die Raumauffassung tatsächlich apriorisch, da sie jeder *weiteren*, durch sie ermöglichten Erfahrung allererst zugrunde liegt. Sie ist jedoch nicht in einem unqualifizierten Sinne notwendig, da sie an die Bedingung der Endlichkeit des Subjekts gebunden ist, das diese Erfahrung macht; eine Endlichkeit, die sich für dieses Subjekt schon darin zeigt, dass es sich spontan als „ausgedehnt“ und damit als räumlich begrenzt unter anderem räumlich Begrenzten versteht.

Diese Analyse rechtfertigt es im Nachhinein, von einem *Raumbegriff* zu reden und sich dabei zugleich auf Kant zu beziehen. Bekanntlich ist der Raum für Kant gerade als reine Anschauungsform nichts diskursiv bzw. begrifflich Fassbares¹⁹. Dies trifft insofern zu, als der Bezug zum Raum durch den starr bezeichnenden Bezug zu der genannten Polaritätserfahrung geleistet wird, also durch einen Bezug, der von sich her rein durch seine Extension charakterisiert ist. Dies schließt aber, wie Kripke gezeigt hat, eine spätere intensionale Charakterisierung nicht aus: Wir begreifen nachträglich, was wir da erfahren und wie diese Erfahrung in der Welt, in der wir leben, inhaltlich gefüllt ist. Damit trennen sich zugleich, ebenfalls im Anschluss an Kripke, der epistemische und der metaphysische Aspekt, unter dem wir den Raum betrachten können: Epistemisch gesehen ist der Raumbegriff zentral für unser gesamtes Selbstverständnis, insofern wir uns spontan als endliches Subjekt verstehen. Der Raumbegriff ist für uns von daher epistemisch transzendental, eine Bedingung der Möglichkeit all unserer Erkenntnisse. Dies erklärt, warum der Raumbegriff alle unsere Bemühungen durchzieht, uns selbst und von unserem Standpunkt aus die Welt zu verstehen, und gibt damit dem zentralen Motiv des *spatial turn* eine gewisse, allerdings auch begrenzte Berechtigung. Begrenzt wird diese Berechtigung durch die Einsicht, dass sich jene epistemische Transzendentalität des Raumbegriffs allein der Endlichkeit des davon betroffenen Subjekts verdankt. Wenn Subjektivität nicht notwendig endlich ist, dann ist die Existenz eines unendlichen Subjekts möglich; sofern dies eine metaphysische Möglichkeit ist, und davon werden Vertreter der Unendlichkeit Gottes ausgehen, erweist sich der Raumbezug endlicher Subjekte als metaphysisch kontingent. Er besteht nur in

¹⁸ Vgl. Hierzu und zum Folgenden – der Entkopplung des Apriorischen und des Notwendigen – S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Oxford 1980, Lecture III; DERS., *Reference and Existence. The John Locke Lectures*, Oxford etc. 2013, Lecture II.

¹⁹ Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [wie Anm. 13], B39 f./A24 f.

möglichen Welten, die auch endliche Subjekte enthalten, und unter diesen möglichen Welten befindet sich offenbar auch unsere aktuelle Welt.

4. Konsequenzen dieser Analyse

Diese Analyse legt es nahe, dass die oben aufgeführte Prämisse (B1), wonach alles, was existiert und erkannt werden kann, räumlich ist, einer Revision bedarf, und zwar schon deshalb, weil sich in ihr der epistemische und der metaphysische Aspekt auf eine unreflektierte, quasi vorkripkesche Weise miteinander verquicken. Genauer gesagt: Der epistemische Aspekt des Raumbegriffs, dem zufolge alles, was wir im Ausgang von unserer Selbsterkenntnis erkennen können, räumlich ist, überblendet den metaphysischen Aspekt in jener Prämisse völlig.

Ein ehrbares implizites Motiv dieser Überblendung dürfte klar sein: Sie richtet sich gegen die Annahme der Existenz von Gegenständen, die zwar existieren, aber von uns nicht erkannt werden können, und soll dadurch (B2) stützen, wonach Gott sowohl existiert als auch erkannt werden kann. Auch hier gilt es aber, die beiden genannten Aspekte auseinanderzuhalten: Dass Gott von uns als endlichen Subjekten eventuell nur auf räumliche und damit indirekte, nämlich begrenzte Weise erkannt werden kann, besagt an sich nichts über die metaphysische Frage der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes. An der Art und Weise, ob oder wie wir Gott erkennen, entscheidet sich dessen Sein oder Nichtsein nicht. Daher ist (B2) folgendermaßen zu revidieren:

(B2*) Alles, was existiert und von uns als endlichen Subjekten erkannt werden kann, wird von uns auf endliche (räumliche) Weise erkannt.

Und damit ergibt sich als Schlussfolgerung:

(B3*) Gott (insofern er existiert) wird von uns auf räumliche Weise erkannt.

Dass wir Gott demnach nicht auf direkte Weise erkennen, so wie er als unendliches und mithin unräumliches Subjekt ist, sondern immer nur auf indirekte Weise, ist keine fatale Konsequenz, sondern dürfte sich bruchlos in das epistemische Selbstverständnis der klassischen menschlichen auf Gott gerichteten Erkenntnisbemühungen einfügen.

Diese Sichtweise ermöglicht zugleich einen neuen Blick auf die oben genannten Eigenschaften Gottes im Verhältnis zum Raum: Gott ist im Hinblick auf den Raum *unermesslich*, da er als unendliches Subjekt von endlichen Entitäten nicht begrenzt werden kann und auch gegen sie keine Grenze hat, mithin

von ihnen nicht auf die selbe Weise unterschieden ist, wie es bei einem endlichen Subjekt der Fall ist – ein Gedanke, den Nikolaus von Kues in seiner Schrift über das Nicht-Andere ausbuchstabiert hat²⁰. Gerade diese Nichtabgegrenztheit des Unendlichen gegenüber dem Endlichen schließt nicht aus, sondern impliziert geradezu, dass Gott aufgrund seiner Unräumlichkeit durchaus *bei* den Entitäten ist, die wir in unserer Begrenztheit und mithin Räumlichkeit als räumlich erkennen, auf ihn also das Prädikat der *adessentia* zutrifft – ein Bei-etwas-Sein, das als solches nicht in der Form das Einnehmen eines endlichen Standpunktes erfordert, wie es für uns unabdingbar ist. Es impliziert ferner, dass Gott aufgrund seiner Unräumlichkeit mit den von uns als räumlich erfahrenen Gegenständen (einschließlich uns selbst) durchaus in kausaler Beziehung stehen kann und damit Allgegenwart aufweist, aber eben in einer kausalen Beziehung, die nicht erst räumlich vermittelt werden muss.

All dies schließt ebenfalls nicht aus, dass Gott sich auf eine endliche und damit räumlich erkennbare Weise äußern könnte – etwa in Gestalt einer Offenbarung – oder dass Gott sich selbst gleichsam verendlichen und so verräumlichen könnte, wie dies etwa die Sichtweise der Menschwerdung Gottes als einer „Selbstentleerung“ (*kenosis*) nahelegt²¹. Damit würde sich auch eine gewisse Berechtigung der speziellen Art und Weise abzeichnen, wie der *spatial turn* bisher in der Theologie vollzogen wurde, nämlich als Erschließung der entsprechenden Gotteserfahrungen inmitten der räumlichen Endlichkeit. Aber das müsste Gegenstand weiterführender Überlegungen sein, die hier aus Raumgründen nicht am Platze sind.

²⁰ Vgl. N. v. KUES, *De non aliud*, hg. v. K. REINHARDT/J. M. MACHETTA/H. SCHWAETZER, Münster 2011.

²¹ Vgl. D. BROWN, *Divine Humanity. Kenosis Explored and Defended*, London 2011.