

WAS SIND SAKRALE ORTE?

Skizze einer theologischen Topologie

Überlegungen, was Orte im Allgemeinen und sakrale Orte im Besonderen kennzeichnet, sind heutzutage nicht nur zur intellektuellen oder religiösen Orientierung von Bedeutung. Gerade in einer Zeit, in der sich die Grenzen von Ortsbestimmungen im Rahmen der globalen Mobilität und der Virtualität des Internets aufzulösen beginnen und sich eine Art *instabilitas loci* des Menschen als beständiger Lebens- und Arbeitsmigrant abzeichnet, scheint ein theologisches Bewusstsein um die Brüchigkeit und Gefährdung sakraler Orte unverzichtbar zu sein. Die Erfahrung lehrt, dass solche Orte die Signatur der Sakralität leicht verlieren und binnen kurzer Zeit zu musealen Plätzen werden können, an denen Menschen nicht mehr in Ehrfurcht und Zweifel Gott begegnen, sondern nur noch materiellen Spuren und Zeugnissen seiner einst dort verehrten Gegenwart.

Was sind aber sakrale Orte überhaupt? Was bestimmt sie und worin unterscheiden sie sich von nicht-sakralen, profanen Orten? Die Klärung der theologischen Frage, was sakrale Orte sind, setzt jedoch die Klärung grundlegenderer Fragen voraus: Was sind Orte als solche überhaupt? Was ist ihr Spezifikum gegenüber Nicht-Orten? Gibt es solche Nicht-Orte, und wenn ja, wie verhalten sie sich zum Raum? Solche Fragen zu stellen zählt zum Aufgabengebiet der Philosophie, die sich schon seit Platon und Aristoteles mit der Topologie, der Lehre von der Bestimmung des Ortes, beschäftigt.

Insgesamt scheint mir, dass die Fragen nach dem philosophischen Fundament und theologischen Spezifikum sakraler Orte – im Gegensatz zur Frage nach der ästhetischen und liturgischen Bedeutung des Raumes – von der christlichen Theologie bislang kaum bedacht worden sind. Um auf dieses Desiderat einzugehen, möchte ich im ersten Teil meines Beitrags kurz auf die philosophische Frage eingehen, was Orte sind. Vor diesem Hintergrund werde ich

im zweiten Teil verschiedene Ortstypen in einer Klassifikation unterscheiden, um zu zeigen, an welcher Stelle darin sakrale Orte vorkommen. Im dritten und vierten Teil möchte ich den Fokus auf die religionsphilosophische und theologische Bestimmung der Sakralität von Orten werfen: Im dritten Teil geht es um eine Relecture der in der Religionsgeschichte klassischen Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen, im vierten Teil um die Differenzierung verschiedener Formen der Präsenz Gottes an sakralen Orten im Kontext des katholischen Denkens. Der Hintergrund meiner Überlegungen ist die christlich-katholische Tradition. Mehr als die Skizze einer theologischen Topologie kann im Rahmen dieses Beitrags nicht geboten werden.

1. Philosophische Konturierung des Ortsbegriffs

Sein oder Nichtsein, diese klassische Frage, so könnte man sagen, ist auch eine Frage des Ortes. Zu sein, zu existieren, heißt, an einem Ort zu sein. Von dem, was physisch ist oder vorkommt, nehmen wir an, dass es an einem Ort ist. Was nicht ist, was es nicht gibt, ist auch nirgendwo, so heißt es schon bei Aristoteles.¹ In diesem Sinne sind wir Menschen verortet, Lebewesen, die verkörpert an einem bestimmten Ort vorkommen. In einer ersten begrifflichen Annäherung können wir sagen, dass Orte räumlich begrenzte oder situierte Bezugsgrößen unserer Anschauung sind. Orte sind semantisch bedeutsame Schnittpunkte unserer Relationen zur Welt. Auf die Frage, was Orte sind, würden die meisten Menschen unmittelbar wohl ausgezeichnete Plätze benennen, die mit der eigenen Lebensgeschichte in einem besonderen, prägenden Verhältnis stehen und wichtige bis unvergessliche Erfahrungen widerspiegeln – im Übrigen nicht automatisch positive Erfahrungen. Orte sind insofern räumliche Referenzpunkte oder Bezugsgrößen unserer lebensweltlichen Anschauung oder Erfahrung.

Die Begriffe «Ort» und «Raum» sind wechselseitig aufeinander verwiesen. Der Raumbegriff hat seit der Antike eine lange und wechselvolle philosophische Geschichte durchlaufen. Aus verschiedenen Gründen steht der Ortsbegriff seit dem frühen Mittelalter im Schatten des Raumbegriffs: Erstens spielt der christliche Universalismus eine Rolle: die räumliche Unbegrenztheit Gottes zeigt, dass körperliche Verortung Indiz der endlichen Schöpfung ist. Zweitens wird die Ortsbestimmung in der Neuzeit aufgesogen durch das naturwissenschaftliche Verständnis des Raumes als unendliche Ausdehnung, innerhalb derer der Ort nur einen Punkt oder eine Koordinate markiert («Containermodell des Raumes»). Drittens wurde in der neuzeitlichen Naturphilosophie und Wissenschaft – auch als Folge des zweiten Aspekts – die Zeit als Kategorie

immer bedeutsamer gegenüber dem ihr verwandten Begriff des Raumes, wodurch der Ortsbegriff in der Geschichte weiter an Interesse verlor. Viertens tragen im heutigen Alltag die Dynamik der Globalisierung und der Einfluss des Internets mit seiner virtuellen, ortsunspezifischen Wirklichkeit weiter dazu bei, dass das Bewusstsein und Bedenken des Ortes an Bedeutsamkeit verlieren.²

Warum ist das Denken über Orte philosophisch und alltäglich unverzichtbar? Orte, so die erste Beschreibung oben, sind räumliche Bezugsgrößen unserer lebensweltlichen Erfahrung. Orte stehen in einem bestimmten Erfahrungs- oder Erkenntniszusammenhang. Beispielsweise wäre für den einen die Schule in seiner Heimatstadt ein Ort, an dem er seinen Schulabschluss gemacht hat, für die andere wäre es ein besonderer Aussichtspunkt, der ihr die Größe der Welt und die Begrenztheit ihres eigenen Lebens erschlossen hat. Dagegen wäre etwa irgendein Platz in der Wüste Gobi oder auf dem Mond, den noch kein Mensch gesehen, bedacht und betreten hat, kein Ort in eigentlichem Sinne. Dass Orte nicht einfach vorhanden sind, sondern gestiftet werden als Bezugspunkte unserer Erfahrung und Praxis hat in der Philosophie die Phänomenologie gezeigt, eine Denkströmung, die hauptsächlich auf Edmund Husserl (1859–1938) zurückgeht und von Martin Heidegger (1889–1976) und Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) in neuer Weise weitergeführt worden ist. Ich kann hier nur kurz auf Heidegger eingehen. Schon in *Sein und Zeit*, vor allem aber in seinem für unser Thema klassischen Vortrag «Bauen Wohnen Denken» von 1951 hat sich Heidegger mit dem «Dasein» des Menschen und dessen existenzieller Verortung im Sein auseinandergesetzt. In seinem tiefsinnigen Vortrag untersucht Heidegger das «Wohnen» und «Bauen» des Menschen auf der Erde. Phänomenologisch zeigt es sich als eingespannt in ein besonderes Verhältnis, das Heidegger «Geviert» von Himmel, Erde, Sterbliche und Göttliche nennt. Am Beispiel der Brücke macht er deutlich, wie ein Bauwerk das «Geviert» versammelt, den Bezug zur Landschaft der Erde, zum Offenen des Himmels, zum Überqueren der Sterblichen und – etwa in der Figur des Brückenheiligen – auch zur Dimension des Göttlichen. Für unser Thema entscheidend ist nun, dass die Brücke in dieser Versammlung einen Ort stiftet, der vorher noch nicht da war: «Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden.»³ Phänomenologisch betrachtet, entstehen Orte also erst durch unser Wohnen und Bauen. Sie sind nicht einfach vorhanden, wie man vorphilosophisch und intuitiv meinen könnte. Und weiter, erst durch Orte entstehen Heidegger zufolge Räume, nicht umgekehrt. Unter «Raum» versteht Heidegger nicht den – für ihn lebensweltlich abgeleiteten – mehrdimensionalen Raum der Mathematik, sondern das von den gestifteten Orten «Eingeräumte». Er dreht also phänomenologisch die in der traditionellen Philosophie und Naturwissenschaft übliche Reihenfolge um und versteht den Ort nicht als eine bloße Koordinate des

Raumes, sondern als gestiftete Bezugsstätte der menschlichen Existenz und Erfahrung.

Die phänomenologischen Überlegungen zeigen, dass der Ort nicht allein und primär eine formale mathematische Bestimmung oder eine immer schon vorhandene Räumlichkeit ist. Orte sind Referenzpunkte unserer Lebenserfahrung, die zwar durchaus lokalisierbar sind, aber nicht zwingend mit einer mathematisch exakten oder eindeutigen räumlichen Begrenzung. Dies berührt das wichtige Verhältnis von Ort und Grenze: Ohne Begrenzung wäre eine Lokalisierung und Verortung nicht möglich, und ohne Orte und Räume gäbe es keine Notwendigkeit, Grenzen zu ziehen. In unserem Kontext ist beispielsweise die Grenzziehung zwischen dem Heiligen und Profanen entscheidend, worauf ich im dritten Abschnitt eingehen werde. Auch phänomenologisch hat ein Ort räumliche Grenzen. Diese kann man zumeist aber nicht über das GPS-System eindeutig lokalisieren, da die mathematisch exakte Grenzziehung entweder nicht möglich oder nicht bedeutsam für die Konstitution eines Ortes ist. Dies gilt beispielsweise für den Kölner Dom als sakraler Ort genauso wie für Tschernobyl als Ort einer nuklearen Katastrophe. Die Grenzziehung von Orten wird phänomenologisch nicht primär durch GPS-Navigation, sondern durch die Sinnggebung bestimmt, die sie in der menschlichen Wahrnehmung erfährt. Es ist dieser Kontext der Bedeutung, der Orte ausgrenzt aus dem Bereich des Ortlosen. Die Bedeutungszuschreibung als Stiftungsereignis von Orten muss jedoch nicht allein das Ergebnis einer individuellen Setzung sein, sondern sie kann auch übernommen werden, etwa von der Tradition einer lokal gebundenen Sinnggebung, wie sie etwa gerade sakrale Orte kennzeichnet. An dieser Stelle wird andeutungsweise schon erkennbar, dass der Glaube eine Geschichtsgemeinschaft voraussetzt: Damit aus dem sakralen Ort kein musealer Ort wird, gilt es auch für die heutige christliche Gemeinschaft, sich in diese Tradition zu stellen und ein Bewusstsein zu entwickeln, was solche Orte kennzeichnet und welche religiöse Praxis für deren Fortbestand angemessen ist.

2. *Eine topologische Klassifikation*

In phänomenologischer Reflexion, so wurde bislang erkennbar, zeigen sich unterschiedliche Erscheinungs- und Verständnisweisen der Bezugnahme auf Orte. Das Wort «Ort» geht zurück auf den Begriff «locus» im Lateinischen und «topos» im Griechischen. Die Frage nach dem Ortsbegriff wird dem gemäß philosophisch auch «Topologie» genannt. Mit dem Fokus auf das westliche Denken möchte ich in diesem Abschnitt fünf verschiedene Verständnisweisen von «Ort» bzw. «topos» unterscheiden. Ich behaupte nicht, die vorgestellte Ty-

pologie sei vollständig; sicherlich wird man weitere Ortsbestimmungen finden, aber auch nach anderen Kriterien unterscheiden können. Die vorgestellte Differenzierung ist wichtig für die genaue Bestimmung von sakralen Orten und ihre Unterscheidung von nicht-sakralen Orten.

a) *Eutopos*: Unter «Eutopos» (die griechische Vorsilbe «eu» bedeutet «gut») kann man einen Ort verstehen, der für einen Menschen oder eine Gemeinschaft eine affirmative Bedeutung besitzt. Welche Kriterien sind für eine solche affirmative (*eu-*) Bewertung im Allgemeinen relevant? Verkürzt gesagt, dürfte dies damit zusammenhängen, dass solche Orte in dem jeweiligen Erfahrungskontext zu einem «Wachsen des Menschseins», zu einem Gewinn an authentischer, sinnerfüllter Lebensweise beitragen.⁴ *Eutopoi* (im Plural) wären besondere Orte, an die wir uns gerne erinnern, die wir mit Vorliebe besuchen, die wir anderen Orten vorziehen, weil wir dort positive Erfahrungen gemacht haben. Diese Zuschreibung hat meist etwas mit dem zu tun, was phänomenologisch das «Wohnen» des Menschen kennzeichnet: In diesem Sinne wohnt der Mensch nicht schon da, wo er ein Haus hat, sondern an solchen Orten, an denen es in der jeweiligen Erfahrung zu einer maximalen Konvergenz zwischen sinnerfülltem Lebensvollzug und authentischem Menschsein kommt. Aspekte wie Anerkennung, Identität und Schönheit spielen dabei eine wichtige Rolle. *Eutopoi* mit einer säkularen Bedeutungszuschreibung wären solche, bei denen nur innerweltliche Zusammenhänge für die positive Attribuierung eine Rolle spielen, etwa weil man am Ort *x* den späteren Ehemann kennengelernt hat. *Eutopoi* mit einer religiösen Bedeutungszuschreibung wären Orte, an denen in der Erfahrung einzelner oder vieler religiöser Menschen eine Geschichte der Berührung oder Anwesenheit göttlicher Transzendenz in der Immanenz des irdischen Lebens greifbar ist.

b) *Atopos*: «Atopos» bedeutet wörtlich «Nicht-Ort» (ausgehend von dem verneinenden griechischen Präfix «a-»). Der Begriff «Nicht-Ort» oder, französisch, «non-lieu» wurde zu Beginn der 1990 Jahre von dem französischen Ethnologen Marc Augé (geb. 1935) – in Rekurs auf Michel Certeau – eingeführt.⁵ Augé geht davon aus, dass die Moderne (er spricht von der «Übermoderne») «Nicht-Orte» ohne eigene Identität hervorgebracht hat. Er denkt dabei an Transiträume wie Flugplätze, Bushaltestellen, öffentliche Toiletten, Supermärkte etc. Abweichend von der rein negativen Umschreibung von «Nicht-Orten» bei Augé möchte ich *Atopoi* als Orte ohne besondere negative oder positive Bedeutung verstehen und sie dadurch ausdrücklich von *Dystopoi* unterscheiden, wie sie im Anschluss unter c) vorgestellt werden. Die verneinende Vorsilbe «a-» in *Atopoi* bedeutet nicht, dass diese überhaupt keine Orte darstellten. *Atopoi* verstehe ich als Orte, die wir mit anderem Ziel passieren, ohne sie selbst als Ziel anzusehen, transitorische Orte, oft in der Funktion, Übergänge zu *Eu-*

topoi zu sein. *Atopoi* sind Orte, deren Betreten wir als notwendig erachten, ohne dass wir uns dort dauerhaft aufhalten oder länger bleiben wollten als nötig; Orte, an denen uns Menschen begegnen, ohne dass wir davon ausgehen, dass sie Kontakt mit uns oder wir mit ihnen aufnehmen. In diesem Sinne kann man als Beispiele für *Atopoi* insbesondere Knotenpunkte der Mobilität verstehen, oft aber auch Arbeitsplätze, wenn keine ausgeprägte Vorliebe oder Ablehnung für die ausgeübte Tätigkeit besteht.

c) *Dystopos*: *Dystopoi* sind Orte mit ausdrücklich negativer Bedeutungszuschreibung. Das griechische Präfix «dys» vor einem Nomen bedeutet so viel wie «miss-» und indiziert einen Zustand des Übels (etwa «Disharmonie»). Die Gründe für eine solche negative Zuschreibung liegen im Allgemeinen darin, dass *Dystopoi* gerade das nicht kennzeichnet, was wir *Eutopoi* zuschreiben: *Dystopoi* sind Orte, an denen es in der Erfahrung zu keiner Konvergenz zwischen sinnerfülltem Lebensvollzug und authentischem Menschsein kommt, im Gegenteil. Prägendes Beispiel für einen kollektiven *Dystopos* wäre Auschwitz; ein individueller *Dystopos* wäre etwa ein Ort, an dem für einen Menschen ein tragisches Unglück geschah.

d) *Heterotopos*: Der Begriff des Heterotopos geht auf eine Wortprägung des französischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984) zurück. Foucault spricht im Plural von «Heterotopien» als Orten, die gesellschaftlich durch ein krisenhaftes oder abweichendes (die Vorsilbe «heteros» bedeutet im Griechischen «der andere») Verhalten geprägt sind. Auf seine historischen und systematischen Unterscheidungen bezüglich von «Heterotopien» kann ich hier nicht eingehen. Als Beispiele führt Foucault Friedhöfe (die christlich gesehen wohl eher als sakrale Orte verstanden würden), Theaterbühnen, Kolonien (Jesuitenmission in Südamerika), Freudenhäuser, Jahrmärkte an, aber auch Gefängnisse, Kasernen, Sportstadien und Krankenhäuser lassen sich als Orte eines gesellschaftlich abweichenden Verhaltens verstehen, bei denen es in weitem Sinne um Regelung, Disziplinierung oder Normierung geht.

e) *Utopos*: Mit dem Begriff *Utopos* ist ein vorgestellter, nicht-physisch existierender Ort gemeint. Wörtlich heißt «Utopos» auch «Nicht-Ort»; der Begriff ist aber anders als der oben unter b) beschriebene Begriff «Atopos» zu verstehen. In der neuzeitlichen Literatur bezieht sich der Terminus «Utopie» zumeist auf den Entwurf einer fiktiven Gesellschaftsordnung. Ich möchte *Utopoi* in dieser Typologie in einem weiteren Sinne verstehen, indem ich mich mit diesem Begriff nicht nur auf erdachte gesellschaftspolitische Szenarien beziehe. Ich verstehe *Utopoi* als nicht materiell existierende oder physisch-geographisch lokalisierbare Orte unserer Welt. Aber auch wenn es *Utopoi* nicht in physischem Sinne gibt, auch wenn sie nicht in unserer konkreten Welt vorkommen, so haben sie doch eine Form der Existenz in der Fiktion oder Vorstellung. Hier

gilt es zu differenzieren, beispielsweise in Bezug auf die Zeitlichkeit von *Utopoi*. So gibt es *Utopoi* als vorgestellte, immateriell existierende Orte entweder ohne einen speziellen Bezug zu einer der drei Zeitformen oder mit einem solchen Bezug, und zwar eindeutig auf die Zukunft.⁶ Der erste Typus lässt sich wiederum unterscheiden: Zum einen gibt es fiktive Orte mit einer poetisch-literarischen Bedeutungszuschreibung, beispielsweise *Hogwarts Schule für Hexerei und Zauberei* im Harry Potter-Roman. Zum anderen gibt es auch immateriell existierende Orte, die eine christlich-spirituelle Bedeutungszuschreibung haben. Das Beispiel wäre hier die menschliche Seele, das von Gott geschenkte Lebensprinzip, das traditionell als «Ort der Gottesbegegnung» verstanden wird, auch wenn wir es nicht körperlich lokalisieren können.⁷ Der zweite Typus, *Utopoi* mit einem Bezug zur Zukunft, bezieht sich auf zukünftig vorgestellte Orte mit einer gesellschaftspolitischen, mythischen oder religiösen Vision. Beispiel für einen politischen *Utopos* wäre der von Tommaso Campanella (1568–1639) entworfene *Sonnenstaat* (*La città del Sole*), für einen mythischen *Utopos* das sagenhaft-fiktive Goldland Eldorado in Südamerika, für einen religiösen *Utopos* die christlich-eschatologische Vorstellung vom *Himmlischen Jerusalem* (Offb 21). Allerdings gilt es im Blick auf die christliche Eschatologie zu fragen, ob diese Vorstellungen sich nicht auf eine genuin ortsungebundene Wirklichkeit beziehen: Wenn es in Offb 21 heißt, das Himmlische Jerusalem habe hohe Mauern und zwölf Tore, ist das offenkundig in übertragenem Sinne gemeint. Wichtiger ist die Aussage, es gebe dort keine Tempel und Kirchen – also keine sakralen Orte mehr –, denn Gott selbst sei der Tempel der Auferstandenen (Offb 21,22).

Was lässt sich aus der Klassifikation für die Bestimmung von sakralen Orten ableiten? Sakrale Orte kommen in der vorgestellten Topologie formal an zwei Stellen vor, zum einen als physisch existierende sakrale *Topoi* unter der Kategorie der *Eutopoi*, zum anderen als nicht-physisch existierende sakrale Orte unter der Kategorie der *Utopoi*. Was solche Orte inhaltlich kennzeichnet, soll im Folgenden näher untersucht werden.

3. Das Heilige und das Profane

Sakrale Orte, so hieß es oben, sind Orte, an denen in der Erfahrung einzelner oder vieler Menschen eine Geschichte der Anwesenheit göttlicher Transzendenz in der Immanenz des irdischen Lebens greifbar ist. Solche sakrale oder vom Göttlichen gekennzeichnete Orte gibt es in den meisten Religionen, etwa im Buddhismus Bodhgaya als Ort der Erleuchtung Buddhas, der heilige Berg Kailash im Hinduismus, Jainismus und Tibetischen Buddhismus, im Islam

natürlich Mekka mit der Kaaba als dem von Muslimen verehrtem «Haus Gottes».⁸ Bevor wir weiter untersuchen, was sakrale Orte gerade im christlichen Glauben kennzeichnet, gilt es noch kurz auf einen wichtigen Punkt hinzuweisen: Die Frage und Bestimmung, was sakrale Orte sind, ist nicht allein eine Angelegenheit von Religionen oder religiösen Menschen. Sie kommt in der Moderne auch außerhalb des Religiösen vor, im Atheismus und Agnostizismus. Hier lautet die Frage jedoch nicht, was sakrale Orte im Kontext göttlicher Anwesenheit bedeuten, sondern was sie sind unter der Annahme, dass es einen Gott überhaupt nicht gibt.

Der international bekannte französische Philosoph Jean-Luc Nancy (geb. 1940) hat sich in seinem Aufsatz «Des lieux divins» mit der Frage beschäftigt, was sakrale oder göttliche Orte ohne die Präsenz des Göttlichen sind. Nancy schließt sich Nietzsches schillernder Diagnose an, dass Gott tot sei. Es ist jedoch schwer zu bestimmen, was diese Diagnose für Nancy bedeutet: Ist Gott gestorben, weil es ihn nie gab? Oder ist Gott nur abwesend, entschwunden, entflohen, könnte aber in irgendeiner Form wiederkommen, ähnlich wie in Heideggers Ereignis-Denken der 1930–40er Jahre? Auch wenn das Göttliche in den Religionen weiterhin an besonderen Orten verehrt wird, hat Gott Nancy zufolge alle Tempel verlassen; selbst die Leere sakraler Orte weise nicht mehr auf Gott hin. Im Hintergrund steht hier wohl der Ausruf des «tollen Menschen», der bei Nietzsche den Tod Gottes verkündet hat: «Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?»⁹ Von der Liturgie ist für Nancy nichts übrig geblieben; selbst der Beter *zitiere* nur noch ein Gebet. Nancys Fazit: Sakrale Orte, ohne Götter, seien überall um uns verteilt, offen und bereitet für unser Kommen, zum Besuch derer, die dort das treffen wollen, was wir Menschen nicht sind und was die Götter niemals waren. Sakrale Orte bezeichnet er in diesem Sinne als «dis-location» ohne alle religiösen Ab- und Eingrenzungen. Nancy spricht in Andeutungen auch davon, dass der Tod Gottes die Vergöttlichung des Menschen verheiße. «Ich bin Gott»: Es sei unmöglich, diese Antwort auf den Fehl Gottes zu vermeiden.¹⁰ Sind also sakrale Orte heute für Nancy gegenüber den traditionellen sakralen Topoi «Dis-lokationen», versetzte Orte eines neuen und verwandelten Mensch-seins?

Es ist hier nicht der Ort für eine Auseinandersetzung mit Nancy. Sicherlich eröffnen sich für die christliche Theologie stets wichtige Einsichten aus atheistischer Religionskritik. Im Blick auf Nancys Ausführungen dürfte jedoch die kritische Nachfrage eine zentrale Stelle einnehmen, vor allem an die von ihm einfach behauptete, aber nicht weiter begründete These vom Tod Gottes. Allerdings hat Nancy mit seiner Vision von göttlichen Orten ohne alle religiösen Ab- und Eingrenzungen eine Unterscheidung vorgestellt, die

für jeden Ansatz einer theologischen Topologie sakraler Orte grundlegend ist: die Grenzziehung zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Wenn wir von «sakralen Orten» sprechen, grenzen wir diesen Ortstypus unvermeidlich von nicht-sakralen Orten ab. Wo liegt diese Grenze? Wo endet das Sakrale und wo beginnt das Profane? Die oben vorgestellte Typologie von Orten bietet bereits eine erste wichtige Kategorisierung, insofern sie sakrale Orte als eine Variante der *Eutopoi* und *Utopoi* ausweist. Sie lässt aber beispielsweise die spezifische Differenz zwischen einem sakralen und einem nicht-sakralen *Eutopos* noch offen. Vom Wortsinn ist das Profane das «Gemeine», was sich vor («pro-») dem *Fanum*, dem Heiligtum, befindet. Dafür finden sich zahlreiche Beispiele: Das griechische Wort für Tempel oder Heiligtum «*Témenos*» stammt vom Verb «*temnein*», was «abschneiden», «abgrenzen» bedeutet. Der griechische Tempel war ein von einer Säulenhalle und Umfriedungsmauer («*Peribolos*») eingegrenztes Heiligtum. Auch der von den Römern zerstörte Jerusalemer Tempel war ein mit Mauern genau umgrenzter Bezirk, in dessen Innerem das nur für den Hohepriester zugängliche Allerheiligste lag. Auch im Christentum gibt es für die Unterscheidung zwischen sakralem und profanem Raum oder Ort zahlreiche Beispiele, etwa die monastische Klausur oder der Akt der Weihe oder Profanierung einer Kirche.¹¹

Die Frage nach der Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen ist in der Religionssoziologie und Religionswissenschaft, vor allem seit den Überlegungen des französischen Religionssoziologen Émile Durkheim (1858–1917), breit diskutiert worden. Für Durkheim ist die strikte Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen das wesentliche Kriterium für die Definition von Religion.¹² Damit sei für jedes religiöse Denken die Aufteilung der Wirklichkeit in zwei radikal voneinander getrennte Welten verbunden. Der Übergang von einer Welt in die andere sei zwar für den religiösen Menschen möglich, aber nur äußerst mühsam und mit einem langen Initiationsritus oder einer Metamorphose verbunden. Der Religionswissenschaftler Mircea Eliade (1907–1986) greift diese Unterscheidung in seinem Buch *Das Heilige und das Profane* auf und vertieft sie. Das Heilige und das Profane sind für ihn zwei Arten des «In-der-Welt-seins», zwei ganz verschiedene Seinsweisen, die religiös einen Unterschied zwischen Chaos und Kosmos begründen. Religionen, so zeigt Eliade mit reichem Anschauungsmaterial, kennen jeweils sakrale Räume, die sie etwa durch Weihehandlungen strikt vom profanen Bereich trennen. Sakrale Räume sind Eliade zufolge durch «Hierophanien», Erscheinungen des Heiligen oder Göttlichen in der religiösen Erfahrung geprägt.¹³ Durch die Hierophanie an solchen Orten wird ein fester Orientierungspunkt als Zentrum für den religiösen Menschen im ansonsten mehr oder weniger gleichförmigen profanen Raum gestiftet. Eliade untersucht die Einhegung des

Heiligen an vielen religionsgeschichtlichen Beispielen, etwa an der Bedeutung, die einer Tür als Übergangsschwelle zwischen beiden Welten in den Religionen zukommt. Zum einen werden die Tür und ihr Umfeld religiös-symbolisch besonders gestaltet (etwa romanische Tympana), zum anderen finden sich in den Religionen zahlreiche Rituale für ihr Durchschreiten (im Christlichen etwa das Sich-Bekreuzigen). Ergänzen kann man, dass jüdisch-christlich gerade die Haltung der Ehrfurcht zentral für dieses Durchschreiten ist. Das wird besonders augenscheinlich, wenn Gott zu Mose am brennenden Dornbusch sagt: «Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden» (Ex 3,5).

Fassen wir zusammen: Durkheim und Eliade betonen den Unterschied zwischen dem Heiligen und Profanen als Trennung zweier Welten. Diese Trennung konstituiert das Wesen des Religiösen und macht ritualisierte Regelungen für den Übergang der Schwelle zwischen diesen Welten nötig. Für Nancy ist diese Trennung zwischen dem Profanen und Heiligen nach dem «Tod Gottes» obsolet geworden. Paradoxerweise hält er trotzdem an der Rede von «göttlichen Orten» als «Dis-lokationen» eines verwandelten Menschseins fest. Auf die Frage, was sakrale Orte kennzeichnet, scheint damit religionsphilosophisch ein zentrales Merkmal gefunden: ihre strikte und normative Abgrenzung von profanen Orten. Verhält sich das im Christentum aber wirklich so? Eine genauere Analyse zeigt, dass die These, die Grenzziehung zwischen dem Heiligen und Profanen sei für Religionen wesentlich, für das Christentum differenzierter zu betrachten ist.

4. Ansätze einer theologischen Topologie

Wie lassen sich sakrale Orte im christlichen Glauben näher bestimmen? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der christliche Glaube an Gottes Präsenz in der Welt an sakralen Orten zurückgeht auf die jüdische Vorstellung der «Schechina». Damit wird die Einwohnung Gottes auf Erden in der Bundeslade bezeichnet, zunächst im beweglichen Zelt, dann im Jerusalemer Tempel: «Sie sollen mir ein Heiligtum machen! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen» (Ex 25,9). Sakrale Orte sind Plätze, an denen Gott wohnt oder in besonderer Weise präsent ist. Im Folgenden möchte ich das Augenmerk auf physisch existierende und lokalisierbare sakrale Orte legen. Das heißt, sakrale Orte als *Utopoi*, die nicht physisch vorkommen oder lokalisierbar sind, werde ich an dieser Stelle nicht weiter untersuchen. Im Blick auf die vorgestellte Klassifikation von Ortsbestimmungen geht es dann um sakrale Orte als *Eutopoi*. Solche *Eutopoi* sind christlich Orte mit einer positiven Bedeutungszuschreibung für die Gläubigen,

selbst dann, wenn der Anruf Gottes an einer solchen Stelle als herausfordernd, schmerzvoll und lebenswendend erfahren wurde. In diesem Sinne können sakrale Orte für Christen weder *Dystopoi* noch *Atopoi* sein.¹⁴ Von dieser Grundbestimmung aus lassen sie sich weiter differenzieren; ich möchte zwei wichtige Unterscheidungen vorstellen:

Erstens die Unterscheidung zwischen sakralen Orten mit einer statisch-baulichen und einer spirituell-dynamischen Dimension. Als Beispiele für die erste Kategorie kann man natürlich Kirchen als Bauwerke anführen, aber auch besondere heilige Städte wie Jerusalem oder Bethlehem. Die zweite Dimension betrifft räumlich zwar lokalisierbare, aber nicht statisch-festgelegte, sondern dynamisch-wandelbare Orte. Beispiele dafür sind die Anwesenheit Gottes zum einen in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein, zum anderen im Antlitz des Notleidenden (gemäß Mt 25,31–46) oder dort, wo sich (gemäß Mt 18,20) zwei oder drei Christinnen und Christen in Jesu Namen zum Gebet versammelt haben. In einem übertragenen und allgemeinen Sinne wäre hier auch der Mensch als Ort Gottes zu nennen,¹⁵ wie er biblisch als Geschöpf, Ebenbild oder «zerbrechliches Gefäß» (2 Kor 4,7) beschrieben wird.

Zweitens die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Graden der göttlichen Präsenz bzw. Hierophanie an Orten. Diese Unterscheidung ist grundlegend für jede christliche Topologie und berührt komplexe dogmatische Lehren und philosophische Voraussetzungen des christlichen Glaubens. Darauf kann ich hier andeutungsweise eingehen. Wenn christlich von sakralen Orten die Rede ist, geht es – im Kontext von *Eutopoi* – um die Präsenz Gottes an bestimmten, lokalisierbaren, teils statischen, teils wandelbaren Orten. Die Präsenz Gottes an diesen sakralen Orten ist aber unterschiedlich zu fassen, sie ist in Bezug auf das eucharistische Brot anders als in Bezug auf den Kölner Dom und wieder anders in Bezug auf das Antlitz des Notleidenden. Selbst im Vergleich zu den beiden sakralen Orten einer geweihten Kirche und einer nicht geweihten Kapelle gilt es aus katholischer Perspektive eine unterschiedliche Form der Anwesenheit Gottes festzuhalten: Da nur in jener die *Reliquia Sacramenti*, die in der Eucharistiefeyer konsekrierten, aber nicht kommunizierten Hostien, im Tabernakel aufbewahrt sind, ist die Präsenz des Heiligen dort konkreter bzw. unmittelbarer als in dieser. Um die Modi der göttlichen Präsenz an Orten zu unterscheiden, muss die theologische Topologie sowohl auf die christliche Schöpfungslehre als auch auf die philosophische Ontologie eingehen. Zielpunkt dabei ist die begründete Differenzierung zwischen unterschiedlichen Seinsformen der göttlichen Präsenz in der Welt.

Wie ist Gott gemäß christlicher Sichtweise präsent in der Welt und an bestimmten Orten? Zunächst *ex negativo*: Weder ist Gott präsent im Sinne des Pantheismus, da er nicht identisch mit seiner Schöpfung ist, noch im Sinne des

Deismus, da er zwar transzendent ist, aber im Sinne des Theismus in die Welt eingreift. Die Schöpfung ist also selbst nicht Gott, wohl aber auf Gott hin offen. Gott zeigt und offenbart sich in seiner Schöpfung, so dass die Geschöpfe im Glauben in allen Dingen in unterschiedlicher Deutlichkeit Spuren und Verweislagen auf ihn hin erkennen können. In diesem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz ist die Welt als Schöpfung selbst ein Ort, in dem Gott sich zeigt und Formen seiner Präsenz erfahrbar sind. Schon die spätantike Theologie nennt die Schöpfung «*oikos*», Haus Gottes, in dem alles Lebendige seinen Ort hat und das er durch seine «Ökonomie», sein Heilshandeln, führt und lenkt. Wie ist Gott in der Welt präsent? Ein Erklärungsmodell bedient sich der neuplatonisch inspirierten Partizipationsontologie:¹⁶ Demnach ist Gott nicht gegenständlich in der Welt anwesend, als irdisches Objekt, sondern repräsentational, als Seinsgrund des Seienden, der sich in unterschiedlichen Graden in seiner Schöpfung repräsentiert bzw. vergegenwärtigt. Dieses ontologische Modell von Präsenzmodi Gottes in der Welt folgt dem Urbild-Abbild-Gedanken, nach dem Gottes unsichtbare Wirklichkeit nicht nur als Urbild gilt für alles, was existiert, sondern auch gradueller Weise Anteil hat an der Seinsweise der sichtbaren Wirklichkeit. Diese Ontologie geht also von graduell unterscheidbaren Typen der Repräsentation Gottes in der Welt aus. Demnach können irdische Abbilder das göttliche Urbild in verschiedenen Stufen der Deutlichkeit zum Ausdruck bringen, wobei es ein Gesetz der Proportionalität gibt: Je mehr im Abbild das Urbild repräsentiert ist, desto göttlicher ist es.¹⁷ Die Spanne der Repräsentation Gottes in irdischen Abbildern reicht im Denken der katholischen Theologie von der unausdrücklichen göttlichen Präsenz als Spur in der geschaffenen Natur über seine mittelbare Präsenz am Versammlungsort von Christen bis hin zu seiner «Realpräsenz» in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein, in denen für den Glauben der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig sind. Doch selbst für diese höchste Präsenzform gilt, dass sie Gottes Sein oder Heiligkeit nie ganz fassen kann. Augustinus hat dies treffend so ausgedrückt, dass Gott «überall ganz» («*ubique totus*») sei, ohne dass «irgend-eine Sache» ihn ganz fassen könne («*et res nulla te totum capit*»).¹⁸ Zuletzt und zuhöchst ist es Christus selbst als wahrer Mensch und wahrer Gott, in dem in den Koordinaten des Irdischen Urbild und Abbild zur Deckung kommen (vgl. Joh 14,9; aber auch Mt 24,36).

Ausgehend von dieser ontologischen Skizze wird eine genauere christlich-katholische Bestimmung der Sakralität von Orten möglich. Sakrale Orte sind Orte, an denen die Heiligkeit Gottes präsent und erkennbar wird. Christlich gesehen, ist Gott allein und schlechthin der Heilige; alles andere kann nur insofern «heilig», oder besser, «sakral» genannt werden, als es von seiner Heiligkeit erfüllt ist und daran Anteil hat. Insofern gibt es, terminologisch präzise, genau

so wenig heilige, sondern nur sakrale Orte, wie auch Gott umgekehrt nicht sakral, sondern heilig ist.¹⁹ Diese theologische Einsicht kann philosophisch mit der Ontologie der Repräsentation begründet werden: Nur das Urbild Gott ist als solcher der Heilige, wogegen das Abbild nur insofern «heilig» oder «sakral» genannt werden kann, als in ihm das Sein des Heiligen, also Gottes, aufscheint. In Bezug auf die von der Kirche verehrten Heiligen heißt das: In ihrem Leben der existenziellen Christusbefolgung ist Gottes Heiligkeit in einem besonderen Maße repräsentiert. In Bezug auf Kirchen und Andachtsräume als sakrale Orte heißt das: Bei aller kunstgeschichtlichen Bedeutung können Kirchen nicht aus baulich-architektonischen Gründen als sakrale Orte verstanden werden, sondern allein deshalb, weil in ihnen in der liturgischen Versammlung die Präsenz des Heiligen in Wort und Sakrament gefeiert wird. Die Sakralität eines Ortes ist freilich unterschiedlich: Sie bemisst sich theologisch am Grad der Repräsentanz Gottes, das heißt, an der Konkretheit oder Unmittelbarkeit, in der Gott in ihm präsent und für die Gläubigen in ihrem liturgischen oder karitativen Dienst erfahrbar ist. In dieser Hinsicht wird im Glaubensbekenntnis auch die Kirche selbst «heilig» genannt, weil es in entscheidendem Sinne nicht die Steine der Gotteshäuser sind, die sie lebendig machen, sondern die für Gottes Heiligkeit empfänglichen Menschen, die sie als «lebendige Steine» – wie es 1 Petr 2,5 heißt – zu einem geistigen Haus aufbauen.

Diese Überlegungen verweisen zurück auf die Differenz zwischen dem Heiligen und Profanen. Diese religionstheologische Unterscheidung gilt selbstverständlich auch im Kontext des christlichen Glaubens, wenn auch weitaus dynamischer und weniger kategorisch als in den Konzepten von Durkheim und Eliade beschrieben. Schöpfungstheologisch und repräsentationsontologisch erfüllt Gottes Heiligkeit und Präsenz in unterschiedlichen Seinsweisen die ganze von ihm geschaffene Wirklichkeit: Selbst das Profane des *Atopos* kann in diesem Sinne als der der Heiligung noch harrende Ort verstanden werden. Und sogar das Unheilige eines *Dystopos* ist deshalb möglich, weil es der Heiligkeit Gottes in einem Akt der Auflehnung gegen seinen Willen beraubt worden ist. In dieser schöpfungstheologischen Perspektive bezeichnet auch der ausgegrenzte Vorhof zum Tempel noch einen Ort Gottes. Der sakrale *Eutopos* ist insofern nicht kategorial von anderen Ortsbestimmungen unterschieden; er bleibt jedoch ein besonderer und ausgezeichneteter Topos der Präsenz Gottes und seiner Verehrung.

Anmerkungen

- 1 Vgl. ARISTOTELES, *Physik* IV, 208a.
- 2 Cresswell spricht von einer «erosion of place» (Tim CRESSWELL, *Place. An Introduction*, Chichester 2015, 75), Casey von «the shunning of place» (Edward S. CASEY, *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley 1998, xii).
- 3 Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, 148.
- 4 Man könnte hier die Bestimmungen aufgreifen, die Charles Taylor in *Ein säkulares Zeitalter* unter Erfahrungen der «Fülle» («fullness») beschreibt und auch mit der Bezugnahme auf einen «Ort» verknüpft. Vgl. Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 18–21.
- 5 Vgl. Marc AUGÉ, *Nicht-Orte*, München 2014, 83–85. Vgl. Michel DE CERTEAU, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 197.
- 6 Reinhard Koselleck spricht hier von der «Verzeitlichung der Utopie» (Reinhard KOSELLECK, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt/M. 2006, 256).
- 7 Falls man davon ausgeht, dass die Seele zumindest indirekt lokalisierbar ist, insofern sie sich räumlich auf die Leibdimension des Körpers eines Menschen bezieht, wäre sie unter *Eutopoi* zu subsumieren.
- 8 Zur Vielfalt und Verbreitung sakraler Orte vgl. David L. CARMICHAEL u. a. (Hg.), *Sacred Sites, Sacred Places*, New York 1994.
- 9 Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 3, München 1988, 482.
- 10 Jean-Luc NANCY, *Des lieux divins*, in: Qu'est-ce que dieu? Philosophie et Theologie (Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson), Saint Louis 1985, 539–587, hier 561.
- 11 Vgl. dazu Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Darmstadt 1994, 123–128.
- 12 Émile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 2007, 62.
- 13 Mircea ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt/M. 1984, 23f.
- 14 *Dystopoi* in theologischem Sinne wären Orte, an denen sich Menschen aus ihrer geschöpflichen Freiheit heraus radikal gegen Gottes Liebesgebot gewandt haben (so etwa Auschwitz).
- 15 Vgl. dazu Ulrich BEUTTLER, *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*, Göttingen 2010, 523.
- 16 Auf das komplexe Thema der christlichen Rezeption der Partizipationsontologie, die von Augustinus bis zur *Radical Orthodoxy* reicht, kann ich hier nicht genauer eingehen. Vgl. David C. SCHINDLER, *What's the Difference? On the Metaphysics of Participation in Plato, Plotinus, and Aquinas*, in: *Nova et Vetera* 5 (2007), 583–618; zu Thomas von Aquins Modell Rudi TE VELDE, *The Divine Science of the Summa Theologiae*, Farnham 2006, 123–146.
- 17 Vgl. dazu Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität – Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 126–162.
- 18 AUGUSTINUS, *Confessiones* I,3.
- 19 Vgl. Josef PFEFER, *Sakralität und «Entsakralisierung»*, in: *Werke in acht Bänden*, Bd. 7, hg. von Berthold WALD, Hamburg 2000, 394–419, hier 401f.

Abstract

What are Sacred Places? Outline of a Theological Topology. What are sacred places? How do they differ from non-sacred places? What are their core features within Christianity? This paper aims at clarifying the idea of sacred places. The first section starts with philosophical assumptions on the meaning of place from a phenomenological perspective. The second section offers a classification of different types of places. The third section focuses on the classic distinction between the sacred and the profane. The fourth section draws an outline of a theological topology.

Keywords: place – space – non-places – topology – phenomenology – sacred – profane – representation