

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Beton

ISSN: 0555-9308

45. Jahrgang, 2025-1

Utopien der Moderne? Chandigarh, Brasilia und kirchliche Betonzelte

Abstract

Zeltkirchen aus Beton sind ein faszinierendes Simulakrum. In einem unbeweglichen Baustoff materialisieren sie die Paradoxien einer von ihrer theologischen Programmatik her doch eigentlich sehr beweglichen Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils („Volk Gottes auf dem Weg“). Diese hat ihre klerikalistischen Machtasymmetrien jedoch noch längst nicht überwunden. Analog zu den ikonischen klassisch-modernen Baukunstwerken von Chandigarh und Brasilia symbolisieren sie die nicht überzeugend realisierten Utopien einer kirchlichen Moderne, deren bleibende Ambivalenzen zu subversiven Praktiken der Freiheit herausfordern – gerade auch im alltäglichen pastoralen Gebrauch dieser Architekturen des Aufbruchs. Denn ein Betonzelt macht noch keine Volk-Gottes-Kirche.

Tent churches made of concrete are a fascinating simulacrum. In an immovable building material, they materialise the paradoxes of a church of the Second Vatican Council that is actually very mobile in terms of its theological programme ("People of God on the way"). However, this church has by no means overcome its clericalist power asymmetries. Analogous to the iconic classical-modern buildings of Chandigarh and Brasilia, they symbolise the unconvincingly realised utopias of an ecclesiastical modernity whose enduring ambivalences challenge subversive practices of freedom – especially in the everyday pastoral use of these architectures of awakening. Because a concrete tent does not make a church of the people of God.

Beton – ist das überhaupt ein kirchenwürdiger Baustoff? Diese Frage bewegte nicht nur die Gemüter in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (z. B. im Kontext des Baus von *Notre-Dame-du-Haut* in Ronchamp), sie bewegt auch heute noch in transformierter Weise den rechtskatholischen Kirchenrand (Oehler 2024). Ich persönlich kann jedenfalls in modernen Kirchen aus Sichtbeton („Brutalismus“ von frz. *béton brut* = roher Beton) (vgl. Weigand 2024) besser beten oder Liturgien feiern als z. B. in Barockkirchen mit ihrer gebauten Theologie der Vormoderne. Das hat wohl auch damit zu tun, dass ich biografisch nicht nur aus einer ‚lebendigen Pfarrgemeinde‘ der Nachkonzilszeit komme, sondern dabei auch in einem modernen Kirchenbau der späten 1950er-Jahre christlich sozialisiert wurde.

Beton ist aber nicht nur ein moderner Baustoff, sondern auch ein Baustoff der Moderne. Und zwar einer architektonischen Moderne, die ein erster Schritt („Utopien der Moderne“) dieses Beitrags erkundet – und die bereits im 20. Jahrhundert an ihre Grenzen gekommen ist¹. Wie sie von ihren Bewohner*innen auf ebenso kreativ wie subversive Weise (um)genutzt wird, thematisiert ein zweiter Schritt („Praktiken der Freiheit“).

1 Stahlbeton ist z. B. aufgrund seiner ökologischen Ressourcenintensität kaum noch ein zeitgemäßer Baustoff mehr. Besser wäre es, Kirchen aus nachhaltigen Baustoffen wie Holz und Lehm zu bauen.

Und ein dritter Schritt („Paradoxien des Konzils“) fragt von dorthier nach den Ambivalenzen von konziliaren, d. h. im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils erbauten Zeltkirchen, die als Utopien der *kirchlichen* Moderne in ihrem pastoralen Gebrauch vor ähnliche Herausforderungen stellen wie die genannten Utopien der *urbanen* Moderne. Es ergibt sich eine faszinierende Theoriekonstellation, welche die spannende Frage nach ‚anderstheologischen‘ Kriterien einer „heteromorphen“ (Kern 2023) Pastoral aufwirft: Kirche, aber anders – wie geht das?

1. Utopien der Moderne

Brasilia ist so etwas wie die architektonische Welthauptstadt der Moderne. Von Oscar Niemeyer als urbanes Gesamtkunstwerk entworfen, wurde die brasilianische Hauptstadt 1960 offiziell eingeweiht. Ein wunderschöner, ästhetisch noch immer beeindruckender Traum vom modernen Leben – allerdings eher für Architekt*innen als für Stadtplaner*innen. Denn die als autoritär empfundene Ordnung der gebauten Moderne von Brasilia kollidiert mit den alltäglichen Bedürfnissen der Menschen:

„Brasilia mag in den fünfziger Jahren die Krone der Stadtentwicklung gewesen sein, eine makellose Reißbrett-Stadt, mit breiten Bürgersteigen und attraktiven Sichtachsen. Allein, die Brasilianer[*innen] hatte niemand gefragt. [Die Brasilianer*innen] [...] reagieren auf die Gegebenheiten mit einer schleichenden Revolution. Sie gehen nicht auf die Straße und malen keine Plakate, sondern verhalten sich so, wie es ihnen praktikabel erscheint und überdehnen auf diese Weise die soziale Ordnung.“ (Stephan 2012, 11)

Zu derselben Zeit wie Brasilia wurde auch die von Le Corbusier entworfene indische Provinzhauptstadt Chandigarh gebaut – eine Beton gewordene Utopie des neuen, freien und modernen Indien. In einem Bildband mit Fotografien von Ernst Scheidegger lässt sich die dortige „Geschichte einer Stadteroberung“ (Weißmüller 2010, 12) im Geist subversiver Umnutzung auf exemplarische Weise nachvollziehen:

„Wovon die Architekten in Europa nur träumen konnten [...], das war in Indien möglich: der Aufbau einer neuen Stadt im Geiste der Demokratie. Eine Aufgabe wie geschaffen für Le Corbusier, den großen Visionär des 20. Jahrhunderts. Der Architekt [...] entwarf 1951 den Masterplan für Chandigarh, optimalerweise auf der sonnengedörrten grünen Wiese. [...] Natürlich sieht man auf Scheideggers Aufnahmen verschiedene Wohnungsbautypen, Schulen und Krankenhäuser genauso wie das Kapitol mit dem Parlamentsgebäude und dem Justizpalast [...]. Doch noch mehr interessiert den Fotografen das, was sich zwischen den Betonsteinen abspielte, wie sich der Alltag in die Bauten einnistete und die Menschen die Stadt langsam in Beschlag nahmen: mit ihren Fahrrädern das Treppenhaus zustellten, die verkumpelten Bettlaken auf den perforierten

Sonnenschutzwänden trocknen ließen oder ihre Friseurspiegel einfach draußen aufstellten, weil die Ladenmiete zu teuer war.“ (Weißmüller 2010, 12)

Ein weiterer Bildband, der die beiden Reißbrettstädte Brasilia und Chandigarh vergleicht, trägt den vielsagenden Untertitel *Living with modernity*. Darum geht es in beiden Fällen: Wie lässt es sich mit der „Unwirtlichkeit“ (Mitscherlich 1965) von Stadtentwürfen der klassischen Moderne leben, die dem Motto „building utopia“ (Stierli 2010) einer vermeintlich besseren Welt folgen? Cees Nooteboom resümiert die faszinierenden Bilder:

„Die Fotos dieses Bandes zeigen das alltägliche Leben in zwei ‚frei erfundenen‘ Städten. Sie zeigen nicht, wie Le Corbusier und Niemeyer dachten, dass ihre Städte aussehen würden, sondern vielmehr, wie sie heute wirklich aussehen. [...] Das Land und die Menschen haben vom Design Besitz ergriffen [...]. Es geht [...] um das Widerspiel von Design und Erfahrung, von platonischer Idee und gegenwärtiger Realität einer Praxis [...].“ (Nooteboom 2010)

Am Ursprung der architektonischen Moderne im 20. Jahrhundert steht die Charta von Athen von 1933, dem Jahr der Machtergreifung Hitlers. Ihre avantgardistische Planungsidee bestand in der modernen Utopie einer funktional differenzierten Stadt, d. h. einer bewusst geplanten ‚Stadtwerdung‘ der Segmentierung moderner Lebensentwürfe. Jeder einzelne Vollzug des urbanen Alltags erhielt nun seinen eigenen Stadtteil. Man trennte Wohnen, Arbeiten, Einkaufen und Freizeit voneinander und wies ihnen verschiedenen Zonen zu – verbunden durch mehrspurige Stadtautobahnen, die als die Lebensadern einer automobilen Gesellschaft galten: „Die strenge Arbeitsteilung, die in Henry Fords Automobilfabriken praktiziert wurde, schien ihnen auch den städtischen Raum zu kennzeichnen“ (Sennett 2018, 90). Dieser architektonische Fordismus ersetzte die Gestalt der verwinkelten, europäischen Stadt mit ihrer vielfältig durchmischten Kleinteiligkeit durch die funktional entmischte Stadt der Moderne: ein in Teilfunktionen rational durchsektoriertes Sozialgebilde.

Diese städtebauliche Utopie schrieb sich sogar in den Alltag des Wohnens ein. Die moderne Wohnung differenzierte sich in ihrem Grundriss aus wie die moderne Stadt: Schlafzimmer, Bad, Wohnzimmer, Küche, Kinderzimmer, Arbeitszimmer, Speicherraum, Gästezimmer. Einer der Protagonist*innen dieses Strukturwandels gebauter Privatheit war Le Corbusier: „Le Corbusier hat das Haus zerlegt, wie Henri Ford die Autoherstellung in Teilschritte zerlegt hatte“ (Maak 2010, 55f.). Er erwies sich auch in dieser Hinsicht als ein modernetypischer „Faschist des rechten Winkels“ (Praschl 2015), inklusive obskurer Verbindungen zum Regime von Vichy (vgl. Jarcy 2015). Nichts versinnbildlichte die „gewalttätige Schönheit“ (Jarcy 2015, 47) dieser „kalten Vision der Welt“ (Perelmann 2015, Untertitel) so drastisch wie Le Corbusiers *Plan voisin* von 1925, der auf eine Zerstörung weiter Teile der Pariser Altstadt zielte, um dort in Beton seine eigene moderne Stadtutopie zu verwirklichen. Es gibt ein vielsagendes Bild des

zugehörigen Modells, auf dem mit großer Geste nur die Hand des Architekten zu sehen ist, die wie die Hand Gottes über dem Ganzen schwebt.

2. Praktiken der Freiheit

Michel de Certeau, ein jesuitischer Doppelgänger Michel Foucaults², analysiert in seinem raumtheoretischen Meisterwerk *Arts de faire* unter anderem die architektonische „Transformation der Stadt als vorgefundene Tatsache in ein Konzept“ (Certeau 1990, 142). Hier wurde nicht nur die „Zukunft zum Projekt“ (Bucher 1998, 39), sondern auch die Stadt zum Entwurf. Der „utopische Diskurs“ (Certeau 1990, 143) des „westlichen Urbanismus“ (Certeau 1990, 142) in der Moderne lässt sich mit Certeau durch eine „dreifache Operation“ (Certeau 1990, 143) charakterisieren:

- „1. Erzeugung eines eigenen, sauberen Raumes: Die rationale Organisation der Stadt muss alle physischen, mentalen oder politischen Verunreinigungen durch die Menschen unterdrücken, die sie kompromittieren könnten;
2. Ersetzung des [...] hartnäckigen Widerstandes der Traditionen durch die Zeitlosigkeit eines rein synchronen Systems: Eindeutige wissenschaftliche Strategien, die durch Einebnung aller Gegebenheiten möglich werden, müssen die Taktiken der praktisch Handelnden ersetzen.
3. Schaffung eines [...] universalen Subjekts, nämlich der Stadt selbst: Es ist [...] möglich, ihr alle [...] Prädikate zu verleihen, die bis dahin auf reale Subjekte, Gruppen und Vereinigungen [...] verteilt und zerstreut waren.“ (Certeau 1990, 143)

Certeau schildert entsprechende urbane „Mikroresistenzen“ (Giard 1990, XIII), die er Mitte der 1970er-Jahre in einem populären Stadtquartier von Lyon ethnografisch erforschte. Sein Fokus auf „kreative Heterogenität von sozialen Praktiken“ (Füssel 2018, 13) einer subversiven Lebenskunst im Alltag der späten Moderne zielte darauf, den „Dispositiven der Macht“ (Foucault 1978) viele kleine „Praktiken der Freiheit“ (Foucault 2001, 1529) einer vernetzten *multitude* gegenüberzustellen: „Intelligente Schwärme greifen schwere Tanker an“ (Jensen 2011, 217). Diese alltäglichen Freiheitspraktiken unterlaufen gesellschaftliche Machtdispositive und wenden sie um – sie wirken ‚subversiv‘ (von lat. *sub-vertere*) im etymologischen Sinne des Wortes. Fahrradfahren in der Stadt beispielsweise trägt Züge einer ‚subversiven‘ Wiederaneignung von urbanem Raum. In *Arts de faire* beschreibt Certeau entsprechende Mikropraktiken:

„Das Alltägliche setzt sich aus allen möglichen Arten des *Wilderns* zusammen. [...] Dasselbe gilt für den Gebrauch des städtischen Raumes, der im Supermarkt

2 Vgl. einführend Bauer, Christian (2019). Verwundeter Wandersmann? Michel de Certeau – eine biographische Spurensuche. In: Ders., Marco Sorace (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.

gekauften Produkte und der von der Zeitung verbreiteten Berichte [...]. Einer rationalisierten Produktion [...] entspricht eine *andere* Produktion, die als Konsum bezeichnet wird. Diese ist listenreich und verstreut, aber sie breitet sich lautlos und beinahe unsichtbar überallhin aus, [...] in der *Weise des Umgangs* mit Produkten, die ihr von einer herrschenden ökonomischen Ordnung aufgezwungen werden.“ (Certeau 1990, XXXVIf.)

Es geht um subversive Freiheitspraktiken:

„Diese ‚Handlungsweisen‘ bringen abertausend Praktiken hervor, mit deren Hilfe sich die Benutzer den Raum wieder aneignen [...]. Es geht darum, [...] jene untergründigen Formen ans Licht zu bringen, die diese zersplitterte, taktische und bastelnde Kreativität von Gruppen und Individuen annimmt, die heute von der ‚Überwachung‘ betroffen sind. Diese [...] Listen von Konsumenten bilden [...] das Netz einer Anti-Disziplin [...]: Lektürepraktiken, Umgangsweisen mit dem städtischen Raum, Gebrauch von Alltagsritualen, Wiederverwendungen und zielgerichtetes Umfunktionieren der Erinnerung quer zu den ‚Autoritäten‘ [...].“ (Certeau 1990, XLf.)

Mit seinen Analysen von alltäglichen Widerstandspraktiken bietet Certeau ein „Gegenstück zu Foucaults Analyse der Machtstrukturen“ (Certeau 1990, 146), das auch als deren konsequente „Fortsetzung“ (Certeau 1990, 146) verstanden werden kann:

„Folgen wir der Zunahme jener Handlungsweisen, die sich – weit davon entfernt, von der panoptischen Verwaltung kontrolliert oder eliminiert zu werden – in wuchernder Gesetzeswidrigkeit [...] entwickelt haben und so in die Netze der Überwachung eingesickert sind. Sie haben sich durch nicht lesbare, aber stabile Taktiken derart miteinander verbunden, dass sie zu alltäglichen Routinen und unauffälliger Kreativität geworden sind [...]. Ich möchte einige dieser multiformen, widerborstigen, listenreichen und hartnäckigen Handlungsweisen folgen, die der Disziplin entkommen ohne ihren Einflussbereich zu verlassen [...].“ (Certeau 1990, 145f.)

Certeau arbeitet mit einer Unterscheidung von (architektonischen) Strategien und (subversiven) Taktiken, die sich auch auf die mikroresistente (Um-)Nutzung von machtdisponierten Kirchengebäuden beziehen lässt:

„Als ‚Strategie‘ bezeichne ich ein Kalkül von Beziehungen der Kräfte untereinander [...], das einen Ort voraussetzt, der [...] als Basis für die Organisation seiner Beziehungen zu einer bestimmten Außenwelt [...] dient. Die politische, ökonomische und wissenschaftliche Rationalität baut auf diesem strategischen Modell auf. Von einer ‚Taktik‘ spreche ich hingegen, wenn ein Kalkül vorliegt, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann [...]. Sie hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn jedoch voll erfassen zu können [...]. Sie verfügt [anders als die ‚Strategie‘] über keine Basis, wo sie ihre Gewinne kapitalisieren, ihre

Expansionen vorbereiten und sich ihre Unabhängigkeit von den Umständen bewahren könnte.“ (Certeau 1990, XLVI)

Entsprechende taktische Operationen führen auch in kirchlichen Kontexten zu einer „Politisierung der Alltagspraktiken“ (Certeau 1990, XLIV):

„Viele Alltagspraktiken (Sprechen, Lesen, Umhergehen, Einkaufen, Kochen etc.) entsprechen dem taktischen Typ [...]: Erfolge des Schwachen gegenüber dem ‚Stärkeren‘ [...], gelungene Streiche, schöne Kunstgriffe, trickreiche Jagden, bewegliche Manöver, mannigfaltige Simulationen und glückliche Funde von sowohl poetischer wie auch kriegerischer Natur. [...] Vom Grund der Ozeane bis hinauf zu den Straßen der Megastädte sind diese Taktiken überall [...] anzutreffen.“ (Certeau 1990, XLVII)

3. Paradoxien des Konzils

Zelte aus Beton sind eine paradoxe Sache. Die im Kontext des Zweiten Vatikanums gebauten Zeltkirchen³ (vgl. Bauer 2022) simulieren zwar die Beweglichkeit von Zelten, zugleich sind sie aber auch Bauwerke einer Kirche, deren dogmatische Unbeweglichkeit noch immer wie in Beton gegossen wirkt. Betonkirchen als ‚Simulakrum‘ eines mobilen Zelttes, das zwar architektonisch ‚so tut‘, als ob es eine konzilsbewegte Kirche („Volk Gottes auf dem Weg“) sei, zugleich aber in diversen Praktiken auch den vorkonziliaren Klerikalismus⁴ perpetuiert (z. B. in Sitzordnung und Sakralmobiliar, aber auch in den dort gefeierten Liturgien [vgl. Böntert 2021]). Die Ambivalenz dieser gebauten Ekklesiologie hängt mit einer noch immer halbierten Konzilsrezeption zusammen, welche nur den pastoralen Sinn des Dogmas, nicht aber die dogmatische Bedeutung der Pastoral (vgl. Bauer 2024) realisiert: Dogma und Pastoral fielen nicht nur unter den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. auseinander, sondern auch unter Papst Franziskus, der zwar in pastoraler Hinsicht offener war als diese, nicht aber in dogmatischer (vgl. Bauer 2025).

Diese Spannung aus beweglicher konziliarer Utopie („Zelt“) und immobilier kirchlicher Realität („Beton“) findet sich an vielen Orten. Die theologische Begleitung des

3 Eine interessante Einordnung mittels eines charmanten Mikroblicks auf die nachkonziliare Baugeschichte bietet Berkemann, Karin (2025). Kirche als Bausatz. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 6.2.2025, abrufbar unter: <https://www.feinschwarz.net/kirche-als-bausatz/> [2.6.2025].

4 Selbst dort, wo eine konzilsgemäße Gemeindepastoral versucht wurde (vgl. expl. die lokale Pastoralgeschichte von St. Jedermann in Musterstadt-Beispieldorf in Bauer, Christian (2009). Von der Pfarrei zum Netzwerk? Eine pastoralsoziologische Probebohrung im Kontext der Sinus-Milieustudie. In: *Diakonia*, 2, 119–126.), wurden missbrauchsförderliche Machtstrukturen nicht oder kaum wahrgenommen (vgl. Bauer, Christian [2024]. Lagerfeuer des Evangeliums? Missbrauchsfährdungen und Zukunftschancen gemeindlicher Nahbeziehungen. In: *Anzeiger für die Seelsorge*, 1, 10–14).

Kirchenexperiments „St. Maria als ...“ (vgl. Bauer 2022) habe ich als eine faszinierende Selbstbekehrung⁵ der Pastoral erlebt. St. Maria ist eine riesige (und heute viel zu große) neugotische Kirche am Rand der Stuttgarter City – eine gebaute Utopie der Antimoderne im Sinne des ersten Abschnitts dieses Beitrags („Utopien der Moderne“), deren implizite Dogmatik einer subversiven Umnutzung im Sinne seines zweiten Abschnitts („Praktiken der Freiheit“) unterzogen wurde: Architektur des 19. Jahrhundert trifft Pastoral des 21. Jahrhunderts.

Einer dogmatischen ‚Hardware‘ nach dem Modell Vatikanum 1.0 (greifbar im harten und kalten Baustoff eines ewigkeitlichen Steingebäudes) wird eine pastorale Software nach dem Vatikanum 2.0 aufgespielt (greifbar im warmen und lebendigen Baustoff der temporären Holzeinbauten). In komplementär gegengleicher Weise findet sich derselbe Zusammenhang auch in der Wallfahrtskirche von Neviges – einem faszinierenden, 1968 geweihten Betonbau von Gottfried Böhm. Er bildet ein weit ausgespanntes Zelt für das pilgernde Volk Gottes, dessen welthafter Weg durch die Zeit sich im profanen Bodenpflaster des Kircheninneren fortsetzt. Er endet unter dem Betonfaltwerk des freitragenden Daches auf einem urbanen Marktplatz, der von Straßenlaternen beleuchtet und von Emporen umstanden ist, die an moderne Hochhäuser erinnern: Kirche in der Welt von heute.

Einerseits materialisiert sich in diesem *signature building* kirchlicher Moderne die konziliare Utopie einer zur Welt hin offenen Volk-Gottes-Kirche. Andererseits finden in dieser betongewordenen Kirche des Konzils heute jedoch katholikal-fundamentalistische Glaubensevents von Gruppen wie der Loretto-Gemeinschaft oder den Focus Missionaren statt. 2020 hatte der Kölner Kardinal Woelki Priester der erzkatholisch-reaktionären *Communauté Saint-Martin* mit der Seelsorge an der Wallfahrtskirche Neviges beauftragt. Aus Frankreich importierte vorkonziliare Soutanen in einem markant konziliaren Kirchenbau – ein klares kirchenpolitisches Statement.

In der paradoxalen Verschränkung einer „gegenstrebigen Fügung“ (Taubes 1987) ergibt sich ein spannungsvoller Chiasmus: Hier vorkonziliare Pastoral in einer konziliaren Kirche, dort konziliare Pastoral in einer vorkonziliaren Kirche. Neviges ist das komplementäre Gegenstück zu Stuttgart – ein negatives Doppel von gleicher pastoraler Signifikanz. Diese ist von höchster Bedeutung für das theologische Entwerfen (vgl. Bauer 2020) von synodal verfassten kirchlichen Alternativen zu einem noch immer klerikalistischen, nach innen autoritären und nach außen identitären Katholizismus. Das Wie schlägt auch hier das Wo (vgl. Bauer 2024): Der (anti-)konziliare Modus des jeweiligen

5 Analog zu ehemaligen Fabrikgeländen, Militärgeländen oder Verkehrsflächen lässt sich auch St. Maria als ein kirchliches Konversionsgelände verstehen. Vgl. Bauer, Christian (2023). Konversionsflächen. Kirche bekehrt sich auf urbanem Neuland. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 19.5.2023, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/konversionsflaechen-kirche-bekehrt-sich-auf-urbanem-neuland-teil-1/> [2.6.2025] sowie St. Johannes in Emmendingen als ländlich situiertes Parallelprojekt (siehe <https://www.in-sankt-johannes.de/>).

Architekturgebrauchs ist wichtiger als die (vor-)konziliare Art der jeweiligen Bauweise. Denn ein Betonzelt macht noch keine Volk-Gottes-Kirche.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Christian (2022). Heiligkeit jenseits des Sakralen? St. Maria in Stuttgart – ein dritter Weg der Kirchennutzung. In: Liturgisches Jahrbuch, 1, 17–33.
- Bauer, Christian (2022). Gott, anderswo? Zur theologischen Architektur des Wandels. In: Albert Gerhards (Hg.), Kirche im Wandel. Erfahrungen und Perspektiven. Münster: Aschendorff.
- Bauer, Christian (2024). Die Pastoralität des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zur Genealogie eines zentralen Konzilsdiskurses. In: Sandra Arenas, Edoh Bedjra, Catherine Clifford, Margit Eckholt, Massimo Faggioli, Nontando Margaret Hadebe, Shaji George Kochuthara, Carlos Schickendantz, Klaus Vellguth, Mary Mee-Yin Yuen & Peter Hünemann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil – Ereignis und Auftrag. Allgemeine Einführung und Hermeneutik: Band 1. Freiburg i. Br.: Herder, 413–425.
- Bauer, Christian (2025). Papst Franziskus (1936–2025) – sehr viel und doch zu wenig? Anmerkungen zu einem transformativen Pontifikat. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 21.4.2025, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/papst-franziskus-sehr-viel-und-doch-zu-wenig-erinnerungen-an-ein-transformatives-pontifikat/> [2.6.2025].
- Böntert, Stefan, Hauerland, Winfried, Knop, Julia & Stuflesser, Martin (Hg.) (2021). Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Bucher, Rainer (1998). Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart: Kohlhammer.
- Certeau, Michel de (1990). Arts de faire. L'invention du quotidien I. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1978). Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (2001). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: Ders. (Hg.), Dits et Écrits II (1976–1988). Paris: Gallimard. 1527–1548.
- Füssel, Marian (2018). Zur Aktualität von Michel de Certeau. Einführung in sein Werk. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Giard, Luce (1990). Histoire d'une recherche. In: Michel de Certeau, Arts de faire. L'invention du quotidien I. Paris: Gallimard. I-XXX.
- Jarcy, Xavier de (2015). Le Corbusier. Un fascisme français. Paris: Albin Michel.
- Jensen, Annette (2011). Wir steigern das Bruttosozialglück. Von Menschen, die anders wirtschaften und besser Leben. Freiburg i. Br.: Herder.
- Kern, Christian (2023). In anderen Formen. Theologie als Heteromorphologie. In: ZPTh, 2, 67–79.
- Maak, Niklas (2010). Der Architekt am Strand. Le Corbusier und das Geheimnis der Seeschnecke, München: Hanser.

- Mitscherlich, Alexander (1965). Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nooteboom, Cees (2010). A tale of two cities. In: Iwan Baan (Hg.), Brasilia – Chandigarh. Living with modernity, Altusried-Krugzell, keine Seitenzahl.
- Oehler, Alina (2024). Bye Bye, Beton: Kommt die religiöse Ästhetik einer Generation an ihr Ende?, abrufbar unter: <https://www.herder.de/communio/kolumnen/germ-katholisch/kommt-die-religiose-aesthetik-einer-generation-an-ihr-ende-bye-bye-beton/> [2.6.2025].
- Perelmann, Marc (2015). Le Corbusier. Une froide vision du monde. Paris: Michalon.
- Praschl, Peter (2015). Le Corbusier war der Faschist des rechten Winkels. In: Die Welt, 19.5.2015, abrufbar unter <https://www.welt.de/kultur/kunst-und-architektur/article141096303/Le-Corbusier-war-der-Faschist-des-rechten-Winkels.html> [1.6.2025].
- Sennett, Richard (2018). Die offene Stadt. Eine Ethik des Bauens und Bewohnens. München: Hanser.
- Stephan, Felix (2012). Im Garten der Gemeinschaft. In: Süddeutsche Zeitung (22.5.2012), 11.
- Stierli, Martino (2010). Monuments to modernity. In: Iwan Baan (Hg.), Brasilia – Chandigarh. Living with modernity, Altusried-Krugzell, keine Seitenzahl.
- Taubes, Jacob (1987). Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin: Merve.
- Weigand, Stefan (2024). Heilige Moderne. Warum es gut ist, wenn Kirchen nicht jede Erwartung erfüllen, abrufbar unter: <https://sinnundgesellschaft.de/heilige-moderne-kirchenbau-nachkriegs-moderne/> [2.6.2025].
- Weißmüller, Laura (2010). Chandigarh 1956. In: Süddeutsche Zeitung (2.8.2010), 12.

Prof. Dr. Christian Bauer
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Pastoraltheologie
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie
Robert-Koch-Str. 40
D-48149 Münster
+49 (0) 251 83-28382
christian.bauer(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/bauer.html>