

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Beton

Inhalt

Editorial	3–7
<i>Karin Berkemann</i>	
Concrete Cinema	
Lucy Ravens Videoinstallation „Ready Mix“	9–18
<i>Thomas Erne</i>	
Beton – Material und Idee	
Die Karriere des Betons im Kirchenbau der Moderne	19–32
<i>Katharina Treppenhauer</i>	
„Betonierte Ruhe“	
Die Bedeutung des Materials in Autobahnkirchen am Beispiel von Beton.....	33–46
<i>Ulrich Engel</i>	
Beton als Lebensform. Das Dominikanerkloster Sainte-Marie de La Tourette	47–62
<i>Gabriela Christen</i>	
Das Kloster Baldegg. Leben und Beten im Betonbau von Marcel Breuer	63–70
<i>Johannes Stückelberger</i>	
Beton im Kirchenbau. Kirchtürme der Nachkriegsmoderne	71–83
<i>Christian Bauer</i>	
Utopien der Moderne? Chandigarh, Brasilia und kirchliche Betonzelte	85–93
<i>Christian Cebulj/Anna-Lena Jahn</i>	
Gebilde von hoher Zwecklosigkeit	
Walter M. Förderers Betonkirchen als touristische Attraktion	
in der Schweiz	95–107
<i>Antje Roggenkamp</i>	
Zur Materialität im Kirchenraum	
Annäherungen an eine Praktische Theologie der Dinge	109–125
<i>Wolfgang Beck/Christian Preidel/Traugott Roser/Verena Suchhart-Kroll</i>	
Baufällig oder zukunftsfähig?	
Redaktionsgespräch zum Heftthema „Beton“	127–130

Forum

Elmar Honemann

Dynamische Stellen im Bistum Limburg – ein Werkstattbericht 131–142

Michael Fischer

Seelsorge für Mitarbeitende im Gesundheits- und Sozialwesen

Es geht nicht einfach so weiter 143–159

Rupert M. Scheule/Simon Heimerl/Antonio Zierer

Hauptsache Sonntagsgottesdienst

Was sich Menschen in ländlichen Pastoralräumen wünschen

Eine empirische Erhebung 161–174

Mariusz Chrostowski

„Besser“ katholisch?

Polnische Katholische Mission in Deutschland als Ort religiöser Bildung 175–196

Surekha Nelavala

The Samaritan Woman at the Well in the Scorching Heat! What Is at Stake?

Revisiting John 4 from a Lens of Intersectionality 197–207

Alexander Dietz

Was wir theologisch von Bud Spencer lernen können 209–224

Alexander Deeg

Michael Triegel – Maler des Sichtbaren, Offenbarer des Unsichtbaren

Laudatio anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde 225–234

Michael Triegel

Die Dinge und das Unbedingte

Rede zur Verleihung der Ehrenpromotion der Evangelischen Theologischen

Fakultät der Universität Leipzig 235–247

Vor Ihnen liegt das zweite Heft der neuen ZPTh-Redaktion. Wir haben es scheinbar einem Baustoff gewidmet. Mit dem Beton verbinden sich Autobahnbrücken, die Runways auf Flughäfen und die autogerechte Innenstadt, kurz: alles, was für den beschleunigten Aufbruch in die Moderne steht, aber eben auch für enttäuschte Hoffnungen, Sanierungsstau, gesichtslose Massenarchitektur, Klimaschädigung. Und mittendrin stehen die Kirchen mit ihren Hallen-, Zelt- und Autobahnkirchen, Gemeindezentren, Klöstern, Glockentürmen und Taufbecken aus Beton.

Dieses Heft versucht sich aber nicht allein am Baustoff Beton, sondern an einer Parallele zwischen einem Material und damit verbundenen Denkweisen, zwischen sichtbarer Architektur und flüchtiger Ideengeschichte. Beton war das prägende Material des 20. Jahrhunderts.

Nicht allein in den Bauten des Brutalismus, sondern überall in den Städten steckt es: in den Bürotürmen, hinter gutbürgerlichen Fassaden und unter der Erde in den U-Bahn-Röhren. Beton steht ideengeschichtlich für das Zweckmäßige – und die „gemeterte Massenarchitektur“. Es ermöglicht den nach 1945 ersehnten Wohnungsbau und enthält als „Platte“ – ungeachtet der städtebaulichen und ideologischen Spezifika der zwei deutschen Staaten in Ost und West – Zukunftshoffnung und das Versprechen von Egalität, Teilhabe und Gerechtigkeit.

Beton steht aber auch für kühne Entwürfe. So preist zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Wien Adolf Loos mit dem Entwurf eines Geschäftshauses aus Stahlbeton die schmucklose Ästhetik und den Tod des Ornaments und Zaha Hadid baut am Ende des Jahrhunderts aus Beton eine skulpturale und gänzlich unzweckmäßige Werksfeuerwehrhalle in Weil am Rhein. Beton ist Moderne, allerdings nicht allein in ihrer unschuldigen Spielart. Weil sich aus Beton alle Formen herstellen lassen, lassen sich auch alle politischen Botschaften und gesellschaftlichen Utopien bzw. Dystopien in Architektur gießen. Es bröckeln die auf antik getrimmten NS-Repräsentationsbetonbauten von Albert Speer genauso wie die sozialistischen Plattenbauten aus Fertigbetonteilen. Und heute erstrahlt Signature-Architektur globaler Konzerne aber auch die egalitären Mietshäuser von Wohnungsbaugenossenschaften mit ihren Laubengängen und Gemeinschaftsflächen.

Beton ist das Material einer konkreten Zeit und so verwundert es nicht, dass die Bauten kirchlichen Aufbruchs – die Zelt- und Hallenkirchen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts – Betonbauten sind, dass nicht nur Le Corbusier, sondern auch der Kirchenarchitekt Walter Förderer mit ihren sprechenden Bauten in Beton gearbeitet haben. Nicht wenige dieser Kirchen spiegeln Kriegserfahrungen und ein entsprechendes Bedürfnis nach Sicherheit, wie bei der Kirche Sainte-Bernadette du Banlay in der französischen Kleinstadt Nevers, die von einer „Bunkerästhetik“ bestimmt ist. Mit diesem architek-

tonischen und theologischen Erbe wird man im 21. Jahrhundert umgehen müssen und dürfen.

Wir beginnen unsere Betrachtung aber beim Material selbst, dem Beton. *Karin Berkemann* führt uns durch die Videoinstallation „Ready Mix“ der US-amerikanischen Künstlerin Lucy Raven, die 2024 in der Neuen Nationalgalerie in Berlin zu sehen war. Darin zeigt uns Raven Szenen aus dem Herstellungsprozess des Betons. Wir sehen nicht nur das „abstrakte[...] Ballett“ der Maschinen, sondern vor allem den Beton als Flüssigkeit. Beton ist hier „Bewegung“ und „stete Veränderung der Oberflächen“. Der Topos der Veränderung macht Berkemann darauf aufmerksam, dass auch Kirchenräume sich verändern können, hin zu Orten, die sich in den Dienst des Zusammenlebens der Menschen stellen. Auch *Thomas Erne* beleuchtet in seinem Beitrag den Baustoff und zeigt, wie offen der Beton für Bedeutungszuschreibungen ist. Da steht die bürgerliche Ablehnung des nicht Handgemachten dem christlichen Lob des Betons als Ausdruck der Ideale Armut, Schlichtheit und Echtheit gegenüber – Kirchen ohne Schmuck und ganz im Dienst der liturgischen Funktion. Demgegenüber ist jedoch für den Fortbestand der Betonkirchen die Frage zentral, „ob und wie sich eine Aura in oder neben der Funktion kultivieren lässt“.

Eine erste Antwort darauf bietet *Katharina Treppenhauer* mit ihrer Untersuchung zu Autobahnkirchen. Wo andernorts die kirchliche Moderne ungeliebt ist, finden hier positive Bezüge auf den Raum und sein Material statt: Auch wenn eine empirische Betrachtung noch aussteht: Beton an der Autobahn hat das Potenzial, Atmosphären zu schaffen, „betonierte Ruhe“ im positiven Sinne. Eine andere Antwort bietet *Ulrich Engel* mit seinem Beitrag zu Le Corbusiers Dominikanerkloster Sainte-Marie de La Tourette. Schlüssel ist die Analyse, dass La Tourette kein rein dienender, sondern ein fordernder Bau ist. „Eine klösterliche Lebensform in solch einem Umfeld konnte und kann spirituell wohl nur gelingen, wenn [sie] im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner theologischen Protagonisten [...] radikal zeitgenössisch ist [...] vorsichtig hoffend und radikal zweifelnd zugleich.“ Den Gegenentwurf zur Trutzburg La Tourette liefert das Kloster Baldegg in der Schweiz. *Gabriela Christen* macht auf dessen ungewöhnliche Baugeschichte aufmerksam. Die Schwestern entschieden sich gegen den ortsbekannten Gewinner des Bauwettbewerbs und gingen mit Marcel Breuer das Wagnis einer radikal anderen Interpretation des Klosters als offene, einfache Form ein. Indem die Schwestern das Kloster und seine Ausstattung bis heute in ihrer Ursprünglichkeit bewahrt haben, machen sie die umfassende Qualität guter Architektur ansichtig.

Johannes Stückelberger nimmt in seinem Beitrag nicht auf den Kirchen- oder Klosterraum, sondern auf den Kirchturm Bezug, der „in besonderer Weise vom neuen Baustoff des Stahlbetons profitiert“ hat. Der Autor präsentiert uns eine Typologie moderner Kirchtürme, die einerseits eine große gestalterische Vielfalt aufweisen und andererseits von der Kirche wegrücken oder verkleinert werden, um Platz zu machen für ein neues Verständnis von Liturgie, das stärker die horizontale Dimension der Gottesbeziehung in

der versammelten Gemeinde betont, als die vertikale Dimension des nach oben strebenden Turms. Wieder sehen wir die Ambiguität, die der Beton auslöst: hohe gestalterische Freiheit und öffentliche Präsenz – auch in der Tatsache, dass viele Landeskarten den Kirchturm und nicht die Kirche verzeichnen – bei gleichzeitiger gemeindetheologischer Skepsis. *Christian Bauer* reflektiert in seinem Beitrag die Paradoxie der konziliaren Betonzelte, die zwar das Leitbild des „Volkes Gottes auf dem Weg“ aufnehmen und veranschaulichen, aber doch nicht konsequent umsetzen, sondern im festen Baustoff des Betons verharren. Zugleich spürt er in Auseinandersetzung mit den Baukunstwerken von Chandigarh und Brasilia nach, wie auch die Utopien kirchlicher Moderne durch alltägliche Praktiken unterlaufen werden und neue Perspektiven eröffnen können.

Christian Cebulj und *Anna-Lena Jahn* fragen nach der Bedeutung des Betons für Gebäude – gerade Kirchengebäude – in der Schweiz und wie diese die dortigen Landschaften geprägt haben. Am Beispiel der Bauwerke von Walter M. Förderer und deren Rezeption beschreiben sie eine Renaissance des Architektur-Tourismus und diskutieren die Zukunft der Schweizer Betonkirchen. Den Abschluss des Thementeils zum Beton bildet der Artikel von *Antje Roggenkamp*, die die Aneignungsprozesse von Kirchenräumen untersucht. Menschen lassen sich vom Raum und seinen Dingen verschiedene Gebräuche suggerieren, nehmen sie aber auch in Gebrauch. Auffällig ist, dass es gerade die kleinen Dinge im Raum sind (Teelichter, Türen), mit denen die Besucher*innen interagieren. Dinge als Anstoß für „polyvalente Perspektiverweiterungen“ sind gerade in den im Detail gestalteten Betonkirchen und -klöstern zuhauf zu finden und ein weiterer Schlüssel zum Erhalt der Gebäude und ihrer Bedeutung.

Dass Betonkirchen ein Erbe der Moderne sind, liegt zunächst auch im Umstand ihrer schlichten Existenz. Der Beton ist da, ganz gleich, ob Kirche nun in der Mitte der Gesellschaft oder an ihren Rändern zu finden ist. Da-Sein ist aber auch ein Thema für das Personal der Kirche der Zukunft. *Elmar Honemann* schreibt in seinem Werkstatt-Bericht aus dem Bistum Limburg, dass gerade der kirchliche Niedergang Kairos für einen neuen Angang sein kann. Er stellt acht unterschiedliche Projekte vor, die erproben durften, wie Kirche in der Gesellschaft der Gegenwart da sein kann. Gleich ob sie „Social Days“ für Beschäftigte im Bankwesen organisiert oder TikTok-Content kuratiert, „da sein“ heißt, einen geschützten Raum zu schaffen: „Faith spaces must be safe places.“ Auch für Mitarbeitende im Gesundheits- und Sozialwesen sind das Da-Sein und das Schaffen von Räumen jenseits der dienstlichen Zwänge wesentlich für die Funktion von Kirche, wie *Michael Fischer* schreibt. Zugleich warnt er vor einer missbräuchlichen Funktionalisierung seelsorglicher Angebote, etwa um ungesunde Arbeitsverhältnisse zu verschleiern. Da-Sein und Verlässlichkeit sind auch im Beitrag von *Rupert M. Scheule*, *Simon Heimerl* und *Antonio Zierer* wesentliche Stichworte. In einer Befragung von über 600 Personen in der bayrisch-schwäbischen Kleinstadt Krumbach stellen sie fest, dass es gerade das Standardangebot Sonntagsgottesdienst ist, das die Befragten als wichtig

erachten. Im Sinne einer „vicarious religion“ erwarten die Menschen von Kirche keine permanente Versorgung, sondern ein verlässliches Angebot ohne Teilnahmezwang. Gleich ob es sich um eine Mess- oder eine Wortgottesfeier handelt, es soll einfach vor Ort etwas sein, das auch wenig besucht sein darf, auf das man im Bedarfsfall aber zurückgreifen kann. Ganz anders gestaltet sich die Situation in der polnisch-katholischen Mission in Deutschland, wie *Mariusz Chrostowski* zeigt. Hier existiert noch die Sams-tags- und Sonntagsschule mit traditionellen Inhalten und Vermittlungsformen. Ein solches Angebot sichert zwar katechetisches Grundwissen und Verbundenheit mit der polnischen Kultur, es ist aber für die komplexe Lebenswelt junger Menschen wenig anschlussfähig. Chrostowski plädiert für eine Öffnung hin zu mehr Begegnung mit den anderen und benennt damit das Potenzial von religiöser Bildung in der Migrationsgesellschaft.

Andere Stimmen einzubeziehen fordert unsere geprägten Denkformen in der Theologie heraus, zeigt der Artikel von *Surekha Nelavala*. Sie eröffnet mit einer Re-Lektüre der Perikope von der Samaritanischen Frau am Brunnen eine intersektionale Perspektive. Dabei spricht Nelavala nicht nur über mehrfache ethnische, soziale und geschlechtliche Diskriminierung, sondern zeigt auch, wie sich die Frau in einem Akt der Selbstbefreiung auf Augenhöhe mit Jesus begibt. Die dunkle Seite der Szene am Gemeinschaftsbrunnen wird erschreckend aktuell, wenn Nelavala die Geschichte einer Dalit Person erzählt, die es wagte, die Linie des Kastensystems zu überschreiten und dafür mit ihrem Leben bezahlte.

Unser Heft beginnt mit einer Kunstinstallation und es endet mit der Kunst. Zunächst mit dem populären Spielfilm. Auch dieser ist präsent und für die Menschen da und zugleich nicht frei von Brüchigkeit und Ambiguität. „Was wir von Bud Spencer lernen können“, fragt *Alexander Dietz* und stellt fest, dass Leiblichkeit, Erlösungsbedürftigkeit und Ambiguitätstoleranz sich auch im Werk Spencers finden. Gleich, was man über „Spaghetti-western“ denken mag, ihre Bilder waren mächtig und ihre breite Rezeption zeigt der akademischen Theologie, wie sehr wir Menschen in Geschichten verstrickte Wesen sind. Ebenfalls eine Unterbrechung durch die Kunst bieten uns zwei Beiträge zur Ehrenpromotion des Malers Michael Triegel an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig im April dieses Jahres. In seiner Laudatio weist *Alexander Deeg* darauf hin, dass der Kern der Theologie kein Streit über Richtigkeiten ist. „Die richtigste Theologie ist die gefährlichste“ sagt er mit Franz Rosenzweig, denn aus diesem Spiel der Richtigkeiten hat sich „Gott längst entzogen und verabschiedet“. Es braucht die Kunst, um dieses gefährliche Spiel zu unterbrechen. Es braucht sie aber auch, um bei allem Reden vom Niedergang der Religionen die „Hohlformen des Glaubens“ wieder neu zu füllen. Auch *Michael Triegel* selbst kommt zu Wort. Er spricht von seinem Auftrag, die toten Dinge zum Sprechen zu bringen, gerade wenn die Dinge – und, so möchten wir im Blick auf dieses Heft ergänzen, Gebäude –, die uns nichts mehr sagen, den Raum um uns eng machen.

Am Ende dieses Heftes treten wir durch die unscheinbare, verwahrloste Seitentür auf der Außenseite von Triegels Dettelbacher Altar für den heiligen Augustinus hinaus ins Weite. Triegel sagt: „Ich bin überzeugt davon, dass Rettung, dass Leben weniger hinter prunkenden Portalen oder Heiligen Pforten als viel mehr hinter versehrten unscheinbaren Nebeneingängen zu finden sein dürfte.“

Im Durchschreiten von Nebeneingängen und in der Füllung von Hohlformen mit einem herausfordernden Material liegt für uns als Redaktion auch der besondere Reiz dieses Heftes und seiner vielen architektonischen und künstlerischen Angänge. Im Format *Redaktionsgespräch* diskutieren wir zum Abschluss, was wir selbst aus diesem Themenfeld mitgenommen haben.

Wie der Betonbau ist die Praktische Theologie ein junges Fach innerhalb der theologischen „Architektur“, das sich den spielerischen Bezug zu ungewöhnlichen Themen scheinbar leisten kann. Wir als Herausgeber*innen denken allerdings, dass die gesamte Theologie sich diese Bezüge leisten *muss*, wenn sie ihr Ziel nicht verfehlen will, christliche Zeitgenoss*innenschaft nicht nur zu postulieren, sondern manifest zu machen. Diese Manifestation ist hier ein flüssiges Gemisch aus Zement, Gesteinskörnern und Wasser.

Wolfgang Beck

Verena Suchhart-Kroll

Christian Preidel

Traugott Roser

Concrete Cinema Lucy Ravens Videoinstallation „Ready Mix“

Abstract

Für ihre Videoinstallation „Ready Mix“ fasste die US-amerikanische Künstlerin Lucy Raven 2021 einen technischen Vorgang in poetische Schwarz-weiß-Bilder: Sie dokumentierte die Produktion von Beton. In ihrem 45-Minuten-Film wird zuerst Kies gefördert und zerkleinert, dann mit Sand und Zement zu einer viskosen Masse vermischt und zu Formsteinen gegossen, die man zuletzt zur Mauer aufschichtet. Als Raven ihr Kunstwerk 2024 in Berlin zeigte, traf sie einen Nerv. Die Endlosspirale der Videobilder warf ein kritisches Schlaglicht auf die allgegenwärtige Ressourcenverschwendung, deren Spuren auch im Umgang der Kirchen mit ihren Immobilien auszumachen sind. Nicht zuletzt gab der besondere Ausstellungsort – in der Neuen Nationalgalerie, mit Blick auf die Baustelle der Museumserweiterung – dem Werk eine zusätzliche Dimension. In einer Ikone der Architekturgeschichte entzauberte Lucy Raven das große Glücksversprechen der Moderne.

For her video installation 'Ready Mix', the US-American artist Lucy Raven captured a technical process in poetic black and white images in 2021: She documented the production of concrete. In her 45-minute film, gravel is first extracted and crushed, then mixed with sand and cement to form a viscous mass and moulded into a viscous mass and poured into moulded bricks, which are then stacked to form a wall. When Raven showed her artwork 2024 in Berlin, she struck a nerve. The endless spiral of video images cast a critical spotlight on the ubiquitous waste of resources, traces of which can also be seen in the way churches treat their properties. Last but not least, the special exhibition venue – In the Neue Nationalgalerie, with a view of the construction site of the museum extension – gave the work an additional dimension. In an icon of architectural history, Lucy Raven demystified the great promise of happiness of modernism.

In einem Interview beschreibt die US-amerikanische Künstlerin Lucy Raven (*1977) eine sich wiederholende Szene. Auf die Frage, was sie denn beruflich so mache, antworte sie gerne: einen Film über Beton. Dann könne sie dabei zuschauen, wie das Gespräch sofort verstummt (Morse 2021). Ganze zwei Jahre arbeitete Raven im Kieswerk des Freundes eines Freundes an der Videoinstallation „Ready Mix“. Ihre poetischen Schwarz-weiß-Bilder steigern sich im Kinoformat über 45 Minuten zur Endlosspirale. Manche Betrachter*innen fühlen sich dabei an Weltraumbilder erinnert, andere denken an die endoskopische Aufnahme einer Speiseröhre. Eigentlich ist es ein ganz technischer Vorgang, den Raven mit Luft- und Nahaufnahmen höchst ästhetisch eingefangen hat. In der mondartigen Landschaft von Idaho wird zunächst Kies gefördert und zerkleinert, dann abtransportiert und mit Wasser und Zementpulver zu einer viskosen Masse vermischt, um zuletzt daraus Formsteine zu gießen und diese zur Mauer aufzuschichten. Als die Installation „Ready Mix“ 2024 in Berlin gezeigt wurde, traf sie einen Nerv. Immerhin steht der eingeübte Umgang mit Boden und Bauen gerade vor einer überfälligen Wende, auch bei den Kirchen und ihren Immobilien. Doch der besondere

Ausstellungsort, die Neue Nationalgalerie mit ihrem Blick auf die entstehende Museumserweiterung, gab dem Werk eine zusätzliche Dimension. In einer Ikone der Architekturgeschichte entzauberte Lucy Raven nicht weniger als das Glücksversprechen der Moderne.

Im Glashaus

„Ready Mix“ bildet ein Gesamtkunstwerk, bei dem sich Lucy Raven als Regisseurin und „Herausgeberin“ versteht. Neben Film und Ton spielen Sperrholz und Aluminium eine tragende Rolle, als diese Raumintervention im Februar 2024 in Berlin aufgebaut wird. Für zwei Monate wölbt sich eine übergroße Panoramaleinwand vor äußerst spartanischen Sitzstufen, die mehr nach Sportstadion als nach Kino aussehen. Doch Raven kann für ihre Inszenierung dieses Mal auf einen äußerst prominenten Rahmen zurückgreifen: die Neue Nationalgalerie des Architekten Ludwig Mies van der Rohe (1886–1969). Der Museumskomplex gilt als Letztwerk des ehemaligen Bauhaus-Direktors und späteren Übervaters des International Style (vgl. Maibohn 2021). Noch in den 1930er-Jahren in die USA ausgewandert, verwirklichte er in der Bundesrepublik der Nachkriegszeit nur ein einziges Großprojekt, die Neue Nationalgalerie. Für drei prägende Termine kam Mies van der Rohe damals persönlich nach Berlin: 1965 zur Grundsteinlegung, 1967 zum Richtfest und 1968 zur Einweihung.

Der Berliner Museumsbau ist berühmt für seine gestalterische Leichtigkeit. Rund 1.200 Tonnen Stahl wurden in einem Kraftakt mit hydraulischer Technik emporgehoben und „schweben“ seitdem (auch dank der Unterstützung des mit Mies van der Rohe befreundeten Architekten Frei Otto) auf nur acht Stützen. Dabei ist die Neue Nationalgalerie streng genommen kein Einzelstück. Zum einen spielt sie mit traditionsreichen Vorbildern, wenn sie von Kassettendecke bis Architrav an antike Tempel erinnert. Zum anderen war der in Berlin realisierte Entwurf eigentlich für Kuba gedacht. Dort sollte Mies van der Rohe einen Firmensitz für Bacardi Rum errichten, aber die Revolution und die Enteignung des Unternehmens kamen dazwischen. Der Versuch, das Projekt stattdessen als Museum in Schweinfurt umzusetzen, scheiterte ebenfalls. Und obwohl Bacardi seinen Bau 1972 dann doch noch in Bermuda erhalten sollte, der Erstling des Kuba-Plans steht in Berlin. In der Summe wurde aus einem Verwaltungspalast unter Palmen kurzerhand ein Großstadtmuseum – mit all den Problemen, die sich damit bis heute für Ausstellungen verbinden. Die gläserne Hülle lässt zu viel schädliches UV-Licht an empfindliche Exponate. Und sie reduziert die Wandflächen für Bilder auf ein kritisches Minimum. Am Ende ist der Bau sich selbst Kunstwerk genug.

In West-Berlin war die Neue Nationalgalerie eng verbunden mit der deutsch-deutschen Teilung. 1962, wenige Monate nach dem Mauerbau, hatte man Mies van der Rohe mit dem Projekt beauftragt. Schon einige Jahre zuvor wurde das Areal zwischen Landwehrkanal und (zerstörtem) Potsdamer Platz als neues kulturelles Zentrum vorgesehen. Mit

der Ost-Berliner Museumsinsel sollte im Westen der Stadt ein repräsentatives modernes Gegenstück konkurrieren: das Kulturforum. Wo die klassizistische Matthäuskirche lange (fast) alleine geblieben war, entstanden nun nach und nach die Philharmonie, die Gemäldegalerie, das Kupferstichkabinett, die Kunstbibliothek sowie das Museum für Kunst und Gewerbe. In dieser prominenten Nachbarschaft war die Neue Nationalgalerie für Werke des 20. Jahrhunderts vorgesehen. Das ehrgeizige Konzept, eine Nutzungskonzentration bei viel öffentlichem Freiraum, sollte in den kommenden Jahrzehnten auf Bewunderung, aber zunehmend auch auf Kritik stoßen.

God Box

Der einzige „vormoderne“ Bau am Berliner Kulturforum, die evangelische Matthäuskirche, wurde 1846 nach den Entwürfen von Friedrich August Stüler mit Hermann Alexander Wentzel fertiggestellt. Wäre es nach den Nationalsozialist*innen gegangen, hätte man sie abgetragen und nach Spandau verpflanzt, um Platz zu schaffen für Albert Speers Germania-Pläne. Stattdessen wurden viele Bauten in ihrem Umfeld abgerissen, die Kirche selbst brannte im Krieg aus und wurde bis 1960 in einer modernen Interpretation wiederhergestellt. Doch erst nach der Wiedervereinigung, als der brachliegende Potsdamer Platz – im einstigen Niemandsland zwischen den Sektoren – neu bebaut wurde, erhielt der Gottesdienstraum auch eine künstlerische Nutzung. Seit mehr als 30 Jahren werden hier Ausstellungen und liturgische Anlässe miteinander kombiniert. Damit hatte auch Berlin eine prominente Kulturkirche, wie sie im späten 20. Jahrhundert in mehreren deutschen Großstädten in leerfallenden Gottesdiensträumen etabliert wurde. Inzwischen stehen viele von ihnen erneut vor der Frage, ob sie sich angesichts von kirchlichen Sparmaßnahmen und einer starken musealen Konkurrenz werden behaupten können.

Für solche Mixed-use-Konzepte hat sich innertheologisch der etwas wolkige Begriff „hybrid“ eingebürgert: Zunächst fasste Thomas Erne so eine von Ästhetik bis Spiritualität changierende Raumerfahrung. Im DFG-Projekt Transara hingegen beschreiben Alexander Deeg und Kerstin Menzel (2022, 173–179) als hybrid das Wechselspiel von kirchlichen und nicht-kirchlichen Akteur*innen: Beide ‚Parteien‘ nutzen denselben Raum parallel (simultan) oder mit einer Trennwand (separiert); die neuen Nutzer*innen beschränken sich auf Anbauten (angelagert) oder bespielen alleine (abgelöst) den gesamten Bau, dessen liturgische Vergangenheit ablesbar bleibt. Wird ein Gottesdienstraum letztlich doch entwidmet bzw. profaniert, fühlen sich die kirchlichen Stellen oft nicht mehr für den Bau verantwortlich – nicht umsonst endet die neue Handreichung des Erzbistums Köln zum Thema genau an diesem Punkt. Die Erfahrung der Gemeinden ist eine andere, wenn sie nach einem vorgegebenen Zeitplan und Bemessungsschlüssel zügig aussortieren müssen. Zum einen fürchten sie vorschnelle und damit falsche

Entscheidungen, zum anderen werden sie vor Ort noch sehr lange mit ihrem ehemaligen Bauwerk und dessen Schicksal verknüpft.

Mit demselben Begriff des Hybriden hebt der Soziologe Bruno Latour bereits in den 1990er-Jahren an einer anderen Stelle. Aus einer umfassenden Modernekritik (1995, 18–21) heraus will er Räume nicht als reines Menschenwerk, sondern als Beziehungsgeflecht von Personen und Dingen verstanden wissen. Seine Akteur-Netzwerk-Theorie wird in der jüngeren Forschung vielfach neu herangezogen. Der Soziologe Philippe Koch etwa sucht gemeinsam mit den Architekten Stefan Kurath und Simon Mühlebach (2021, 6–8, 17–23, 119–120) eine neue Balance zwischen gesellschaftlichen und gestalterischen Faktoren. Könne ein Bau ebenso zum Handelnden werden wie ein Mensch, dann vollziehe sich Öffentlichkeit im städtischen Raum nicht statisch, sondern in Figureationen. Die Theologin Anna Maria Riedl (2021, 226–233) wiederum betont, Latour beschreibe das soziale Gefüge anhand der Spuren, die sie (auch) in den Dingen hinterlässt. Eine vergleichbare Perspektive nimmt auch die Künstlerin Lucy Raven ein, wenn sie bei „Ready Mix“ kaum direkt Arbeiter*innen zeigt. Stattdessen wird in ihrem Film das menschliche Handeln an dessen Folgen ablesbar, die sich tief in die Landschaft Idahos eingegraben haben. All das, um einen Baustoff herzustellen, den etwa der Brutalismus – nicht zuletzt im Kirchenbau der Nachkriegszeit – als künstlerisch frei formbares, fast bildhauerisches Ausdrucksmittel feierte.

Auch wenn die Neue Nationalgalerie für manche Architekturfans einen ikonischen, fast sakralen Status hat – in seinem Leben verwirklichte Mies van der Rohe nur einen einzigen wirklichen Kirchenraum: die 1952 fertiggestellte Saint Savior Chapel. Die episkopale Kapelle liegt als (in vielerlei Hinsicht) Sonderbau auf dem Campus des Illinois Institute of Technology in Chicago. Nicht umsonst wird der klare Quader auch „God Box“ genannt, denn er bietet mit seiner gläsernen Front so gar nichts, was man Mitte des 20. Jahrhunderts mit einer Kirche verband. Für Passant*innen und Gottesdienstbesucher*innen gleichermaßen wird der Blick auf eine Wandscheibe mit Altar und Kreuz, auf das Zentrum des liturgischen Geschehens gelenkt. Die Neue Nationalgalerie hingegen bleibt bewusst ungerichtet, denn sie dient dem freien Schweifen zwischen Artefakten – oder dem Bewundern des Baukunstwerks. Diese sich selbst inszenierende Offenheit durchbricht Lucy Raven mit ihrer raumgreifenden Installation. Indem sie die Ästhetik des (zeitweise) fluiden Betons bildgewaltig ins Zentrum rückt, entzaubert sie zugleich das zur Ikone erstarrte Museum. Wo ein brutalistischer Bau sein „Gemachtsein“ offengelegt hätte, suchte der International Style eines Mies van der Rohe lieber das fertige, das glatte Bild. Folgt man hingegen dem Titel der Videoinstallation „Ready Mix“, dann erweisen sich selbst gefeierte Architekturen wie die Neue Nationalgalerie letztlich als das Ergebnis einer „Fertigmischung“.

Eine Materialfrage

Für Ravens Titel bieten sich ganz unterschiedliche Assoziationen an. „Ready-mix concrete“ (RMC) meint Transportbeton, der bereits gebrauchsfertig an die Baustelle gebracht wird. Je nach Schreibweise kann es sich dabei auch um Markennamen handeln. Deren Firmensignets finden sich auf Fahrmischern auch auf US-amerikanischen Straßen, auch im Umfeld des Kieswerks von Bellevue in Idaho, in dem Raven ihren Film drehen ließ. Da sie in ihrem Werktitel aber kein „concrete“ hinzufügt, bleibt „Ready Mix“ offen für andere Fertigmischungen, wie sie etwa für Kuchen und Plätzchen auf dem Markt sind. Deren Zutaten werden ebenso intensiv industriell vorbearbeitet wie der Kies für die Betonherstellung. Nicht umsonst erinnert der Blick in den Betonmischer bei Raven an eine laufende Küchenmaschine, nicht umsonst ergeben sich in ihrer Bildsprache viele Parallelen zum Einverleiben und Verdauen von Stoffen. Nicht zuletzt denken kunstbeflissene Kritiker*innen bei „Ready Mix“ an Marcel Duchamps Readymades, für die er (und seitdem viele andere) vorgefundene Gegenstände neu zum Kunstwerk arrangierte.

Die Künstlerin selbst bezieht sich im bereits genannten Interview 2021 mehr auf die Landschaft des US-amerikanischen Westens, mit der sie sich seit ihrer Kindheit verbunden fühlt. Als sie zum ersten Mal aus einem Flugzeug die Wüste von oben sah, habe sie deren abstrakte Struktur tief beeindruckt. Filmisch spricht sie von der prägenden Kraft der Western-Filme, mit denen die Ebenen von Idaho, Nevada und New Mexico zur Chiffre wurden. Eine Weite, wie sie hier auch die Land Art der Nachkriegsmoderne zu schätzen und zu nutzen wusste. Mit diesen Bildtraditionen spielt Raven, wenn sie die Betonmischer und Kieskipper in Drohnenaufnahmen wie zu einem abstrakten Ballett arrangiert. Entsprechend treten in ihren Videosequenzen kaum Menschen in Erscheinung, denn es geht um die Bewegung, um die stete Veränderung der Oberflächen.

Oder, anders ausgedrückt, für Raven ist ihre Kunst eine Materialfrage. Wo der Beton bei „Ready Mix“ in seinen Vorstufen kratzt, bröckelt und staubt, wird er im Mischer zur geschmeidig formbaren Masse, die zuletzt im stumpfen Standardstein endet. Damit bildet er einen klaren Kontrast zur Hochglanz-Ästhetik der Neuen Nationalgalerie mit ihren spiegelnden Glasflächen und polierten Marmorböden. Was die Bauindustrie an Ravens Heimatlandschaft durchwühlt und zerstört, wird in ihrem Film unübersehbar. Vor diesem Hintergrund investiert die Baustoffforschung heute in mögliche Alternativen – vom Recyclingbeton bis zu normierten Holzelementen. Auch der traditionelle Lehmbau wird neu interpretiert, fällt das Grundmaterial doch vor Ort bei jeder Baugrube günstig an. Dass Boden das einzige Gut ist, das sich nicht vermehrt, nimmt die aktuelle Studie der Deutschen Bischofskonferenz „Ernährungssicherheit, Klimaschutz und Biodiversität“ (2024, 11–14) besonders kritisch in den Blick. Bezogen auf das „Gemeingut Boden“ stehe Kirche in einer dreifachen moralischen Pflicht: als Dialogermöglicherin, als Anwältin des Gemeinwohls und als Vorbild. Übertragen auf die baulichen

Gemeingüter, könnte Kirche diesem Anspruch als Eigentümerin umso leichter gerecht werden.

Deutungssoffen

Die Neue Nationalgalerie hatte man nach einer mehrjährigen, ebenso grundlegenden wie behutsamen Sanierung 2021 gerade erst wieder in den Kulturbetrieb übernommen. In der direkten Nachbarschaft, durch die gläserne Hülle bestens zu beobachten, begannen 2024 – parallel zur „Ready Mix“-Installation – die Arbeiten zu einer Museumserweiterung. Unter dem Namen „berlin modern“ entsteht hier nach den Plänen des Büros Herzog & de Meuron eine Architektur, die sehr selbstbewusst mit dem Material Beton umgeht. Dieser Entwurf stieß schon vor dem Baustart auf Kritik: Zu wenig grün sei er, zu wenig offen für sein Umfeld. Daraufhin ergänzte man den Erweiterungsbau um Bäume und kostenfrei zugängliche, interaktive Räume für unterschiedliche Akteursgruppen. Zudem sollen Photovoltaikanlagen auf dem Dach und heruntergeschraubte Klimawerte für die Ausstellungsräume später die Ökobilanz optimieren. Mit der Fertigstellung von „berlin modern“, die für 2027 angekündigt ist, wird sich die Ausstellungsfläche der Neuen Nationalgalerie mehr als verdoppeln.

Zur Grundsteinlegung des Großprojekts im Februar 2024 lief nicht nur Ravens Videoinstallation in der Oberhalle der Neuen Nationalgalerie. Parallel spielte der Musiker Deantoni Parks live die zugehörige Klanginstallation auf dem Schlagzeug. Denn er hatte bis 2021 die eindrückliche Toncollage für „Ready Mix“ zusammengestellt: Aufnahmen während der Betonproduktion wurden mit eingespielten Percussion-Sequenzen zu einem mal klickenden, mal rauschenden, mal knarzenden Klangteppich verdichtet. In seiner filmischen Ästhetik changiert „Ready Mix“ irgendwo zwischen Lehrfilm, Raumpatrouille Orion und „The Brutalist“ (lange vor dessen Kinostart). Gedreht wurden die Aufnahmen – teils mit Drohnen – in den USA, im Kieswerk von Bellevue in Idaho. Nach all den Transportbändern und Mischmaschinen füllen die Betonmodule, die sich wie übergroße Legosteine einrasten lassen, am Ende die ganze Leinwand aus. Die Assoziationskette für diese letzte Szene reicht vom Berliner Mauerbau bis zur jüngsten Grenzverstärkung zwischen Mexiko und den USA.

Bei all dem bleibt „Ready Mix“ vergleichsweise deutungssoffen. Wer ein Herz für moderne, vielleicht sogar brutalistische Architektur hat, kann sich hier an schönen Bildern erfreuen, um am Ende von langweilig normierten Steinen überrascht zu werden. Wer mit dem Material Beton fremdelt, lässt sich vielleicht von diesem neuen Blickwinkel auf die Produktionsabläufe neugierig machen. Deutlich sind jedoch die Hinweise darauf, dass hier endliche natürliche Ressourcen zu einem äußerst schlichten Bauelement verarbeitet werden. Damit entlarvt Lucy Raven das Dilemma, dass in der vorherrschenden Praxis (noch) wenig von der gebetsmühlenartig geforderten Umbaukultur (vgl. Grafe, Rieniets ²2022) zu spüren ist. Denn, so eines der Hauptargumente, man sollte die

Klimabilanz eines Hauses endlich auf seinen gesamten Lebenszyklus hin berechnen und bewerten. Um Bestandsbauten und ihre Ausstattung allgemein als materielle wie immaterielle Werte zu beschreiben, prägte die Bundesstiftung Baukultur (Nagel ²2023, 6–9, 22–27) den Begriff der Goldenen Energie. Dies meint zum einen handfeste Ressourcen: 90 Prozent der Rohstoffe werden bundesweit im Bau- und Gebäudesektor verbraucht, 55 Prozent der Abfälle und 40 Prozent der Emissionen stammen aus Bau und Abriss. Zum anderen umfasst die Goldene Energie auch immaterielle Faktoren wie die kreative Kraft, die in diese Architekturen geflossen ist. Nicht zu vergessen, dass sie sich oft als gewachsenes, städtebaulich gut eingebettetes Kulturerbe von hohem Identifikationspotenzial entpuppen.

Anti-Abriss

Gerade in der jungen Architekt*innengeneration wird die Kritik an der etablierten Bauwirtschaft in den letzten Monaten unüberhörbar. Vereinigungen wie Architects for Future und Petitionen wie das Abriss-Moratorium (vgl. Stumm & Rellensmann 2025) rücken nicht nur die bekannten ökologischen, sondern auch soziale Argumente in den Vordergrund, die an Diskurse der 1970er- bis 1990er-Jahre erinnern. Wo eine Häuserzeile niedergelegt und neu bebaut wird, tauscht man oft auch das Milieu aus, hin zu zahlungskräftigeren Klient*innen. Zwar werden mehr Wohnungen auf weniger Quadratmetern untergebracht, dafür wohnen dann meist weniger Menschen in größeren Wohnungen. Aktuell schlagen Initiativen wie die Anti-Abriss-Allianz – ein Verbund von mehr als 60 Verbänden von Klima- bis Denkmalschutz – einen Bogen hin zu den historischen Werten des Bestands. Ob ein verbindendes Momentum entstehen kann, wie es vor 50 Jahren das Europäische Denkmalschutzjahr zündete, bleibt noch abzuwarten.

Von dieser Diskussion ist in kirchlichen Kreisen aktuell noch (zu) wenig zu spüren. Die beiden großen christlichen Konfessionen verlieren rasant an Mitgliedern, Personal und Finanzen. Daher gehen Expert*innen davon aus, dass von den rund 45.000 evangelischen und katholischen Gemeindekirchen in Deutschland künftig ein Drittel bis die Hälfte infrage gestellt werden. (Bei den nicht liturgisch genutzten Immobilien der beiden großen Konfessionen dürfte der Prozentsatz noch höher liegen.) Inzwischen hat sich ein Problem aufsummiert, das nicht nur kirchliche Kreise, sondern die gesamte Gesellschaft betrifft. Es geht um eine dichte Kulturlandschaft, und genau hier setzen die kirchlichen Sparmaßnahmen an: Man habe einfach zu viele und zu große Immobilien, als dass sie sich auf Dauer rechnen könnten. Da lohnt ein Blick auf die Stärken, die in der großzügigen Weite von Kirchen liegen. An dieser Stelle forsch(t)en DFG-Projekte wie Sawa und Transara, um allgemeine Linien in den Veränderungsprozessen auszumachen und eine Perspektive für den kommenden Wandel aufzuzeigen. Initiativen wie das „Kirchenmanifest“ oder „Zukunft Kulturraum Kloster“ bringen dafür Akteur*innen und Argumente zusammen. Nicht zuletzt lässt man sich verstärkt inspirieren durch den

Blick über den Zaun (vgl. Berkemann & Potratz 2025), hin zur Transformation anderer Großbauten von Schwimmbad bis Kaufhaus.

Die passenden Argumente kommen spannenderweise weniger aus der Theologie als mehr aus der Soziologie und den ihr nahestehenden Architekturdiskursen. Der Soziologe Ray Oldenburg (1989, 20–42) betonte in den späten 1980er-Jahren, dass es Dritte Orte brauche, an denen man sich zwischen dem Zuhause und dem Arbeitsplatz austauschen und kulturell begegnen kann. Zu dieser Rolle, die Kirchenbauten traditionell oft einnehmen, zieht eine Ausstellung von Baukultur NRW aktuell eine weitere Ebene ein: Als Vierte Orte ermöglichen Kirchen eine Sinnerfahrung über das Alltägliche hinaus. In diesem Geist könnten Kirchenräume – auch wenn sie nie dazu gedacht waren, sich ökonomisch zu rechnen – viel für das alltägliche Zusammenleben leisten. Denn, so die These des Soziologen Rainald Manthe (2024b, 20–22), gerade in scheinbar beiläufigen Begegnungen findet Demokratie statt: bei der U-Bahnfahrt zur Arbeit oder beim Besuch der Dorfkneipe. Hier lässt sich begreifen, dass Menschen sehr unterschiedlich sind und dennoch alles am Ende irgendwie funktioniert. Für eine solche „demokratische Irritation“ sieht Manthe (2024a) bei Kirchen als Dritte Orte ein großes, noch ungehobenes Potenzial.

Alles explodiert

Dass ein dichtes Netz religiöser Räume vielfach Sinn ergibt, belegt nicht zuletzt die Tradition des Kirchenasyls. Hier können sich Schutzbedürftige auf Zeit zurückziehen und ihr Schicksal neu verhandeln. Mit einer entsprechenden Petition legt die Ökumenische „Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche e. V.“ ihren Finger in eine politische Wunde. Die ab 1983 geübte Praxis wurde 2015 in einem Abkommen zwischen dem Bund und den großen christlichen Gemeinschaften bekräftigt. Doch seit einigen Monaten werden Geflüchtete, so führt es die Petition aus, vermehrt polizeilich aus Kirchen geholt und abgeschoben. Gerade im drohenden Verlust solcher Schutzräume wird sichtbar, wie sehr Kirche und Gesellschaft gleichermaßen auf sie angewiesen sind.

Werden heute Kirchen aufgegeben, fehlt vielfach das Bewusstsein für die Möglichkeiten der bisherigen Ausstattung und Materialien. Aus rechtlichen, religiösen wie emotionalen Gründen entfernt man liturgische Orte und Stücke meist bei der Profanierung bzw. Entwidmung. Glocken und Orgeln stellen zudem einen materiellen Wert dar und werden in der Regel weiterverkauft. Für markante Baustoffe und Ausstattungsstücke haben manche Bistümer und Landeskirchen eigene Depots eingerichtet, anderes wird auf Gemeindeebene in die verbleibende Mutterkirche übernommen, an östliche Partnergemeinden verschenkt, bei einem lokalen Flohmarkt veräußert, über das Auktionsportal Ebay angeboten oder schlicht weggeworfen. Für Profanbauten haben sich im Geist des Re-Use ergänzend analoge Bauhöfe oder virtuelle Plattformen wie Concular bewährt. In fast allen Fällen verliert sich dennoch der ursprüngliche Zusammenhang

aus Raum und Ausstattung – und damit auch ein Stück der Orts- und Gemeindegeschichte.

Auf all diese drängenden Fragen will die Installation „Ready Mix“ keine fertigen Antworten liefern, denn sie will sich als Kunst nicht verzwecken lassen. Aber sie macht Veränderungsprozesse in ihren schrecklichen wie schönen Auswirkungen sichtbar. Mit ihrem Folgeprojekt „Demolition of a Wall (Album 1 + 2)“ knüpfte Lucy Raven 2022 an die Schlusszene von „Ready Mix“ an. Wo dort eine Mauer entstand, wird nun deren Zerstörung inszeniert. Dabei rücken nicht die Explosionen ins Bild, sondern wieder deren Folgen, deren Spuren. Auf staatlichen Testflächen in New Mexico ließ Raven mit einer High-Speed-Kamera einfangen, wie sich die Stoßwellen durch die Natur weitertragen. Ob Kirche die sie treffenden Schübe des gesellschaftlichen Wandels positiv umsetzen kann, wird wesentlich davon abhängen, ob sie sich auch als örtliche Größe versteht. Als Gemeinschaft, die nicht in eine fremde Welt hinein kommunizieren will, sondern sich im Geist der Öffentlichen Theologie (vgl. Meireis 2017; Wabel 2020) als integraler Teil ihres Umfelds erweisen kann.

Literatur

- Berkemann, Karin & Potratz, Alina (Bearb.) (2025). Viel Raum für Neues. Kirchen und andere Bauten in Transformation (Die Architekt 25/1). Berlin.
- Deeg, Alexander & Menzel, Kerstin (2022). Potentiale spannungsvoller Kooperationen. Begriff und Praxis hybrider Kirchennutzung. In: Albert Gerhards (Hg.), Kirche im Wandel. Erfahrungen und Perspektiven (Sakralraumtransformationen 1). Münster: Aschendorff, 171–189.
- Ernährungssicherheit, Klimaschutz und Biodiversität (2024): Ethische Perspektiven für die globale Landnutzung (Studien der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ 23), hg. von der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn.
- Grafe, Christoph & Rieniets, Tim (Hg.) (2020/²2022). Umbaukultur. Für eine Architektur des Veränderns. Dortmund: Kettler.
- Koch, Philippe, Kurath, Stefan & Mühlebach, Simon (Hg.) (2021). Figurationen von Öffentlichkeit. Herausforderung in Denken und Gestalten von öffentlichen Räumen. Zürich: Triest Verlag.
- Latour, Bruno (1991/1995). Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Berlin: Akademie-Verlag. <https://www.degruyter-brill.com/document/doi/10.1515/9783050070155/html> [5.6.2025].
- Maibohn, Arne (Hg.) (2021). Neue Nationalgalerie Berlin – Sanierung einer Architekturikone, hg. für das Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung. Berlin: Jovis.
- Manthe, Rainald (2024a). Alltägliche Begegnungsorte der Demokratie. Demokratie jenseits von Wahlen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 11.10.2024, abrufbar unter <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/demokratie-jenseits-von-wahlen-2024/552908/alltaegliche-begegnungsorte-der-demokratie/> [16.5.2025].

- Manthe, Rainald (2024b). Demokratie fehlt Begegnung. Über Alltagsorte des sozialen Zusammenhalts. Bielefeld: Transcript.
- Meireis, Torsten (2017). Öffentlichkeit – eine kritische Revision [Überarbeitung der Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin am 21. Juni 2017], abrufbar unter <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/stellen/ethik/Aktuelles/offentlichkeitmeireis.pdf> [16.5.2025].
- Morse, Erik (2021). Lucy Raven on „concrete cinema” and reimagining the genre of the western. In: Artforum, 13.4.2021, abrufbar unter <https://www.artforum.com/columns/lucy-raven-on-concrete-cinema-and-reimagining-the-genre-of-the-western-249695/> [16.5.2025].
- Nagel, Reiner (Hg.) (2022/²2023). Neue Umbaukultur. Baukulturbericht 2022/23, hg. für die Bundesstiftung Baukultur. Potsdam.
- Oldenburg, Ray (1989). The great good place. Cafés, coffee shops, community centers, beauty parlors, general stores, bars, hangouts and how they get you through the day. New York: Paragon House.
- Riedl, Anna Maria (2021). „Biopolitik als Anthropopolitik“. Theologische Ethik vor der Herausforderung des Transhumanismus. In: Daniel Bogner, Michael Schüßler & Christian Bauer (Hg.). Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour. Bielefeld: Transcript, 219–239. <https://www.transcript-open.de/doi/10.14361/9783839458693-009> [5.6.2025].
- Stumm, Alexander & Rellensmann, Luise (Hg.) (2025). Die Abrissfrage (Fundamente Ökologisches Bauen 1). Berlin: Jovis.
- Wabel, Thomas (2020). Öffentliche Theologien sozialer Räume. Eine programmatische Skizze. In: Ulrich H. J. Körtner, Reiner Anselm & Christian Albrecht (Hg.). Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie (Öffentliche Theologie 39), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 213–233.

Prof. Dr. habil. Karin Berkemann
Hochschule Anhalt
Fachbereich 3 Architektur, Facility Management und Geoinformation
Gebäude 16
Hardenbergstraße 16
06846 Dessau
+49 (0) 179 7868261
karin.berkemann(at)hs-anhalt(dot)de
<https://orcid.org/0009-0000-8140-0820>

Beton – Material und Idee

Die Karriere des Betons im Kirchenbau der Moderne

Abstract

Der moderne Kirchenbau übernimmt zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Ideen der Neuen Sachlichkeit und des Neuen Bauens, vor allem Funktionalität als formgebendes Prinzip für den Bau von Kirchen. Gegen alle Widerstände macht er dabei den charakteristischen Baustoff des Neuen Bauens, den rohen Beton, in öffentlichen repräsentativen Bauten salonfähig. Warum geschieht dies ausgerechnet im Kirchenbau? Und warum verfällt der gute Ruf des Betons in der Nachkriegszeit im Kirchenbau besonders deutlich? Diese Frage gehört in eine noch zu schreibende Materialgeschichte (vgl. Mädler 2006) des Christentums, die eine christlichen Kulturgeschichte (Lauster 2014) zu ergänzen hätte. Denn eine Kulturgeschichte macht sichtbar, wie sich der schöpferische Geist in Kunst, Architektur, Musik, Tanz, Literatur artikuliert. Die reichen Ausdrucksformen, die dabei entstehen, ruhen aber auf materiellen Grundlagen, die den religiösen Sinn tragen und zugleich dementieren (Seel 2003, 31). Diese Grundlegung des christlichen Geistes im Dinglichen wäre das Thema der Materialgeschichte des Christentums. Dazu liefern diese Überlegungen einen kleinen Beitrag.

At the beginning of the 20th century, modern church building adopted the ideas of New Objectivity and Neues Bauen, above all functionality as a formative principle for the construction of churches. Against all odds, it made the characteristic building material of New Building, raw concrete, acceptable in representative public buildings. Why is this happening in church buildings of all places? And why did the good reputation of concrete in the post-war period fall particularly sharply in church construction? This question belongs in a material history (cf. Mädler 2006) of Christianity that has yet to be written, which would have to be supplemented by a Christian cultural history (Lauster 2014). For a cultural history makes visible how the creative spirit is articulated in art, architecture, music, dance and literature. However, the rich forms of expression that arise in the process rest on material foundations that both support and deny the religious meaning (Seel 2003, 31). This foundation of the Christian spirit in the material would be the subject of the material history of Christianity.

1. Eine kurze Geschichte des Betons

Beton ist als Baustoff keine Erfindung der Moderne. Beton ist seit der Antike bekannt. Ohne diesen Baustoff wäre das römische Imperium nicht gebaut worden. Allerdings war das „römische Betonzeitalter fast nirgends [...] sichtbar“ (Hackelsberger 1988, 16), denn die Römer verkleideten ihre Betonbauten mit Ziegeln, Steinen oder Marmor. Ein prominentes Beispiel dieser Camouflage ist das Pantheon in Rom. Mit dem Untergang des römischen Weltreiches ging auch das Wissen um den Beton verloren und sein erstaunliches Potenzial, Weltreiche zu bauen.

Erst im 19. Jahrhundert beginnt die zweite Karriere des Betons. „Technikverlust und Neuentdeckung“ überschreibt Christoph Hackelsberger daher seine knappe Geschichte dieses Baustoffes. Die moderne Neuentdeckung des Betons ist zugleich eine

Weiterentwicklung, denn der moderne Beton verbindet sich mit einer technisch neuen Verbundbauweise. In dieser Kombination als Eisenbeton, der Zug- und Druckbelastungen aufnehmen kann, bietet er neue konstruktive Möglichkeiten. Mit Eisenbeton lassen sich große Spannweiten und ungewöhnliche Formen realisieren. Mit Beton kann aber auch in großem Maßstab mit industriell vorgefertigten Bauteilen gebaut werden. Le Corbusier preist diese „Revolution in den Konstruktionsverfahren“ (Le Corbusier 1963, 212) und betont beides, die ökonomische Effizienz des Baustoffes und die konstruktive Freiheit, die er eröffnet. Die konstruktiven Spielräume des Eisenbetons nutzen große Architekten wie Gottfried Böhm, um unsere Vorstellungen vom Bauen zu erweitern, etwa durch die Kirche in Neviges (Abb. 1), eine gewaltige Skulptur, die die Stadtkrone überragt und im Inneren wie Platons Höhle die Besucher mit den Bildern einer anderen Welt gefangen nimmt. Und weniger große Architekten nutzen die ökonomische Effizienz, um uns mit einer vorgefertigten Systemarchitektur zu langweilen.

Schalungsroher Sichtbeton tut sich zunächst schwer in öffentlichen Bauten. Zwar gibt es prominente Beispiele wie die von Max Berg und Günther Trauer gebaute Breslauer Jahrhunderthalle. Der Zentralbau von 1913 (Abb. 2) „verklärt den Stahlbeton“ und zeigt in der gewaltigen Kuppel „das Material [...] in ungeschönter Offenheit als rauhen Sichtbeton“ (Pehnt 2006, 77). Aber solche repräsentative Betonbauten bleiben Einzelfälle. Hackelsberger geht davon aus, dass es in den 1920er-Jahren „noch nicht in der Breite gelungen war, den Beton in die Architektur einzuführen. Dies blieb so bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg“ (Hackelsberger 1988, 18). Der entscheidende Widerstand gegen Beton liegt in einer ungebrochenen „bürgerlichen Materialhierarchie“ (Hackelsberger 1988, 16) die – blickt man auf das römische Betonzeitalter, das nur im Verborgenen blühte – ihre Wurzeln in der römischen Antike hat. In dieser Materialhierarchie wird der rohe Baustoff abgewertet, zu dem auch der schalungsraue Beton gehört, während der Baustoff, der handgemacht ist, *manufactum*, wie bearbeiteter Stein oder gebrannter Ziegel, „was am haltbarsten, am teuersten und am intensivsten bearbeitet war [...] ganz oben in der Skala der Wertschätzung stand“ (Hackelsberger 198, 16). Wie kommt es nun ausgerechnet im modernen Kirchenbau zu einer eigentümlichen Umwertung, sodass das Rohe, der schalungsraue Beton in der Bewertung von Materialien nach oben, der bearbeitete Stein und gebrannte Ziegel dagegen nach unten gesetzt wird?

2. Authentisches Material

Exemplarisch ist die Diskussion um die erste Betonkirche in Deutschland, die 1929–1930 von Pinno und Grund im Dortmunder Westen gebaute Nikolaikirche (Abb. 3). Die evangelische Nikolaikirche besteht aus einem mit Beton ummantelten Stahlskelett. Das stützenlose weite Hallendach wird von einer Reihe von Stahlbetonbindern getragen, welche große Spannweiten erlauben. Die beiden Architekten

verwenden den Beton nicht nur in der Konstruktion von Turm, Schiff und Chor, sondern sie zeigen den schalungsrauen Beton auch außen wie schon Perret in Raincy (1923) und Moser in Basel (1927). Auch die Herkunft der Dortmunder Kirche aus dem Industrie- und Hallenbau ist offensichtlich. Der wuchtige Turm steht neben einer hohen geschlossenen Eingangsfassade, hinter der sich eine hohe, flachgedeckte und langgestreckte Halle auf einem trapezförmigen Grundriss anschließt. Im Inneren tritt der äußere Eindruck der Industriearchitektur zurück. Der Innenraum verjüngt und erhöht sich zum Altarbereich, sodass sich auf einem ersten Treppenabsatz die Kanzel befindet und über der Kanzel, auf dem zweiten Absatz, der Altar. Wie in der Gotik erlaubt die Skelettbauweise des industriellen Hallenbaus die Zonen zwischen den Stützpfeilern in einem Raster aus Glasfeldern aufzulösen. Daher wirkt die Kirche trotz ihrer industriellen Bauform wie eine gotische Kathedrale. Der Raum ist erfüllt vom farbigen Licht der vielen Glasfenster, ursprünglich von Elisabeth Coester, die im Krieg zerstört und 1963 durch Arbeiten von Gottfried von Stockhausen ersetzt wurden (Abb. 4).

1930 erscheint in Wasmuths Monatshefte für Baukunst und Städtebau eine erste Würdigung der neuen Betonkirche. Werner Hegemann, Architekturkritiker und Herausgeber der Hefte, begrüßt in seinem Vorwort die „Nikolai-Kirche wie eine Erlösung, wie ein reinigendes Bad“ und lobt ausdrücklich das „Verständnis für die neuen Baustoffe und deren bleibende Werte“ (Hegemann 1930, 490). Paul Girkon, Pfarrer in Soest und Leiter der Beratungsstelle für kirchliche Kunst in Essen, benennt ein entscheidendes religiöses Motiv für die Umwertung des Rohen und Schlichten. Die Armut des neuen Baustoffs zieht die Verheißung Jesu auf sich, der in den Seligpreisungen den Armen das Himmelreich zuspricht:

„Das Eisenbetongerüst der Nikolai-Kirche ist ein gebautes Bekenntnis zu der sakralen Berufung moderner Werkmittel. Der Beton ist weder ummantelt noch verputzt: die Eigenlebendigkeit dieses konstruktiven Werkstoffs darf sich ungehemmt in freier Sichtbarkeit auswirken. Das Primitive [...] das Arme und Dürftige dieses gänzlich undekorativen und unrepräsentativen Materials ist hier zu einem prinzipiellen Zeugnis von der Seligpreisung geistlicher Armut geworden, zu einer asketisch-radikalen Absage an alle äußere Zutat, an Schmuck und Beiwerk, an Repräsentation und Fassade“ (Girkon 1930, 492).

Girkon benennt auch die Gegenthese, gegen den sich der durch schalungsraue Optik zur Sakralität berufene Beton wendet. Es ist die „meaningless camouflage“ (Pichard 1962,4) des Historismus, der das Material seiner Konstruktion hinter dekorativen Fassaden verbirgt, die im Hintergrund von „Girkon's Hymne auf Glas und Eisen als die Träger der neuen Gotik“ (Horn 1931,366) stehen. Schön ist nun nicht mehr die Fassade, die das rohe Material gnädig verdeckt und die Fantasie mit dekorativen Verzierungen anregt, sondern das Rohe des naturgegebenen Materials. Beton wird zum Ausdruck von Wahrhaftigkeit im Bauen, und so, moralisch aufgeladen, vor allem für den modernen Kirchenbau attraktiv. Jedenfalls ist Girkons Begeisterung für den Baustoff daran

beteiligt, dass es zu einem Stimmungswandel kommt, den 1933 der Architekt Walter Distel in seiner Dissertation über den protestantischen Kirchenbau in Deutschland beschreibt. Die beiden ersten Betonkirchen, Notre Dame in Raincy und die Antoniuskirche in Basel seien noch auf heftigen Widerstand gestoßen, aber bereits die 1930 erbaute protestantische Nikolaikirche habe allgemein Beifall gefunden (Distel 1933, 4). Wie stabil dieser Stimmungswandel und seine religiöse Metaphorik ist, zeigt sich 30 Jahre später an dem Beitrag von Karl Hartmann bei der Einweihung der Pauluskirche in Stuttgart-West von Heinz Rall: „Eine leichte Grautönung unterstreicht noch die Sichtbetonkonstruktion. Überhaupt erfreut uns an der ganzen Kirche die absolute Ehrlichkeit, welche die verwendeten Werkstoffe nicht verkleidet oder übertüncht, sondern in ihrer naturgegebenen Schönheit ungebrochen zur Wirkung kommt“ (Hartmann 1961).

Es gab allerdings auch schöpfungstheologische Einwände gegen das Loblied auf den materialehrlichen Beton und seine sakrale Berufung. Beton ist gefügig, von unbegrenzter Formfähigkeit im flüssigen Zustand und von gleicher Härte und Haltbarkeit wie Stein im erstarrten Zustand. Der Architekt wird mit diesem Baustoff zum *alter deus*, zum Schöpfer und Erfinder, sowohl seines Materials als auch seiner Formen. In der Debatte um den Beton im Kirchenbau geht es folglich nicht nur um eine spezifische Ästhetik des Materials und den Bruch mit bürgerlichen Werten. Es geht auch um die Frage wie autonom darf Architektur im modernen Kirchenbau sein. Kann die Theologie die neue konstruktive Freiheit als ein Symbol religiöser Freiheit anerkennen oder meint sie die architektonische Freiheit in Material und Form ablehnen zu müssen, weil „synthetische Baustoffe ... keine ursprünglichen Elemente sind“ und es für den „Kirchenbau ratsam ist, das Schöpfungsgemäße wieder neu zu erfassen“? (Vogel 1959, 296). Es sei daher „mindestens eine Frage ..., ob Beton als Baustoff einer Kirche nicht nur technisch vorteilhaft, sondern innerlich möglich und erlaubt ist“ (Stählin 1959, 228). Es ist die Ambivalenz des Materials, das erscheint wie ein Stück Natur und doch das Ergebnis eines künstlichen Verfahrens ist, das Anlass gibt zu theologischen Bedenken.

Vor dem Hintergrund der großen Wertschätzung des Betons im modernen Kirchenbau ist der Reputationsverlust des Materials in der Postmoderne erstaunlich. Während Beton in der Kirche von 1930 in Dortmund für Progressivität und Wahrhaftigkeit steht, wirken die Betonkirchen und Gemeindezentren im 21. Jahrhundert atmosphärisch öde, kalt und abweisend. Das führt mitunter zu kuriosen Resultaten. Die Ev. Johanneskirche in Sarnau (Abb. 5) bei Marburg wurde 1968 von Berthold Himmelmann mit Leichtbeton gebaut. Zur Bauzeit 1968 war die Kirche das höchste Gebäude aus Leicht- oder Blähbeton in Deutschland. Nicht nur das Material, auch die Form, der steil aufragende Turm, der als „Abschussrampe“ oder „Sprungschanze“ titulierte wurde, stellte für das nordhessische Dorf einen Akt forcierter Modernisierung dar (vgl. Hammann 2014, 105). Die fällige Sanierung des Betons führte 2014 dazu, dass die Gemeinde den schalungsrohen Beton mit Schiefer verkleidete und die Kirche wieder in die traditionelle Materialhierarchie des oberhessischen Dorfes integriert (Abb. 6a+b).

3. Auratische Materialität

Die Reputationsgeschichte von Materialien, bedingt durch ihre Unbestimmtheit, ist nicht nur bei Beton volatil. Holz hat durch den Klimawandel seinen Ruf in dem Maße steigern können wie Plastik – immerhin das Material der Popästhetik – ihn verloren hat. Was aber bleibt, ist das Wahrheitsmoment, für das Beton im Kirchenbau steht, nicht die Bedeutung einzelner Materialien, sondern der Materialität als solcher. Denn wie kein anderer Baustoff hat der schalungsraue Beton in seiner unverstellten Nacktheit eingeschränkt, dass die reiche Symbolik im Kirchenbau auf einer Materialität ruht, die gegenüber der Sinnhaftigkeit, die sie trägt, verschlossen bleibt. Martin Heidegger würde sagen, dass es gerade die Verschlossenheit der Materialität ist, die den religiösen Sinn trägt und darin als das sich Verschließende offenbar wird: „Die Erde ist wesenhaft sich Verschließendes ... Erde her-stellen heißt: sie ins Offene bringen als das sich Verschließende“ (Heidegger 1960, 48). Anders als im Design, wo das Material in der Funktion zum Verschwinden gebracht und der Widerstand des Materials beseitigt wird, bringt eine Betonkirche das Ruhende des Materials, seine Widerständigkeit überhaupt erst hervor. Auratische Materialität, die das Verschließende erschließt und das, was an einem Werk widerständig, unbegreiflich und stumm bleibt, offenbart, ist eine hervorzuhebende Leistung moderner Betonkirchen.

Nun ist es, so vermute ich, kein Zufall, dass Heidegger in diesem Zusammenhang gerade nicht von Beton als konkretem Material redet, an dem sich die Bedeutung der Materialität zeigt. Die Erde, das ist für ihn elementarer Werkstoff, Stein, Holz, Erz, Farbe, Ton, aus dem ein Kunstwerk hergestellt wird. Beton, das wäre für Heidegger schon Teil des Abweges, den die Moderne genommen hat. Ein Abweg, der die Welt als Ganze unter die Herrschaft der Technik stellt und die Gegenstände und Dinge als herstellbaren Bestand behandelt. Aber historisch ist es eben der schalungsraue Beton, der in seiner Nacktheit die Spannung zwischen dem religiösen Sinn und dem stummen Widerstand des Materials im modernen Kirchenbau für die Gemeinden, die dort Gottesdienst feiern, wie für die Öffentlichkeit, die diese Kirchen im Stadtbild wahrnimmt, radikal zum Ausdruck bringt.

4. Konstruktive Kühnheit

Interessant ist, was in der Diskussion um die Bedeutung des Betons für den Kirchenbau der Moderne zu kurz gekommen ist. Zu kurz kam die konstruktive Freiheit und formale Kühnheit der modernen Kirchen, die der Beton möglich macht, also das Moment an dem Baustoff, das Le Corbusier hervorhob. Denn auch in dieser Hinsicht ist der moderne Kirchenbau „schöpfungsgemäß“. Ausdruck der Schöpfung ist Beton ja nicht nur als Hinweis auf die Materialität, auf der jeglicher Sinn aufruht, nicht nur als Geheimnis eines undurchdringlichen Grundes, sondern auch als kühne Form und Folge einer

schöpferischen Potenz, die im Kirchenbau Neues beginnt. Gerd Blum hat bei Leon Battista Alberti und Giorgio Vasari die Herkunft der schöpferischen Potenz von Architekten und Künstlern aus dem schöpferischen Handeln Gottes aufgezeigt: „Gott wird am Ende aller Tage das Jüngste Gericht nicht anders ins Werk setzen können als Michelangelo“ (Blum 2014, 308). Ich würde fortfahren, Gott wird am Ende aller Tage auch das himmlische Jerusalem nicht anders und kühner ins Werk setzen können als Gottfried Böhm die Kirche aus Beton in Neviges. Und das könnte bedeuten, dass die konstruktive Kühnheit, die Beton als Material erlaubt, der Gottes am nächsten kommt.

Atmosphärisches Defizit

Zu kurz kam aber auch, was ich das atmosphärische Defizit des Betons nennen würde, und das ist einer der Gründe, warum dieser Baustoff seinen guten Ruf in der Nachkriegszeit verlor. Dieses atmosphärische Defizit ist keine Eigenschaft des Baustoffes, sondern des Neuen Bauens, zu dessen charakteristischem Baustoff der Beton avancierte. Der moderne Kirchenbau mit seinem liturgischen Funktionalismus, „Bauherr einer Kirche {Form} ist die Liturgie {Funktion}“ (Gurlitt 1921, 45) suchte und fand den Anschluss an die funktionale Architektur der Moderne. Günter Rombold hat diesen Schulterschluss von modernem Kirchenbau und Neuem Bauen früh erkannt: „Der Satz von der Liturgie als Bauherrin war nur ein Spezialfall von Sullivans Behauptung ‚form follows function‘“ (Rombold 1969, 214). In dieser Allianz teilt der moderne Kirchenbau aber auch das atmosphärische Defizit funktionaler Architektur (Minta & Schmitz 2016, 3). Im modernen Kirchenbau wird daher wie in den repräsentativen Funktionsbauten der Nachkriegsarchitektur die Frage aufgeworfen, aus welchen Quellen sich eine atmosphärische Qualität speist, die in vielen emblematischen Bauten der Moderne zu finden ist, in Theater, Universitäten, Schulen, Stadien und Museen, die nach dem Krieg gebaut wurden und die den Anspruch einer funktionalen Rationalität erheben. Woher stammt dieser auratische Überschuss, wenn die Form ausschließlich aus der Funktion erwächst? Für viele Kirchen der Moderne ist diese Frage, ob und wie sich eine Aura in oder neben der Funktion kultivieren lässt, entscheidend für ihren Fortbestand.

Es entbehrt daher nicht einer gewissen Ironie, dass die neue Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche von Egon Eiermann die erfolgreichste Kirche der Nachkriegsmoderne in Deutschland ist, was die Besucherzahlen angeht. Eiermann kommt aus der Industriearchitektur und setzt auch in seinen Kirchenbauten konsequent den funktionalen Ansatz des neuen Bauens um. Der Schlüssel seines Erfolgs liegt aber nicht in der rationalen Konstruktion der Kirche, die ein differenziertes Ensemble aus Kirche, Kapelle, Gemeindehaus und Turm aus einer Grundform, einer Betonwabe, entwickelt. Der Schlüssel des Erfolgs liegt vielmehr in der mystischen Atmosphäre, die die ultramarinblauen Betonglasfenster des französischen Glaskünstlers Gabriel Loire verbreiten, die goldene Christusfigur des Bildhauers Karl Hemmeter (Abb. 7) und die Turmruine der alten Kaiser-

Wilhelm-Gedächtnis-Kirche, die an den Schrecken des II. Weltkriegs und an die bizarre Geschichtskonstruktion der Hohenzollern erinnert. Eben diese drei auratischen Inszenierungen, die Poesie und Terror vereinen, lehnte der Architekt Eiermann ab. Die Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche von 1961 ist daher eine sehr erfolgreiche modernen Betonkirche wider Willen, jedenfalls wider den Willen des Architekten, der die Turmruine abreißen wollte, das mythische Blau des französischen Künstlers für einen süßlichen Stimmungseffekt hielt (Germer 2017, 63) und anstelle der goldenen Christusfigur ein schlichtes Metallkreuz wollte, das die Grundstruktur seiner quadratischen Betonwaben aufgreift (Kappel 2011, 27). Vor diesem Hintergrund wird Gernot Böhmes Urteil verständlich: „Sie [die beiden Kirchen] wollen aber, wie es scheint, die Inszenierung des Numinosen, das durch die Erzeugung von Atmosphären in kirchlichen Räumen geschieht, nicht wahrhaben“ (Böhme 1998, 88).

Eiermanns konstruktive Meisterleitung aus derselben Betonwabe ein differenziertes Ensemble zu entwickeln (Abb. 8), wirkt auf viele Besucher*innen „monoton und öde“ (Kappel 2011, 37), während sie von der mystischen Atmosphäre ergriffen sind, die Gabriel Loires Fenster im Innern der Kirche erzeugen. Die kühle Rationalität der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, die sich gegen jede auratische Aufladung zur Wehr setzt, macht das Grundproblem des modernen Kirchenbaus deutlich, ob und wie Aura und Funktion zu versöhnen sind. Denn in dem Maße, wie es dem modernen Kirchenbau gelingt, durch seine Funktionalität den Mythos im Kirchenbau zu versachlichen, bestätigt sich Rudolf Ottos Diagnose, dass die christliche Religion auf eine „machtvolle Rationalisierung und Versittlichung des Numinosen“ (Otto 1963, 135) aus ist. Gelingt dem modernen Kirchenbau aber diese machtvolle Rationalisierung des Numinosen vollständig und restlos, dann ist mit dem Irrationalen auch das entscheidende Faszinosum des Kirchenbaus, sein Geheimnis, verloren gegangen.

Abbildungen



Abb. 1: Gottfried Böhm, Wallfahrtskirche Maria, Königin des Friedens, 1966–1968, Außenansicht, Foto: Thomas Erne 2023.

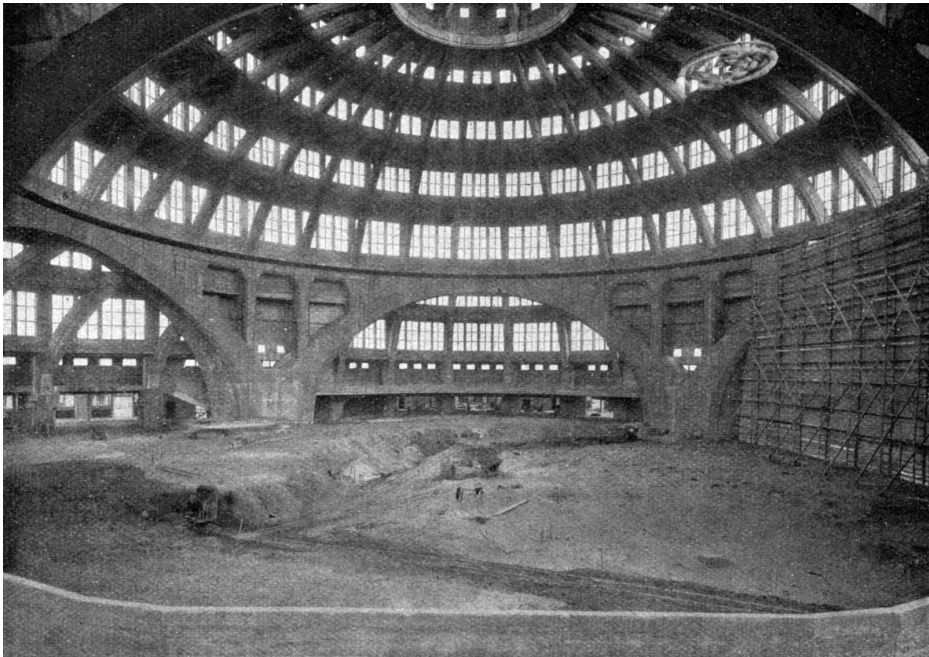


Abb. 2: Max Berg, Jahrhunderthalle Breslau, 1911–1913, in: Erne/Probst (Hg.), *Beton – Material und Idee im Kirchenbau*, Marburg: Jonas Verlag 2017, 69.

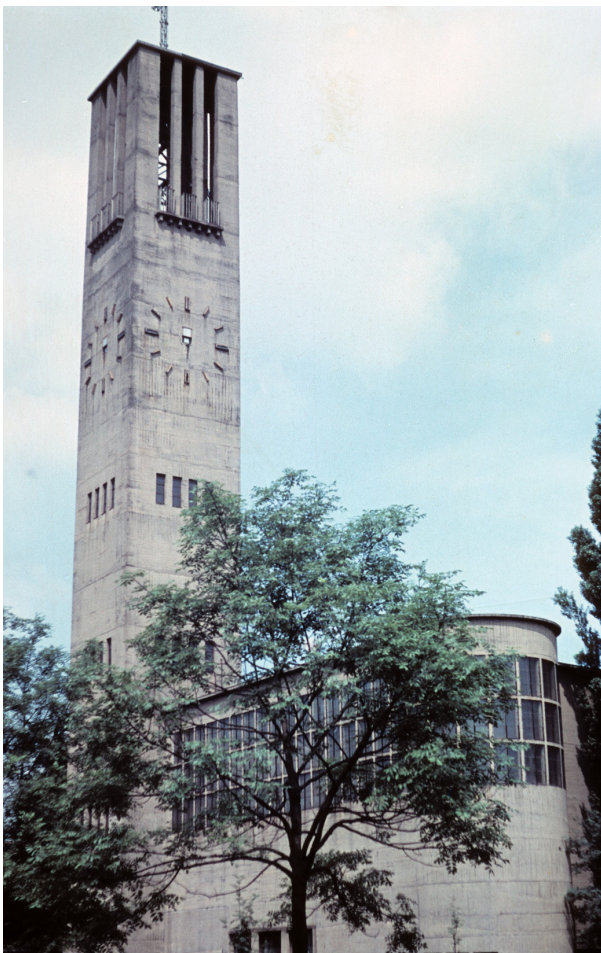


Abb. 3: Pinno und Grund, Nicolaikirche Dortmund, 1930, Foto: Bildarchiv Institut für Kirchbau, in: Erne/Probst (Hg.), *Beton – Material und Idee im Kirchenbau*, Marburg: Jonas Verlag 2017, 89.



Abb. 4: Gottfried von Stockhausen, Glasfenster Nicolaikirche Dortmund, 1963, Foto: Rainer Halama 2013, in: Erne/Probst (Hg.), *Beton – Material und Idee im Kirchenbau*, Marburg: Jonas Verlag 2017, 90.



Abb. 5: Berthold Himmelmann, Ev. Kirche in Sarnau, 1966–1968, Foto: Ev.-luth. Kirchengemeinde Goßfelden und Sarnau, in: Erne/Probst (Hg.), *Beton – Material und Idee im Kirchenbau*, Marburg: Jonas Verlag 2017, 103.



Abb. 6a: Berthold Himmelmann, Ev. Kirche in Sarnau, 1966–1968, Foto: Ev.-luth. Kirchengemeinde Goßfelden und Sarnau.



Abb. 6b: Berthold Himmelmann, Ev. Kirche in Sarnau, 1966–1968, Renovierung 2014, Foto: Ev.-luth. Kirchengemeinde Goßfelden und Sarnau.



Abb. 7: Egon Eiermann, Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche in Berlin, 1959–1961, Innenraum, Foto: Michael Zalewski, In: Liptau/Erne (Hg.), *Licht – Material und Idee im Kirchenbau der Moderne*. Kromsdorf/Weimar: Jonas Verlag 2017, 105.



Abb. 8: Egon Eiermann, Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche in Berlin, 1959–1961, Rohbau mit Betonwaben, in: Liptau/Erne (Hg.), *Licht – Material und Idee im Kirchenbau der Moderne*. Kromsdorf/Weimar: Jonas Verlag 2017, 58.

Literaturverzeichnis

- Böhme, Gernot (1998). *Anmutungen. Über das Atmosphärische*. Ostfildern: Edition Tertium.
- Blum, Gerd (2014). Das Kunstwerk als Modell für Gott. Die Umkehrung der Analogie von Gott und Künstler bei Leon Battista Alberti, Anton Francesco Doni und Giorgio Vasari. In: Christoph Bertsch & Viola Vahrson (Hg.), *Gegenwelten*. Innsbruck/Wien: Haymon Verlag, 304–315.
- Distel, Walter (1933). *Protestantischer Kirchenbau seit 1900 in Deutschland*. Zürich: Orell Füssli, 4–5.
- Germer, Martin (2017). Grandioses Wagnis. Die blauen Glaswände der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche in Berlin – ein Gemeinschaftswerk von Egon Eiermann und Gabriel Loire. In: Ralf Liptau & Thomas Erne (Hg.), *Licht – Material und Idee im Kirchenbau der Moderne*. KBI 11. Weimar: Jonas Verlag, 57–72.
- Girkon, Paul (1930). Die neue Kirche der Petri-Nikolai-Gemeinde. In: Wasmuths Monatshefte für Baukunst und Städtebau, 14:11, 490–496.
- Gurlitt, Cornelius (1921). *Die Pflege der Kirchlichen Kunstdenkmäler*. Leipzig: Deichert.
- Hackelberger, Christoph (1988). *Beton: Stein der Weisen? Nachdenken über einen Baustoff* (Bauwelt Fundamente 79). Braunschweig: Birkhäuser.
- Hammann, Wilhelm (2014). Die Ev. Kirche in Sarnau. In: KBI 05 Beton. Marburg: Jonas Verlag, 100–105.
- Hartmann, Karl (1961). Festschrift zur Einweihung der Pauluskirche in Stuttgart-West von Heinz Rall, 1961, zit. nach Heinz Rall, Ulrich Gräf & Lambert Auer (Hg.), *25 Jahre evangelischer Kirchenbau*. Rall und Partner 1955–1980, Stuttgart: Forum.
- Hegemann, Werner (1930). Die Nikolai-Kirche in Dortmund. Architekten: Pino und Grund. In: Wasmuth Monatshefte für Baukunst und Städtebau, 14:11, 489–490.
- Heidegger, Martin (1960). *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart: Klostermann.
- Horn, Carl Gottlob (1931). Kirchliche Baukunst. In: Wasmuths Lexikon der Baukunst, Bd. 3. Berlin: Ernst Wasmuth.
- Kappel, Kai & Eiermann, Egon (2011) *Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche Berlin 1961/2011*. Lindenberg: Josef Fink.
- Lauster, Jörg (2014). *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*. München: C. H. Beck.
- Le Corbusier (1963). *1922: Ausblick auf eine Architektur* (Bauwelt Fundamente Bd. 2), Berlin: Bertelsmann Fachverlag/Birkhäuser.
- Mädler, Inken (2006). *Transfigurationen, Materielle Kultur in praktisch-theologischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher.
- Minta, Anna & Schmitz, Frank (2016). Auratische Räume der Moderne. Editorial. In: *Kritische Berichte*, Heft 2, 3–6.
- Otto, Rudolf (1963). *Das Heilige*, München: Beck.
- Pehnt, Wolfgang (2006). *Deutsche Architektur seit 1900*. 2. Aufl. München: DVA.

- Pichard, Joseph (1962). Building the churches of today. Internationale Asbestzement-Revue, 7:1.
- Rombold, Günter (1969) Kirche für die Zukunft bauen. Wien/Freiburg i.Br.: Herder.
- Seel, Martin (2003). Ästhetik des Erscheinens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stählin, Wilhelm (1959). In: Willy Weyres, Otto Bartning (Hg.), Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau. München: Georg D. W. Callwey, 228.
- Vogel, Heinrich (1959). In: Willy Weyres, Otto Bartning (Hg.), Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau. München: Georg D. W. Callwey, 296.

Prof. em. Dr. Thomas Erne thomas.erne(at)staff.uni-marburg(dot)de https://kunst-religion.de/

„Betonierte Ruhe“ Die Bedeutung des Materials in Autobahnkirchen am Beispiel von Beton

Abstract

Der vorliegende Aufsatz¹ ist dem Ziel gewidmet, die Rolle des Materials in Autobahnkirchen am Beispiel von Beton näher zu beleuchten. Zunächst werden dazu Autobahnkirchen definiert und typologisiert und in deren Bedeutung eingeführt. Im Anschluss daran wird mithilfe von Martina Löws Raumsoziologie ein Zugang entwickelt, der es ermöglicht, die Frage nach der Bedeutung von Material im Kirchenbau Autobahnkirche genauer zu untersuchen. Zuletzt werden ausgewählte Ergebnisse zur Bedeutung des Materials Beton in Raumkonzepten von einzelnen Autobahnkirchen erläutert und vorgestellt.

The aim of this paper is to take a closer look at the role of the material in highway-churches using the example of concrete. First highway-churches are defined and typologized and their significance is introduced. Then with the help of Martina Löw's spatial sociology, an approach is developed to examine the question of the significance of material in the construction of highway-churches. Finally, the paper presents selected findings on how concrete contributes to the spatial concepts of specific highway-churches.

Die Geschichte von Autobahnkirchen nahm 1958 mit dem Bau der ersten katholischen Autobahnkirche in Adelsried bzw. 1959 mit der Deklaration der Gemeindekirche Exter zur ersten evangelischen Autobahnkirche ihren Anfang. In den letzten Jahren kommt diesen Spezialkirchen eine immer größere Bedeutung zu, was insbesondere vor dem Hintergrund, dass andere Kirchen mit Schließungen und Umfunktionierungen zu kämpfen haben (vgl. dazu Keller 2016, XIV), von Interesse ist. Einerseits geben darüber die Besucher*innenzahlen Aufschluss, die sich laut der Akademie des Versicherers im Raum der Kirchen auf Hunderttausende pro Jahr belaufen. Andererseits finden sich Hinweise dazu in den in Autobahnkirchen ausliegenden Anliegenbüchern. Michael N. Ebertz konnte in seiner Studie zu Anliegen an der Autobahn, in der er sich gemeinsam mit einem Team von Studierenden den Anliegenbüchern in deutschen Autobahnkirchen widmete, beispielsweise Folgendes feststellen: In den meisten Elementen, die sich auf die Autobahnkirchen selbst beziehen, finde sich eine positive Resonanz auf diese (Ebertz & Schadt 2012, 129). Dabei würden insbesondere die Ästhetik und die Eigenheiten der jeweiligen Autobahnkirche hervorgehoben und lobend erwähnt (vgl. ebd.).

1 Der vorliegende Aufsatz greift z. T. auf Ergebnisse meiner Dissertation zurück. Katharina Treppenhauer (2025), „Motor“ aus zur stillen Einkehr. Theoretische und empirische Zugänge zu Autobahnkirchen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Eine bedeutende Rolle spielt – insbesondere bei den neu errichteten Autobahnkirchen – die architektonische Gestaltung, die sich durch eine besondere Beziehung zum Umfeld kennzeichnet.

In ihrer Architektur werden einerseits oftmals Elemente aus dem klassischen Kirchenbau, andererseits spirituelle, rekreative Aspekte berücksichtigt.

Dabei werden bestimmte formale Gestaltungen insbesondere durch verschiedene Baumaterialien ermöglicht (vgl. Grütter 2015, 164). Baumaterial ist dabei jedoch nicht nur Mittel zum Zweck, sondern wird oft auch als dekoratives Mittel bewusst eingesetzt (vgl. ebd., 165f.), es trägt zu einem Gesamteindruck bei, der sich als Proposition lesen lässt und bestimmte Wirkungen erzeugen soll (vgl. Meireis 2010, 89f.)

Der vorliegende Aufsatz widmet sich daher dem Ziel, die architektonische Rolle des Baumaterials in Autobahnkirchen am Beispiel von Beton näher zu beleuchten. Dazu werden in einem ersten Schritt Autobahnkirchen definiert und typologisiert. Im Anschluss daran wird „Raum“ definiert und seine Beziehung zum Material untersucht, um darauf aufbauend einen Zugang zu erläutern, der es ermöglicht, die Frage nach der Bedeutung von Material im Kirchenbau Autobahnkirche genauer zu untersuchen. Zuletzt werden im Rahmen eines Ausblicks ausgewählte Erkenntnisse über Bedeutung des Materials von einzelnen Autobahnkirchen erläutert und vorgestellt.

1. Autobahnkirchen – Definitionsversuche und Unterscheidungsmerkmale

Autobahnkirchen werden von der einschlägigen Literatur als „christliche Gotteshäuser“, „die am Rande der Autobahnen Reisenden eine Mitte bieten wollen“ (Erne 2007, 41), deklariert. Als metaphorische „Rastplätze für die Seele“ (Akademie des Versichers im Raum der Kirchen [a]) oder als „Ort[e] stiller Einkehr“ (Erne 2007, 42) sollen sie es ermöglichen, in der Hektik des Straßenverkehrs Ruhe zu finden (vgl. ebd., 41ff.). Bereits diese Definitionsversuche verdeutlichen, dass Autobahnkirchen Gegensätze gezielt einsetzen: So steht insbesondere das Gegenüber von Unruhe auf der Autobahn und Stille bzw. Ruhe in der Autobahnkirche im Zentrum der Beachtung. Aufgrund dieser Gegenpositionierung können Autobahnkirchen als Heterotopien (Foucault)² verstanden werden. Unter diesem Theorierahmen lassen sich Autobahnkirchen als Gegenorte definieren, die in einer besonderen Relation zur Autobahn und zum postmodernen³ Leben stehen, um diese „zugleich als Ort der Besinnung und Ruhe zu dementieren“ (Erne

2 Der Begriff der Heterotopie geht auf Michel Foucault zurück und meint Orte, die die Eigenschaft haben, „in Beziehung mit allen anderen Orten zu stehen, aber so, dass sie alle Beziehungen, die durch sie bezeichnet, in ihnen gespiegelt und über sie der Reflexion zugänglich gemacht werden, suspendieren, neutralisieren oder in ihr Gegenteil verkehren“ (Foucault 2018, 320).

3 Der Begriff Postmoderne wird im Rahmen dieses Aufsatzes für vielfältige gesellschaftliche Entwicklungen verwendet, die sich durch Pluralisierung, Zurücktreten von traditionellen Elementen, Ausdifferenzierung und Individualisierung kennzeichnen.

2007, 43). Autobahnkirchen können dabei als Räume der Stille *Unterbrechungsheterotopien* zu ihrem besonderen Umfeld Autobahn sein, die den Menschen bergen und vor der Ubiquität⁴, der Beschleunigung und dem Lärm Schutz bieten. Dabei geht es darum, die Spannung⁵ und den Kontrast zum spezifischen Umfeld bewusst sichtbar zu machen und „eine Unterbrechung vom Druck [... der] Spannung und zugleich eine Weise der Aneignung eben durch ein alteritäres Moment“ (Formulierung nach Seip 2012, 8) in Form eines christlichen Raumes der Stille zu ermöglichen. Ziel ist primär nicht eine längere oder gar dauerhafte Abkehr, sondern eine *Unterbrechung*, um die Reise anschließend gestärkt fortsetzen zu können. In Anlehnung an traditionelle christliche Motive lassen sich Autobahnkirchen im Schnittpunkt von Religion, Reisen und Rasten⁶ verorten. Durch ihre Reaktion auf gesellschaftliche und kirchliche Wandlungsprozesse präsentieren sie sich als Wegekirchen/-kapellen für postmoderne Nomaden.⁷

Damit eine Kirche als Autobahnkirche deklariert wird, muss sie Bestandteil einer Rastanlage bzw. eines Autohofs sein oder darf maximal ein Kilometer von einer Anschlussstelle entfernt sein. Neben Mindestöffnungszeiten gelten weitere Standards, wie z.B. die Anzahl an Parkplätzen in fußläufiger Entfernung und sanitäre Anlagen (vgl. Akademie des Versicherers im Raum der Kirchen [b]).

Vor allem zwei Umstände dokumentieren die Besonderheit von Autobahnkirchen. Zunächst handelt es sich bei Autobahnkirchen um eine Art Kirche ‚von unten‘ (vgl. Krüger 2009 im Interview mit Birgit Krause): Obwohl es der Zustimmung entsprechender Landeskirchen oder Diözesen sowie des Bundesverkehrsministeriums bedarf, entstanden die meisten Autobahnkirchen aufgrund privater Initiativen von Gemeinden, Trägern oder Privatpersonen (vgl. ebd.) Weder sind eine übergeordnete kirchliche Struktur bzw. Stelle (vgl. ebd.), noch einheitliche Standards für die Gestaltung und theologische Ausrichtung (vgl. Harmsen 2021) vorhanden. Autobahnkirchen sind darüber hinaus lokale

4 Formulierung in Anlehnung an: Kunz 2010, 33.

5 Vgl. zum Thema „Spannung“: Seip 2012, 8.

6 Vgl. zum Verhältnis von Autobahnkirchen und Religion, Reisen und Rasten: Schmidt 2012. Weiterführende Literatur zum Verhältnis von Religion, Reisen und Rasten: Nagorni 2000, Stausberg 2010 und Sauer 2019.

7 Hier wird auf Ernes Definition von Autobahnkirchen als „Schutzräume für moderne Nomaden“ (Erne 2007) zurückgegriffen. ‚Nomade‘ wird im Kontext meines Aufsatzes allgemein als ‚Mensch unterwegs‘ definiert. Obwohl der Begriff des ‚Pilgers‘ in Bezug auf Wegekirchen/-kapellen sich anbieten würde, erscheint für Autobahnreisende die Bezeichnung ‚Nomade‘ als geeigneter, da er verschiedene Facetten des Reisens und nicht nur das spirituelle und/oder religiöse Reisen beinhaltet. Gerstenbach et al. (2010) sind der Meinung, dass postmoderne Individuen „ein [...] im Grunde nomadisches Dasein [führen], in dem sie hin und wieder orts- und zeitgebunden in Gemeinschaftswelten eintauchen und nach Erfahrungen kollektiver Vergemeinschaftung suchen“. Dabei kann der Gedanke auch in Anlehnung an Schroer (2019) erweitert werden: Während man traditionelle Nomaden mit der Vorstellung verband, dass sie sich durch einen unbeweglichen Raum bewegten, ist der heutige postmoderne Nomade als Neonomade durch Räume, die selber beweglich sind, geprägt. Alles um ihn herum (bspw. Menschen, Räume, Grenzen, Strukturen, Waren und Dinge) ist beweglich (vgl. Schroer 2019).

Angebote, die aber das gängige Prinzip einer lokalen territorialen Gemeinde dadurch überschreiten, dass ihre Zielgruppe in erster Linie Reisende sind (vgl. Döpp 2020 im Interview mit Ulli Tückmantel). Nach Ebertz (2012, 87) ist des Weiteren der Umstand von Bedeutung, dass Autobahnkirchen sich gerade an einem Ort befinden, der mit am stärksten säkularisiert ist, und sie „als architektonische Räume spezifisch religiöser, ja christlicher Art erkennbar sind“.

Typologisiert⁸ man alle deutschen Autobahnkirchen, lassen sich zwei Grundformen von festmachen: Pfarrkirchen, die zusätzlich die Funktion einer Autobahnkirche übernommen haben (simultane⁹ Autobahnkirche), sowie genuine Rast- und Wegekirchen/-kapellen (genuine Autobahnkirchen/-kapellen). Bei den evangelischen oder katholischen simultanen Autobahnkirchen werden die gemeindegemeinschaftliche Nutzung und die individuelle Praxis im Sinne eines Raumes der Stille nebeneinander angeboten. Die Reisenden kommen bei diesem Typus zur Gemeinde hinzu (vgl. Neumann 2003, 30). Architektonisch handelt es sich sowohl im Innenraum als auch beim äußeren Gebäude um Bauwerke mit kirchenspezifischen Merkmalen wie z.B. Schiff, Kreuzform, Turm, Kanzel und Altar, wobei sich regionale und historische bzw. baustilistische Unterschiede erkennen lassen. Bei den gesamten Kirchen dieses Typus stellt sich die Frage, inwiefern das Raumkonzept der jeweiligen Kirche der neuen Funktion als Autobahnkirche angepasst wurde (vgl. Tückmantel 2019).

Die genuine Rast- und Wegekirchen oder -kapellen wurden eigens für Reisende konzipiert und gebaut (vgl. Erne 2007, 41). Diese bilden hier selbst die „Gemeinde mit ökumenischen, interreligiösen und areligiösen Gliedern auf Zeit“ (Formulierung nach Neumann 2003, 30). Ihr Hauptziel ist es, den Besucher:innen Pause und Ruhe (vgl. Rein 1988, 64) sowie Schutz, Geborgenheit und Besinnung auf Gott zu ermöglichen. Genuine Rast- und Wegekirchen/-kapellen bemühen sich architektonisch um eine besondere Atmosphäre, die den Besuchenden zur Ruhe verhelfen soll. Für diese Autobahnkirchen wurden neue Gebäude errichtet oder bereits vorhandene profane Gebäude ‚sakralisiert‘. Der Umgang mit Religiosität erfolgt architektonisch unterschiedlich: Einige Autobahnkirchen setzen bewusst auf Schlichtheit sowie eine Reduzierung religiöser Formen und lassen dem Individuum die Freiheit zur selbstständigen Auseinandersetzung¹⁰. Andere spielen dagegen bewusst mit religiöser Symbolik und präsentieren den christlichen Glauben als ein Sinn- und Deutungsangebot.¹¹ Architektonisch kennzeichnend ist „[v]or allen Dingen der gestalterisch besondere Umgang mit der Umgebung“ (Struck 2012) der genuine Rast- und Wegekirchen/-kapellen. Dabei können drei

8 Vgl. zu anderen Typologisierungen von Autobahnkirchen u.a. Erne 2007, 41, Tückmantel 2019, Rein 1988. Die hier aufgeführte Unterscheidung stimmt grob mit den von Rein ermittelten Typen, die sich auf neun Autobahnkirchen beziehen, überein. Hinsichtlich der genauen Merkmale und Untertypen nimmt sie aber erweiternde spezifische Ausdifferenzierungen vor.

9 Begriffe „genuin“ und „simultan“ wurden von Erne 2007, 41 übernommen.

10 In Anlehnung an Meireis 2010, 93. Hier Bezug auf multifunktionale, „meist nüchterne Räume“.

11 In Anlehnung an ebd.

Schwerpunkte ermittelt werden: (a) Bezug auf traditionelle Grundmuster, b) Bezug auf Landschaft/Natur sowie c) Bezug auf die Postmoderne, wobei oft mehrere Bezüge geschaffen werden. Als eine Mischform von beiden Grundtypen können solche Autobahnkirchen angesehen werden, die ursprünglich Pfarrkirche waren und anschließend in eine genuine Rast- und Wegekirche umgewandelt wurden.

2. Raum und Material

Baumaterialien und Raum sind in der Architektur untrennbar miteinander verbunden. Deshalb gilt es zunächst, die Tiefendimensionen des Begriffs „Raum“ und seine Beziehung zum Baumaterial zu schärfen. Darauf aufbauend kann ein Zugang entwickelt werden, der es ermöglicht, die Frage nach der Bedeutung von Material im Kirchenbau Autobahnkirche genauer zu untersuchen. Aus der Fülle der verschiedenen soziologischen Raumtheorien scheint insbesondere der Ansatz von Martina Löw geeignet, dafür erste Anhaltspunkte dafür zu entwickeln.

2.1. Die Raumsoziologie Martina Löws

Löw spricht von einem sozialen Raum, der von materiellen und symbolischen Grundlagen vorstrukturiert wird (vgl. Keller 2016, 179 mit Bezug auf Löw). Sie denkt ihren Raumbegriff relational (vgl. Löw 2015, 131), indem sie eine gleichzeitige Betonung von angeordneten Objekten und der Relationenbildung begründet (vgl. Körs 2012, 74 mit Bezug auf Löw). Löw definiert Raum als „relationale An(Ordnung) von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten“ (vgl. Löw 2015, 271). Die Schreibweise „(An)Ordnung“ weist auf Zweifaches hin: Neben einer Ordnungsdimension, „die auf gesellschaftliche Strukturen verweist“, verfügen Räume über eine Handlungsdimension, die den Prozess des Anordnens beinhaltet (vgl. Löw 2015, 131).

„Soziale Güter“ sind für Löw zunächst „Körper“ in Form von Materiellem wie Einrichtungsgegenstände (z.B. Wände, Tische etc.), die die Räume bilden (vgl. Woydack 2009, 26 mit Bezug auf Löw). Hierunter fasst sie ebenso nach Woydack die Baumaterialien (vgl. ebd.). Sie werden mit Bezug auf Reinhard Kreckel als soziale Güter betitelt, da sie „Produkte gegenwärtigen und vor allem vergangenem materiellen und symbolischen Handelns“ sind (vgl. Löw 2015, 153). Soziale Güter träten jedoch dem Betrachtenden nicht nur passiv gegenüber, sondern entfalteten eine Außenwirkung zum Beispiel durch Gerüche und Geräusche, wodurch sie Einfluss auf Raumkonstruktionen haben (vgl. ebd., 155).

Im Unterschied zu naturwissenschaftlichen und soziologischen Theorien vertritt Löw die These, dass nicht nur materielle Gegenstände und Elemente, sondern auch Lebewesen einen Raum konstruieren, da sich die Raumwahrnehmung durch die Anwesenheit anderer Menschen verändert (vgl. ebd., 27. 154 und Woydack 2009, 27).

Von zentraler Bedeutung für Löws Raumverständnis ist nach Tobias Woydack (2009, 27) die Relation zwischen Lebewesen und den sozialen Gütern, die den Raum letztlich zum Raum macht. Indem sie das Relationalen betone, benutze Löw den Ausdruck ‚Raum‘ als eine begriffliche Abstraktion, die seinen konkreten Konstituierungsprozess beschreibt (vgl. ebd. 26). Löw beschreibt dies wie folgt: „Im Mittelpunkt der Ausführungen steht nun die Frage, was angeordnet wird (Dinge, Ereignisse etc.), wer anordnet (mit welchem Recht, mit welcher Macht?) und wie Räume entstehen, sich verflüchtigen, materialisieren oder verändern und somit Gesellschaft strukturieren.“ (Löw 2015, 151).

Die Herstellung von Räumen erfolgt nach Löw durch zwei Prozesse: Erstens konstituiere sich Raum durch das sogenannte Spacing. Raum entstehe hier durch „das Platzieren von sozialen Gütern und Menschen bzw. das Positionieren primär symbolischer Markierungen, um Ensembles von Gütern und Menschen als solche kenntlich zu machen“ (Löw 2015, 158). Es handle sich also einerseits um das Errichten, Einrichten und Bauen von Gebäuden und Räumen, andererseits um das Sich-Positionieren anderen Menschen gegenüber (vgl. Woydack 2009, 27). Eine solche Platzierung geschehe stets in Relation zu anderen Platzierungen (vgl. ebd.).

Der zweite Prozess der Raumbildung stellt die sogenannte Syntheseleistung dar: „[Ü]ber Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse werden Güter und Menschen zu Räumen zusammengefaßt“ (vgl. Löw, 159). Diese Wechselwirkung von Verknüpftem und Verknüpfendem basiere auf vorstrukturierten Bedingungen und beinhalte verschiedene Dimensionen (vgl. Woydack 2009, 28). Zunächst werden Stoetzer zufolge über leibgebundene, verinnerlichte Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata Handlungen der Subjekte vorstrukturiert und gesellschaftliche Ordnungen weitgehend reproduziert (vgl. Stoetzer 2014, 17). Nach Löw handeln Menschen zudem weitestgehend repetitiv, indem in Routinen sowohl gesellschaftliche Institutionen reproduziert als auch das eigene Handeln habitualisiert werden (vgl. Löw 2015, 161. 163f.). „Institutionalisierte Räume [seien] demnach jene, bei denen die (An)Ordnung über das eigene Handeln hinaus wirksam bleibt und genormte Syntheseleistungen und Spacings nach sich zieht.“ (ebd. 164). Die Raumproduktion geschehe nicht immer nur repetitiv (vgl. Woydack 2009, 30): Räume, „die gegen institutionalisierte (An)Ordnungen gerichtet sind und nicht (oder noch nicht) mit gesellschaftlichen räumlichen Strukturen übereinstimmen“ (ebd.), bezeichnet Löw als gegenkulturell (Löw 2015, 185).

Die Raumkonstitution hänge zudem von den Gegebenheiten der jeweiligen Handlungssituation ab: Die sozialen Güter (und Lebewesen) müssten entweder zur Verfügung stehen oder geschaffen werden können (vgl. Woydack 2009, 31 mit Bezug auf Löw). Einfluss nehmen ebenfalls der Habitus der Handelnden (vgl. Stoetzer 2014, 18). Die sowohl Syntheseleistung als auch Spacing durchziehende Wahrnehmungsleistung (vgl. Löw 2015, 198) sei zudem individuell und damit abhängig von Sozialisation, Bildung oder unterschiedlicher Schärfung der Sinne (vgl. Woydack 2009, 31).

Löw verweist des Weiteren darauf, dass die Wirkung der sozialen Güter auf den Menschen in die Raumkonstitution einfließe (vgl. ebd.). „In der Wechselwirkung zwischen dem konstruierend-wahrnehmendem Menschen und der symbolisch-materiellen Wirkung des Wahrgenommenen entsteh[e] eine eigene Potentialität, die *Atmosphäre* genannt werden soll“ (Löw 2015, 229: Hervorhebung im Original). Das Ensemble von Atmosphären, sozialen Gütern und Lebewesen wird stets in Verbindung mit dem konkreten Ort wahrgenommen (Woydack 2009, 31 sowie Löw 2015, 198). Nach Woydack sind in Löws Konzept Orte von Räumen zu unterscheiden (vgl. Woydack 2009, 32): „Sie werden durch Platzierungen kenntlich gemacht, sind ‚konkret benennbar und einzigartig‘. Sie verschwinden nicht unbedingt, wenn die Platzierung aufgehoben wird, sondern können wieder besetzt werden oder allein über die symbolische Wirkung erhalten werden.“ (ebd. mit Bezug auf Löw).

Löw zufolge könne der Ort als Ziel und Resultat der Platzierung und nicht als im Spacing selbst platziertes Element betrachtet werden (vgl. Löw 2015, 198). In der Wahrnehmung und der Erinnerung erfolge jedoch keine Trennung von Ort und Platzierungen (vgl. Woydack 2009, 32 mit Bezug auf Löw).

Der konkrete Ort nehme demnach ebenfalls Einfluss auf die Raumkonstitution: Einerseits könnten vergangene Platzierungen in den Konstitutionsprozess miteinfließen, andererseits nehme die Lokalisierung des Synthetisierenden selbst Eingang in die Synthese, da diese je nach Position in einer Platzierung variere (vgl. Woydack 2009, 32).

2.2. Konsequenzen

Was bedeutet ein solches Konzept für Kirchenbauten und die Frage nach ihrer Materialität?

Zunächst kann in Anlehnung an Maximilian Gigl (2020, 55) das Spezifikum des jeweiligen Kirchenbaus nicht ausschließlich in der Qualität oder Quantität der sozialen Güter – und damit auch des Materials – gesehen werden, sondern in den wechselseitigen Relationen zwischen ihnen und den Besucher:innen. Kirchenbauten und Kirchenräume werden ihm zufolge von Einzelpersonen „aufgrund einer routinierten Syntheseleistung [...] als solche wahrgenommen und erkannt, u.a. da dieser Syntheseprozess von bestimmten Handlungen und sozialen Gütern geprägt ist“ (ebd., 55f.). Auch verwendete Baumaterialien können also zu einer solchen routinierten Syntheseleistung beitragen.

Darüber hinaus bedeutet Löws Konzept, dass z. B. innerhalb eines Kirchenraums mehrere voneinander „unterscheidbare ‚Räume‘“ (ebd., 59) bestehen können „beispielsweise, wenn ein Teil der Menschen darin einen Gottesdienst feiert, andere Menschen darin Kerzen anzünden und wieder andere diesen touristisch besuchen“ (ebd.).

Auch Katharina Engelke (vgl. im Folgenden Engelke 2013, 15ff.), die sich in ihrer Dissertation mit Löws Raumsoziologie und Räumen der Stille beschäftigt und ausgehend davon den Raum der Stille im Hildesheimer Klinikum untersucht, definiert sakrale Räume

als institutionalisierte Räume des Glaubens, die sich durch den Bezug auf eine religiöse Glaubenswelt charakterisieren und gewisse habitualisierte Verhaltensmuster hervorrufen. Sakrale Räume kennzeichneten sich sowohl durch bestimmte materielle Güter wie z.B. christliche Einrichtungsgegenstände (Spacing), als auch durch unsichtbare Güter (Atmosphäre, Raumwirkung). Die Wahrnehmung sei jedoch nicht als immer gleichbleibende Kategorie zu betrachten, sondern abhängig von den soziokulturellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der einzelnen Betrachtenden in Verbindung mit der persönlichen Syntheseleistung. Letzteres gilt es auch bei der Bedeutung des Materials zu berücksichtigen.

Um der Gefahr entgegenzuwirken, nicht räumliche Zusammenhänge zu verräumlichen, plädiert Keller (2016, 182) dafür, „den Kirchenraum als geprägten und damit Handlungen und Wahrnehmungen strukturierenden Raum zu verstehen, ohne die Prägekraft allein auf seine institutionelle Zugehörigkeit zur Kirche zurückzuführen“. Das Kirchengebäude sei ein Raum, „der Handlungen strukturiert und zugleich von bestimmten Vorstellungen von Architektur, Liturgie oder Geschichte strukturiert wird“ (ebd.). Bzgl. der Betrachtung des Materials stellt sich also die Frage, inwiefern dieses bewusst eingesetzt wurde, um bestimmte Vorstellungen zu unterstreichen, und inwiefern es dazu beiträgt, die Handlungen der Besuchenden zu strukturieren.

Für eine Untersuchung von Kirchenbauten und ihrer Materialität ergibt sich die Konsequenz, dass diese nicht als fixe und starre Gebilde (vgl. Körs 2012, 92) zu verstehen sind, sondern unter der Perspektive stets neuer konstruierter Räume zu analysieren sind.

Einerseits sind Spacingprozesse von Bedeutung, andererseits hängt die Raumkonstruktion von der individuellen Syntheseleistung des einzelnen Betrachtenden ab. Die Raumkonstitution erfolgt nicht frei, vielmehr fließen bestimmte kollektiv und individuell eingelagerte Raumvorstellungen in diese mit ein (vgl. Gigl 2020, 67). Diese entspringen einerseits den individuellen und subjektiven Sichtweisen in Form von Syntheseleistungen des verknüpfenden Individuums, die u.a. von der individuellen Biografie und einem spezifischen Habitus beeinflusst sind. Andererseits sind sie Resultat des spezifischen Charakters der jeweiligen Kirche selbst, der die räumliche (An)Ordnung vorstrukturiert. Insbesondere Kellers Auseinandersetzung mit Löws Theorie zeigt auf, dass die vorhandenen Kirchengebäude mit ihren Materialien stets eine Prägekraft besitzen, die Handlungen strukturiert, beeinflusst und selbst verschiedene Vorstellungen erzeugt.

Es kann daher formuliert werden, dass es nicht ausreicht, allein das verwendete Materials, das zu den sozialen Gütern gezählt werden kann, zu betrachten, denn dieses steht den Besuchenden nicht nur passiv gegenüber. Es gilt vielmehr, einerseits seine Relation mit dem Gebäude vor Ort im Raumkonzept der Kirche, andererseits seine Beziehung mit den Betrachtenden selbst zu erfassen. Dafür sind sowohl Spacingprozesse zu analysieren als auch die Raumkonstruktion in Verbindung der individuellen Syntheseleistung des einzelnen Betrachtenden.

3. Beton in ausgewählten Raumkonzepten von Autobahnkirchen

Zentral für die Analyse der Relation des Materials mit dem Gebäude im Raumkonzept von einzelnen Autobahnkirchen ist neben Zielsetzung und Motiven seine Verankerung in der spezifischen Architektur. Einige Autobahnkirchen beziehen Beton bewusst in ihre Gestaltung ein – und das auf ganz unterschiedlichen Ebenen. Sie benutzen ihn als Baumaterial für das äußere Gebäude oder den Innenraum, andere für Elemente im Außenbereich. Zwei ausgewählte Beispiele sollen im Folgenden vorgestellt werden.

3.1. Autobahnkirche Medenbach

Die evangelische Autobahnkirche Medenbach wurde 2001 als erste Autobahnkirche in Hessen eingeweiht (vgl. Autobahnkirche Medenbach). In der Ausschreibung für den Architekturwettbewerb „Autobahnkirche Medenbach“, den Hans Waechter gewann, wird die Zielsetzung der Architektur wie folgt beschrieben:

„Wegführung und Eingangsgestaltung sollen einladend wirken. Die Innenraumqualitäten der Kirche unterstützen Meditation, Einkehr und Gebet. Besondere Bedeutung wird der künstlerischen Ausgestaltung beigemessen. Das christliche Gedankengut sollte in den Entwürfen in ihrem inhaltlichen und gestalterischen Ansatz zum Ausdruck gebracht werden.“ (zit. nach Autobahnkirche Medenbach).

Die Autobahnkirche, die innerhalb der Rastanlage Medenbach-West genau zwischen Tank- und Rastanlage liegt (vgl. Tückmantel 2019), besteht aus einem Bau mit Arkaden und Hofmauern mit einer Kirche im Inneren, die sich durch ein schräggeneigtes Glasdach auszeichnet. Die Mauer steht durch ihre abschirmende, schützende Funktion in Kontrast zur eigentlichen Kirche mit warmen, roten Ziegeln (vgl. ebd.).

Die Beschreibung des Stadtplanungsamtes verweist auf die besondere Unterstützung des Materials für „eine signethafte Wirkung der Komposition der Baukörper“ (ebd.). So wurde der Bau mit Arkaden und Hofmauern in hellem Sichtbeton gestaltet, die Kapelle innen und außen in Ziegelsichtmauerwerk (vgl. ebd.). Das Material solle in Verbindung mit Baukörperfürgung, Symmetrie und den Höfen eine „zur Besinnung und zum Nachdenken anregende Atmosphäre“ schaffen (zit. n. ebd.).

Eingebettet ist das Material in ein spezifisches Entschleunigungskonzept (vgl. im Folgenden: Autobahnkirche Medenbach). Auf der ersten Stufe betritt der Besuchende einen längsgerichteten, von der Betonmauer umschlungenen Außenraum mit einem Dach aus sieben Bäumen. Auf einer zweiten Stufe gelangt der Besuchende durch eine der zwei großen Öffnungen das quadratische Atrium. Glastüren sollen bereits einen ersten Blick in die Kirche ermöglichen. Auf der dritten Stufe geht der Besuchende in den Kirchenraum hinein, dessen Innengestaltung Nikolaus Gerhart übernahm. Hier steht er unter dem steil aufragenden, im 45°-Winkel geneigten Glasdach des Glaskünstlers Johannes Schreiter, das den Himmel in den allseits geschlossenen Kirchenraum einbezieht. Es präsentiert in Blautönen die Auferstehungsszene, soll dem Betrachtenden

aber Raum für eine eigene Interpretation geben. Insgesamt soll ein Rückzugsort entstehen, „der aber nicht düster und weltabgewandt wirkt, sondern hell und belebt“.

Der Verantwortliche der Autobahnkirche, Pfarrer Thomas Tschöpel¹², deutet die Autobahnkirche als „Rückzugsort für Menschen auf der Reise“. Dadurch, dass es vor der Raststätte oft hektisch und laut und innen in der Kirche im Sommer oftmals warm oder im Winter kalt ist, zieht er eine Verbindung zum Leiden der Menschen auf der Reise (bedingt beispielsweise durch Unfälle oder einem Nicht-Weiterkommen). Der Kirchbau stehe dem gegenüber als ein Zelt in der Wüste, „in der Wüste unserer Zeit, hier mit Reifenantrieb, Abgasen und Lärm“. Sie übernehme die Funktion des Kreuzes in unserem Glauben: „Trotz aller Anfechtung da sein und den Menschen einen Kraftort bieten“. Sie spreche eine Einladung aus, zu kommen und einen Augenblick zu bleiben. Besondere Bedeutung erhält das in der Kirche vorfindliche Gebetbuch und die auf dem Altar liegende Bibel.

Es zeigt sich, dass die Materialwahl in der Autobahnkirche Medenbach eine besondere Bedeutung einnimmt. Beton wird hier als schützendes und abschirmendes Element um die Kirche herum eingesetzt und bietet den Übergang zur „sakralen Welt“, daneben findet er sich zudem als rekreatives Momentum im Außenraum wieder.

3.2. Autobahnkirche St. Christophorus Baden-Baden

Die 1978 eingeweihte katholische Autobahnkirche St. Christophorus Baden-Baden¹³ entstand ebenfalls im Rahmen eines Architekturwettbewerbs, aus dem Friedrich Zwingmann als Sieger hervorging (vgl. Tückmantel 2019). Die künstlerische Ausgestaltung geht auf den Bildhauer und Maler Emil Wachter zurück (vgl. ebd.). Architektur und bildnerische Kunst sollten zu einem Gesamtwerk verschmelzen (vgl. Zwingmann nach Tückmantel 2019). Die Grundform ist eine Pyramide, die von vier massiven Betonstreben „getragen wird, welche in einer Höhe von rund 20 Metern zusammenlaufen“ (Tückmantel 2019).

In der Autobahnkirche St. Christophorus Baden-Baden wird das Material Beton jedoch auch bewusst für einzelne dekorative Elemente verwendet, die in einen theologischen Bezug insbesondere mit Verweis auf biblische Erzählungen gestellt werden. Zur Kirche hin führen vier in Kreuzform in alle Himmelsrichtungen angelegte Ahornalleen, an deren Enden je eine Bildsäule aus Beton steht, die den Beginn des kirchlichen Bereichs verdeutlichen soll (vgl. Autobahnkirche St. Christophorus Baden-Baden) und die umlaufend mit verschiedenen von Emil Wachter gestalteten Beton-Reliefs verziert sind (vgl. Tückmantel). Diese werden im Folgenden vorgestellt (vgl. www.autobahnkirche-baden-baden.info):

¹² Ich danke Thomas Tschöpel für das aufschlussreiche Gespräch.

¹³ Ich danke Norbert Kasper für das aufschlussreiche Gespräch.

Von der Raststätte auf die Autobahnkirche zulaufend, sehen die Besucher:innen zunächst den Noah-Turm, dessen Wirkung von den Verantwortlichen so beschrieben wird: „Der gedrungene Beton-Klotz wirkt verstörend und ist doch harmonisch in die Landschaft eingebettet.“ Thema des Noah-Turmes ist die moderne Technik, die als Pendant zur biblischen Sintflut das Leben auf der Erde zerstört. Zu sehen ist das Bildnis eines roboterhaften Menschen, der aus Autoteilen besteht, außerdem Noah, „der sich in seine Arche rettet und die Türen schließt“ (ebd.), Christophorus, der das Kind trägt, sowie eine Mutter, die ein Kind stillt. Geschütztes und bedrohtes Leben stehen nebeneinander. Dem modernen Sündenfall, die Zerstörung der Natur, wird das erste Menschenpaar und dessen Sündenfall gegenübergestellt. Die Nordseite der Säule zeigt die geretteten Lebewesen, während auf der Südseite Menschen zu sehen sind, die sich schuldig fühlen und aus dem Paradies vertrieben wurden.

Im Süden des Kirchengebäudes steht der Mose-Turm. Unter der Spitze wurde als Vollplastik das Goldene Kalb dargestellt, das für eine fehlgeleitete Gottesverehrung steht. Bei genauerem Hinsehen erkennt der Besuchende Schriftzüge auf diesem Kalb: Marx - Freud - Lenin – Stalin, die nach Emil Wachter für Götter, die in der Moderne verehrt werden, stehen. Als Gegenentwurf ist auf dem Sockel des Baldachins der Ruf Gottes an sein Volk zu erkennen: „Höre Israel!“ Unter dem goldenen Kalb sind das Auszugsgehehen aus Ägypten sowie Szenen aus dem Leben des Josef künstlerisch umgesetzt. Die Zielsetzung der Bildsäule wird wie folgt erläutert: „Über allem steht die Frage an uns Menschen des 21. Jahrhunderts: Was hilft gegen Unterdrückung, Ausbeutung und falsche Götzen? Es ist das Gesetz, das Mose am Horeb/Sinai von Gott erhält und das dem Volk Israel Richtschnur sein soll. Die zehn Gebote als Quintessenz dieses Gesetzes gelten noch heute und werden immer wieder zitiert und sind nach wie vor Grundlage vieler Verfassungen.“ (ebd.)

Im Westen befindet sich der Johannes-Turm. Ende und Vollendung, Erlösung und Ewigkeit sind hier das zentrale Thema. Die Taufe Jesu und der Neubeginn mit dem neuen Adam und der neuen Eva sowie Gottes Präsenz in der Welt werden künstlerisch umgesetzt. Dazwischen lassen sich Szenen aus dem Leben des Johannes von der Ankündigung seiner Geburt, seiner Verkündigung und seinem Tod finden. Interessant ist hier zudem die Anordnung der Johannes-Säule hinter der Autobahnkirche, die wie folgt beschrieben wird: „In Jesus Christus wird die Geschichte vollendet und kommt ans Ziel, doch nicht ohne das Mitwirken und die Entscheidung der Menschen. Vielleicht ist deshalb der Johannes-Turm etwas versteckt und durch das Gebäude der Autobahnkirche verdeckt, dass er nicht so einfach gefunden wird. Es ist schon ein gewisser Aufwand nötig, um das zu entdecken, was Heil und Erlösung schafft.“ (ebd.)

Der Elia-Turm setzt sich am Beispiel der biblischen Gestalt Elia mit dem immer wieder neu auszuhandelnden Verhältnis von Religion und politischer Macht auseinander und stellt die Frage nach der Lösung des Konflikts zwischen Religionen und weltlicher Macht in der heutigen Zeit.

4. Ausblick

Beton als prägendes Material des 20. Jahrhunderts hat zum Teil auch in den Autobahnkirchbau Einzug gehalten. In den dargestellten Autobahnkirchen findet er in unterschiedlicher Art und Weise Anwendung. Hier wird er gezielt in ein Raumkonzept integriert. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass durch die Materialwahl des Betons bewusst ein Kennzeichen der Straße bzw. der Autobahn aufgegriffen wurde. Es steht hier jedoch nicht für die Schnellebigkeit der Autobahn, sondern wird in einen theologischen Bezug gestellt und soll als Element eines Raumes der Stille zu einer beruhigenden und/oder spirituellen Wirkung beitragen.

In einem nun folgenden Schritt wäre es notwendig, empirisch zu untersuchen, wie Besucher:innen Beton im Raumkonzept wahrnehmen und wie er damit Raumkonstruktion beeinflusst. Erst dann lassen sich abschließende Aussagen über die Bedeutung von Beton in Autobahnkirchen treffen.

Literaturverzeichnis

- Akademie des Versicherers im Raum der Kirchen [a]. Bundesweiter Tag der Autobahnkirchen, abrufbar unter <https://vrk-akademie.de/veranstaltung/bundesweiter-tag-der-autobahnkirchen/> [12.5.2025]
- Akademie des Versicherers im Raum der Kirchen [b]. Autobahnkirchen. In Deutschland. Rast für Leib und Seele, abrufbar unter <https://www.autobahnkirche.de/abk/informationen-zu-den-autobahnkirchen-in-deutschland.html#Kriterien> [12.5.2025].
- Döpp, Carsten (2020). „Das gibt es tatsächlich nur in Deutschland“. Interview mit Ulli Tückmantel, 21.6.2020, abrufbar unter <https://www.domradio.de/themen/bistuemer/2020-06-21/das-gibt-es-tatsaechlich-nur-deutschland-journalist-ueber-das-phaenomen-der-autobahnkirchen> [12.5.2025].
- Ebertz, Michael N. (2012). Spurwechsel: Gott auf der Autobahn. In: Ders. & Günter Lehner (Hg.), *Kirche am Weg – Kirche in Bewegung*. konkret Bd. 8, Berlin: LIT, 87–99.
- Ebertz, Michael N. & Schadt, Theresa (2012). Anliegen an der Autobahn. Ergebnisse einer empirischen Analyse von Anliegenbüchern in Autobahnkirchen. In: Michael N. Ebertz & Günter Lehner, *Kirche am Weg – Kirche in Bewegung*. KirchenZukunft konkret Bd. 8, Berlin: LIT, 101–136.
- Engelke, Katharina (2013). Zwischen Sakralität und Stille. Eine empirische Untersuchung zum Raum der Stille im Hildesheimer Klinikum. *Forum Theologie und Pädagogik*. Beihefte 6. Berlin: LIT.
- Erne, Thomas (2007). Autobahnkirche. In: Gotthard Fermor, Gerhard K. Schäfer, Harald Schroeter-Wittke & Susanne Wolf-Withöft (Hg.), *Gottesdienst-Orte. Handbuch Liturgische Topologie*. Beiträge zu Liturgie und Spiritualität. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 41–45.
- Evangelische Autobahnkirche Medenbach, abrufbar unter https://www.autobahnkirche.de/abk/autobahnkirchen/16_A3_Evangelische-Autobahnkirche-Medenbach.html [12.5.2025].

- Foucault, Michel (⁹2018). Von anderen Räumen, in: Jörg Dünne & Stephan Günzel (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 317–329.
- Gertenbach, Lars, Laux, Henning, Rosa, Hartmut & Strecker, David (2010). Theorien der Gemeinschaft zur Einführung, Dresden: Junius.
- Gigl, Maximilian (2020). Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft. Kirchen in Zeiten der Veränderung Bd. 3, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Grütter, Jörg Kurt (2015). Grundlagen der Architektur-Wahrnehmung. Wiesbaden: Springer.
- Harmsen, Rieke C. (2021). Die Geschichte der Autobahnkirchen Deutschlands, 2021, abrufbar unter <https://www.sonntagsblatt.de/artikel/psychologie-ratgeber/die-geschichte-der-autobahnkirchen-deutschland> [12.5.2025].
- Katholische Autobahnkirche Sankt Christophorus Baden-Baden, abrufbar unter https://www.autobahnkirche.de/abk/autobahnkirchen/11_A5_Katholische-Autobahnkirche-St-Christophorus-Baden-Baden.html [12.5.2025].
- Keller, Sonja (2016). Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive. Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 19, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Körs, Anna (2012). Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive. Wiesbaden: Springer VS.
- Krüger, Thomas, Rastplätze der Seele. Älteste evangelische Autobahnkirche wird 50 Jahre alt, 4.5.2009, abrufbar unter: https://www.ekd.de/news_2009_05_04_2_aelteste_autobahnkirche.htm [12.5.2025].
- Kunz, Ralph (2010). Vom Sprachspiel zum Spielraum – Die Verortung des Heiligen und die Heiligung der Orte in reformierter Perspektive. In: Christoph Sigrist (Hg.), Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 21–37.
- material form raum, Vorteile von Beton, abrufbar unter <https://www.material-raum-form.com/de/beton-als-baustoff/vorteile-von-beton> [12.5.2025].
- Meireis, Torsten (2010). Der Kirchenraum: Gestaltungsmacht und Gestaltungsformen. In: Christoph Sigrist (Hg.), Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 89–102.
- Nagorni, Klaus (2000). Aufbruch und Wandlung. Über den Zusammenhang von Reisen und Religion, in: Deutsches Pfarrblatt, 7, 357–360.
- Neumann, Birgit (22003). Die Bedeutungsebenen des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung, in: Dies. & Antje Rösener, Kirchenpädagogik. Kirche öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 30–37.
- Rein, Harald (1988). Grenzen der Seelsorge. Die Spannung zwischen territorialer Pfarrgemeinde und funktionaler Seelsorge am Beispiel der Autobahnkirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Bern: Peter Lang Verlag.

- Sauer, Kathrin (2019). *Unterwegs mit Gott. Radwegekirche, Gottesdienste im Grünen und christliche Reisen als Gelegenheiten für „Gemeinde auf Zeit“*, Praktische Theologie heute Bd. 159, Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmidt, Bernhard (2012). *Autobahnkirchen – „Tankstellen für die Seele“*. Eine Momentaufnahme anlässlich der Errichtung der ersten Autobahnkirche am Berliner Ring, in: Praktische Theologie 47. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur. Religion im öffentlichen Raum, 4, 247–255.
- Schroer, Markus (2019). *Räume der Gesellschaft. Soziologische Studien*, Wiesbaden: Springer VS.
- Seip, Jörg (2012). *Autobahnkirche. Kleine pastoraltheologische Topologie zur Dichotomie von Territorium und Passage*. In: das münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft. 65. Jahrgang, 1/2012, 3–9.
- Stausberg, Michael (2010). *Religion im modernen Tourismus*, Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Stoetzer, Sergej (2014). *Aneignung von Orten. Raumbezogene Identifikationsstrategien*, Darmstadt, abrufbar unter <http://tuprints.ulb.tu-darmstadt.de/3833/> [12.5.205]].
- Struck, Martin (2012). *Autobahnkirchen*. In: das münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft. 65. Jahrgang 1/2012, 2.
- Tückmantel, Ulli (2019). *Gott to go: Das Autobahnkirchenbuch fürs Handschuhfach*.
- Woydack, Tobias (2009). *Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch?*, Kirche in der Stadt Bd. 13. Hamburg-Schenefeld: EB-Verlag.

Dr. Katharina Treppenhauer (geb. Biermann)
 Universität Münster / Theodor-Fließner-Gymnasium Düsseldorf
 biermann.katharina(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/EvTheol/personen/biermann.html>

Beton als Lebensform

Das Dominikanerkloster Sainte-Marie de La Tourette

Abstract

In der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die „Lebensform“ (Rahel Jaeggi) der *vita consecrata* vielerorts einer zeitgemäßen Revision unterzogen. Diese Bestrebungen konnten auf wertvolle vor-konziliare Reforminitiativen, u. a. auch auf innovative Sakralarchitekturen zurückgreifen. Zu diesen zählen ganz zentral die markanten Bauten des schweizerisch-französischen Architekten Le Corbusier im Stil des Brutalismus. Die Gebäude zeichnen sich durch ihre betontypische Formbarkeit aus. Ulrich Engel zeigt am Beispiel des französischen Dominikanerklosters La Tourette, wie die spiritualitätstheologische Erneuerung des dominikanischen Ordenslebens ihre baugestalterische Form gefunden hat. Die Klosterarchitektur aus Glas (Licht) und Beton (Dunkel) ist dabei zugleich Ausdruck und Herausforderung für eine kommunitäre Glaubensexistenz in der Spätmoderne.

Following the Second Vatican Council, the „Lebensform“/„way of life“ (Rahel Jaeggi) of the *vita consecrata* underwent a contemporary revision in many places. These efforts were able to draw on valuable pre-conciliar reform initiatives, including innovative sacred architecture. These include the striking buildings by the Swiss-French architect Le Corbusier in the style of Brutalism. The buildings are characterized by their typical concrete formability. Ulrich Engel uses the example of the French Dominican monastery La Tourette to show how the spirituality-theological renewal of Dominican religious life found its architectural form. The monastery architecture of glass (light) and concrete (dark) is both an expression and a challenge for a communitarian existence of faith in late modernity.

Zunehmend mehr Kirchenbauten, die nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die 1970er-Jahre neu errichtet wurden, sind heute vom Abbruch bedroht bzw. schon längst abgerissen oder sie wurden bereits mehr oder weniger sakralfernen Nachnutzungen zugeführt. Viele dieser Bauwerke stehen unter Denkmalschutz und müssten aufwändig saniert werden, was die schrumpfenden Gemeinden zunehmend an die Grenzen ihrer finanziellen Möglichkeiten bringt (vgl. Weber 2023; Lieb 2023).

Beton und seine emotionale Reputationsgeschichte

In besonderer Weise gilt all das für Gotteshäuser und Gemeindezentren, die, äußerlich sofort erkennbar, aus dem Baustoff Beton gefertigt worden sind. Sie werden selten wertgeschätzt oder gar geliebt. Auf der anderen Seite verwandelt sich so manches umgewidmete ehemaliges Sakralgebäude in ein attraktives Pilgerziel für Kunstliebhaber*innen und Architekturstudierende. Ob es sich dabei „um eine Profanierung des Sakralen im Horizont des Heiligen“ (Bauer 2012, 66) handelt, oder doch bloß im Sinne

des kanonischen Rechts um „die Rückführung einer Kirche oder eines anderen heiligen Ortes zu profanem Gebrauch“ (CIC Can. 1238 § 2), sei an dieser Stelle dahingestellt.

Ein Beispiel: Wenn der Galerist Johann König in Berlin-Kreuzberg zur „Messe in St. Agnes“ (kurz: MISA) lädt und dazu ein altes schwarz-weiß-Foto plakatiert, das Bischof und Ministranten wahrscheinlich bei der Konsekration des brutalistischen Kirchenbaus im Jahr 1966 zeigt¹, dann ist der Andrang riesengroß. Bei der im Jahr 2020 erstmals und seitdem wiederholt zelebrierten „Messe“ handelt es sich selbstredend nicht um eine katholische Liturgie, sondern um eine Veranstaltung, auf der Werke von Kunstschaffenden wie Isa Genzken, Katharina Grosse oder Martin Kippenberger zum Verkauf stehen. Die immer noch sakral anmutende Betonarchitektur des ehemaligen katholischen Kirchen- und heutigen Galeriegebäudes St. Agnes trägt ganz entscheidend zum enormen Erfolg der Kunstmesse MISA bei.

Ob inzwischen einer säkularen Nachnutzung zugeführt oder – wie beispielsweise die von Gottfried Böhm (1920–2021) entworfene Marienwallfahrtskirche in Neviges (Bergisches Land) – weiterhin als Kirchen genutzt: Hier wie dort spielt das Baumaterial Beton eine zentrale Rolle und fordert auch emotional heraus. Während die einen die brutalistischen Architekturen lieben, fremdeln die anderen mehr oder weniger stark mit ihnen. Dies gilt auch für eine Reihe von Bauten des berühmten schweizerisch-französischen Architekten Le Corbusier – eigentlich: Charles-Édouard Jeanneret-Gris (1887–1965). Besonders umstritten unter seinen Spätwerken ist der Dominikanerkonvent Sainte-Marie de La Tourette bei Lyon. Während die einen dem Klosterbau und zeitgleichen Arbeiten bescheinigen, „universale menschliche Solidarität“ (Crippa & Caussé 2014, 11), „Sehnsucht nach Frieden und Versöhnung zwischen Mensch und Natur“ (Crippa & Caussé 2014, 11) und „Kontakt mit dem Unbekannten“ (Crippa & Caussé 2014, 11) auszudrücken, verurteilen andere Le Corbusiers brutalistische Architektur schlichtweg als „unmenschlich“ (Dalrymple 2011). Beton, auch sakralarchitektonisch geformter Beton, lässt seine Betrachter*innen und Nutzer*innen also nicht kalt – was Fragen provoziert: „Wie kommt die gefühlsmäßige Bindung an ein Material zustande? Sind die Gefühlswerte dem Beton eingeschrieben oder kommen sie durch Zuschreibungen zustande, die sich ändern können?“ (Erne 2014a, 7)

In einem lesenswerten Essay zeichnet der Architekt und Kunsthistoriker Frank Seehausen nach, wie sich die Gefühlszuschreibungen an das Material Beton im Laufe der Zeit verändert haben (vgl. Seehausen 2014). Die Gründe dafür sind vielfältig und können nicht alle aufgeführt werden. Deshalb nur ein Beispiel: Während heute die auf brutalistische Architekturen gemünzte Metapher des Bunkers vielfach negativ, weil in Verbindung mit Gewalt gebraucht wird, assoziierte eine Generation, die den Zweiten Weltkrieg in realen Bunkieranlagen überlebt hatte und später mit Sichtbeton baute, mit dem Bild des Bunkers möglicherweise Gefühle des Schutzes und der Sicherheit (vgl. Erne

1 Das Plakat findet sich unter: <https://deeds.news/2020/06/messe-in-st-agnes-koenig-galerie/> [16.3.2025].

2014a, 7; Seehausen 2014, 23). Unterschiedliche Lebenserfahrungen geben dem Baustoff Beton in unterschiedlicher Weise einen Vertrauensvorschuss – oder verweigern diesen. Dabei unterliegen solche Zuschreibungen, abhängig von den konkreten Zeitgegebenheiten, dem historischen Wandel.

Der Hamburger Bauhistoriker Klaus Jan Philipp hat für diesen Zusammenhang den Begriff der „Reputationsgeschichte“ (Philipp 2014) geprägt und dabei dezidiert auf das Baumaterial Beton Bezug genommen. Zu dessen ambivalenter Reputationsgeschichte gehört auch, wie das verbaute Material in der öffentlichen Wahrnehmung zwischen „neuer Einfachheit“ (Fuhrmeister 2014, 20) und Brutalismus changiert, wobei hier der Begriff des Brutalismus nicht zuerst auf den von Le Corbusier geprägten französischen Begriff für Sichtbeton – „béton brut“ (Le Corbusier 1953, 189; vertiefend s. Gargiani & Rosellini 2014) – zurückgeführt wird, sondern in eher banaler Weise auf das deutsche Adjektiv „brutal“.

Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, die sich im Laufe der Zeit immer wieder verändernden emotionalen Bindungen zwischen Liebe und Abstoßung alleine rezeptionsästhetisch begründen zu wollen. So weist etwa der Münchener Kunsthistoriker Christian Fuhrmeister darauf hin, dass die Ambivalenzen hinsichtlich der Gefühls- und Bedeutungszuschreibungen ganz eng an die Materialität des Baustoffs Beton als solchem geknüpft sind (vgl. Fuhrmeister 2014). Als „flüssiger Stein“ (Fuhrmeister 2014, 20) – liquide, wenn er in die Holzverschalung gegossen wird, und fest in seiner Endgestalt – kommen im Beton bewegliche und unbewegliche Aspekte zusammen. Zugleich ist das Baumaterial des gegossenen Betons, des sog. „*beton banché*“ (Cohen & Moeller, Jr. 2006, 47), in der Lage, eine ganz neue Formensprache zu realisieren, die sich durch eine „konstruktive Freiheit“ (Erne 2014b, 92) und eine „betontypische Formbarkeit“ (Busse 2000, 186) auszeichnet. „Es ist der Beton, [...] der nicht nur [...] diese Freiheit ermöglicht, sondern sie verlangt“ (Lemaitre 1956, zit. nach: Erne 2014b, 92). Nach Auffassung des französischen Kunstkritikers Marie-Alain Couturier OP (1897–1954) verdankt sich sogar der sakrale Charakter eines Bauwerks der Materialität des Betons und seiner künstlerisch-architektonischen Verarbeitung (vgl. Couturier 2008). Dies wiederum hängt mit einer materialasketischen Einfachheit (vgl. Bischof 2009) im Zusammenspiel von Material und Formgebung zusammen.

Im Blick auf den brutalistischen Kirchenbau, wie er sich im 20. Jahrhundert entwickelt hat, kann Beton gerade in seiner Eigenschaft, flüssige Materie formkreativ zu verfestigen, als Ausdruck von Tradition verstanden werden: gelebte Lebens- und Glaubenserfahrungen verfestigen sich im Laufe der Zeit zu Lebensformen und Glaubensstraditionsgut.

Tradition darf jedoch nicht bloß als endgültig erstarrt oder gar rückwärtsgewandt gedacht werden (vgl. Bunnenberg 1989) – auch wenn dies in kirchlichen Kontexten faktisch oft so erscheint oder ist. Denn auch festgeschriebene Traditionsbestände erfordern aufgrund ihrer konkreten Genese und der grundlegenden geschichtlichen

Verfasstheit des christlichen Glaubens immer wieder neu eine interpretative Anverwandlung an die aktuellen Zeitverhältnisse, kurz: ein *Aggiornamento* (vgl. Bredeck 2007).

Lebensform zwischen Verfestigung und Verflüssigung

Die folgenden Überlegungen setzen beim Begriff der „Lebensform“ an (zum Folgenden vgl. Engel 2025). In ihrer Studie „Kritik von Lebensformen“ definiert die Berliner Philosophin Rahel Jaeggi Lebensformen „als ein Bündel von sozialen Praktiken [...] und Ordnungen sozialen Verhaltens.“ (Jaeggi 2014, 77) Dieses Ensemble „sozial geteilte[r] Praktiken“ (Jaeggi 2014, 77) enthält „Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit *normativem Charakter*, die die *kollektive Lebensführung* betreffen“ (Jaeggi 2014, 77). Dabei stehen Praktiken und Einstellungen in einem funktionalen Verhältnis zueinander.

In der weiter unten folgenden eingehenden Beschreibung La Tourettes wird deutlich, wie sehr die Architektur des Gebäudes von den klösterlichen Alltagspraktiken (Gebet, Studium, gemeinschaftlicher Austausch) und den im Hintergrund tragenden theologisch-spirituellen Einstellungen der dominikanischen Bewohner her verstanden und in ihrer Funktionalität auf diese ausgerichtet ist. Beide zusammen – funktional umbaute Alltagspraktiken und Transzendenzresonanzen – bilden die Voraussetzung für ein gutes (klösterliches) Leben.

Die funktionale Aufeinanderbezogenheit der verschiedenen Lebensführungspraktiken ergibt sich allerdings nicht von selbst. Vielmehr bedürfen sie der interpretativen Formung. Denn „[e]ine Lebensform zu teilen, bedeutet nicht nur, Praktiken zu teilen, sondern die Interpretation dieser Praktiken, vor allem aber die Interpretationsschemata für diese Praktiken zu teilen.“ (Jaeggi 2014, 106)² Jaeggi unterstreicht in diesem Zusammenhang, dass das Ganze (Lebensform) und seine Teile (einzelne Praktiken) hinsichtlich ihrer Beziehung zueinander in Gestalt eines hermeneutischen Zirkels verfasst sind: „Die einzelnen Praktiken sind auf den Zusammenhang ausgerichtet und gewinnen aus diesem heraus Bedeutung; umgekehrt sind es aber die Praktiken selbst, die diesen Zusammenhang ausmachen“ (Jaeggi 2014, 109). Damit sind die Interpretationsschemata – oder besser: ist der Interpretationsrahmen, in dem sich soziale Praktiken zu Lebensformen bündeln – den beteiligten Praktiken nicht in einer essenzialistisch gedachten Weise vorgelagert. Vielmehr sind die sozialen Praktiken dem Interpretationsrahmen, so Jaeggi, „gewissermaßen eingelagert“ (Jaeggi 2014, 110). Diese Wandlungsfähigkeit, die der Lebensform – d. h. auch der klösterlichen Lebensform – eigen ist, hat die flüssig-

2 Zur Einordnung der Rede von den Interpretationsschemata bei Jaeggi vgl. MacIntyre 2006, 4: „Consider what it is to share a culture. It is to share schemata which are at one and the same time constitutive of and normative for intelligible action by myself and are also means for my interpretations of the actions of others.“

festen Betongestalt der Konventsarchitektur zu berücksichtigen. (Diesem Gedanken folgend, wäre es vielleicht auch möglich, eine existenzielle Verbindung von Brutalismus und Lebensform von der „Art brut“ und ihrer künstlerischen Wertschätzung unkonventioneller, wenig normierter Ausdrucksformen des Lebens – hier von Menschen mit psychischen Erkrankungen – herzuleiten.³)

Aufgrund dieses hier skizzierten offen resonierenden Prozesses, in dem sich das Zueinander von sozialen Praktiken und kumulierter Lebensform sowohl funktional als auch normativ ausgestaltet, eignet der Lebensform selbst ein dynamischer Charakter. Lebensformen sind gekennzeichnet durch „ihr Vermögen, sich selbst neu zu verfassen“ (Held 2014). Wenn sich also externe Bedingungen und Konstellationen wandeln, muss das Zueinander von Teilen und Ganzem neu bestimmt werden. Jaeggi begreift entsprechende Neuausrichtungen als Lernprozesse, die glücken oder scheitern können. Die Herausforderung dabei ist eine doppelte: Zum einen ist den veränderten Rahmenbedingungen Rechnung zu tragen und – vor allem in Krisensituationen – die Lebensform immer wieder neu auszurichten, zum anderen bedürfen Prozesse der sozial-historischen Transformation der Reflexion dieser Veränderung durch die Lebensform selbst. Im Blick auf das Dominikanerkloster La Tourette werde ich untersuchen, wie sich Le Corbusiers Betonarchitektur zu den von Jaeggi angesprochenen Lernprozessen verhält.

Erneuerung des Ordenslebens vor, mit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Solch eine Neuausrichtung von Lebensformen, die Jaeggi hier theoretisch reflektiert, erfuhr das Ordensleben mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In seinem Ordensdekret *Perfectae Caritatis* forderte die höchste Kirchenversammlung der *Catholica* im 20. Jahrhundert eine „[z]eitgemäße Erneuerung des Ordenslebens“ (PC 2) ein (vgl. Schmiedl 2013). Grundsätzlicher noch war es den in Rom versammelten Konzilsvätern um christliche Zeitgenossenschaft getan. Deshalb auch bildet die Rede von den „Zeichen der Zeit“ (vgl. GS 1, 4, 11 und 46) die strukturgebende Matrix der konziliaren Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (vgl. Bauer 2014). All dies veränderte in den Jahrzehnten nach dem Vaticanum II die christlich-kommunitäre Lebensform der Ordensleute radikal. Und auch die umbaute Gestalt dieser Lebensform, die Architektur von Kirche und Klöstern, wandelte sich grundlegend.

Dabei konnten sowohl die Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII. (1881–1963) als auch die Diskussionen der Konzilsväter und ihrer Berater*innen auf wertvolle vorkonziliare Erneuerungsinitiativen zurückgreifen. Zu denken ist in diesem Zusammenhang vor allem an die liturgische Bewegung (vgl. Maas-Ewerd 1998), die Bibelbewegung (vgl. Scheuchenpflug 1994) und die ökumenische Bewegung (vgl. Klein 1997). Und zu

3 Diese Idee verdanke ich Óscar Perdomo (Berlin). Vgl. Flach 1979.

diesen vorkonziliaren Innovationen ist ohne Zweifel auch eine erneuerte Sakralarchitektur zu zählen.

Im Folgenden werde ich mit dem Dominikanerkloster Sainte-Marie de La Tourette in Frankreich ein Beispiel einer solchen den Geist und das Ereignis des Konzils antizipierenden baugestalterische Erneuerung des Ordenslebens vorstellen.⁴ Ein Foto des Züricher Fotografen René Burri (1933–2014) aus der Mitte der 1950er-Jahre zeigt den zu jener Zeit bereits berühmten Le Corbusier. Zu sehen ist der 72-Jährige auf besagtem Foto nur von hinten, umringt von einer Gruppe meist junger Dominikaner (vgl. Rüegg 1999, 106). Im Schatten von zwei knorrig-alten Bäumen schauen der Baumeister und die weißgewandeten Ordensmänner in stiller Andacht auf eine Erscheinung am Hang des nächsten Hügels, gut 300 Meter von ihnen entfernt: ein in gleißendes Sonnenlicht getauchtes, strahlend helles Bauwerk aus Beton. Als wäre ein Flugobjekt von einem fremden Planeten gelandet, so steht das Gebäude da.

Erinnerung an einen, der fehlt

Das Bild ist Teil einer beeindruckenden Bildsequenz, mit der Burri das Werden des neuen Dominikanerkonvents Sainte-Marie de La Tourette im französischen Eveux-sur-Arbresle (Département Rhône) begleitet hat. Einer allerdings fehlt auf dem Foto: der Inspirator des außerordentlichen Neubaus, Marie-Alain Couturier OP (zur Biografie s. Engel 2004a, Engel 2004b, Engel 2019). Er war kurz zuvor, am 9. Februar 1954, gestorben – im Alter von nur 56 Jahren: ein Tod, so Le Corbusier, der „unversehens dazwischen kam“ (zit. nach: Petit 1961, 20).

1948 hatten sich die beiden Männer erstmals getroffen. Bereits seit 1937 hatte der Dominikaner Couturier zusammen mit seinem Mitbruder Pie-Raymond Régamey OP (1900–1996) die redaktionelle Leitung der renommierten Kunstzeitschrift „L’Art Sacré“ inne. Zudem war ihm vor seinem Theologiestudium auch eine künstlerische Ausbildung zuteil geworden. Couturier ist es zu verdanken, dass die Dominikaner der Ordensprovinz Lyon Le Corbusier 1953 mit dem Klosterneubau beauftragen (vgl. Gueullette 2009, bes. 41).

Selbstverständlich war ein solcher Zuschlag allerdings nicht, galt der Architekt doch den einen als resoluter „Nihilist“ (Henze 1963, 19), anderen als „protoreligiöser Atheist“ (Potié 2001, 61). Und dass Le Corbusier sich zudem zeit seines Lebens stolz auf seine Abstammung von den Katharern im Languedoc zeigte, wird den Dominikanern ihre Entscheidung sicherlich nicht erleichtert haben. Im Mittelalter galten die Katharer (griechisch: *katharoi*, die Reinen), die sich als die wahren Christen verstanden und eine dualistisch ausgeprägte Variante des Christentums propagierten (böse materielle Welt vs. guter immaterieller Gott), als Häretiker (vgl. kritisch dazu Krumm, Riversi & Trivellone

4 Der folgende Teil stützt sich auf Engel 2021.

2023). Gegen ihre Überzeugungen war einst der heilige Dominikus (ca. 1170–1221) mit der Gründung des Predigerordens – so der offizielle Name der Dominikaner – angetreten.

Bau und Baugeschichte

Anders als die meisten Klöster des Dominikanerordens liegt La Tourette nicht im Zentrum einer Stadt, sondern abseits, ca. 25 Kilometer von Lyon entfernt, in der Hügellandschaft des Beaujolais. Das hängt mit der Funktion zusammen, die man dem Gebäude zugedacht hatte: Als Hochschule sollte es dem ordenseigenen Nachwuchs ein Ort der intellektuellen Konzentration sein.

Das ausgewählte Grundstück inmitten von Wäldern und Wiesen ist stark abschüssig.⁵ Le Corbusier und sein Team – Iannis Xenakis (der später vor allem als Komponist bekannt geworden ist), André Wogenscky und Fernand Gardien – setzten die talwärts stehenden Baukörper auf Säulen, um den Niveauunterschied des Geländes auszugleichen. Bereits die Skizze, die Le Corbusier bei seinem ersten Besuch vor Ort anfertigte, zeugt von der Idee dazu (Abb. bei Potié 2001, 65).

Noch vor Planungsbeginn hatte der Architekt im Sommer 1953 auf Empfehlung von Couturier das romanische Zisterzienserklöster Le Thoronet im südfranzösischen Département Var besucht. Aufgrund dessen Lage an einem Hang wurde Le Thoronet zum Vorbild für La Tourette. Ob über diese eher praktisch-konstruktive Bezugnahme hinaus auch grundlegende historische Einflüsse der zisterziensischen Bautradition auf die des Predigerordens eine Rolle spielten – der Kunsthistoriker Wolfgang Schenkluhn erkennt gar eine „Synthese von Zisterzienserarchitektur und Profanbaustrukturen in den ersten Kirchenbauten der Dominikaner“ (vgl. Schenkluhn 2000, 45) –, muss an dieser Stelle offen bleiben. Pierre-Damase Belaud OP (1909–1975) auf jeden Fall, seitens der Dominikaner-Provinz Lyon für den Konventsneubau verantwortlich, verwahrte sich in einem Brief an Wogenscky ausdrücklich gegen einen geistesgeschichtlichen Rückbezug auf die monastische Tradition der Zisterzienser.⁶

Die Architektur des Klosters

In seiner Grundstruktur umfasst das Gebäude vier Seiten: Drei in Stahlbetonskelettbauweise gefertigte Flügel bilden die Konventsanlage in Form eines offenen „U“ (66,5 x 47,5 Meter), das wiederum auf der vierten Seite durch die Kirche geschlossen wird. Alle Teile des Baukörpers sind funktional auf die Lebensform einer dominikanischen Studienkommunität jener Jahre hin konzipiert. Der bergseitige Eingang (Ostflügel) lässt

5 Grundrisse, Schnitte und Ansichten des Gebäudes bietet Kübler 2003.

6 Die entsprechende Passage eines Briefs vom 27.5.1953 ist zitiert bei Gueullette 2009, 41.

Bewohner und Besucher*innen ins dritte von insgesamt fünf Geschossen ein. Auf dieser Ebene sind die zentralen Räume der Hochschule untergebracht: Hörsäle, Seminarräume, Studierzimmer und die Bibliothek. In den Etagen vier und fünf befinden sich die Zellen der Dominikaner. Auch das Dach ist erschlossen. Die Gemeinschaftsräume – Kapitelsaal, Refektorium und Rekreation – liegen unterhalb der Zugangsebene; nochmals eine Etage tiefer hat die Küche ihren Platz. Le Corbusier öffnete die klassische Kreuzgangform durch Verbindungsgänge, die den Innenhof in Kreuzform schneiden und auf diese Weise die verschiedenen Gebäudeteile auf kürzestem Weg miteinander verbinden. Dabei spiegeln diese umbauten Wegenetze, die auf ganz praktische Weise Begegnung und Kommunikation zwischen den Brüdern des Klosters ermöglichen, die genuin demokratische Lebensform der Predigerbrüder, in der alle wichtigen Entscheidungen von allen Konventsmitgliedern gemeinsam diskutiert und entschieden werden; gleiches gilt auch für die Wahl der Leitungsverantwortlichen (vgl. Eggensperger & Engel 2024).

Die aus Sichtbeton gefertigte kastenförmige Kirche auf der Nordseite des Komplexes bildet einen eigenständigen, längsrechteckigen Baukörper. In vorkonziliarer Manier ist der Altarraum am westlichen Ende der Kirche um einige Stufen erhöht. Gegenüber bietet das großzügig angelegte Chorgestühl etwa einhundert Dominikanern Platz zum gemeinsamen Stundengebet. Die Praxis des mehrmals am Tag vollzogenen gemeinsamen Gebetsritus zählt zu den Grundpfeilern der dominikanischen Lebensform und findet hier im Baumaterial Beton ihre architektonische Ermöglichung. Zum Kreuzgang hin angebaut ist die Sakristei. Der Nordseite vorgelagert ist eine halbrund nach außen geschwungene Seitenkapelle mit weiteren Altären; drei im Dach eingelassene „Lichtkanonen“ (französisch: *canons de lumière*) leiten über deren blau, gelb und rot gefasste Innenseiten farbig erscheinendes Licht in den Raum.

In seiner *Summa theologiae* hat Thomas von Aquin die *vita contemplativa* über das Moment des Lichts mit der *vita activa*, d. h. die Predigt der Dominikaner*innen, verbunden (vgl. Eggensperger 2025; Eggensperger & Engel 2025a; Peters 1981, 272f.). Im Rahmen einer systematischen Reflexion über die Identität des Ordens schreibt der Aquinate: „Sicut enim maius est illuminare, quam lucem solum videre, ita maius est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari“ (S.th. II-II, 188, 6⁷). Mit dieser Formel plädierte Thomas für ein tätiges Leben, das „aus der Fülle der Beschauung fließt“ (S.th. II-II, 188, 6). Diese aus der Kontemplation hervorgehende *vita activa* ist – so Thomas weiter – „der einfachen Beschauung vorzuziehen“ (S.th. II-II, 188, 6). Er begründet seine These mit der Lichtmetapher: „Denn, wie es besser ist, zu erleuchten, als nur zu leuchten, so ist es auch größer, das in der Beschauung Empfangene an andere weiterzugeben, als bloß in der Beschauung zu leben“ (S.th. II-II, 188, 6). Für Thomas steht also das „contemplata aliis tradere“, die Weitergabe des in Gebet und Kontemplation Empfangenen,

7 „Denn wie es besser ist, zu erleuchten als nur zu leuchten, so ist es auch größer, das in der Beschauung Erfahrene an andere weiterzugeben, als bloß in der Beschauung zu leben.“ Die deutsche Übersetzung orientiert sich an Thomas von Aquin 1952.

höher als die bei sich bleibende Kontemplation – so wie das „erleuchten“ bzw. „erhellen“ vollkommener als das bloße „leuchten“ bzw. „hell sein“ ist. Das „illuminare“ ist deshalb als vollkommener zu bewerten als das „lucere solum“, weil das Licht der Gläubigen gemäß der Bergpredigt auf den Leuchter gehört und eben nicht unter den Scheffel (vgl. Mt 5,15). Prophetische Praxis und Kontemplation/Gebet werden über das Licht in ein Verhältnis zueinander gesetzt. Die Lichtkanonen, die den Kapellenraum erhellen, schaffen architekturensymbolisch die Bedingungen der Möglichkeit, damit die Betenden ihre in der Kontemplation gewonnenen Einsichten in der Predigt weitergeben können.

Licht und Dunkel

In der Kapelle wie auch an anderer Stelle der Architektur La Tourettes ist deutlich zu erkennen, wie sehr Le Corbusier die Frage des Lichts umtrieb: „Der Schlüssel ist Licht, und Licht beleuchtet Formen“ (Le Corbusier 1975, 27), so formulierte er einmal. Damit knüpfte er an die künstlerische Überzeugung der gotischen Baumeister an, die ihre Kathedralen mittels Licht, das durch farbige Fensterwände fällt, zu erbauen zu suchten – nur dass Le Corbusier, vor allem in der Klosterkirche, das althergebrachte Lichtprinzip radikal in sein Gegenteil verkehrte: „Die Wurzel des Klosters ‚La Tourette‘ ist die Umkehrung der Kathedrale“ (Kessler 1986, 172). Als einfache ‚Kiste‘ aus Sichtbeton schließt sich die Kirche vom Außen ab. Allein ein greller Lichtstrahl, der durch eine schmale Aussparung zwischen östlicher Schmalwand und südlicher Längswand schräg hinter dem Altar blendend hell hineinbricht, zerschneidet das Dunkel des Raums. „Die Schwärze der Nacht [...] lehrt das Fürchten. [...] Das Licht und das Dunkel sind im Spätwerk Le Corbusiers aller bergenden Eigenschaften beraubt und doch zeigt sich Hoffnung da, wo das Licht das Dunkel vernichtet“ (Kessler 1986, 1984). Ähnliches gilt im Blick auf die Effekte der Lichtkanonen auf Sakristei und Seitenkapelle: „gebündeltes Licht [...], welches die Decke wie ein scharfer Strahler durchbricht“ (Kübler 2003).

Und auch die „Betonblumen“ („fleurs de béton“), die an den Stirnseiten der drei Klosterflügel die innenliegenden Gänge – quasi statt eines Fensters – mit einer schräg gestellten Betonplatte abschließen, tragen zur Verdunkelung bei. Sichtbar wird hier die in Beton gegossene Konzentration des intellektuellen klösterlichen Lebens ad intra (vgl. Eggensperger & Engel 2025b).

Ganz anders wiederum zeigt sich die künstlerische Arbeit mit dem Licht, wenn man die von Xenakis entwickelten sog. „*pans de verre ondulatoires*“ betrachtet: Glasfronten, die fast die gesamte Westfassade ausmachen und auch auf der Südseite des Gebäudes und im Kreuzgang wiederzufinden sind, unterteilen die Wände in einem bestimmten Rhythmus durch schmale Betonrahmen und modulieren die Flächen auf diese Weise scheinbar wellenförmig. „Ein Netz von unentwirrbaren Fugen- und Schattenlinien entsteht durch die Überlagerung von den Schattenzeichnungen der Wände und den Linien des Fußbodens“ (Kübler 2003). Es scheint, als brächten die wechselweise unregelmäßig mit

den Sichtbetonelementen verbauten Glasdurchbrüche die feste Materie des *béton brut* zum Tanzen. Die dadurch entstehenden Licht-Dunkel-Gegensätze verflüssigen die steinern-brutalistische Materie des Baus. In symbolischer Weise stehen die „pans *de verre ondulatoires*“ für den Dialog der Ordensgemeinschaft mit der (wie man es zu jener Zeit formulierte) „Welt“ und tragen damit dem Predigtauftrag der Dominikaner ad extra Rechnung (vgl. Eggensperger & Engel 2014).

Menschliche Proportionen

Die Zimmer der Ordensmitglieder kommen in zwei unterschiedlichen Größen vor. Sie sind gemäß des von Le Corbusier entwickelten Proportionsschemas (französisch: *modulor*) entwickelt: Mit ausgestreckten Armen sind die Wände und die Decke berührbar (vgl. Le Corbusier 1948/²1956; Le Corbusier 1955/²1979). Die Frage nach dem dahinterliegenden Menschenbild wurde, wie weiter oben bereits zitiert, kontrovers geführt – vor allem posthum.

Auf der 4. Ebene messen die Wohnräume der Brüder 5,92 Meter x 1,83 Meter x 2,26 Meter (L x B x H). Sie gaben den Ordensstudenten Unterkunft. Die Zimmer im 5. Stock sind etwas großzügiger geschnitten (5,92 Meter x 2,26 Meter x 2,26 Meter) und beherbergten die Stammkommunität. Alle Wohnräume haben zudem eine kleine Terrasse. Gleichwohl genügen die Zellen ob ihrer äußerst begrenzten Grundfläche kaum noch heutigen klösterlichen Ansprüchen.

1959 konnten die Dominikaner den fertigen Konvent beziehen. Das Kloster Sainte-Marie de la Tourette ist das letzte in Europa fertiggestellte Bauwerk Le Corbusiers und wurde 2016 in die Liste des UNESCO-Weltkulturerbes aufgenommen. Von 2006 bis 2011 erfolgte eine grundlegende Sanierung des Baubestands. Bereits 1969 jedoch verlor das Bauwerk die ihm ursprünglich zugeordnete Aufgabe als Ordenshochschule. Aufgrund sinkender Nachwuchszahlen verließen die Dominikanerstudenten der Provinz Lyon das Studienhaus in Éveux.

In neuer Funktion als Exerzitien- und Fortbildungsstätte empfängt das Haus seitdem Gäste aus aller Welt: für ein paar Stunden, ein Wochenende oder auch länger. Vor allem Architekturstudierende haben La Tourette in den letzten Jahrzehnten als einen baugeschichtlich und kunsttheoretisch höchst interessanten „Wallfahrtsort“ entdeckt.⁸ Heute lebt eine Gemeinschaft von zehn Predigerbrüdern in La Tourette.

8 Vgl. z.B. die akribische Dokumentation: ETHZ Architekturabteilung 1976.

Spiritueller Brutalismus

„Sein Spätwerk ist nicht mehr zurückhaltend und dienend, sondern fordernd“ (Kübler 2003). So lautet das Resümee, mit dem Sarah Kübler ihre Präsentation von La Tourette beschließt. Ob sich die Dominikaner dieser Herausforderung bewusst waren, als sie das Bauwerk in Auftrag gaben, vermag ich nicht zu beurteilen.

Theologisch wie spirituell dürfte es jedoch nicht einfach (gewesen) sein, in einem Haus zu leben, zu studieren, zu beten und zu arbeiten, das ob seiner brutalistischen Formsprache zumindest vordergründig eher befremdet, als dass es heimeliges Zuhause sein will. Auch wenn sich die Architekturtheoretiker*innen bislang nicht auf eine allgemein anerkannte Definition einigen konnten, können m.E. doch mindestens drei Charakteristika brutalistischer Bauwerke benannt werden: Materialehrlichkeit, Nachvollziehbarkeit und Skulpturalität (vgl. Elser, Kurz & Schmal 2017). In La Tourette zeigt sich der Brutalismus in den groben, unverputzten und für alle sichtbaren Flächen des Betons (Materialehrlichkeit) und in der ins Tal hin aufgeständerten Stahlbetonskelettbauweise, die schon von weitem das Konstruktionsprinzip des Klosters ansichtig macht (Nachvollziehbarkeit). Von der beeindruckenden Skulpturalität des Bauwerks erzählt nicht zuletzt die eingangs erinnerte, fotografisch festgehaltene Szene.

Unzweifelhaft markiert der Brutalismus eine Radikalisierung architekturmoderner Ansätze. Eine klösterliche Lebensform in solch einem Umfeld konnte und kann spirituell wohl nur gelingen, wenn es im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner theologischen Protagonisten – nicht zuletzt jener aus dem Dominikanerorden: Yves Congar OP, Marie-Dominique Chenu OP, Edward Schillebeeckx OP (vgl. Engel 2010) – radikal zeitgenössisch ist und das bedeutet für eine Glaubensexistenz in der (Spät-) Moderne immer auch: vorsichtig hoffend und radikal zweifelnd zugleich. Le Corbusier hat in La Tourette solchem Vertrauen und solcher Angefochtenheit eine architektonische Form aus Glas (Licht) und Beton (Dunkel) gebaut.

An den Dominikanern war und ist es, dem brutalistischen Betonkörper in seiner höchst erratischen Erscheinung wie auch in der ihm eigenen, oftmals jedoch verborgenen Fluidität immer wieder neu eine intellektuell wie spirituell glaubwürdige Lebensform abzugewinnen und einzuschreiben.⁹

9 Ich danke Thomas Eggensperger OP und Óscar Perdomo (beide Berlin) für ihre kritisch-konstruktiven Kommentierungen meines Beitrags.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Christian (2012). Heiligkeit des Profanen? Theologien der Desakralisierung auf dem Zweiten Vatikanum. In: Thomas Eggensperger, Ulrich Engel & Ángel F. Méndez Montoya (Hg.), *In memoriam Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert / Impetus for Theologies in the 21st Century*, Ostfildern: Grünewald, 67–83.
- Bauer, Christian (2014). Zeichen der Präsenz Gottes? Gaudium et spes als zweite Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 136, 64–79.
- Bischof, Hartwig (2009). Schwierige Einfachheit. Überlegungen zu einer Grundkategorie bei Marie-Alain Couturier. In: *L'art sacré – liturgische Räume* [Katalog zur gleichnamigen Ausstellung 2009 im Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim], Regensburg: Schnell & Steiner, 6–15.
- Bredeck, Michael (2007). Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation (Paderborner Theologische Studien Bd. 48), Paderborn: Schöningh.
- Bunnenberg, Johannes (1989). Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars (Walberberger Studien. Theologische Reihe Bd. 14), Mainz: Grünewald.
- Busse, Anette S. (2000). Im Spannungsfeld brutalistischer Strömungen und Liturgischer Bewegung. Bauten der Nachkriegsmoderne von Klaus Franz, Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, abrufbar unter: <https://www.ksp.kit.edu/site/books/m/10.5445/KSP/1000097559/> [16.3.2025].
- Cohen, Jean-Louis & Moeller Jr., G. Martin (eds.) (2006). *Liquid Stone. New Architecture in Concrete*, Basel: Birkhäuser.
- Couturier, Marie-Alain (2008). *Art et Liberté spirituelle*, Paris: Cerf.
- Crippa, Maria Antonietta & Caussé, Françoise (2014). *Le Corbusier – Ronchamp. Die Kapelle Notre-Dame du Haut. Aus dem Italienischen und Französischen von Franziska Dörr*, Regensburg: Schnell & Steiner.
- Dalrymple, Theodore (2011). Le Corbusiers Bauten – schlimmer als Bombenkrieg. In: *Die Welt*, 16.10.2011, abrufbar unter <https://www.welt.de/kultur/article13608576/Le-Corbusiers-Bauten-schlimmer-als-Bombenkrieg.html> [16.3.2025].
- Eggensperger, Thomas (2025). *Contemplari et contemplata aliis tradere. Ein Motto im Anschluss an Thomas v. Aquin*. In: Thomas Möllenbeck & Ludger Schulte (Hg.), *Kontemplation. Eröffnung des Unverfügbaren*, Münster: Aschendorff, 93–106.
- Eggensperger, Thomas & Engel, Ulrich (Hg.) (2014). *Dominikanische Predigt (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 18)*, Leipzig: Benno.
- Eggensperger, Thomas & Engel, Ulrich (2024). Religious Orders and Synodality. The Democratic Constitution of the Dominican Order as an Inspiration for the Overdue Democratization of the ecclesia universalis. In: Margit Eckholt (ed.), *Synodality in Europe: Theological Reflections on the Church on Synodal Paths in Europe (Theology East – West: European Perspectives / Theologie Ost – West: Europäische Perspektiven vol. / Bd. 33)*, Zürich: Lit, 83–99.

- Eggensperger, Thomas & Engel, Ulrich (Hg.) (2025a). Kontemplation und dominikanische Spiritualität. Nachwort der Herausgeber. In: M.-Dominique Chenu, *De contemplatione / Über die Kontemplation*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Ulrich Ruh. Mit einer Einführung von Michael Quisinsky, Ostfildern: Grünewald [271–279].
- Eggensperger, Thomas & Engel, Ulrich (Hg.) (2025b). Studieren als Lebensform. Intellektuelles Leben im Dominikanerorden (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 32), Freiburg/Br.: Herder [in Vorbereitung].
- Elser, Oliver, Kurz, Philip & Schmal, Peter Cachola (Hg.) (2017). *SOS Brutalismus*. Eine internationale Bestandsaufnahme (Katalog und Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung im Deutschen Architekturmuseum Frankfurt/M.), Zürich: Park Books.
- Engel, Ulrich (2004a). *Pour les yeux – Für die Augen*. Zum 50. Todestag von Marie-Alain Couturier OP. In: *Ordenskorrespondenz* 45, 181–184.
- Engel, Ulrich (2004b). Tradition und Zeitgenossenschaft. In: *Bibel und Liturgie* 77, 118–122.
- Engel, Ulrich (2010). *Gott der Menschen*. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern: Grünewald.
- Engel, Ulrich (2019). Gegenwärtig in der Zeit. Marie-Alain Couturier OP und die Art Sacré in Frankreich. In: Thomas Möllenbeck & Ludger Schulte (Hg.), *Präsenz*. Zum Verhältnis von Kunst und Spiritualität, Münster: Aschendorff, 225–234.
- Engel, Ulrich (2021). Spiritueller Brutalismus. Le Corbusier und das Dominikanerkloster Sainte-Marie de La Tourette. In: *Ordenskorrespondenz* 62, 53–58.
- Engel, Ulrich (2025). Die dominikanische Lebensform als *tertium* im Resonanzraum von Norm (Regel) und Leben (Konstitutionen) Ordens theologische Reflexionen im Anschluss an Hartmut Rosa. In: Bernhard Nitsche & Ufuk Topkara (Hg.), *Zur Resonanz von Gottesbild und Lebensform*. Christliche und islamische Perspektiven in Auseinandersetzung mit Hartmut Rosa (Traditions in Transformation. Thinking with Theology Bd. 1), Berlin: De Gruyter, 291–314.
- Erne, Thomas (2014a). Vorwort. In: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Marburg durch Erne, Thomas & Probst, Jörg (Hg.), *Beton*. Material und Idee im Kirchenbau, Marburg: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, 7–8.
- Erne, Thomas (2014b). „Freiheit, die das Material fordert“. Beton und der Kirchenbau der Moderne. In: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Marburg durch Erne, Thomas & Probst, Jörg (Hg.), *Beton*. Material und Idee im Kirchenbau, Marburg: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, 85–99.
- ETHZ Architekturabteilung (1976). *Information 1975–1976*. Seminarwoche im Kloster La Tourette, Zürich: ETHZ Manuskriptdruck
- Flach, Jacques (1979). Eine Ablagerung von Schmerzen: Art Brut. In: *Kunstforum international* 31, 41–161.
- Fuhrmeister, Christian (2014). Beton – zur politischen Ikonographie eines Materials. In: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Marburg durch Erne, Thomas & Probst, Jörg

- (Hg.), *Beton. Material und Idee im Kirchenbau*, Marburg: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, 16–22.
- Gargiani, Roberto & Rosellini, Anna (Hg.) (2014). *Le Corbusier. Béton brut und der unbeschreibliche Raum (1940–1965): Oberflächenmaterialien und die Psychophysiologie des Sehens (Detail Special)*, München: Detail Architecture.
- Gueullette, Jean-Marie (2009). *Le Corbusier et les dominicains / Le Corbusier and the Dominicans*. In: Philippe Chancel, Stéphane Couturier & Pascal Hausherr, *La Tourette. Le cinquantenaire 1959–2009. Rencontre Le Corbusier / Francois Morellet*, Paris: Bernard Chauveau, 41–56.
- Held, Lukas (2014). Rezension zu: Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014. In: *H-Soz-Kult*, 29.9.2014, abrufbar unter <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-21496> [16.3.2025].
- Henze, Anton (1963). *La Tourette. Le Corbusier's erster Klosterbau*. Aufnahmen Bernhard Moosbrugger, Starnberg: Josef Keller Verlag.
- Jaeggi, Rahel (2014). *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Kessler, Thomas (1986). Einige Bemerkungen zu Phänomenen des Raumes im Kloster Ste. Marie de la Tourette in Eveux. In: *Le Corbusier, Synthèse des Arts. Aspekte des Spätwerks 1945–1965* [Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Badischen Kunstverein Karlsruhe], Berlin/Karlsruhe, 169–194.
- Klein, Aloys (1997). Art. Ökumene. II. Geschichte. In: *LThK³* Bd. 6, Sp. 992–993.
- Krumm, Markus, Riversi, Eugenio & Trivellone, Alessia (2023). *Die Erfindung der Katharer. Konstruktion einer Häresie in Mittelalter und Moderne*, Regensburg: Schnell & Steiner.
- Kübler, Sarah (2003). *Kloster Ste Marie de la Tourette, Eveux* (FH Biberach, WS 2002/03), abrufbar unter <https://www.yumpu.com/de/document/read/12281436/kloster-ste-marie-de-la-tourette-eveux-sarah-kubler> [16.3.2025].
- Petit, Jean (1961). *Un couvent de Le Corbusier*, Paris: Les Cahiers des Forces Vives.
- Le Corbusier (1948/²1956). *Der Modulor. Darstellung eines in Architektur und Technik allgemein anwendbaren harmonischen Maßes im menschlichen Maßstab*. Mit einem Vorwort von Georges Candilis. Aus dem Französischen von Richard Herre und Nora von Mühlendahl-Krehl, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Le Corbusier (1953). *Œuvre complète 1946–1952*, Zürich.
- Le Corbusier (1955/²1979). *Der Modulor 2*. Aus dem Französischen von Richard Herre, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Le Corbusier (1975). *Ronchamp. Œuvre de Notre-Dame du Haut*, Stuttgart: Hatje.
- Lemaitre, Henri (1956). Le Corbusier als Kirchenbaumeister. Eine neue Ausdrucksmöglichkeit des Betons. In: *Antares. Kunst, Literatur und Wissenschaft aus Frankreich* 4,2, 61–62.
- Lieb, Stefanie (2023). *Sakralraumtransformation. Überlegungen zur Umnutzung von Kirchenbauten*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 39, 48–54, abrufbar unter file:///C:/Users/Urich%20Engel/Downloads/APuZ_2023-39_online_1.pdf [16.3.2025].
- Maas-Ewerd, Theodor (1998). Art. Liturgische Bewegung. I. Katholische Kirche. In: *LThK³* Bd. 7, Sp. 1017–1022.

- MacIntyre, Alasdair (2006). *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*. In: ders., *The Task of Philosophy. Selected Essays*. Vol. 1, Cambridge UK: Cambridge University Press, 3–23, abrufbar unter <https://toutcequimonte.files.wordpress.com/2015/02/macintyre-epistemological-crises-1.pdf> [16.3.2025].
- Peters, Tiemo Rainer (1981). „Contemplata aliis tradere“ – Thomas von Aquin grüßt Karl Marx. In: Christen für den Sozialismus, Gruppe Münster (Hg.), *Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel*, Münster: Christen für den Sozialismus, 272–279.
- Philipp, Klaus Jan (2014). Beton. Anmerkungen zur Reputationsgeschichte eines Baumaterials. In: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Marburg, durch Erne, Thomas & Probst, Jörg (Hg.), *Beton. Material und Idee im Kirchenbau*, Marburg: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, 65–72.
- Potié, Philippe (2001). *Le Corbusier: Le Couvent Sainte Marie de La Tourette / The Monastery of Sainte Marie de La Tourette*. Translation from French into English by Sarah Parsons, Basel: Birkhäuser, 61.
- Rüegg, Arthur (ed.) (1999). *Le Corbusier. Moments in the Life of a Great Architect*. Photographs by René Burri/Magnum, Basel: Birkhäuser.
- Schenkluhn, Wolfgang (2000). *Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa*, Darmstadt: WBG.
- Scheuchenpflug, Peter (1994). Art. Bibelbewegung. In: LThK³ Bd. 2, Sp. 402–403.
- Schmiedl, Joachim (2013). Das Konzil und die Orden. „Perfectae caritatis“ nach 50 Jahren neu gelesen. In: *Ordensnachrichten* 51,6, 45–56.
- Seehausen, Frank (2014). Bunker Gottes. Betonkirchen zwischen Rückzug und Experiment. In: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Marburg durch Erne, Thomas & Probst, Jörg (Hg.), *Beton. Material und Idee im Kirchenbau*, Marburg: EKD-Institut für Kirchbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, 23–45.
- Thomas von Aquin (1952). *Stände und Standespflichten* (Deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 24), Heidelberg.
- Weber, Hanna (2023). *Zwischen sakral und profan. Umnutzung von Kirchen der Nachkriegsmoderne*, Ilmtal-Weinstraße: Bauhaus-Universitätsverlag.

Prof. Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP

Professor für Philosophisch-Theologische Grenzfragen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und am Campus für Theologie und Spiritualität Berlin

Gründungsbeauftragter des Campus für Theologie und Spiritualität Berlin

Direktor des Institut M.-Dominique Chenu Berlin

Institut M.-Dominique Chenu Berlin

Schwedter Straße 23

10119 Berlin

+49 (0) 30 831 934 28

Engel(at)institut-chenu(dot)info

www.institut-chenu.eu

www.pth-muenster.de

www.cts-berlin.org

ORCID: 0000-0003-1104-495X

Das Kloster Baldegg Leben und Beten im Betonbau von Marcel Breuer

Abstract

Das Kloster Baldegg repräsentiert ein alternatives Konzept zu der schweizerischen brutalistischen Kirchenarchitektur der 1960er- und 1970er-Jahre. Dieser Beitrag macht auf dessen ungewöhnliche Baugeschichte aufmerksam. Die Ordensschwestern entschieden sich gegen den ortsbekannten Gewinner des Bauwettbewerbs und gingen mit Marcel Breuer das Wagnis einer radikal anderen Interpretation des Klosters als offene, einfache Form ein. Indem die Schwestern das Kloster und seine Ausstattung bis heute in ihrer Ursprünglichkeit bewahrt haben, machen sie die umfassende Qualität der Architektur ansichtig.

Baldegg Abbey represents an alternative concept to the Swiss brutalist church architecture of the 1960s and 1970s. The nuns decided against the well-established winner of the building competition and took the risk of working with Marcel Breuer on a radically different interpretation of the monastery as an open, simple form. By preserving the convent and its furnishings in their original form to this day, the sisters have made the comprehensive quality of the architecture visible.

Vor etwas mehr als fünfzig Jahren wurde im Luzerner Seetal ein neues Kloster für die Baldegger Schwestern mitten in der Landwirtschaftszone erbaut. Trotz dem gleichzeitigen Boom des Kirchenbaus hatte der Bau eines solchen Lebensortes für eine klösterliche Gemeinschaft Seltenheitswert. In Frankreich hatte einige Jahre vorher Le Corbusier mit seinem Kloster „Sainte-Marie de la Tourette“ (Henze 1963) für Aufsehen gesorgt. In Amerika hatte Marcel Breuer mit seinen Klosterbauten für benediktinische Gemeinschaften monumentale Architekturen entworfen (Young 2014). Und in der Schweiz wurden Anfang der Sechzigerjahre die Klöster Ilanz, das Kapuzinerkloster Sitten und das Lassalle-Haus der Jesuiten in Schönbrunn¹ gebaut. Eines verband all diese Klöster in verschiedenen Ländern und auf unterschiedlichen Kontinenten, nämlich das Baumaterial Beton: „Unverkleidet, unverfälscht, echt, authentisch, aber auch roh und direkt – das sind die Adjektive, die von den genannten Architekten [Le Corbusier und Breuer] benutzt werden, um die geistige und kulturelle Dimension ihrer Entwürfe verständlich und greifbar zu machen“ (Busse 2012, 33–37).

Auch das Kloster Baldegg charakterisieren markante Betonbauteile und Sichtbetonmauern. Der Architekt des Baus war Marcel Breuer, dessen Markenzeichen die seriell hergestellten Fertigelemente waren, die den Fassaden ihren plastischen Ausdruck geben. Wie aber kamen die Baldegger Schwestern in der Luzerner Provinz zu diesem

1 Dieses wurde als Exerzitienhaus und nicht als Kloster bezeichnet, da Klosterneugründungen den Jesuiten untersagt waren.

außergewöhnlichen Bau des ungarisch-amerikanischen Architekten? Wie wurde und wird dieser Bau von den franziskanischen Schwestern wahrgenommen, und wie sieht die Zukunft dieses bemerkenswerten Klosters aus?

Eine ungewöhnliche Geschichte

Das Kloster Baldegg hat eine außergewöhnliche Baugeschichte, die von den Schwestern selbst geschrieben wurde und bis heute im Archiv aufbewahrt ist (Strebel 1991, 1–45). Seit den frühen Sechzigerjahren trug sich der Orden mit Bauabsichten, da die Schwesternzahl damals auf über 1000 gestiegen war und damit das am See gelegene Kloster zu klein wurde. 1964 wurde der Bau eines neuen Mutterhauses beschlossen. Einer der wichtigen Gründe, gerade jetzt ein großes Mutterhaus auf der grünen Wiese zu bauen, wurde so festgehalten: „Der gegenwärtige Baustil ist einfach, daher geeignet für einen Klosterneubau“ (Strebel 1991, 1–45). Damit war der brutalistische Sichtbetonstil gemeint, und dieser stand als ideale Ästhetik für den franziskanischen Orden bereits zu Baubeginn fest (Pfamatter 1948, 131–132).² Schnell war die klosterinterne Baukommission zusammengestellt und das Raumprogramm detailliert entwickelt. Auch über mögliche Architekten wurde diskutiert, insbesondere über Heinrich auf der Maur, mit dem das Kloster gerade die Erweiterungsbauten für das Mädcheninstitut Stella Matutina in Hertenstein realisiert hatte. Auch diese waren brutalistische Betonbauten in der Nachfolge von Le Corbusier.

Die Schwestern entschieden sich jedoch gegen einen Direktauftrag und klopfen bei den Jesuiten an. Der Direktor von Schönbrunn, Pater Josef Stierli, hatte ab 1964 mit dem Architekten André Studer das Lassalle-Haus als neues Exerzitienhaus für den Orden entwickelt. Dieser riet den Schwestern zu einem Wettbewerb und empfahl den bekannten Kirchenarchitekten Hanns A. Brütsch als Berater. Da dieser selbst am Wettbewerb teilnehmen wollte, schlug er an seiner Stelle den Architekten und Künstler Walter Förderer vor. Dieser berief eine Jury und lud sieben Schweizer Architekten der Betonarchitektur zur Teilnahme ein (Strebel 1991, 4).

Die Planungszeit ihres neuen Mutterhauses war für die Baldegger Schwestern eine fordernde Zeit, da es bei dem Bauvorhaben um eine wichtige Entscheidung für die Kongregation und um die eigene Identität ging. Frau Mutter Hedwig Strebel bat am Neujahr 1966 deshalb ihre Mitschwestern um tägliche Gebetshilfe: „Dürfen wir Sie bitten, bis auf weiteres die Sext in diesem Sinne zu beten, dass Gottes Segen auf unsern Unternehmungen ruhe?“ (Strebel 1991, 14).

2 Die Anwendung von Sichtbeton war anfänglich im Kirchenbau umstritten. Das Material und die Technik des Betons setzten sich jedoch nach dem Zweiten Weltkrieg schnell durch, dies einerseits wegen der billigen Herstellungskosten, andererseits wegen den konstruktiven Vorteilen.

1967 fand der Wettbewerb mit den sieben Architekten unter der Leitung von Walter Förderer statt (Bächtiger 2025, 116–124). Diesen gewann Hanns A. Brütsch, seit den späten 1950er-Jahren einer der erfolgreichsten Kirchenarchitekten der Schweiz (Horat 2021). Die Schwestern hatten vor der offiziellen Jurierung die anonym eingereichten Projekte beurteilt, und das Projekt von Brütsch kam aus ihrer Sicht nicht gut weg und sollte ausscheiden. Sie kommentieren: „Charakter ‚Palais des Nations‘. Unruhige Architektur. Funktionsfehler“ (Strebel 1991, 14–15).

Die Schwestern wurden jedoch von der Fachjury überstimmt, was in der Folge zuerst zu einer größeren Überarbeitung des Projekts von Brütsch und schließlich 1967 zum Abbruch der Zusammenarbeit führte. Die Gründe lagen bei der fehlenden Passung der vorgeschlagenen Architektur und dem franziskanischen Charisma: Das Projekt erinnerte die Schwestern mehr an ein Kongresshaus oder ein Hotel als an ein Kloster. Die Baldegger Schwestern lösten auf den Ratschlag von Kantonsbaumeister Beat von Segesser schließlich den Wettbewerb im Juli 1967 offiziell ab, dies im Wissen, dass in der Folge kein Schweizer Architekt mehr für das Kloster arbeiten würde. Von Segesser war ein international vernetzter Architekt und kannte Marcel Breuer oder zumindest dessen Bauten vom Besuch von Baukongressen in Amerika. Er präsentierte dem Kloster Baldegg kurz darauf seinen Vorschlag, einen „noch qualifizierteren Architekten“ (Strebel 1991, 32), nämlich Marcel Breuer, mit dem Bau des Klosters zu beauftragen. Dieser Vorschlag führte bei den Schwestern zu intensiven Diskussionen. Sie fragten sich, ob es einen so großen ausländischen Architekten brauche. Positiv sahen sie seine Herkunft „aus dem deutschen Bauhaus mit seinem ‚einfachen‘ Stil“ (Strebel 1991, 34). Und sie waren sich im Klaren, dass sie schlussendlich keine Wahl hatten. So begann die Zusammenarbeit mit Marcel Breuer, der in New York gerade das Whitney Museum of American Art, in Paris den Unesco-Hauptsitz fertiggestellt hatte und zu den beschäftigtensten und berühmtesten Architekten gehörte.

Als 1968 das Skizzenprojekt und das Modell für das neue Kloster aus Amerika in Baldegg eintrafen, waren alle Schwestern der Baukommission mit dem von Breuer vorgeschlagenen Projekt einverstanden: „Wir müssen eigentlich staunen, wie gut sich die Architekten in die klösterlichen Belange hineinzudenken vermochten“ (Strebel 1991, 36). Am ersten persönlichen Treffen mit Marcel Breuer in Baldegg wird dieser als „überaus sympathische, reife Persönlichkeit, Mitbegründer der neuen ‚Bauhaus‘ Architektur, die architektonische Schönheit mit dem funktionalen Zweck zu verbinden weiss“ (Strebel 1991, 39), bezeichnet. In den folgenden Jahren der Bauzeit entwickelte sich eine intensive Zusammenarbeit zwischen Breuer und den Schwestern, die von viel gegenseitigem Respekt geprägt ohne größere Probleme zur Fertigstellung des Mutterhauses 1972 führte. Das war nicht selbstverständlich, da der Architekt beispielsweise aufgrund der neuen liturgischen Vorgaben nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sehr kurzfristig bedeutende Änderungen am Bau ausführen musste. Wegen der Liturgiereform konnte sich der Chor nicht mehr wie geplant auf der Galerie befinden, sondern wurde in den Kirchenraum integriert, was eine Umplanung der Bankreihen mit sich brachte. Der

Altarbereich sollte zudem nur eine Stufe aufweisen, der Altar hatte im Zentrum zu stehen, der Ambo die Kanzel zu ersetzen und der Tabernakel vom Zelebrationsaltar getrennt sein (Fink 2022, 43–60). Die Einhaltung dieser neuen liturgischen Vorgaben für die Kirchenarchitektur wurde vom Bischof von Basel und Liturgiewissenschaftler Anton Hänggi persönlich überprüft und abgenommen. Die Schwestern fanden in Marcel Breuer einen Architekten, der auf ihre liturgischen Bedürfnisse mit großer Selbstverständlichkeit und flexibel einging (Bruhin/Stutz 2025, 125–134).

So wurde das neue Kloster Baldegg nach einer schwierigen Vorgeschichte ein außerordentlicher „Match“ von Breuers Betonarchitektur mit dem Charisma der Schweizer Franziskanerinnen. Das gemeinsame Beten der Baldegger Schwestern für die architektonischen Unternehmungen zur Realisierung eines ihnen angemessenen Mutterhauses hatte gefruchtet.

Einfachheit und Reduktion der Materialien

Im Zentrum des franziskanischen Charismas steht auf dem „Weg der evangelischen Räte“ die Armut: „Jede Schwester und die ganze Gemeinschaft bemühe sich um einen schlichten Lebensstil. Unser Ordenskleid möge zur Einfachheit beitragen. Anspruchslosigkeit und Zufriedenheit sollen Kennzeichen unserer Lebenshaltung sein“ (Schwestern von der Göttlichen Vorsehung 1983, 52). Diese Schlichtheit und Einfachheit sahen die Schwestern im Bau von Marcel Breuer im neuen Kloster umgesetzt.

Wie das Mutterhaus (und später das Pflegeheim)³ von Marcel Breuer die Anforderungen der Schwesterngemeinschaft schon beinahe idealtypisch und bis heute erfüllt, kann an zwei Themen aufgezeigt werden. Das eine betrifft die Grundstruktur des Baus, das zweite die reduzierte Wahl der Materialien. Das Mutterhaus hat mit der Form eines doppelten „H“ eine radikal einfache Form mit den beiden Seitenflügeln und den Gemeinschaftsräumen von Kapelle, Kapitelsaal und Speisesaal im Zentrum. Gleichzeitig schaffte Marcel Breuer mit den vier inneren Gärten einen Lebenskosmos mit offenen Kreuzgängen, der sich auf die wichtigste historische Vorlage zum Klosterbau bezieht, den Klosterplan von St. Gallen. Marcel Breuer selber findet eine poetische Beschreibung des Mutterhauses: „Der Neubau erinnert an eine quadratische Insel, umgeben von einem Meer von Apfelbäumen“ (Breuer 1972).

Der Architekt und Mitarbeiter von Breuer, Beat Jordi, verweist in der Broschüre zur Einweihung des Klosters Baldegg auf diesen Idealplan und auf die Urform klösterlicher Architektur. Zudem sieht der junge Architekt auch in den von Breuer für Baldegg gewählten Materialien „klösterliche“ Materialien: „Die straffe, geometrischen Gliederung und die hier gewählten schlichten Materialien, wie Sichtbeton, Sichtmauerwerk, Schiefer

3 Kurz nach der Fertigstellung des Mutterhauses wurde Marcel Breuer mit dem Erweiterungsbau des Pflegeheims beauftragt, das zu seinen letzten Bauten gehörte.

und Holz entsprechen in ihrem Charakter wieder dem mittelalterlichen Klostertypus“ (Jordi 1972).

Diese einfachen Materialien dekliniert Marcel Breuer durch alle Räume des Klosters durch, man entdeckt sie ebenso in der atemberaubenden Kapelle wie in den einfachen Zimmern der Schwestern. Das gleiche Holz bildet die Kirchenbänke, die Tische im Speisesaal und die Betten der Schwestern. Der wunderbar von den Holzschalungen gezeichnete Sichtbeton findet sich ebenso im Innern wie im Äußern des Klosters, und das Gleiche gilt für die Natursteinmauern. Dies führt zu einer stark von Einfachheit und Einheitlichkeit geprägten Atmosphäre, die zum franziskanischen Kloster passt.

Wichtig war den Baldegger Schwestern auch ein Mutterhaus, das das Prinzip der Gleichheit der Schwestern respektierte und möglichst allen die gleichen Lebensbedingungen bezüglich Zimmer und Lebensqualität garantierte. Die Grundstruktur des Baus und die seriellen Betonelemente machen dies möglich: Die Wege der Schwestern im Kloster aus ihren individuellen Räumen in die Gemeinschaftsräume sind alle fast gleich lang. Und die Betonelemente mit den zurückgesetzten Fenstern außen und der Nische für das Büchergestell im Innern symbolisieren mit ihren immer gleichen Formen die Vorstellung von Einheitlichkeit der franziskanischen Schwestern. Sowohl in ihrem Lebensraum als auch in der geistlichen Lebensform und im Habit sind sich die Schwestern gleich. So wird die architektonische Hülle zum perfekten Bild und Ort der Gemeinschaft. Sr. Marie-Ruth Ziegler beschreibt die Klarheit und Einfachheit des Klosterbaus und deren Auswirkung auf das geistliche Leben: „Die klare Anordnung der Räume und die Reduzierung der Materialien auf einige wenige unterstützen uns im Halten der inneren Ordnung. Sie festigen das innere Lebenskonzept, damit wir uns nicht unnötig ablenken lassen vom Vielerlei, von ‚Schnick und Schnack‘“ (Ziegler 2025, 39–40).

Ewig modern

Zur Einweihung des Klosters Baldegg 1972 erschien eine Festschrift, in der Sr. Clarita Schmid, die Poetin im Kloster, ein Gedicht zum neuen Mutterhaus schrieb: „Mauern und Wände gefügt aus dem Beton unserer Tage, und dem urzeitlichen Gestein der nahen Gebirge; eisstromgeformtem Hügel entstiegen“ (Schmid 1972). Sr. Clarita Schmid könnte in ihrem Gedicht zur Einweihung des Klosters Baldegg von Marcel Breuer nicht schöner die Funktion der steinernen Baumaterialien des Klosters beschreiben: Beton ist das natürliche und zeitgemäße Baumaterial der Gegenwart. Fugenlos verbindet sich dieser mit den Natursteinmauern im Mutterhaus, deren Guber-Gestein aus den Steinbrüchen des nahen Pilatus kommen. Weitere steinerne Akzente setzen die abgerundeten Findlinge aus der Eiszeit, die beim Aushub des Moränenhügels zum Vorschein kamen. Vom Jungpaläolithikum bis zur Gegenwart der 1970er-Jahre bilden diese Baumaterialien eine Einheit, die aus der Vergangenheit in die damals bevorstehende Zukunft weisen. Sie machen aus dem Kloster Baldegg ein steinernes Denkmal, das

sowohl in der Gegenwart steht als auch auf die lange Tradition klösterlichen Bauens zurückverweist.

Eine gewisse Zeitlosigkeit haftet dem Kloster Baldegg bis heute an. Seit den 1970er-Jahren hat sich dort nämlich kaum etwas verändert. Die Schwestern haben sich mit großer Sorgfalt um den Breuer-Bau mit seinen Möbeln, Kunstwerken, textilen Wandbildern gekümmert und so bewahrt, dass dieser original erhalten ist. Das klösterliche Leben im Gebäude, das auf die jahrtausendalten Traditionen zurückgeht, nutzt diesen Bau von Marcel Breuer bis heute, wie Sr. Marie-Ruth Ziegler schreibt: „Ich finde: Marcel Breuer hat uns mit seinem Klosterbau eine wunderbare Trainingsanlage für das Einüben des geistlichen Lebens entworfen. So dass wir gerne hier wohnen, dass wir gerne hier bleiben und nicht müde werden, Gott zu suchen und uns von ihm finden zu lassen, ein Klosterleben lang“ (Ziegler 2025, 40).

Der Weg in die Zukunft

Baldegg ist eines der letzten großen Frauenklöster in der Schweiz, das selbstverwaltet und autonom das klösterliche Leben organisiert. Wie bei den meisten Ordensgemeinschaften verzeichnen die Baldegger Schwestern seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weniger und seit einigen Jahrzehnten gar keine Eintritte mehr. Die Gemeinschaft zählt heute (2025) rund 150 Schwestern mit hohem Durchschnittsalter. Die Gebäude werden zu groß, der Unterhalt zu teuer und der Handlungsbedarf steigt.

Das Kloster Baldegg hatte 2022 deshalb einen Strategieprozess gestartet, der sich sowohl mit der klosterinternen Entwicklung als auch mit der Zukunft der Klosterareale und Gebäude auseinandersetzte. Ziel der Ordensgemeinschaft ist es, dass die klösterlichen Gebäude und Areale weiterhin zum Nutzen der Gesellschaft beitragen, wie dies bis vor kurzem die Schwestern mit ihren Tätigkeiten in den bald 200 Jahren ihres Bestehens getan haben. Künftig soll dies jedoch nicht mehr durch die betagten Schwestern, sondern in Kooperationen oder durch die Übergabe an Partnerschaften gehen, die im Sinn der Baldegger Schwestern handeln.

In diesem Zusammenhang wurde zusammen mit der Hochschule Luzern die Publikation „Im Kloster Baldegg. Klösterliches Leben in einem Bau von Marcel Breuer“ (Christen, Käferstein & Biechteler 2025) veröffentlicht, um Wissen um die Klosterkultur, -geschichte und -architektur zu schaffen. Und das Entwicklungsprojekt „Transformation des Klosters Baldegg“, das 2025 gestartet ist und vom Kanton Luzern über Gelder der Wirtschaftsförderung (Neue Regionalpolitik) mitfinanziert und von der Gemeinde Hochdorf mitgetragen wird, soll Möglichkeiten künftiger Nutzungen aufzeigen. Ausschlaggebend für solche Nutzungen wird auch die Zukunft des Mutterhauses sein. Ein bauhistorisches Gutachten des Lehrstuhls für Denkmalpflege und Konstruktionserbe der ETH Zürich attestiert dem Kloster Baldegg eine international herausragende Bedeutung. Der Bauhaus-Experte Robin Rehm zählt das Kloster Baldegg zu den wichtigsten

Bauten des 20. Jahrhunderts: „Bauhistorisch und zugleich denkmalpflegerisch betrachtet, gehört das Franziskanerinnen Kloster in Baldegg zu den weltweit aussagekräftigen Bauwerken der Spätmoderne. Innerhalb des Ende der 1950er Jahre aufkommenden Strukturalismus, der auf eine der Architektur eigene formale Logik durch fortwährende Wiederholung der Bauelemente zielt, markieren Breuers Gebäude allgemein, und das Schweizer Kloster im Besonderen, eine eigenständige Position“ (Rehm 2025, 18).

Diese Anerkennung der Einmaligkeit des Klosters Baldegg mit seiner Architektur und der daraus folgende Ensembleschutz wird künftig ein wichtiger, nicht immer einfacher Teil der Entwicklung des Klosters Baldegg sein. Die offene Konzeption, die Einzigartigkeit, Bedeutung und Geschichte des Klosters schaffen aber auch Raum für Hoffnung, dass das Kloster Baldegg in den nächsten Jahrzehnten wie in seiner Vergangenheit Wege in die Zukunft finden wird.

Literaturverzeichnis

- Bächtiger, Marcel (2025). Schaulaufen des helvetischen Brutalismus. Zum gescheiterten Wettbewerb für das neue Mutterhaus des Klosters Baldegg. In: Gabriela Christen, Johannes Käferstein & Heike Biechteler (Hg.), *Im Kloster Baldegg. Klösterliches Leben in einem Bau von Marcel Breuer*. Zürich: Scheidegger & Spiess.
- Breuer, Marcel (1972). Für die Schwestern von Baldegg bauen. In: *Mutterhaus Sonnhalde Baldegg*. Luzern: Räber.
- Bruhin, Martin & Stutz, Roland (2025). ‚Wir sind ja Persönlichkeiten, die sich getrauen, sich zu äussern.‘ Gespräch zwischen Sr. Hedwig Strebel, Generaloberin des Klosters Baldegg 1963–1981, und Beat Jordi, Architekt, November 1999. In: Gabriela Christen, Johannes Käferstein & Heike Biechteler (Hg.), *Im Kloster Baldegg. Klösterliches Leben in einem Bau von Marcel Breuer*. Zürich: Scheidegger & Spiess.
- Busse, Anette (2012). Von brut zum Brutalismus. Die Entwicklung von 1900 bis 1955. In: Oliver Elser, Philip Kurz & Peter Cachola Schmal (Hg.), *SOS Brutalismus. Eine internationale Bestandsaufnahme*. Zürich: Park Books.
- Gabriela Christen, Johannes Käferstein & Heike Biechteler (Hg.) (2025). *Im Kloster Baldegg. Klösterliches Leben in einem Bau von Marcel Breuer*. Zürich: Scheidegger & Spiess.
- Fink, Urban (2022). Liturgie- und Gemeindeverständnis im modernen katholischen Kirchenbau. In: Johannes Stückelberger (Hg.), *Moderner Kirchenbau in der Schweiz*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Henze, Anton (1963). *LA TOURETTE. Le Corbusier’s erster Klosterbau*. Aufnahmen Bernhard Moosbrugger. Starnberg: Josef Keller Verlag.
- Horat, Heinz (2021). Hanns Anton Brütsch: Architekt BSA SIA. Zürich: Hochparterre, Edition.
- Jordi, Beat (1972). Einige Gedanken zur Entwicklung des Klosterbaus. In: *Mutterhaus Sonnhalde Baldegg*. Luzern: Räber.

- Pfamatter, Ferdinand (1948). Betonkirchen. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag.
- Rehm, Robin (2025). Denkmalfachliches Gutachten. Das Franziskanerinnenkloster Baldegg von Marcel Breuer (1968–1972/1974–1979). Konstruktionserbe und Denkmalpflege. Institut für Denkmalpflege und hist. Bauforschung/Institut für Technologie in der Architektur. Langenberg.arch.ethz.ch. Zürich.
- Schmid, Sr. M. Clarita (1972). Werden und Wachsen der Schwesterngemeinschaft. In: Mutterhaus Sonnhalde Baldegg. Luzern: Räber.
- Schwestern von der Göttlichen Vorsehung aus dem regulierten Dritten Orden des Heiligen Franziskus (1983). Regel. Konstitutionen. Weisungen. Baldegg/Schweiz.
- Strebel, Sr. M. Hedwig (1991). Baugeschichte Kloster Baldegg, Neubau MUTTERHAUS SONNHALDE, Zweiter Teil 1968–1973. Zusammengestellt von Sr. M. Hedwig Strebel, Archiv Kloster Baldegg.
- Ziegler, Sr. Marie-Ruth (2025). Unsere Trainingsanlage für das geistliche Leben. In: Gabriela Christen, Johannes Käferstein & Heike Biechteler (Hg.). Im Kloster Baldegg. Klösterliches Leben in einem Bau von Marcel Breuer. Zürich: Scheidegger & Spiess.
- Young, Victoria M. (2014). Saint John's Abbey Church: Marcel Breuer and the creation of a modern sacred space. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Prof. Dr. Gabriela Christen
Dozentin, Forscherin und Leiterin der Plattform zur Sakrallandschaft der Zentralschweiz
Publizistin, Herausgeberin und Kuratorin im Feld der sakralen und zeitgenössischen Kunst
Hochschule Luzern
Design Film Kunst
745 Viscosistadt
Nylsuisseplatz 1
CH-6020 Luzern
+ (0) 41 76 572 48 46
<http://www.hslu.ch/design-kunst>
gabriela.christen@hslu.ch

Beton im Kirchenbau Kirchtürme der Nachkriegsmoderne

Abstract

Beton ist das dominante Baumaterial im Kirchenbau der Nachkriegsmoderne. Dank des Gussverfahrens und der hohen Tragfähigkeit ermöglicht das Material neue Formgebungen, was sich auch auf die Gestaltung der Kirchtürme auswirkt. Der Aufsatz bietet eine kleine Geschichte bzw. Typologie des Kirchturms von 1950 bis in die Gegenwart anhand der römisch-katholischen und evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz. Dabei wird auch die Frage diskutiert, welches Selbstverständnis von Kirche sich in der Formgebung und Symbolik der Türme spiegelt.

Concrete is the dominant building material in post-war modernist church buildings. Thanks to the casting process and its high load-bearing capacity, the material enables new forms of design, which also has an impact on the design of church towers. This essay offers a brief history and typology of church towers from 1950 to the present, based on the Roman Catholic and Protestant churches in Switzerland. It also discusses the question of which self-image of the church is reflected in the design and symbolism of the towers.

Der Beton bzw. der Stahlbeton, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt wird, etabliert sich im 20. Jahrhundert als wichtigstes Baumaterial im modernen Bauwesen. Er findet Verwendung für Industriebauten, Brücken, Tunnel, Hochhäuser, im Wohnungsbau und auch für Kirchen. Die erste in Sichtbeton (das heißt, mit roh belassener, nicht verputzter Betonoberfläche) errichtete Kirche ist Notre-Dame in Le Raincy bei Paris (1922–1923, Architekt Auguste Perret), kurz danach, 1924–1927, baut Karl Moser die erste Sichtbetonkirche in der Schweiz, die Antoniuskirche in Basel. Dank seiner hohen Tragfähigkeit (durch die Kombination der Druckfestigkeit des Betons mit der Zugfestigkeit von Stahl) und der fast beliebigen Formbarkeit (durch das Gussverfahren) erlaubt der Stahlbeton neue Formgebungen in der Architektur, wovon auch im Kirchenbau Gebrauch gemacht wird. Vieles ließe sich dazu sagen: zu den insbesondere in der Nachkriegszeit entstandenen neuen Kirchenbauten mit ihrer vielfältigen Formensprache, zur Gewöhnungsbedürftigkeit des Sichtbetons im Sakralbau (insbesondere in der Variante des *Béton brut*, des rohen Sichtbetons mit grober Schalungsstruktur), zu den wunderbaren Übernahmen, die etliche Betonkirchen im Volksmund erhalten haben – Namen wie „Seelensilo“ oder „Gottesbunker“ – oder zu den Herausforderungen, die die Alterungsprozesse des Stahlbetons aus restauratorischer und denkmalpflegerischer Sicht darstellen (vgl. die Beiträge in: Schweizer und Leuenberger 2009; Erne & Probst 2014).

Ich möchte im vorliegenden Beitrag meinen Fokus auf die Kirchtürme richten. Sie haben, so darf behauptet werden, in besonderer Weise vom neuen Baustoff des

Stahlbetons profitiert. Dies erkennt schon 1953 der Autor eines kleinen Beitrags über Kirchtürme im *Cementbulletin*, herausgegeben von der TFB AG, einer Firma, die technische Forschung und Beratung für Zement und Beton anbietet (Wagner 1953, 2): „Durch die Erfindung des Eisenbetons [...] eröffnen sich für den Kirchturmbau neue, ungeahnte Möglichkeiten.“ Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts werden Kirchtürme gebaut, wie man sie bis dahin noch nicht gesehen hat. Erstaunlicherweise hat bislang – mit Ausnahme von Schnell 1969 – noch nie jemand dem Thema einen Überblick gewidmet. Diesen möchte ich hier versuchen, auch wenn ich mir bewusst bin, dass es im Rahmen eines kurzen Aufsatzes nur eine Skizze sein kann. Der materielle Aspekt soll dabei nicht im Zentrum stehen, vielmehr möchte ich allgemeiner fragen, welche Typen von Kirchtürmen von 1950 bis heute gebaut wurden, wie diese zu deuten sind und ob eine Entwicklung zu beobachten ist. Als Forschungsgegenstand wähle ich die in der Schweiz errichteten Kirchtürme der römisch-katholischen und der evangelisch-reformierten Kirchen und Gemeindezentren.

Mit der „Datenbank Moderner Kirchenbau in der Schweiz“ (abrufbar unter <https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch>) steht mir ein Instrumentarium zur Verfügung, das es mir erlaubt, alle seit 1950 in der Schweiz errichteten Kirchtürme bzw. Lösungen für die Anbringung der Glocken in den Blick zu nehmen und meine Aussagen nicht nur auf punktuelle Beispiele zu stützen. Es handelt sich um ca. 650 Objekte. In die Auswahl nicht aufgenommen sind jene weiteren ca. 350 Einträge in der Datenbank, die Klöster und Kapellen (auch kleinerer christlicher Denominationen) betreffen. Obwohl diese oft ebenfalls ein Glockengeläut haben, ist eine Vergleichbarkeit nicht gegeben, da Klöster und Kapellen einen anderen Status als die Pfarrkirchen aufweisen und ein Kirchturm für sie in der Regel nicht vorgesehen ist. Die 650 zu analysierenden Objekte teilen sich auf in 490 Kirchen und 160 Gemeindezentren. 430 davon sind römisch-katholisch, 200 evangelisch-reformiert und 20 ökumenisch. Auf die Jahrzehnte verteilen sie sich folgendermaßen: 180 wurden in den 1950er-Jahren gebaut, 250 in den 1960er-Jahren, 130 in den 1970er-Jahren, 40 in den 1980er-Jahren und 50 von 1990 bis heute. Die Zahlen sind gerundet. In der Datenbank lassen sich die Objekte filtern nach Kanton, Baujahr, Konfession, Bautypus und Architekt. Zu jedem Objekt gibt es eine Fiche mit der Adresse, Abbildungen und Links zu Google Maps und Swisstopo.

Statt chronologisch vorzugehen, entscheide ich mich für eine Präsentation nach Typen, wobei ich zwischen freistehenden architektonischen Kirchtürmen, freistehenden skulpturalen Kirchtürmen, freistehenden Glockenträgern, in die Kirchenarchitektur integrierten Türmen sowie Glockenreitern und Glockenträgerwänden unterscheide (vgl. für die katholischen Kirchen Brentini 1994, 200–202). Angesichts der Größe des Untersuchungsgegenstandes und da die Datenbank zu fast jedem Objekt auch Abbildungen

bietet, verzichte ich auf eine Bebilderung des Aufsatzes, verweise jedoch in den Anmerkungen auf eine Auswahl von Beispielen.¹

Worauf ich nicht eingehe, sind jene Türme, die eine traditionelle bzw. vormoderne Formsprache aufweisen. In den 1950er-Jahren sind dies noch recht viele, das heißt, ungefähr 40% der Türme, auf den gesamten Zeitraum von 1950 bis 2025 gerechnet etwa 15%. Ziehe ich von den total 650 Kirchen und Gemeindezentren diejenigen mit „traditionellen“ Kirchtürmen sowie jene, von denen mir keine aussagekräftigen Fotos zur Verfügung stehen, ab, bleiben ca. 450 Kirchen, die ich analysiere. Für die statistischen Angaben sind die „traditionellen“ Kirchtürme jedoch mitberücksichtigt. Einleitend erwähnt sei noch, dass es zu den Kirchtürmen kaum kirchliche Verlautbarungen und auch sonst wenig schriftliche Quellen gibt. Als Kunsthistoriker gehe ich vom Bauwerk aus und versuche es in seiner Erscheinungsweise zu verstehen und zu deuten. Mit der Frage, welches Selbstverständnis von Kirche sich in der Formgebung und Symbolik der Türme spiegelt, hat der Aufsatz aber auch eine pastoraltheologische Perspektive.

1. Freistehende architektonische Kirchtürme

Etwa die Hälfte aller seit 1950 errichteten Kirchtürme sind freistehende Türme oder Glockenträger. Das ist beachtlich. Während bei älteren Kirchen die Kirchtürme in der Regel an die Kirche angebaut sind, beispielsweise im Winkel zwischen Schiff oder Chor und Querhaus, sich über der Vierung erheben oder aus der Fassade herauswachsen bzw. mit dieser verbunden sind, wird die Freistellung des Kirchturms in der Nachkriegszeit sehr beliebt. Ich unterscheide drei Typen von freistehenden Türmen, die ich in drei gesonderten Kapiteln vorstelle.

Der erste Typus sind die „freistehenden architektonischen Kirchtürme“. Vom zweiten Typus, den skulpturalen Kirchtürmen unterscheiden sich diese Türme dadurch, dass sie ein architektonisches Erscheinungsbild haben mit hochgezogenen Wänden und einem Dach. Sie stehen in der Tradition der freistehenden Glockentürme, die es schon im Mittelalter gibt, insbesondere in Italien. In der Fachsprache bezeichnet man sie als Campanile, wobei man diesen Begriff im Italienischen auch für nicht freistehende Glockentürme verwendet. In den 1950er-Jahren macht der Typus der freistehenden architektonischen Kirchtürme gut 40% aus, in den 1960er-Jahren halbiert sich der Anteil auf etwa 20%, während der freistehende skulpturale Kirchturm und der freistehende Glockenträger an Bedeutung gewinnen und je auf ebenfalls etwa 20% kommen.

1 Die Angaben beschränken sich auf den Namen des Dorfes bzw. der Stadt sowie die Konfession. 1 steht für römisch-katholisch, 2 für evangelisch-reformiert, 3 für ökumenisch. Der Name der Kirche ist nur genannt, wenn es in einem Dorf bzw. einer Stadt mehrere Kirchen der gleichen Konfession gibt. Die Reihenfolge ist chronologisch nach Baujahr.

Für fast alle der modernen Kirchtürme wurde als Baumaterial Beton verwendet. Dank der Stabilität des Materials können die Türme in ihrem Volumen reduziert werden, bis dahin, dass beispielsweise ein Turm wie der der Kirche Allerheiligen in Basel bei einer Höhe von ca. 40 Metern einen Grundriss von lediglich 3,8 mal 3,2 Metern aufweist. Die höchsten und schlankesten Türme finden sich in den 1950er-Jahren, danach nehmen Höhe und Schlankheit kontinuierlich ab. Ein ökonomischer Faktor mag in der Nachkriegszeit bei der Reduktion des Volumens eine Rolle gespielt haben, sicher auch die Ästhetik des Neuen Bauens, die Beschränkung auf das Wesentliche, auf die Funktion als Glockenträger. Im Grundriss sind die meisten Türme quadratisch oder rechteckig, zum Teil haben sie Satteldächer oder Pultdächer, mehrheitlich jedoch Flachdächer. Anders als zu früheren Zeiten, in denen die Formgebung oft lokalen Traditionen folgt, weisen die Türme der Nachkriegszeit eine große gestalterische Varietät auf. Und gleichwohl erkennt man sie als moderne Kirchtürme: beispielsweise daran, dass sie aus vorgegossenen Elementen zusammengefügt sind, oder daran, dass die Turmschäfte oder zumindest einzelne Seiten des Turms ungegliedert sind, das heißt, weder Fenster noch Geschosseinteilungen aufweisen. Bei etlichen Kirchen hat das Glockengeschoss herkömmliche Schallöffnungen, bei vielen ist es jedoch offen, so dass man die Glocken sehen kann. Die offenen Glockengeschosse wurden möglich dank der Festigkeit und Witterungsbeständigkeit des neuen Materials Beton. Während die Glockenstuben älterer Kirchen wegen der darin befindlichen, aus Holz gefertigten Glockenstühle durch Fenster und Schalläden vor der Witterung geschützt werden mussten, ist dies bei modernen Kirchen, bei denen die Glockenlager auf Betonkonsolen befestigt sind, nicht mehr nötig.²

Auf die Problematik der unverkleideten Glockenstuben werde ich weiter unten eingehen, hier möchte ich noch darüber nachdenken, was es damit auf sich hat, dass in der Moderne freistehende Kirchtürme so beliebt und verbreitet sind. Wie ist diese Tendenz zu erklären? Ein Grund ist sicher im neuen Material des Betons zu suchen, dessen Festigkeit den Türmen in sich genug Stabilität verleiht, sodass diese nicht mehr an ein Kirchengebäude angelehnt oder mit diesem verbunden werden müssen. Schnell (1969, 179) argumentiert ähnlich, wenn er schreibt: „Die neuen Bautendenzen, die den Eisenbeton immer stärker zum Einsatz brachten, konnten sich in einem allein stehenden Turm günstiger und reiner auswirken.“ Zwei weitere Argumente nennt der Schweizer Architekt Hermann Baur (in einem Brief von 1969 an die Schriftleitung der Zeitschrift „Das Münster“, zitiert nach Schnell 1969, 198): „Die Tendenz zum freigestellten Turm, die in den 20iger und 30iger Jahren [er datiert diese Tendenz bereits so früh] uns Architekten beschäftigte, ist meines Erachtens vor allem auf zwei Gründe zurückzuführen: Einmal aus dem Bedürfnis, die Funktion der einzelnen Baukörper voneinander

2 Kleine Auswahl an Beispielen: Basel (Allerheiligen, 1), Zürich (St. Felix und Regula, 1), Rheinfelden (1), Bern (Markuskirche, 2), Thayngen (1), Bümpliz (1), St. Gallen (Bruder Klaus, 1), Schlieren (1), Nuolen (1), Langendorf (3), Thun (Kirche Allmendingen, 2), Bonstetten (1).

abzusetzen und nach außen zum Ausdruck zu bringen, zum andern, weil man darin eine Möglichkeit sah, den Turm als Element der baulichen Gruppierung zu verwenden.“

Das erste Argument Baur's findet sich, so scheint es mir jedenfalls, ähnlich bei Schnell (1969, 179), wenn er schreibt: „Das Ziel zu einem liturgisch ‚funktionellen‘ Kirchengebäude [er versteht darunter „Tendenzen zum Einraum, ohne architektonische Chorauscheidung“] ließ den Kirchturm zur Seite stellen. Der Campanile erhielt den Vorzug.“ Was er (ebd., 179) folgendermaßen ausführt: „[...] den entscheidenden ideellen Anstoß, dass der Turm zur Seite und prinzipiell sogar in Frage gestellt wurde, [gab] die neu erlebte Liturgie, da zu einem kirchlichen Gemeinderaum mit Abendmahlsaal-Charakter der Turm keine Beziehung hat.“ Schnell bringt also die Freistellung des Turms mit dem neuen Liturgieverständnis der Liturgischen Bewegung und des Zweiten Vatikanischen Konzils in Verbindung. Der Kirchenraum ist primär Versammlungsraum der Gemeinde, die Eucharistie ist Gemeinschaftsmahl. Dieses neue Liturgieverständnis soll durch den Kirchturm, der für die vertikale Dimension der Gottesbeziehung steht, nicht verunklärt werden, weshalb der Kirchturm freizustellen ist.

Auch das zweite Argument Baur's, den Turm als Element der baulichen Gruppierung zu verwenden, nimmt Schnell (ebd., 179) auf: „Auch fügten sich diese neuen Betontürme der Gesamtanlage, die oftmals mehrere Bauten eines Pfarrzentrums umfassen sollte, in architektonischer Hinsicht besser ein, als z. B. ein Chorturm.“ Der freistehende Turm übernimmt die Aufgabe, die aus mehreren Teilen bestehende Anlage eines Kirchenzentrums zusammenzufassen, zu zentrieren. Oder er dient dazu, was ebenfalls oft zu beobachten ist, den Standort einer Kirche zu markieren, indem er beispielsweise direkt an einer großen Straße oder Kreuzung steht, während die Kirche davon leicht zurückgesetzt ist. In den modernen Städten mit anderen hohen Bauten wurde die Sichtbarkeit der Kirchen ein Thema. Dies umso mehr, als die Kirchengebäude selber tendenziell niedriger wurden.

2. Freistehende skulpturale Kirchtürme

Im Unterschied zu den „architektonischen Kirchtürmen“, die in der Regel vier gerade hochgeführte Wände sowie ein Dach haben, bezeichne ich als „skulpturale Türme“ solche, die einen stärkeren skulpturalen Charakter haben, wobei die Übergänge vom Typus der architektonischen Kirchtürme zum skulpturalen Typus sowie zum Typus des Glockenträgers, auf den wir im nächsten Kapitel eingehen, fließend sind. Skulpturale Türme waren besonders in den 1960er-Jahren beliebt. Skulptural kann zum Beispiel heißen, dass die Wände des Turms auf der ganzen Höhe so stark durchbrochen sind, dass man eher von einem Ständer sprechen möchte. Oder dass der Turm ein dünner Pfeiler ist, der sich in der Höhe zur Glockenstube weitet. Skulpturalen Charakter haben auch jene Türme, die die für Kirchtürme beliebte Tradition des Spitzhelms (steil

zulaufendes pyramidenförmiges Dach) aufnehmen, nun aber nur noch aus diesem Dach bestehen, das heißt, die Form einer Spitzpyramide haben.³

Die Türme mit den geschlossenen Glockenstuben sind eine Reaktion auf die Kritik, die die Türme mit offenen Glockengeschossen schon damals erhielten. Auch wenn letztere zum Teil auch positiv bewertet wurden – insbesondere gefiel der visuelle Reiz der freischwingenden Glocken – überwog in Fachkreisen doch die Meinung, dass für den Glockenklang eine Glockenstube günstiger sei, da sie erstens als Resonanzkörper bestimmte Obertöne verstärke, wodurch der Klang voller und harmonischer wirke, und zweitens den Klang bündele, dämpfe und seine Ausbreitung vor störenden Einflüssen wie Wind schütze. Es war, wie der Glockenexperte Matthias Walter (2007, 32) es nennt, eine „Gratwanderung zwischen visueller und akustischer Ästhetik“ (vgl. Walter 2022).

Der skulpturale Charakter vieler Türme der Nachkriegszeit verdankt sich wesentlich dem Material Beton, das Formgebungen erlaubt, die in anderen Materialien nicht möglich wären. Schnell (1969, 195) spricht von der „Möglichkeit der Gestaltungsvariabilität durch das Betonmaterial“. Auch der Architekt Ernst Gisel verteidigt seinen Turm der reformierten Kirche Effretikon mit dem Hinweis auf den Beton, indem er sagt (gemäß Hanak 2013, 34), dessen Form entspreche dem neuen Baumaterial. Man könne nicht mit neuem Material einen alten Turm machen. Während die Kirchengebäude funktionalen Kriterien genügen mussten und bei ihnen oft auch eine bestimmte Symbolik intendiert war (zum Beispiel die des Zelts), waren die Architekten bei der Gestaltung der Türme freier.

Der Turm von Effretikon ist der wohl am freiesten gestaltete Kirchturm der Schweiz. Entsprechend stark wurde er kritisiert. Er besteht aus fünf Pfeilern, die in der Mitte durch Querstreben sowie einen Balkon zusammengehalten sind. An einem der Pfeiler führt bis zum Balkon eine Treppe hoch. Die Glocken hängen frei zwischen den Pfeilern. Bekrönt ist der Turm mit einer massiven Betonplatte, die zur Hälfte horizontal auf den Pfeilern ruht, zur Hälfte diagonal nach oben weist. Dieses Element wurde nicht verstanden und entsprechend kritisiert. Es schien funktionslos, da der Turm kein Dach brauchte. Der Volksmund war in der Deutung erfinderisch und verlieh dem Turm (gemäß Hanak 2013, 49 und 55) Übernamen wie „Giraffentränke“, „Seelenabschussrampe“, „himmlischer Rasierstuhl“, „Storchennest“, „Betonfauteuil“, „Sitzbadewanne“, „Kieswerk“ und weitere. Der Architekt verglich den oberen Abschluss des Turms mit einer sich öffnenden Tulpe (Hanak 2013, 33). Auch assoziierte man ihn mit einer offenen Hand (Hanak 2013, 53). Ein markanter, daran angebrachter Wasserspeier deutet darauf hin, dass die „Hand“ als Schale ausgebildet ist, in der sich Wasser sammelt. Eigentlich ein Bild, dem man theologisch durchaus etwas abgewinnen könnte: eine Hand streckt sich dem Himmel entgegen, um dessen Segnungen zu empfangen.

3 Kleine Auswahl an Beispielen: Meilen (1), Zollikon (2), Illnau-Effretikon (2), Döttingen (1), Riehen (2), Zürich (Maria Krönung, 1), Basel (Gellertkirche, 2), Breitenbach (1), Uster (1), Strengelbach (2), Zug (St. Johannes, 1), Schöftland (1).

Jedenfalls ist klar: Der Turm folgt keinem strengen Funktionalismus, sondern will sprechende Architektur sein, versteht sich als Skulptur.

Im Jahr der Vollendung der reformierten Kirche Effretikon veröffentlicht Benedikt Huber (1961) in der Architekturzeitschrift „Das Werk“ einen kurzen, jedoch mit vielen Bildern versehenen Beitrag über Kirchtürme. Aktueller Anlass dafür sind unter anderem die Diskussionen um Gisels Kirchturm. Huber stellt fest, dass sich in Effretikon, aber auch andernorts, die Diskussion um den modernen Kirchenbau fast ausschließlich auf die Gestaltung des Turms konzentrierte. Dem Turm werde damit in der öffentlichen Meinung eine wesentliche Rolle im Kirchenbau zugeteilt, die eigentlich im Widerspruch zu den theologischen Grundlagen stehe, könne doch der Turm als integrierender Bestandteil des Gotteshauses theologisch nicht begründet werden. Offensichtlich besitze der Turm gewisse Gefühlsmomente, die in ihrer Bedeutung und auch in ihrer Aufgabe nicht unterschätzt werden dürfen. Die Tatsache, dass der Turm außer seiner Aufgabe als Glockenträger keine eigentliche Baufunktion besitze, habe unserer funktionellen Architektur einige Schwierigkeiten bereitet. In jüngerer Zeit erinnere man sich daran, was der Turm jedoch eigentlich zu allen Zeiten gewesen sei: „eine architektonische Plastik, eine Skulptur im großen Maßstab [...], ein plastisch geformtes Mal, ein Symbol“ (Huber 1961, 416–418). Huber plädiert dafür, die Kirchtürme nicht nach funktionalen Kriterien zu beurteilen, sondern sie als architektonische Skulpturen zu lesen, die plastischen Gesetzen folgen, und schließt (ebd., 418) mit der Hoffnung, „dass die gefühlsmäßigen Bindungen der Bevölkerung an dieses kirchliche Symbol“, auch wenn sie heute etwas strapaziert seien, „auf die Dauer aber neu gestärkt und intensiviert werden“.

3. Freistehende Glockenträger

Ein weiterer Typus von Kirchturm, dem wir von 1950 bis in die Gegenwart begegnen, sind einfache, freistehende Glockenträger. Auf die ganze Zeit gerechnet sind ungefähr 15% der Kirchtürme Glockenträger, wobei dieser Typus bei reformierten Kirchen verhältnismäßig stärker vertreten ist als bei katholischen. Das Konstruktionsprinzip der Glockenträger ist einfach. In der Regel bestehen sie statt aus vier Mauern und einem Dach aus lediglich zwei Wangen, die oben und eventuell auch zwischendrin miteinander verbunden sind und zwischen denen die Glocken hängen. Je nach Dicke und Tiefe der Wangen, Anzahl, Platzierung und Form der Verbindungselemente sowie Menge der Glocken variiert das Aussehen. Varianten sind Glockenträger mit mehreren Stelzen, die eine Art offenes Gehäuse bilden, in dem die Glocken aufgehängt sind. Vereinzelt ist das Gehäuse auf der Höhe der Glocken mit Schallläden verkleidet. Die Glockenträger mit Wangen sind in der Regel aus Beton, diejenigen mit Stelzen zum Teil aus Stahl. Allen Glockenträgern in ihren verschiedenen Variationen ist die Schlichtheit gemein. Es sind einfache Konstruktionen, oft nicht sehr hoch. Durch ihre Offenheit erscheinen sie leicht und unprätentiös. Sie folgen der Ästhetik des Neuen Bauens, das heißt, sind

funktionalistisch konzipiert. Ihre Formgebung bestimmt sich durch ihre Funktion, die darin besteht, die Glocken zu halten. Auf alles darüber Hinausgehende, auf jegliche Symbolik oder Repräsentanz, wird verzichtet. Wieder ist es der Stahlbeton, der dank seiner Festigkeit solche fragilen Strukturen erlaubt.⁴

Neben dem Material Beton, der Ästhetik des Neuen Bauens sowie wirtschaftlichen Faktoren gibt es auch theologische Gründe für das Aufkommen der Glockenträger in der Nachkriegszeit. Sie erschließen sich unter anderem aus Quellen, die Schnell (1969) zusammengetragen hat. Schnell kann nachweisen, dass bereits nach dem Ersten Weltkrieg Stimmen aufkommen, die die Berechtigung kostspieliger Kirchtürme infrage stellen (ebd., 178). Nach dem Zweiten Weltkrieg nehmen diese Stimmen zu. Auf dem ersten deutschen Evangelischen Kirchbautag 1946 in Hannover wird gefordert, dass von der Monumentalität abzurücken sei und eine bescheidene Kirchbaugestaltung gesucht werden müsse, „bei welcher der Turm eigentlich keinen Sinn mehr habe“ (ebd., 182). Als Ausdruck von Macht und Herrschaft, so wird an anderer Stelle gesagt, habe der alte Kirchturm ausgedient, außerdem sei es anachronistisch, heute im Kirchenbau mit den Türmen der modernen Verkehrs-, Industrie- und Verwaltungsbauten wetten zu wollen (ebd., 182–185). Da man auf Glocken aber doch nicht verzichten will, werden bescheidenere Kirchtürme empfohlen, allenfalls eben nur in Form eines Glockenträgers. Solche Lösungen seien zeitgemäßer, sinnfälliger und gerade in ihrer Bescheidenheit „Zeugnis des Glaubens und innerer Sicherheit“ (ebd., 188).

Da die Kirche sich nicht mehr als Staatskirche versteht, ist der alte Kirchturm als Ausdruck der Macht dieser Kirche infrage gestellt. Problematisch ist er auch in seiner Symbolik als Verbindungselement zwischen Erde und Himmel, als „Finger Gottes“ (vgl. Meier 2007), da er längst überragt wird durch andere, säkulare Türme. Die Funktion des modernen Kirchturms reduziert sich folglich darauf, Glockenträger zu sein. Und so ist es nur konsequent, wenn er auch in der Formgebung darauf reduziert wird, gemäß dem Leitsatz des Neuen Bauens: „Form follows function“.

Von freischwingenden sichtbaren Glocken geht eine Faszination aus, die mitverantwortlich sein dürfte für diese Art der Anbringung bei den Kirchtürmen und Glockenträgern der Nachkriegsmoderne. Die offenen Glocken erlauben, der Erzeugung des Glockenklangs, des Geläutes, zuzuschauen: dem energischen schnellen Hin- und Herschwingen der kleineren Glocken, dem majestätischen, langsameren Schwingen der großen. Der Schwung der Glocken schleudert deren Klang hinaus in die Umgebung, ungefiltert und ungebrochen. Es ist ein sehr direktes, akustisches und optisches Klangerlebnis. Der Künstler Thomas Huber, Sohn des Kirchenarchitekten Benedikt Huber, hat diese Faszination zum Thema einiger seiner Gemälde gemacht. In einem Aufsatz (Huber 2007, 15; vgl. Huber 2000) beschreibt er das optische Erlebnis der schwingenden Glocke

4 Kleine Auswahl an Beispielen: Bonfol (2), Basel (Thomaskirche, 2), Cottens (1), Bern (Bethlehem, 2), Turgi (2), Sarnen (2), Kastanienbaum (1), Lausanne (Temple de Montriond, 2), Villmergen (2), Flüh (3), Lüterkofen (2), Savognin (2).

folgendermaßen: „Der Glockenmund ist rund, und im Schwung verengt er sich zusehends zu einer Ellipse, das runde Rund wird schmaler und enger, wird elliptisch und wächst dann wieder an, wird dicker und runder, um schließlich kurz als runder Kreis aufzublinden.“ Es gibt Kirchen, bei denen der Weg zum Eingang unter einem Glockenträger mit offenen Glocken hindurchführt. Hier kann man das Schauspiel vom Kreis zur Ellipse und wieder zurück besonders schön beobachten, für das Trommelfell der Gottesdienstbesucherinnen und -besucher sind diese Türme allerdings eine Herausforderung.

4. In die Kirchenarchitektur integrierte Türme

Neben den freistehenden Kirchtürmen und Glockenträgern, die wie gesagt ungefähr die Hälfte aller Kirchtürme nach 1950 ausmachen, gibt es im modernen Kirchenbau auch Türme bzw. Lösungen für die Anbringung von Glocken, die in die Architektur des Kirchengebäudes bzw. des Kirchengemeindezentrums integriert sind. Sie machen über den ganzen Zeitraum ungefähr ein Viertel aus, wobei der Anteil in den 1950er-Jahren bei 5 % liegt, in den 1960er-Jahren bei 25 % und in den 1970er-Jahren bei 45 %. „In die Architektur integriert“ kann bedeuten, dass die Türme an die Kirchengebäude angebaut sind und sich mit diesen zu einer Gesamtform verbinden. Entsprechend der Variabilität der Grund- und Aufrisse der Kirchen variieren die Orte, wo die Türme angebaut sind: über dem Eingang, beim Chor, seitlich des Kirchenschiffs oder am Rande der Gebäudegruppe eines Kirchenzentrums. Bei anderen Kirchen wächst der Turm aus dem Gebäudeensemble heraus und ist mit diesem organisch verbunden. Die Türme weisen unterschiedliche Höhen auf, wobei festzustellen ist, dass die Höhe von 1950 bis 1980 tendenziell abnimmt. Viele der Türme ragen nur wenig über die übrigen Gebäudeteile hinaus, sodass die Kirchen bisweilen nicht sofort als solche zu erkennen sind. Diese Tendenz zu niedrigen Türmen geht zusammen mit dem Aufkommen der Kirchengemeindezentren, denen eine Auffassung zugrunde liegt, gemäß der die Kirche weniger Haus Gottes als vielmehr Haus der Gemeinde und Gemeinschaft ist. Die alte Funktion des Kirchturms, die Beziehung der Kirche zum Himmel zu symbolisieren, tritt in den Hintergrund zugunsten der Funktion, die Gemeinde zusammenzurufen, wofür es keinen speziell hohen Turm braucht. Die meisten der Türme haben geschlossene Glockenstuben und mit Lamellen versehene Schallöffnungen. Dass der prozentuale Anteil der in die Kirchenarchitektur integrierten und zumeist mit einer geschlossenen Glockenstube versehenen Türme in den 1970er-Jahren besonders hoch ist, kann damit in Verbindung gebracht werden, dass damals die Problematik der schlechten Klangqualität offener Glockenstühle zunehmend ins Bewusstsein geriet (vgl. Walter 2007 und Walter 2022).⁵

5 Kleine Auswahl an Beispielen: Reinach BL (2), Lohn-Ammannsegg (2), Winterthur (Kirche Rosenberg, 2), Luzern (St. Michael, 1), Urtenen-Schönbühl (2), Chur (Heiligkreuzkirche, 1), Möriken-Wildegg (1), Buttikon (1), Hausen am Albis (1), Embrach (1), St. Gallen (Reformierte Kirche Riethüsli, 2), Köniz (1).

5. Glockenreiter und Glockenträgerwände

Zwei aus dem älteren Kirchenbau bekannte Formen der Anbringung von Glocken sind der Glockenreiter und der Glockengiebel. Auch diese beiden Typen finden sich im Kirchenbau der Nachkriegsmoderne. Unter einem Glockenreiter versteht man einen Dachreiter, der als Glockenstuhl dient, wobei der Dachreiter auf dem First oder an anderen Stellen des Daches angebracht sein kann. In der Nachkriegsarchitektur finden wir diesen Typus besonders häufig bei den sogenannten Fastenopferkirchen, die der Architekt Hanns Anton Brütsch im Auftrag des Hilfswerks Fastenopfer in Form eines Firstzeltes entworfen hat. Der Glockenreiter besteht bei diesen Kirchen aus zwei zu einem spitzen Winkel zusammengeführten Dachflächen, deren eine die Schräge des Zeltdaches der Kirche fortsetzt, während die zweite senkrecht auf der anderen Dachschräge aufruhrt.

Unter einem Glockengiebel versteht man eine über dem Giebel einer Kirche hochgemauerte durchbrochene Wand, in deren Öffnungen die Glocken hängen. Bei den Nachkriegskirchen finden sich entsprechende Lösungen nicht nur über dem Giebel, sondern an unterschiedlichen Stellen des Baus, weshalb dafür der neutralere Begriff der Glockenträgerwand angemessener ist. Auch gibt es ein paar Beispiele, bei denen die Glocken einfach an einer der Fassaden der Kirche angebracht sind. Glockenreiter und Glockenträgerwände sind die kostengünstigsten Glockentürme. Besonders häufig finden wir sie in Diasporagebieten, also bei kleinen Gemeinden mit wenig Finanzkraft. Auch die Fastenopferkirchen waren ein Angebot vor allem für Diasporagemeinden.⁶

6. Schluss

Moderne Kirchen, die nicht nur keinen Turm, sondern auch keine Glocken haben, gibt es ebenfalls, aber nur vereinzelt. Die Gründe dafür sind unterschiedlich. In einem Fall fehlen die Glocken, weil die Gemeinde das Geläut der benachbarten anderskonfessionellen Kirche mitbenutzen darf. In einem anderen Fall wollte man den Charakter des Kirchlichen zurücknehmen. In weiteren Fällen spielte möglicherweise der Anachronismus der öffentlichen Zeitanzeige eine Rolle oder vielleicht die zunehmende Kritik, der der Stundenschlag und das Kirchengeläut heute zum Teil ausgesetzt sind (vgl. Mittl 2008). Doch sind dies Ausnahmen.⁷

Die Kirchtürme der Nachkriegszeit weisen eine Vielfalt von Formen auf, die es davor nicht gab. Diese Vielfalt ist wesentlich dem neuen Baumaterial des Stahlbetons zu verdanken. Dessen Festigkeit und das Gussverfahren erlauben es, die Kirchtürme schlanker und freier in der Formgebung, das heißt, plastischer zu gestalten. Regionale und konfessionelle Typologien, wie sie sich bei älteren Kirchtürmen finden, verschwinden

6 Kleine Auswahl an Beispielen: Basel (St. Michael, 1), Corgémont (1), Seon (1), Belp (1), Bassersdorf (1), Jona (2), Steinhausen (3).

7 Kleine Auswahl an Beispielen: Therwil (2), Basel (Lukaskirche, 2), Uetikon am See (1), Dättwil (3).

weitgehend. Der Kirchenbau wird überregional, gar international. Die konfessionelle Abgrenzung ist kein Anliegen mehr, wichtiger ist das überkonfessionelle Bekenntnis zu einem modernen Baustil. Damit gleichwohl erkennbar bleibt, ob die Türme zu einer katholischen oder einer reformierten Kirche gehören, markiert man sie mit einem Kreuz bzw. einem Hahn. Diskussionen über das Selbstverständnis der Kirche führen dazu, dass die Kirchtürme im Laufe der Nachkriegsjahrzehnte tendenziell niedriger werden. Der Turm soll nicht mehr die Macht der Kirche repräsentieren, seine Funktion reduziert sich auf die des Glockenträgers. Auch wenn die optische Präsenz zurückgeht, mit dem Stundenschlag und dem Glockengeläut, auf das nur in ganz wenigen Fällen verzichtet wird, sind die römisch-katholische und die evangelisch-reformierte Kirche im öffentlichen Raum zumindest akustisch weiterhin präsent. Mit dieser öffentlichen Präsenz bekunden die Kirchen, dass, gemäß ihrem Selbstverständnis, Religion keine bloß private, sondern eine öffentliche Angelegenheit ist (vgl. Strahm 2007, 5).

7. Kartografischer Appendix

Der Anspruch der Schweizer Landeskirchen, im öffentlichen Raum präsent und erkennbar zu sein, spiegelt sich auch in den Karten der Eidgenössischen Landestopografie, heute Swisstopo. Seit ihrer Gründung im Jahr 1838 – die erste Karte erscheint 1845 – verwendet die Eidgenössische Landestopografie als Symbol für eine „Kirche“ (so ist das Symbol in den Legenden der Karten vor 2014 beschrieben) einen Kreis mit Punkt in der Mitte, zum Teil auch ohne Punkt. Auf den Karten im Maßstab 1:10'000 (nur digital) und 1:25'000 markiert das Symbol den Standort des Turms, bei den größeren Karten wird es zum Zeichen für die gesamte Kirche. Ich gestehe, dass ich lange davon ausging, alle Kirchen seien auf den Karten mit diesem Symbol markiert. Schon länger stellte ich allerdings fest, dass einige, vor allem moderne Kirchen fehlten. Doch erst jetzt verstehe ich, welche Kirchen fehlen und warum. Es sind die Kirchen, die keinen Kirchturm haben, da das Zeichen für Kirche identisch ist mit der Bezeichnung des Kirchturms. Auf die Problematik dieser „Gleichsetzung“ von Kirche und Kirchturm scheinen inzwischen auch die Kartenverantwortlichen aufmerksam geworden zu sein, weshalb in der Zeichenerklärung zu den neueren Karten seit 2014 das Symbol des Kreises mit Punkt nicht mehr als Kirche, sondern als „Kirchturm / sakraler Turm“ beschrieben wird. Damit ist zwar die begriffliche Unschärfe behoben, doch bleibt das Problem, dass Kirchen, die keine Kirchtürme haben, auf den Karten nicht als Kirchen erkennbar sind. Das ist störend, da man den Kreis mit Punkt selbstverständlich weiterhin auch als Symbol für Kirche liest, insbesondere auf den größeren Karten. Ich möchte beliebt machen, einige moderne Kirchen, die bislang auf den Karten von Swisstopo nicht markiert sind, weil sie eben keinen oder keinen gut erkennbaren Turm haben, ebenfalls als Kirchen zu

kennzeichnen.⁸ Als Begründung dafür verweise ich zum einen darauf, dass es auf den Karten bereits jetzt Sakralbauten gibt, die mit dem Turmsymbol markiert sind, obwohl sie keinen Turm haben, zum andern darauf, was uns die vorliegende Recherche vor Augen geführt hat: dass es im modernen Kirchenbau unzählige Varianten von Kirchtürmen und Glockenträgern gibt, und dass eine Kirche eine vollwertige Kirche ist, auch wenn sie keinen Kirchturm hat.

Literaturverzeichnis

- Brentini, Fabrizio (1994). Bauen für die Kirche. Katholischer Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in der Schweiz. Luzern: Edition SSL.
- Datenbank Moderner Kirchenbau in der Schweiz, abrufbar unter <https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch> [8.4.2025].
- Erne, Thomas & Probst, Jörg (Hg.) (2014). Beton. Material und Idee im Kirchenbau (KBI 05, EKD-Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Marburg). Marburg: Jonas Verlag.
- Hanak, Michael (2013). Reformierte Kirche Effretikon. Provokativer Paradebau der Nachkriegsmoderne (Kleine Schriften zur Zürcher Denkmalpflege, Heft 11). Zürich und Egg: Baudirektion Kanton Zürich, Amt für Raumentwicklung, Archäologie und Denkmalpflege, Kantonale Denkmalpflege.
- Huber, Benedikt (1961). Kirchtürme. In: *Das Werk*, 48, 416–419. <https://doi.org/10.5169/seals-37654> [8.4.2025]
- Huber, Thomas (2000). Glockenläuten. Sonnez les matines. Ausstellungskatalog Brüssel (Palais des Beaux-Arts), Zürich (Helmhaus), Wolfsburg (Städtische Galerie).
- Huber, Thomas (2007). Der Kirchenraum. In: *Kunst und Kirche*, 70, Heft 1, 13–26.
- Meier, Hans-Rudolf (2007). „Le doigt de Dieu“. Funktion und Symbolik von Kirchtürmen. In: *Kunst + Architektur*, 58, Heft 2, 6–12. <https://doi.org/10.5169/seals-394362> [8.4.2025].
- Mittl, Stefan (2008). Kirchenglocken – Vom Prestigeobjekt zum Juristenfutter. In: *Kunst und Kirche* 71, Heft 4, 43–45.
- Schnell, Hugo (1969). Die Entwicklung des Kirchturms und seine Stellung in unserer Zeit. In: *Das Münster*, 22, 85–96 und 177–204.
- Schweizer, Rainer J., Leuenberger, Michael (Hg.) (2009). Kulturerbe: Beton. [Themenheft von] *Kunst + Architektur*, 60, Heft 4.
- Strahm, Doris (2009). Zur Bedeutung und Funktion des Kirchturms, abrufbar unter https://www.interelthinktank.ch/wp-content/uploads/2009/05/63_kirchturm_strahm.pdf [8.4.2025]

8 Kleine Auswahl an Beispielen: Basel (San Pio X, 1), Regensdorf (1), Binningen (2), Genf (Temple de la Servette, 2), Bremgarten BE (1), Heimberg (2), Arni (3), Lausanne (Centre oecuménique et de quartier du Bois-Gentil, 3), Wädenswil (1), Wilen (3), Augst (3), Kriegstetten (1).

Wagner, R. A. (1953). Schweizer Kirchtürme. In: Cementbulletin, 21, Nr. 13, 1–8.

<https://doi.org/10.5169/seals-153294> [8.4.2025].

Walter, Matthias (2007). Der Kirchturm als Glockenträger. In: Kunst + Architektur, 58, Heft 2, 28–35.

<https://doi.org/10.5169/seals-394365> [8.4.2025].

Walter, Matthias (2022). Moderne Kirchtürme. Glockenlärmproblematik und neue Lösungsansätze. In: Johannes Stückelberger (Hg.). Moderner Kirchenbau in der Schweiz. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 75–87.

Prof. Dr. Johannes Stückelberger

Emeritierter Dozent für Religions- und Kirchenästhetik, Universität Bern, Theologische Fakultät; emeritierter Titularprofessor für Neuere Kunstgeschichte, Universität Basel

Helvetierstrasse 30

CH-4106 Therwil

+41 (0) 79 738 24 79

johannes.stueckelberger@unibe.ch

https://www.praktischetheologie.unibe.ch/ueber_uns/personen/prof_em_dr_stueckelberger_johannes/index_ger.html

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 Brasília 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 weiterer 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 immobiler 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? Missbrauchsgefährdungen 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 theologisches 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, Haunerland, 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.), *Brasília – 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.), *Brasília – 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>

Gebilde von hoher Zwecklosigkeit Walter M. Förderers Betonkirchen als touristische Attraktion in der Schweiz

Abstract

Beton ist eine Metapher für die Tristesse der Moderne. Besonders beliebt war die Verwendung von unverputztem Beton auch bei Kirchenbauten in der Schweiz. Der Artikel zeigt am Beispiel von Bauten des Architekten Walter Maria Förderer, dass brutalistische Kirchenbauten in der Schweiz eine Renaissance im Architekturtourismus erleben.

Concrete is a metaphor for the dreariness of modernity. The use of unplastered concrete was also particularly popular for church buildings in Switzerland. Using the example of buildings by architect Walter Maria Förderer, the article shows that brutalist church buildings in Switzerland are experiencing a renaissance in architectural tourism.

1. Beton als Schweizer Kulturgut?

Beton gilt als Metapher für die Traurigkeit der Moderne. Viele der massiven, grauen Betonbauten, die heute in Dörfern, Städten und in der Schweiz häufig auch in den Bergen zu sehen sind, werden als in Form gegossene Gegenentwürfe zur leichtfüßigen Lebensfreude von Holz- oder Glasgebäuden empfunden. Daneben hat sich das Zementgemisch zum Prototyp unökologischer Bauweise und als Erzfeind unberührter Landschaften etabliert. Weil die Herstellung von Zement für ganze acht Prozent der vom Menschen verursachten CO₂-Emissionen verantwortlich ist, gilt Beton zudem als Klimakiller. Beton steht eben für grau statt grün. Und trotzdem wird kein Rohstoff weltweit häufiger verwendet, von Wasser einmal abgesehen.

Gerade in der Schweiz ist der Einsatz des unverputzten Sichtbetons sehr beliebt. Vermutlich ist es nicht übertrieben zu sagen, die Schweiz sei ein Betonland. Denn nach dem Zweiten Weltkrieg verbrauchte die Schweiz gemessen an ihrer Bevölkerung mehr Beton als die anderen Staaten Europas – die mitten im Wiederaufbau ihrer zerbombten Städte steckten. Noch heute werden in der Schweiz pro Kopf jährlich mehr als eine halbe Tonne Beton pro Einwohner verbaut. So landet die Eidgenossenschaft regelmäßig in den weltweiten Top 5 des Betonverbrauchs.

Der Schweizer Appetit auf Beton ist von Anfang an in aufwändigen Infrastrukturbauten begründet, so etwa der größten Gewichtsstaumauer der Welt in Grande Dixence im Kanton Wallis. Mitten in den Hochalpen arbeiteten auf einer Höhe von 2365m in den Jahren 1953 bis 1961 bis zu 1500 Menschen gleichzeitig an einem Staudamm, der mit einer Gesamthöhe von 285m so hoch wurde wie der Eiffelturm (vgl. Monnet 2021).

Unter ihnen war damals übrigens ein junger Franzose namens Jean-Luc Godard, der auf der Baustelle als Telefonist arbeitete. Bevor er später zu einem der berühmtesten französischen Drehbuchautoren und Filmregisseure wurde, widmete er im Jahr 1955 seinen ersten Kurzfilm mit dem Titel ‚Opération béton‘ dem Bau der Staumauer von Grande Dixence. Darin beschreibt er die Baustelle als gigantischen „Organismus aus Eisen und Stahl“, der dem Berg Abertonnen von Stein entreißt, in sein „metallisches Herz“ pumpt, um es dort zu zerkleinern und mit Zement zu vermengen. Bis heute werden mit dem Schweizer ‚Architekturpreis Beton‘ alle vier Jahre architektonisch herausragende Gebäude ausgezeichnet, bei denen der Baustoff Beton in seinen vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten eingesetzt wird. Letzter Preisträger war 2021 der Unterhaltsstützpunkt für die Straßeninstandhaltung in Form eines Siloturms auf dem Berninapass (vgl. Betonsuisse 2025). So unökologisch das Image des Betons auch ist, die genannten Beispiele zeigen, dass er als Baustoff ebenso unverzichtbar, vielseitig und in der Produktion vergleichsweise günstig ist.

2. Le Corbusier und der Brutalismus

Ihre Hochzeit erlebten Betonbauten in der Schweiz wie überall in Europa in den 1950er- und 1960er-Jahren. Damals fand der ‚Brutalismus‘ als Baustil der Moderne Verbreitung. Fälschlicherweise assoziiert unser heutiger Sprachgebrauch das Adjektiv ‚brutalistisch‘ zunächst mit ‚brutal‘, was so viel wie ‚gewalttätig‘ oder ‚rücksichtslos‘ bedeuten würde. Als Stil-Bezeichnung in der Architektur hat der Begriff jedoch verschiedene Ursprünge, darunter den französischen Begriff ‚béton brut‘, was eher soviel wie „roher Beton, Sichtbeton“ bedeutet.

Bekannt wurde der Begriff durch den berühmten Schweizer Architekten Le Corbusier (1887–1965). Die 1950 bis 1955 nach Plänen von Le Corbusier errichtete Wallfahrtskirche Notre-Dame-du-Haut im französischen Ronchamp zählt heute zu den berühmtesten Kirchenbauten der Moderne. Der aus dem Kanton Neuchâtel stammende Le Corbusier war nicht nur Architekt, sondern auch Maler und Zeichner und beschrieb den sichtbar belassenen Beton am Wohnkomplex ‚La Cité Radieuse‘ in Marseille 1952 erstmals mit dem Begriff ‚brutalistisch‘. Damit wollte er weniger eine ästhetische als vielmehr eine ethische Aussage machen. Im Anschluss an Le Corbusier formulierte später der englische Architekturkritiker Reyner Banham den Anspruch des Brutalismus so, dass er authentisch bei Material und Konstruktion, und ethisch in den sozialen Aspekten der Architektur sein wolle (vgl. Elser & Cachola 2017, 15ff.). Die oft expressiven Bauten des Brutalismus entstanden in einer Zeit der Experimente und des gesellschaftlichen Aufbruchs. Sie verkörpern eine Haltung der Kompromisslosigkeit, welche die Architektur als soziales Medium begreift und deren Radikalität heute vermisst wird.

Heute wird der Begriff ‚brutalistisch‘ weniger eng definiert und steht für die dominierende Architektur zwischen etwa 1960 und dem Anfang der 1980er-Jahre. Anders als

damals wird der Begriff inzwischen überwiegend negativ rezipiert. Der rohe Sichtbeton wird meistens als hässlich und farblos empfunden. Von Kritiker*innen ist zu hören, dass es schon viel Fantasie bräuchte, um die grauen Betonklötze, die nicht selten als ‚Monsterbauten‘ bezeichnet werden, schön zu finden.

Einen Schub bekam diese Diskussion durch den Film ‚Der Brutalist‘, der 2024 in die Kinos kam und inzwischen drei Oscars gewonnen hat. Darin geht es um einen Architekten, der das KZ Buchenwald überlebt und in die USA auswandert, wo er einen Bauauftrag mit dem Baustoff Beton bekommt. Die Ästhetik des Films ist die beste Werbung für den umstrittenen Baustil des Brutalismus. Er klingt ‚brutal‘ und ist es irgendwie auch, denn Brutalismus ist schroff, wuchtig und radikal. In Form und Anmutung gibt es keine Kompromisse, keine Schnörkel, keine Farben, die Gebäude wirken grobschlächtig, einschüchternd und unnahbar. Die Assoziation zu Bunkerbauten liegt nah. Viele der in den 1960er-Jahren errichtete Betonbauten haben heute Schäden und müssen saniert werden. Wenn dabei in öffentlichen Debatten diskutiert wird, ob die Betonbauten erhalten oder abgerissen werden sollen, zeigt sich ihre Ambivalenz in der heutigen Wahrnehmung. Die einen rufen „Rettet die Betonmonster!“, die anderen wollen lieber, dass die hässlichen Ungeheuer so schnell wie möglich verschwinden.

3. Unterwegs mit Karin Bürki

Eine Künstlerin, die sich der ‚Rettung der Betonmonster‘ in der Schweiz verschrieben hat, ist die Zürcher Fotografin und Autorin Karin Bürki. Sie hat sich auf die Dokumentation von Betonbauten spezialisiert und ist Expertin auf dem Gebiet des Brutalismus. Bürki ist der Meinung, Beton sei Schweizer Kulturgut: „Er überzieht das Land wie eine Tapete“ (Eberhard & Bürki 2023, 35), sagt Bürki, die mit dem Label HEARTBRUT Entdeckerkarten zu besonders gelungenen Brutalismusbauwerken in der Schweiz produziert. „Schule, Bahnhof, Wohnhäuser, Kirche: Sichtbeton ist hier selbst im hintersten Bergdorf so allgegenwärtig, dass wir ihn oft gar nicht mehr wahrnehmen“ (Eberhard & Bürki 2023, ebd.).

Bürki begann in der Corona-Zeit mit ihrer Fotodokumentation. Sie erinnert sich, dass das Jahr 2020 die Menschen dazu zwang, sich in Geduld zu üben, aber auch, die Welt in der direkten Umgebung mit neuen Augen zu entdecken. Ferne Reisen blieben aus, dafür bekamen die Menschen Zeit und die Möglichkeit die Schweiz auszukundschaften. Mit der ‚Carte Brut‘ entwickelte Bürki ein spannendes und alternatives Reiseprogramm quer durch die Schweiz: Die ‚Carte Brut‘, die als Faltführer auf Bürkis Website heartbrut.com in mehreren regionalen Ausgaben erhältlich ist, präsentiert wegweisende architektonische Objekte aus Holz, Stein und Beton, darunter auch die 50 aufregendsten Ikonen aus dem Beton-Erbe der Schweiz der letzten 100 Jahre, und ermuntert, die Beton-Brut-Landschaft der Schweiz neu zu entdecken.

Interessanterweise sind unter den Bauten, die Bürki dokumentiert, nicht nur zeitgenössische Objekte unter anderem von Herzog & de Meuron oder Barozzi Veiga, sondern auch eine ganze Reihe Kirchenbauten: So etwa die Basler Antoniuskirche aus dem Jahr 1927 als älteste Betonkirche der Schweiz. Gerade am Beispiel von Kirchenbauten will Bürki zeigen, dass brutalistische Objekte nicht nur als ‚Monsterbauten‘ anzusehen sind. Vielmehr lädt sie dazu ein, die Schönheit der Betongebäude neu zu erkunden.

4. Walter M. Förderer als Pionier des Kirchenbaus

Wer sich an der ‚Carte Brut‘ von Karin Bürki orientiert und die auf der Karte eingezeichneten Betonkirchen besucht, stößt an vielen Orten auf Bauten des Architekten Walter Maria Förderer. Am 21. März 1928 in Nohl im Kanton Zürich geboren, begann seine berufliche Laufbahn mit einer Ausbildung im Bereich der Bildhauerei an der Kunstgewerbeschule in Basel. Anschließend erhielt er die Möglichkeit, für das Architekturbüro des Baslers Hermann Baur zu arbeiten, der als einer der bedeutendsten Kirchenbauarchitekten des 20. Jahrhunderts gilt (vgl. Dosch 2006, 80).

Im Jahr 1957 gründete Förderer gemeinsam mit Rolf Otto ein eigenes Architekturbüro, zu welchem später mit Hans Zwimpfer ein dritter Inhaber dazukam. Während seiner Tätigkeit als Architekt gewann Förderer insgesamt 22 Wettbewerbe für öffentliche Bauten, wovon 12 Kirchengebäude waren (vgl. Nyberg 2013). Gemeinsam mit Otto und Zwimpfer entwickelte Förderer verschiedene Pläne für Schulhäuser aus Sichtbeton. Gleichzeitig wollte Förderer mit seiner Architektur nicht einfach ein Gebäude schaffen, sondern sah seinen Auftrag auch immer in der Gestaltung eines Gesamtkunstwerkes. So versuchte er bei einem seiner bekanntesten Gebäude, der Hochschule St. Gallen, Kunstobjekte und Gemälde der Künstler Joan Miró oder Alberto Giacometti in den Bau einzubeziehen (vgl. Dosch 2006, 80). Nach der Konzeption von ersten öffentlichen Gebäuden fokussierte sich Förderer zunehmend auf die Entwürfe für Kirchen und sakrale Bauten, insbesondere weil er dabei das Gefühl hatte, in seinem künstlerischen Denken weniger eingeschränkt zu sein und dementsprechend abstrakter und konzeptioneller denken zu können. Die zwischen 1966 und 1971 geschaffenen kirchlichen Bauten zeichnen sich durch den sichtbaren Beton, durch polygonale Grundrisse, durch einen verschachtelten Aufbau und eine indirekte Lichtführung aus. Ein entscheidender Grund für das Umdenken des traditionellen Kirchenbaus und eine Ausrichtung hin zu experimentellen Lösungen lag für Förderer in der Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, eine stärkere Verbindung von Altar- und Gemeinderaum zu realisieren (vgl. Dosch 2006, 80).

Diese architektonischen Konzepte zeigen, dass Förderer sich intensiv mit religiösen Fragen beschäftigte. Der vermutlich reformiert getaufte Künstler konvertierte 1951 zur römisch-katholischen Kirche und zeigt in seinen Überlegungen zu verschiedenen Kirchenbauten, dass ihm die Debatten in der Religion und Theologie seiner Zeit präsent waren.

Unter dem Titel ‚Kirchenbau von heute für morgen?‘ veröffentlichte Förderer 1964 ein Buch, in dem vieles angesprochen wird, was er in Aufsätzen bis Anfang der Siebzigerjahre immer wieder aufgreift und teilweise auch weiterentwickelt (vgl. Förderer 1964). In diesem Band stellt Förderer nach einem kurzen historischen Rückblick aktuelle Kirchenbauten vom Anfang der Sechzigerjahre vor und kommt zu dem Schluss, dass zwischen den beiden Konfessionen keine großen Unterschiede mehr bestünden (vgl. Förderer 1964, 35f.). Es gebe zwar keine nur dem kirchlichen Bauen vorbehaltene Architektursprache mehr, dennoch sei der Kirchenbau ein sehr „emotionsträchtiges Bauthema“, so Förderer (1969, 151). Er selbst hatte sich davon einerseits die Möglichkeit zu freiheitlichem Bauen versprochen. Andererseits sollte der Kirchenbau nicht nur das Bedürfnis nach „außerordentlichen und überraschenden baukünstlerischen Kreationen“ stillen. Wichtig war Förderer ein multifunktionales Verständnis von Kirchenbauten: Sie sollten einmal Kirche sein oder auch einmal andere gesellschaftliche Funktionen erfüllen können. Vor allem sollten sie nach außen stimulierend wirken (vgl. Förderer 1972, 114).

5. Walter Förderer als Visionär der Liturgie

Neben den ästhetischen Überlegungen Förderers ist auch sein Kommentar herausfordernd, Kirchen sollten ein „Ort der Auseinandersetzung“ (Förderer 1968a, 22) sein. Was er 1964 mit der Idee von „Hauskirchen“ beginnt, führt Förderer in seinen späteren Texten weiter aus und lässt sie schließlich in die Forderung nach „Mehrzweckkirchen“ münden (vgl. Förderer 1972, 117). Sie sollten Gottesdienst und tägliches Leben enger verbinden und neben der Liturgie auch für Konzerte, Lesungen, Theater, etc. genutzt werden können. Damit geht immer wieder Förderers Forderung einher, Kirchen sollten „Mitte-schaffende Gebilde“ sein:

„Zwar soll die Kirche ihrem Auftrag gemäß, den sie als Vertreterin Christi bis zu dessen Wiederkunft übernommen hat, sich nicht nach außen verleugnen; aber entsprechend der Vorläufigkeit ihres Auftrags sollte sie sich wohl auch nicht aufdrängen und mit ihren Bauten unbedingt beherrschend in Erscheinung treten wollen etwa als Repräsentanz allgemeiner menschlicher Vision, wie dies eben Bauten von allgemeinerem kulturellem Interesse oder ‚Gebilden von hoher Zwecklosigkeit‘ zugeordnet sein kann“ (Förderer 1964, 50).

Zu diesem Zweck enthalten Förderers Überlegungen auch Forderungen an die Liturgie der katholischen Kirche in den von ihm neu zu bauenden oder gebauten Kirchen: Gottesdienst und Kirchenbau in der demokratischen Ära müssten der Architektur die Möglichkeit geben, sich mit der Substanz der kirchlichen Aufträge auseinanderzusetzen zu können. Dazu müssten Gottesdienstformen überprüft werden und Divergenzen verschiedener Gruppen auch innerhalb des Gottesdienstes unmittelbar erfahrbar werden. Man müsse neue Gottesdienstformen finden abseits der objektiven liturgischen Form:

„Es müssten Formen gefunden werden, in denen ein Gottesdienst ohne Pfarrer möglich wäre, ein Gottesdienst mit Lichtbild, mit Film, aber auch direkten Begegnungen; ein Gottesdienst, der im Medium technischer, also dem heutigen Menschen vertrauter Kommunikation geschieht; ein Gottesdienst – und das ist entscheidend – der bewusst im Kontext öffentlich-politischer Meinungsbildung bleibt“ (Förderer 1968b, 126).

Wie politisch Förderers Konzepte für Kirchenbauten waren, zeigt auch seine Idee der sogenannten ‚Hauskirchen‘: „Ich sah, dass in vielen katholischen, aber auch manchen evangelischen Kirchen eine ‚19.-Jahrhundert-Sakralität‘ angestrebt wurde – auch dort, wo dem Raumkonzept deutlich dagegen sprechende Anliegen der neueren Kirchenbau-Diskussion zugrunde lagen“ (Förderer 1972, 114). Zu oft diene der Kirchenbau lediglich der Erhaltung kirchlicher Autorität. Falls die Kirche jedoch die Chance auf Zukunft haben sollte, benötige sie ein neues Selbstverständnis. Sie solle sich – laut Förderer – nicht darauf beschränken, „Wirklichkeit zu transzendieren, sondern sich auch in aktueller Wirklichkeit zu bewähren“ (ebd., 117). Dieses Zitat lenkt den Blick auf Förderers Idee, dass Räume für Kirchen dezentralisiert, verkleinert und in Wohnzentren eingebaut werden sollten. So entwarf er das Konzept einer ‚Hauskirche‘ in einem Mietshaus. In diesem Entwurf war die Kirche allerdings noch Ort des Kults. In späteren Texten kam Förderer dann zur neutralen Raumhülle als Erweiterung des häuslichen Umfelds und lehnte Kultstätten mit konfessioneller Gebundenheit nachdrücklich ab. Er spricht von „Pastorationsstätten [...], in deren Hauptraum auch Gottesdienste abgehalten werden können nebst vielen anderen ‚profanen‘ Veranstaltungen“ (Förderer 1969, 155). Statt ausschließlich Gottesdiensträume zu konzipieren, seien nach Förderer Orte zu schaffen, die für die Allgemeinheit attraktiv sind – konfessionsunabhängige Begegnungsstätten, denen alles vernehmbar werden könne.

Im Folgenden werden vier Beispiele von Kirchen beschrieben, die Walter Förderer als Architekt konzipiert und gebaut hat.

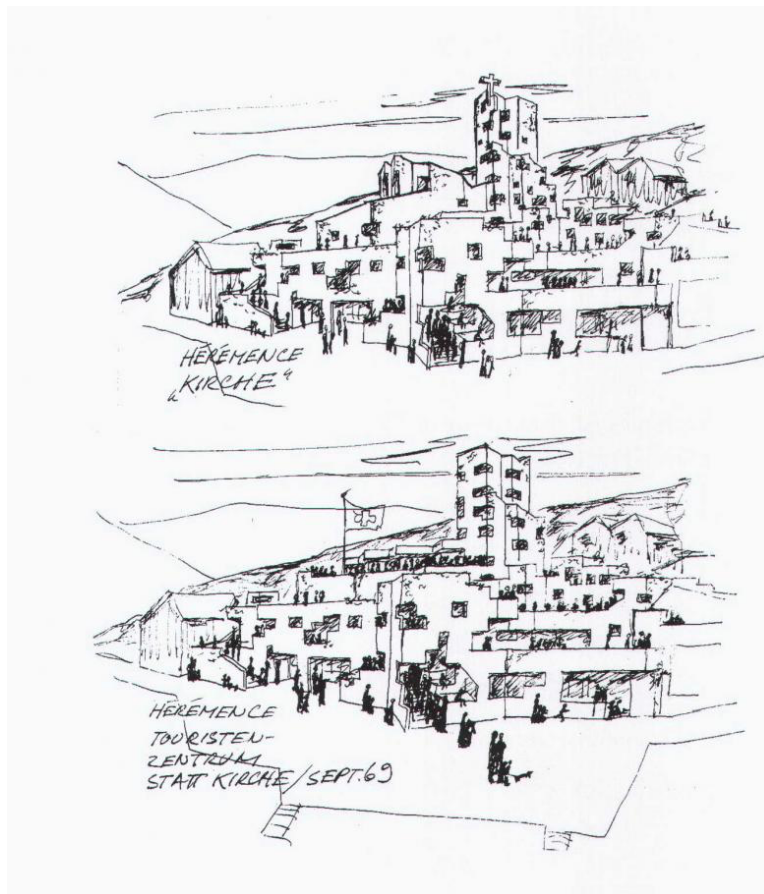
6. Kirchenbauten von Walter Förderer

6.1 Ort der Begegnung: Saint-Nicolas in Hérémence

Das wohl berühmteste Beispiel für seine konzeptionell mutige Art, Architektur zu denken und zu betreiben, ist die Katholische Kirche Saint-Nicolas von Hérémence im Kanton Wallis. Der Grundstein für den auffallenden Bau in dem auf 1200 Meter Höhe gelegenen Bergdorf wurde 1968 gelegt, 1971 wurde der Kirchenraum eingeweiht (vgl. Hérémence Tourisme 2025). Der brutalistische Bau, der sich inmitten traditioneller Schweizer Chalets befindet, wirkt auf den ersten Blick wie ein großer Felsblock, aus dem im Nachhinein eine Kirche herausgearbeitet wurde. Auf viele Tourist*innen wirkt der mächtige Kirchenbau zunächst abstoßend und kalt. Beim Betreten des Raums zeigt sich

jedoch ein anderes Bild: Der hohe Raum wird durch viele Fensteröffnungen in der Decke aufgebrochen. Die Strenge des Betons wird durch wärmere Holzelemente durchdrungen (vgl. Nyberg 2013). Manche der Öffnungen sind sichtbar, andere dienen für Förderers Bauten typisch als indirekte Lichtquelle.

Interessant ist, dass die Kirche St. Nicolas oft als die „kleine Schwester des Staudamms“ Grande-Dixence bezeichnet wird, der wenige Jahre zuvor gebaut wurde und sich die Optik des Sichtbetons mit der Kirche teilt. Der Staudamm war bei der Errichtung ein sinnenfälliges Zeichen, dass ein neues Zeitalter begonnen hat: Ein abgeschiedenes Dorf wurde durch die Wasserkraft plötzlich in ein zunehmend globales Energienetzwerk eingebunden (vgl. Hérémente Tourisme 2025). Das brachte Wohlstand und Arbeitsplätze, die es auch für die örtliche Kirchengemeinde möglich machte, den Neubau einer Kirche zu finanzieren. So wurde die völlig fremdartig anmutende Kirche in dem kleinen Walliser Bergdorf zu einem Zeichen für Veränderung und Transformation. Dabei verlor sie gleichzeitig die Ursprünglichkeit und Kargheit der Berglandschaft nicht aus dem Blick. Interessant ist eine von Förderer angefertigte Skizze der Kirche Saint-Nicolas, bei welcher er die markant angebrachten Kreuze entfernte und den großen Bau als ein Touristenzentrum darstellt (vgl. Nyberg 2013). Also schon in den 1950er-Jahren, als der Tourismus noch nicht die heutigen Ausmaße hatte, sah Förderer den Kirchenraum als einen möglichen Treffpunkt zwischen Einheimischen und Tourist*innen, als einen Ort des Zusammentreffens, der Gemeinschaft und der Horizonterweiterung.



Quelle: werk bauen+wohnen 9/2005/; kunst und kirche 3/1972

6.2 Felsenfester Glaube: Die Heiligkreuzkirche in Chur

Ein weiterer monumentaler Bau Förderers ist in Chur, der Hauptstadt des Kantons Graubünden zu finden. Er befindet sich, anders als in Hérémence, in einer städtischen Umgebung und steht direkt an einer der breiten Ausfallstraßen, welche die Stadt Chur mit der Autobahn A 13 verbinden. Das Architekturbüro von Förderer, Otto und Zwimpfer gewann im Jahr 1964 den Wettbewerb für einen Neubau der katholischen Kirchgemeinde in Chur-Masans, mit dem sie 1967 begannen und der 1969 fertiggestellt wurde (vgl. Aeberhard 2023). Wie viele andere Förderer-Bauten verbindet das Gebäude den Kirchenraum und das dazugehörige Pfarreizentrum. Dass Förderer stark skulptural gearbeitet hat, wird durch die große markante Form des Kirchgebäudes im Norden von Chur ersichtlich. Der Bau erinnert an große kubische Formen, die übereinandergestapelt wurden, und deren Stabilität durch Aussparungen durchbrochen wird. Dadurch scheinen die Innen- und Außenräume ineinander überzugehen. Die Fenster sind, wie auch bei der Kirche Saint-Nicolas in Hérémence, zufällig angeordnet und unterbrechen dadurch die strengen Linien des Gebäudes. Der Glockenturm der Heiligkreuzkirche hebt sich von der restlichen zentralen Struktur des Gebäudes ab und wird durch zwei um 90 Grad versetzte Kreuze als solcher markiert. Die beiden Kreuze weisen in entgegengesetzte Richtungen.

Das Innere der Kirche ist durch einen großen Hauptraum gekennzeichnet, welcher die äußeren wahrnehmbaren Formen im Inneren sichtbar macht und durch den unregelmäßigen Lichteinfall an eine Höhle denken lässt.

Der Schweizer Fotograf David Willen hat im Jahr 2010 für das Magazin Wallpaper die beiden soeben besprochenen Förderer-Bauten unter dem Titel «Solid Faith» porträtiert. Die Idee eines felsenfesten Glaubens wird in den starken Linien sichtbar und die Fotografien fangen die Essenz der Gebäude treffend ein (vgl. Studio Willen 2025).

6.3 Kreuz an der Kreuzung: Die Heiligkreuzkirche in Bern

Ein weiterer Sakralbau von Walter Förderer ist die Heiligkreuzkirche in Bern. Sie gilt als einer seiner frühesten Sakralbauten und ist beeinflusst von den Spätwerken Le Corbusiers (vgl. Baumann & Öcalan 2023). Förderer gewann im Jahr 1964 mit seinen beiden Geschäftspartnern Otto und Zwimpfer den Wettbewerb für den Neubau eines katholischen Kirchengebäudes im Berner Quartier Tiefenau. Der Bauprozess begann im Jahr 1967 und wurde zwei Jahre später vollendet.

Wie bereits die Heiligkreuzkirche in Chur ist das Gebäude in Bern in einem Wohnquartier zu finden und versucht, sich durch die unterschiedlichen Geschosse, Höhen und Verwinkelungen in die Topografie der Umgebung einzugliedern. Bei der Konzeption des Kirchenbaus soll W. Förderer die Funktionalität des Kirchenbaus für das Pfarrei-leben hervorgehoben haben: Die Heiligkreuzkirche liegt an einer Straßenkreuzung und ist von dort kaum als Kirchenbau erkennbar. Die niedrige Bauhöhe und das Fehlen eines Turms

bewirkt, dass das Gebäude nicht monumental erscheint. Förderer soll darauf Wert gelegt haben, dass das Kreuz Christi mit der unmittelbaren Nähe zur Straßenkreuzung in Zusammenhang steht, der Bau also Glaube und Alltagsleben miteinander verbindet (vgl. Seyffer 2017, 11).

Auch sonst sind die Ähnlichkeiten zwischen der Churer Heiligkreuzkirche und der Heiligkreuzkirche in Bern offensichtlich, wobei letztere deutlich bescheidener wirkt (vgl. Bauinventar 2017). Der höchste Punkt der brutalistisch gestalteten Kirche ist der wuchtige Glockenturm, welcher durch ein aufgesetztes Betonkreuz besonders hervorsticht (vgl. Baumann/Öcalan 2023). In der markanten Sichtbetonfassade lassen sich zufällig gemachte Aussparungen finden, die als Lichteinlass aber auch als eine Durchbrechung der Gebäudestruktur dienen. Wie so oft bei kirchlichen Bauten von Förderer wurde nicht nur ein neuer Kirchenraum, sondern vielmehr eine Art Zentrum für das kirchliche und gemeinschaftliche Leben geschaffen, und so ist in Bern zugehörig zum Kirchenraum ebenfalls ein Pfarrhaus mit zwei Wohnungen sowie Büro und Sitzungszimmer in den Gesamtkomplex integriert.

Die Atmosphäre des Kircheninneren ist durch den Sichtbeton geprägt und wird lediglich durch das wärmere Material der Eichenholzbänke durchbrochen. Der Altar ist im Vergleich zum restlichen Kirchenraum etwas höhergestellt und wird dadurch hervorgehoben. Im Jahr 2018 wurde die ursprünglich katholische Kirche entwidmet und befindet sich heute im Besitz der rumänisch-orthodoxen Gemeinschaft.

6.4 Beliebter Treffpunkt: St. Johannes in Luzern

Der vierte Sakralbau von Förderer, der hier vorgestellt wird, ist das Kirchenzentrum St. Johannes im Würzenbachquartier in Luzern. Wie bereits bei den zuvor betrachteten Beispielen ist auch dieses Gebäude von Förderer nicht ausschließlich eine Kirche, sondern zeichnet sich durch Multifunktionalität aus. Es vereint eine Kirche, eine Kapelle, ein Pfarrhaus, ein Pfarrheim und ein Schulhaus unter seinem Dach (vgl. Meister 2019). Der Bau des Kirchenzentrums wurde 1970 fertig gestellt und der Auftrag war ebenfalls durch einen Wettbewerbsgewinn Förderers ermöglicht worden.

Der Gesamtkomplex besteht aus vier Gebäuden, welche ineinander übergehen und von einem externen Blickwinkel aus ein großes Ganzes ergeben. Erneut ist es das Material des Sichtbetons, welches dem Komplex das markante Aussehen verleiht, und die Geradlinigkeit, die das Gebäude mit einer gewissen Strenge versieht. Die verschiedenen Elemente des Zentrums scheinen aufeinandergestapelt zu sein und führen das Auge der Betrachter*innen hinauf zum markantesten Aspekt der Kirche, dem Kirchturm, welcher abermals durch ein heraustretendes Betonkreuz markiert ist. Die kubischen Formen des Zentrums werden durchbrochen durch Auslassungen und Pflanzen, teilweise im Boden verankert und teilweise in großen Kübeln aufgestellt. Erneut wird deutlich, dass die sakralen Gebäude von Förderer stark von einem skulpturalen Aspekt geprägt sind und auf seine ursprüngliche Ausbildung als Bildhauer verweisen. Das Innere der

Kirche lässt erneut an eine Grotte oder Höhle denken und zeichnet sich durch weitere Besonderheiten, wie die ganz in Rot gefasste Orgel oder eine Nische mit Klangstäben aus.

Im Jahr 2001 wurde der Kirchenraum von Hans Cometti und Arthur Welti gemäß dem künstlerischen Konzept von Monika Kiss Horváth renoviert. Das Ziel war es, dem Kirchenraum eine freundlichere und hellere Atmosphäre zu verleihen (vgl. Visarte Schweiz 2001). Die Nischen in der Nähe des Altars wurden in einem satten Blau gestrichen, manche Flächen im Kapellenbereich erhielten die Farben Rot- bis Orange, um einen Kontrast zu bilden und den gesamten Eindruck des Innenraums offener zu gestalten. Ramona Meister schreibt: „Die ‚Betonburg‘ inmitten des Quartiers ist ein beliebter Treffpunkt, die gewaltige, introvertiert anmutende Bauskulptur lebt: Dies ist vor allem der räumlichen und der funktionalen Vielfalt zuzuschreiben“ (Meister 2019).

7. Betonkirchen als Destinationen im Architektur-Tourismus

Da die Kirchenbauten von Walter Förderer trotz oder gerade wegen ihrer exzentrischen Architektur eine starke ästhetische Wirkung entfalten, sind sie in den vergangenen Jahrzehnten auch zu Destinationen im Architektur-Tourismus geworden, in der Tourismusforschung kurz ‚Architourismus‘ genannt (vgl. Specht 2020, 235). Zwar beschränkt sich diese spezielle Form des Kulturtourismus eigentlich nicht auf eine bestimmte Epoche oder einen bestimmten architektonischen Stil. Auffällig ist jedoch, dass es in den letzten Jahren wieder eine Renaissance des Architourismus im Bereich der Brutalismus-Bauten gibt.

Dafür können vermutlich zwei Ursachen genannt werden: Einerseits ist diese Renaissance der Tatsache geschuldet, dass die Gebäude dieses expressiven Architekturstils aus Sichtbeton der 1960er- und 1970er-Jahre optisch sehr auffällig sind. Auch wenn sie nicht immer positiv auffallen, weil sich viele Leute mit der eher schmucklosen Architektur schwertun, verkörperten sie für ihre Schöpfer dennoch eine unverstellte und ehrliche Bauweise, die sich von der als dekoriert empfundenen und mit einem überkommenden Gesellschaftsverständnis verhafteten Architektur der Vorkriegszeit abhob. Insbesondere bei den öffentlichen Gebäuden der Nachkriegszeit wie Schulen und Rathäusern, die ein neues demokratisches Ideal verkörpern sollten, kam der brutalistische Stil zur Anwendung. Neben politischen Bauten gibt es auch viele Kirchengebäude, denen der Sichtbeton eine besondere Ästhetik verleiht. Sie werden im Zuge der momentanen Brutalismus-Renaissance wieder vermehrt zu Zielen im Architourismus.

Eine weitere Ursache für die Renaissance gerade der Betonkirchen liegt in der aktuell viel diskutierten Frage nach dem Erhalt dieser vielfach schadhaften Bauten der 1950er- und 1960er-Jahre. Da die beiden großen Kirchen auch in der Schweiz einen massiven Rückgang an Mitgliederzahlen zu verzeichnen haben, werden an bestimmten Standorten Kirchenbauten nicht mehr für Gottesdienste gebraucht. Bei gut erhaltenen

Gebäuden wird über Formen der Nach- und Weiternutzung nachgedacht. Bei auffälligen Räumen steht jedoch auch der Abriss zur Diskussion, was wiederum die Frage nach dem Bestandsschutz von Kirchenbauten im brutalistischen Stil hervorruft. Interessanterweise wecken brutalistische Kirchen weniger die Abrisslust der Stadtplanungs-Verantwortlichen als profane Bauten wie Stadthallen oder Rathäuser. Verglichen mit Profanbauten sind sie sogar regelrecht beliebt. Oliver Elser, der im Deutschen Architekturmuseum in Frankfurt eine Ausstellung mit dem Titel „SOS Brutalismus. Rettet die Betonmonster“ kuratiert hat, erklärt, warum das so ist:

„Also bei den Kirchen ist es mir in der ganzen Beschäftigung mit dem Thema eigentlich am häufigsten passiert, dass man auf Gemeinden trifft, oder auf Pfarrer trifft, die sagen, ‚Wir fühlen uns wohl hier.‘ Da ist die Akzeptanz deutlich höher als bei vielen anderen Bautypen. Wenn sie sich sehr skulpturale, sehr besondere Betonkirchen dieser Zeit mal in dem Kontext vorstellen, in dem sie gebaut wurden, dann waren die Siedlungen oft sehr, sehr spartanisch, und die Kirchen sind quasi so als architektonische Ausreißer, Ausnahmeerscheinung, Höhepunkte eines ganzen Stadtviertels zu sehen“ (Suhr, Sakral brutal 2018).

8. Sind die ‚grauen Eminenzen‘ noch zu retten?

Brutalismus ist ein Name wie Beton für Bauten aus Beton. Da viele der brutalistischen Kirchen in die Jahre gekommen sind und aufwendig saniert werden müssten, wird noch mehr als früher deutlich, dass kaum jemand für sie kämpft. Das könnte auch anders sein und zwar aus theologischen wie aus touristischen Gründen: Da brutalistische Kirchen noch immer theologisch interessante und demokratisch orientierte Gemeindemodelle repräsentieren, die auch heute noch zu denken geben, könnten sie Denkmäler eines kirchlichen Aufbruchs sein, der 60 Jahre später in eine ekklesiale Vergessenheit zu geraten droht. Da die Brutalismus-Kirchen aber auch im Architektur-Tourismus sehr beliebt sind, spricht vieles dafür, die ‚grauen Eminenzen‘, wie sie Karin Bürki liebevoll nennt, zu retten und zu erhalten. Vielleicht behalten Walter Förderer (1928–2006) als Schweizer Pionier-Architekt und Lucius Burckhardt (1925–2203), der Basler Soziologe und Förderers Weggefährte, am Ende Recht, wenn sie in ihrem berühmten Band „Bauen als Prozess“ schreiben: „Eine Kirche ist die höchste der traditionellen Bauaufgaben. [...] Aber Erfolg soll nicht erzwungen werden [...] Vielmehr setzt Architektur die Anerkennung der Widersprüchlichkeit der Kirche in sich selbst voraus“ (Burckhardt & Förderer 2025, 65).

Literaturverzeichnis

- Aeberhard, Sven (2023). Kirchenzentrum Heiligkreuz. In: Architekturbibliothek, abrufbar unter: <https://www.architekturbibliothek.ch/bauwerk/kirchenzentrum-heiligkreuz/> [31.5.2025].
- Bauinventar (2017). Bauinventar Denkmalpflege der Stadt Bern, abrufbar unter: <https://bauinventar.bern.ch/> [31.5.2025].
- Baumann, Dana & Öcalan, Elif (2023). Heiligkreuzkirche. In: Architekturbibliothek, abrufbar unter: <https://www.architekturbibliothek.ch/bauwerk/heiligkreuzkirche/> [31.5.2025].
- Betonsuisse (2025). Architekturpreis Beton, abrufbar unter: <https://betonsuisse.ch/Architekturpreis-BETON> [31.5.2025].
- Burckhardt, Lucius; Förderer, Walter (1968/2025). Bauen als Prozess. Zürich: Arthur Niggli.
- Dosch, Leza (2006). Walter M. Förderer (1928–2006). In: *Werk, Bauen + Wohnen*, 93, 80.
- Eberhard, Andres & Bürki, Karin (2023). Graue Eminenz. In: *brief. Das Magazin der Reformierten* Nr. 11+12/2023, 32–39.
- Elser, Oliver, Cachola Schmal, Peter & Wüstenrot Stiftung (Hg.) (2017). *SOS Brutalismus. Eine internationale Bestandsaufnahme*, Ludwigsburg/Frankfurt/Zürich: Park Books.
- Förderer, Walter (1964). *Kirchenbau von heute für morgen? Fragen heutiger Architektur und Kunst*, Zürich/Würzburg: NZN.
- Förderer, Walter (1968a). Gottesdienst und Kirchenbau in der demokratischen Ära. In: *Christliche Kunstblätter* 1, 21–23.
- Förderer, Walter (1968b). Zentren politischer Urbanität. Gottesdienst und Kirchenbau in der demokratischen Ära. In: Hans Eckhard Bahr (Hg.), *Kirchen in nachsakraler Zeit*. Hamburg: Furcht, 114–131.
- Förderer, Walter (1969). Kirchenbau – Hindernis für den kirchlichen Auftrag? In: Günter Rombold (Hg.), *Kirchen für die Zukunft bauen*. Freiburg/Br.: Herder, 149–165.
- Förderer, Walter (1972). Kunst für kirchliches Bauen. In: *Kunst und Kirche*, 3, 109–125.
- Heartbrut (2025). Abrufbar unter <https://heartbrut.com/de/> [31.5.2025]
- Hérémence Tourisme (2025). Die Kirche von Hérémence | Hérémence Tourisme, abrufbar unter <https://www.heremence-tourisme.ch/de/die-kirche-von-heremence-fp32033> [31.5.2025].
- Meister, Ramona (2019). Kirchzentrum St. Johannes. In: Architekturbibliothek, abrufbar unter <https://www.architekturbibliothek.ch/bauwerk/kirchzentrum-st-johannes/> [31.5.2025].
- Monnet, Bernard (2021). Grande Dixence. In: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*, Version vom 19.01.2021, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/041946/2021-01-19/> [31.5.2025].
- Seyffer Ann-Kathrin (2017). *Die Heiligkreuzkirche in Bern*. Bern: Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte (GSK).
- Specht Jan (2020). Architekturtourismus. In: Axel Dreyer & Christian Antz (Hg.): *Kulturtourismus*. Berlin: de Gruyter, 233–241.
- Studio Willen (2025): Solid Faith, abrufbar unter: <https://studiowillen.net/project/solid-faith> [31.5.2025].

Suhr, Ana (2018): Sakral brutal, Deutschlandfunk, 27.3.2018, abrufbar unter www.deutschlandfunk.de/architektur-sakral-brutal-100.html [12.5.2025].

Visarte Schweiz (2001). Silence, abrufbar unter https://www.prixvisarte.ch/entries/224?sort=entry_year_calc [12.5.2025].

Prof. Dr. Christian Cebulj

Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Hochschule Chur, Leiter des Forschungsprojekts „Religion-Kultur-Tourismus“

Alte Schanfiggerstr. 7

CH-7000 Chur

+ (0) 41 81 254 99 97

[christian.cebuj\(at\)thchur\(dot\)ch](mailto:christian.cebuj(at)thchur(dot)ch)

www.thchur.ch

ORCID iD: 0009-0009-4104-0416

Anna-Lena Jahn

BA Tourismus- und Eventmanagement, MA Religion-Wirtschaft-Politik

Wiss. Mitarbeiterin beim Forschungsprojekt „Religion-Kultur-Tourismus“ der Theologischen Hochschule Chur, Doktorandin an der Universität Luzern

Alte Schanfiggerstr. 7

CH-7000 Chur

[anna-lena.jahn\(at\)thchur\(dot\)ch](mailto:anna-lena.jahn(at)thchur(dot)ch)

www.thchur.ch

ORCID iD: 0009-0008-5712-1416

Zur Materialität im Kirchenraum Annäherungen an eine Praktische Theologie der Dinge¹

Abstract

Die Überlegungen befassen sich mit Artefakten, Objekten und Gegenständen und fragen nach der Bedeutung, die ihr Zusammenspiel im Kirchenraum für eine Praktische Theologie der Dinge übernehmen kann. Avisiert ist zunächst eine Offenheit der Praktischen Theologie für die Wahrnehmung von Gegenständen und Objekten sowie deren Selbsttätigkeit, ohne dass diese notwendig aktive Formen annehmen muss (Hans-Peter Hahn). Im Hintergrund steht die Überlegung, den Dingen eine Bedeutung in Beziehungen zwischen Menschen und Artefakten zuzuschreiben, um sie nicht länger in einer Subjekt-Objekt-Entgegensetzung zu belassen (Bruno Latour). Die neue Sensibilität von Praktischer Theologie, aber auch Religionswissenschaft für die Dinge, Objekte, Gegenstände und Artefakte hat bislang die religiöse Positionierung von Dingen (Roth & Gilly), einzelne wiederkehrende Kulte (Anne Koch) und liturgische Handlungen (Torsten Cress) in den Fokus genommen, nicht aber die Bedeutsamkeit von Dingen im Alltag des Kirchenraums. Eine Theologie der Materialität greift auf polyvalente Zuschreibungen und erweiterte Nutzungsformen zurück.

The considerations deal with artefacts, objects and items and ask about the significance that their interaction in the church space can have for a practical theology of things. Practical theology is initially intended to be open to the perception of objects and artefacts and their self-activity, without this necessarily having to take on active forms (Hans-Peter Hahn). In the background is the consideration of ascribing meaning to things in relationships between people and artefacts in order to no longer leave them in a subject-object opposition (Bruno Latour). The new sensitivity of practical theology, but also religious studies, for things, objects, items and artefacts has so far focused on the religious positioning of things (Roth & Gilly), individual recurring cults (Anne Koch) and liturgical acts (Torsten Cress), but not on the significance of things in the everyday life of the church interior. A theology of materiality draws on polyvalent attributions and expanded forms of use.

Seit einiger Zeit tritt die Beschäftigung mit *Dingen, Artefakten, Gegenständen und Objekten* in den Fokus der praktischen Theologie. Einzelne Studien und Publikationen befassen sich mit einem weiten Spektrum von praxistheoretischen Ansätzen, die ursprünglich in der Soziologie bzw. Ethnomethodologie beheimatet sind, ohne dass die Frage nach einer Theologie der Materialität im Sinne einer *Praktischen Theologie der Dinge* aufgeworfen worden ist. So wurde die Positionierung religiöser Dinge unter Rückgriff auf Theodore Schatzki in liturgischen und außeralltäglichen Praxisvollzügen als Performativität der Materialität (Kumlehn et al. 2022; Roth & Gilly 2021) zur Sprache gebracht, mit Bezug auf den *New Materialism* näherte man sich theologischen Dingen auf

1 Die folgenden Überlegungen verdanken sich der Einladung von Andreas Jensen, EKD, über das Thema „Materielle Theologie. Eine Einführung“ auf der 6. Land-Kirchen-Konferenz der EKD 2025 zu referieren.

„textuell-rhizomatische“ (Horstmann & Taxacher 2021, 12) Weise, zudem wurde – ausgehend von Bruno Latours *Akteurs-Netzwerk-Theorie* – eine den nicht-menschlichen Raum umfassende Ontologie für die theologische Objektorientierung erprobt (Bogner et al. 2021). Schließlich hat sich ein grundsätzliches Interesse an der Ausbildung von religionsbezogenen (Praxis-) Feldern innerhalb der Praxistheorie entwickelt (Johansen & Schmidt 2022; Roggenkamp & Keller 2021). Dabei erweisen sich Dinge und Artefakte als religionsproduktiv: Ihr Eigensinn lässt sie in Dinggefügen, Dinggeflechten, aber auch in Assemblagen (Yaneva 2022, 33) zu Elementen werden, die durch ihre Einbindung in konkrete Praktiken polyvalente Zuschreibungen aus sich heraussetzen können (Keller & Roggenkamp 2023).

Kaum beachtet worden ist dabei die *Alltagsbedeutsamkeit* von Kirchenräumen, also die individuelle oder kollektive Bedeutung und Relevanz von Dingen und Räumen diesseits liturgischer Vollzüge und jenseits der in den 1990er-Jahren entwickelten kirchenpädagogischen Modelle, denen Thomas Klie aus einer praxistheoretischen Perspektive heraus bescheinigt, dass sie einer „produktive[n] Requisitenkunde“ (Klie 2023, 82) Vorschub leisten. In Zeiten eines zunehmenden Mitgliederschwundes in den christlichen Kirchen laden die Dinge und Räume eine zunehmend heterogene Besucherschaft zu vielfältigen Praktiken ein. Im Rahmen des Programms „Offene Kirche“ (Rupp 2017, 1–3) oder als Citykirchen werden auch evangelische Kirchen, die vormals im Alltag verschlossen waren, an Wochentagen geöffnet. Kirchenräume transformieren sich zu offenen Räumen der Gesellschaft. In der Folge nimmt einerseits deren Alltagsbedeutsamkeit zu, andererseits konstituieren sich die Gemeinden neu oder zumindest in veränderter Form (Koll, Drews & Dahling-Sander 2019). Dabei ergeben sich nicht selten Nutzungserweiterungen der Kirchenräume (Keller 2019, 85.91–94).

Im Folgenden wird der Umgang mit Dingen und Räumen aus der Forschungsperspektive der Materialität beschrieben und für exemplarische Orte und Kirchenräume aufgerufen. Dabei liegt ein besonderes Gewicht auf der Frage, auf welche Weise sich die unterschiedlichen methodologischen Zugänge in die Materialität einzeichnen können. Aus einer praxistheoretischen Perspektive könnte – so die dem Aufsatz zugrunde liegende These – aus dem Umgang mit Dingen in Kirchenräumen eine *Theologie der Materialität* emergieren.

Die folgenden anschließenden Ausführungen stellen überwiegend aus (Back-)Stein gebaute Kirchengebäude in den Fokus, die der Architektur des Barock (Rupp 2017, 65) sowie der (Neo-) Gotik (Rupp 2017, 43.48.74–84) zugehörig sind. Chor-, Altar-, Schwellen-, Seiten- und Hauptbereiche werden daraufhin untersucht, wie sich die Dinge, Artefakte und Gegenstände inklusive der Akteure verhalten und die Beziehungen der Geflechte untereinander gestalten. Eine Übertragung der Überlegungen auf die in den 1920er- und 1930er- (Grünberg 2006, 61–73) sowie den 1960er- und 1970er-Jahren (Wittmann-Englert 2003) überwiegend aus Beton errichteten Kirchen einer neuen

Sachlichkeit bzw. Übergangs-Moderne (Pantle 2003) ist ausdrücklich mit- und ange-dacht.

1. Zur Forschungsperspektive der Materialität

Die Forschungsperspektive der Materialität ist ursprünglich nicht in der Theologie, sondern in den Sozial- und Kulturwissenschaften beheimatet (Roggenkamp & Keller 2021). Grundlage für das zunehmende Interesse an materieller Kultur ist ein (forschungspragmatischer) Paradigmenwechsel (Hahn 2015). Die Hinwendung zur Materialität macht darauf aufmerksam, dass das Soziale nicht nur in textlicher, d. h. in immateriellen Zeichen, Normen, Symbolen und Repräsentationen, sondern auch in materialer Gestalt vorliegt, nämlich in Dingen, Artefakten und Räumen (Reckwitz 2014).

„Materielle Kultur“ (Hahn 2014, 9) ist ein mehrdeutiger und nur vage bestimmter Begriff. Der Begriff zeigt an, dass die in einer Gesellschaft verwendeten materiellen und sie bezeichnenden immateriellen Dinge aus dem Kontext des Handelns heraus zu verstehen sind. Weder ist das Immaterielle dem Materiellen nachgeordnet, noch sind die Modi des Denkens als Ursprung und Quelle der Dinge aufzufassen. Die Dinge, ihre Formen und Materialien werden zudem nicht als isolierte Einheiten untersucht, sondern die Wahrnehmung des Zusammenspiels der Dinge rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Konkret geht es der Materialität um das Soziale, das Räume und Artefakte manifestieren, formen oder erinnern. Dabei wird das Soziale als „Verkettung von Praktiken über Zeit und Raum hinweg“ (Schroer & Kajetzke 2019, 73) konzipiert, wobei man unter Praktiken die kleinste Einheit des Sozialen versteht (Schatzki 2016). Die Materialität stellt dem Sozialen einen Reflexionsbegriff zur Verfügung, der den Zusammenhang von Räumen sowie Dingen, Objekten und Artefakten erforscht. Die Dinge bedürfen einer eigenständigen Erklärung, in der materielle Zeugnisse wie auch andere Elemente der Kultur ihren Platz finden (zum Begriff der Dingbedeutsamkeit vgl. Hahn 2014, 11). Sofern die praktische Theologie die Perspektive der Materialität integriert, nutzt sie sie im Sinne eines Reflexionsbegriff *religiöser* bzw. *religionsbezogener* Praktiken.

Der Ansatz einer praktischen Theologie der Dinge vollzieht sich ethnografisch und primär deskriptiv. Er lehnt sich hier methodologisch an Überlegungen von Hans Peter Hahn an, der zwischen der Materialität der Dinge, dem Umgang mit den Dingen sowie den Bedeutungen der Dinge differenziert (Hahn 2014, Kap. 2–4). Zugleich werden Hahns Anregungen theologisch erweitert: Die Materialität der Dinge reflektiert den räumlichen Kontext, der – wie etwa der Kirchenraum – einem religionsbezogenen Umgang mit den Dingen zuarbeitet. Der Umgang mit den Dingen fokussiert konkrete Praktiken, die das Interagieren von (nicht-) religiösen Dingen sowie Subjekten und Akteuren beschreiben. Polyvalente Bedeutungszuschreibungen nehmen religiöse Phänomene in den Blick, indem sie im Umgang mit den Dingen nicht nur emotionale Dimensionen ansprechen, sondern zugleich existenzielle Fragen aufwerfen. Es geht also 1) um die

Einbettung der Artefakte bzw. die Art des Zugangs zum (kirchen-) räumlichen *Kontext*, 2) um *Nutzen und Gebrauch*, den die Akteure im Umgang mit Dingen, Objekten oder Artefakten in verschiedenen Bereichen des Kirchenraums zu erkennen geben, sowie 3) um existenzielle oder religionsbezogene (Bedeutungs-)Zuschreibungen, die Dinge und Objekte durch ihr Zuhandensein bzw. den Umgang der Akteure erfahren.

2. Räumliche Dingumgebung, Dingumgangspraktiken, Bedeutungszuschreibungen

Dinge sind nicht kontextlos, sie haben immer eine räumlich qualifizierbare Umgebung. Dies gilt für alltägliche Dinge, mit denen wir uns in Wohnungen umgeben, am häuslichen Arbeitsplatz, aber auch im Ferienhaus in den Bergen oder am See (Reckwitz 2016). In Museen, Kirchen oder Foyers von Banken sowie größeren Unternehmen ist der Kontext weniger privat als vielmehr öffentlicher oder halb-öffentlicher Natur (Hoope-Seyler, Stephan & Lahr-Kurten 2019, 273). Akteure, die Zutritt zu diesen Räumen haben, gehen mit den Dingen, Artefakten und Objekten anders um.

Im Folgenden wird dies exemplarisch für zwei Hamburger Hauptkirchen, für St. Michaelis sowie St. Petri, beschrieben und untersucht. Während der „Michel“ sich in rein barockem Gewande präsentiert, wurden in der ursprünglich gotischen Pfarrkirche St. Petri in den letzten Jahren Um- und Einbauten vorgenommen. Dies betrifft nicht nur öffentliche Toiletten, Gemeindebüro und einen Aufwärmraum, sondern auch das Kirchencafé sowie verschiedene Kerzenarrangements.

2.1. Der barocke Raum: St. Michaelis in Hamburg

Beobachtet man den Haupteingang von St. Michaelis – etwa von der Ost-West-Achse aus – so fällt auf, dass den Neuankömmlingen ein Staunen über den prachtvoll sich auf-türmenden Innenraum gewissermaßen ins Gesicht geschrieben ist. Der weiß gestrichene mit goldener Ornamentik durchzogene Raum erscheint in seiner barocken Pracht wie ein Gegen- oder „Ander-Ort“ (Foucault 1993, 39). Der ovalförmige Raum mit den zahlreichen Emporen, der großen Anzahl symmetrisch angeordneter Kirchenbänke sowie den drei Orgeln lässt den Blick unwillkürlich nach oben schweifen. Und auch wenn der Michel – im Unterschied zu so mancher Dorfkirche – keine Gutsherrenlogen enthält, so strahlt er doch nicht zuletzt durch die Anordnung der wuchtigen Emporen Macht und Herrschaft (Rupp 2017) aus. Ob sich die Besucher:innen der religiösen Dimension dieser machtvollen Herkunft bewusst sind? Und was geschieht, wenn Akteure über ihre Handlungen befragt werden bzw. Auskunft geben? Einblicke in ein „Interview“²:

2 Das Interview vom 11.10. 2022 in St. Michaelis wurde als Vignette ethnomethodologisch bearbeitet. Für die Auswertung wurde die reflektierende Interpretation der Dokumentarischen Methode,

Eine Frau, die die Forscherin schon längere Zeit von weitem beim Fotografieren beobachtet hat, steht in der Vierung auf der Mittelachse. Sie wendet sich zum Gehen, in dem Moment geht die Forscherin ihre Chance ergreifend auf sie zu und spricht sie an. Die Frau reagiert zunächst nicht. Als die Forscherin schon fast aufgeben will, bleibt die Frau stehen. Die Forscherin bittet sie, ihr kurz einige Fragen für ein Forschungsprojekt in der Kirche zu beantworten. Daraufhin sieht die Frau sie kurz an und stellt dann fest, dass sie nicht kompetent genug sei. Die Forscherin entgegnet, dass sie in Erfahrung bringen möchte, was sie im Kirchenraum fotografiert habe. Die Frau erwidert aufgeregt und über die Art der Frage fast entrüstet: „Alles, alles. Ich habe alles fotografiert, alles. Und ich mache etwas Schönes daraus.“ Sie betont noch einmal „alles“. Die Forscherin fragt, warum sie sich in der Mitte des Kirchenraums platziert habe und erhält zur Antwort: „Weil man das Alles am besten sieht.“ Die Fotografin wendet sich zum Gehen, während die Forscherin noch versucht, ihr durch konkrete Fragen Gründe für den Kirchenbesuch zu entlocken. Sie bejaht diese kurz und fast mechanisch, wendet sich ab und geht hinaus.

In der Diskussion mit Mitforschenden wurde zwar auch die Art und Weise der Kommunikation analysiert, die sich in formaler Hinsicht als ein durch divergierende Erwartungserwartungen unterbrochenes Gespräch charakterisieren lässt. Von größerer Relevanz erschien uns aber der Umgang mit zentralen Praktiken: Die fotografierende Person unterläuft zunächst die Frage nach dem konkreten Gegenstand ihres Handelns. Der zurückweisende Ton ihrer Antwort, aber auch der sichtbare Drang rasch zum Ausgang zu gelangen, lassen wenig Zweifel daran aufkommen, dass man hier etwas anderes „tun“ könne als zu fotografieren. Betrachtet man ihr Verhalten im Raum, so stellen sich Fragen ein, die sich auf weitere Modi des Agierens beziehen: Ob sie spontan in den Michel gekommen ist oder schon länger mit dem Gedanken gespielt hat, die Fotos aufzunehmen? Ob sie zum Fotografieren in den Michel gekommen ist oder ob die Dinge, in der Art wie sie gemacht sind, anziehen? Ihre mittige Platzierung scheint bewusst gewählt. Und auch ihre gezielten Bewegungen verraten eine gewisse Vertrautheit mit dem Raum. Dabei unterläuft die Fokussierung auf die barocken Emporen ihre Aussage, im Kirchenraum sei „alles schön“. Ein methodisch reflektierender Blick legt Folgendes nahe: Hier versorgt sich eine Person mit ausgewählten Dingen, die ihr der Kirchraum ganz umsonst zur Verfügung stellt: „Und ich mache etwas Schönes daraus.“ Ob sie das Produkt bei sich im Wohnzimmer ausstellt oder auf Social-Media-Kanälen postet? Ob sie sich nur selbst versorgt oder auch Andere(s) mit versorgt?

Bei den meisten Personen, die in der Hauptkirche St. Michaelis beobachtet werden konnten, weicht das Staunen über die barocke Pracht der Differenzierung im Raum. Je länger und intensiver man sich auf die Wahrnehmung von Praktiken einlässt, desto deutlicher wird, dass die Bewegungen bestimmten Ordnungen folgen: Vielfach sind es

inklusive Orientierungsrahmen: reflektierende Typisierung; Orientierungsmuster: allgemeine Typisierung (vgl. Asbrand & Martens 2018, 13–24) zugrunde gelegt. Beim Gespräch in St. Petri vom 14.3.2023 wurde das gleiche Verfahren angewandt.

Familien oder Paare, abgeschottete Einheiten oder bubbleähnliche Gebilde, die durch den Kirchenraum ziehen. Während sich Familien überwiegend im hinteren Teil des Kirchenschiffs aufhalten, wagen sich Paare und einzelne Personen bis nach vorne vor. Und noch ein Zweites fällt auf: Im Chorraum finden sich kunstvoll arrangierte Kerzenständer, Taufstein und Altar. Diejenigen, die einzeln oder paarweise nach vorne kommen, nehmen den Ort, an dem sie sich befinden, eine Zeitlang in Besitz: Sie zünden Kerzen an oder setzen sich mit Blick auf Altar und Taufstein in einer der vorderen Bankreihen nieder. Während die Menschen vorne zur Ruhe kommen, herrscht im hinteren Teil der Kirche rege Betriebsamkeit. So kann man weitere Einzelpersonen beobachten, die die Emporen fotografieren oder Flyer ansehen, Eltern, die Kinderwagen schieben oder Kinder, die Logentüren auf- und zuklappen. Die rege Betriebsamkeit wird im hinteren Teil des Raumes gelegentlich dadurch unterbrochen, dass eine Kerze oder ein Teelicht angezündet wird.³

Obschon der gebaute Raum wuchtige Artefakte umfasst, scheint das Interesse der Besuchenden an der muschelförmigen Kanzel sowie dem – *nach dem großen Brand* – aus Mosaiksteinchen angefertigten überdimensionalen Jesusbild nicht übermäßig ausgeprägt. Die im Raum befindlichen Flyer, Teelichter und Kerzen, aber auch die Logentüren fungieren als bildungs- oder religionsbezogene Orientierungsmarker und kommen touristischen Interessen entgegen. Im Fokus stehen bei vielen Besucher:innen eher die kleinen Dinge, Fotoapparate, Kinderwagen, Türen und Flyer, aber auch fein säuberlich aufgestapelte Kerzen und Teelichter an verschiedenen Stationen im gesamten Kirchenraum. Während sich im Umgang mit diesen Dingen zeigt, dass verschiedene Praktiken dem Aufforderungscharakter der Dinge im von anderen geordneten Raum entsprechen, wird andererseits deutlich, dass der Raum selbst eine eigene Wirkmächtigkeit entfaltet, denen durch die Dinge und Gegenstände, die die Akteure begleiten, Rechnung getragen wird. Drängen sich mit Blick auf die meditativen Praktiken im Gegenüber zu Taufe, Altar oder Kanzel religionsbezogene Zuschreibungen auf, so geben die übrigen Dinge Anlass zur Vermutung, dass die Akteure auf Dinge des gewohnheitsmäßigen Bedarfs nicht verzichten mögen. Während die Handys und Fotoapparate die Schönheit des Raumes würdigen und – über die Dauer des Aufenthalts hinaus – zur Selbstversorgung, Mehrung seines Ruhms oder mindestens seiner Bekanntheit beitragen können, erhöhen Kinderwagen die Verweildauer in der Kirche. Dabei ist ihr Verhältnis zur *Machtförmigkeit* des Raumes nicht völlig unbestimmt. Ihr beiläufiges Vorhandensein mag einem (erdrückenden) Irritiertsein geschuldet sein, sich einem (ästhetischen) Affiziertsein oder noch ganz anderen Gefühlsanmutungen verdanken. Und vielleicht zeigt

3 Den Ausführungen liegen insgesamt Feldstudien vom Oktober 2022, März 2023 sowie Oktober 2023 in St. Michaelis und St. Petri zugrunde. Die im Feld verfassten, später immer wieder umgearbeiteten Vignetten sind zugänglich in: Roggenkamp 2025 (i. E.) sowie Roggenkamp, Lehmann & Justus 2025 (i. E.).

ihr Mitgeführtwerden auch einen latenten Widerstand angesichts der barock-puristischen Machtförmigkeit des Raums?

2.2. Schwellen- und Raumbereiche einer gotischen Wegekirche: St. Petri in Hamburg

Hinter dem Eingang zur Hamburger Citykirche St. Petri versperren verschiedene Schilder den Weg: *Hier findet ein Gottesdienst statt. Besichtigungen sind später möglich. – Der Turm ist heute geöffnet.* An einem Modell der Petrikirche kann man lesen: *Vor dem großen Brand.* Der Durchgang zum Kirchenraum wirkt mäßig einladend, nicht zuletzt, weil er zwischen privat-alltagsweltlichem und religiös-öffentlichem Eindruck schwankt. Diese Mischung scheint auch das Verhalten der Menschen im Kirchenraum zu prägen. Die verschiedenen Besucher:innen verteilen sich – fast wie im Mittelalter – auf den gesamten Innenraum: Ob den verschiedenen Akteuren bewusst wird, dass im Grundriss von St. Petri das Schema einer mittelalterlichen Wegekirche (Rupp 2017) angelegt ist? Die meisten Personen, die den Weg durch den Vorraum finden, verharren kurz im hinteren Teil, einige von ihnen werfen nur eben einen Blick in das Innere der gotischen Hallenkirche. An dunkleren Tagen wird der Blick auf ein goldenes Kreuz freigegeben, an sonnigeren Tagen prägt auch das durch die bunten „als Maßwerk ausgeführten Fensterflächen“ (Rupp 2017, 47) einströmende Licht den Innenraum. Manche Besucher:innen bewegen sich paarweise oder in Gruppen diagonal durch den Raum. Während gelegentlich leise Orgelklänge zu hören sind, sitzen einzelne Personen auf den gepolsterten Kirchenbänken, die am Rand von niedrigen grauen Plastikstühlen gerahmt werden. Auf einem der Stühle sitzt schlafend eine in einer Parka gehüllte Person mit längerem Haar und Bart. Neben ihr steht ein Rollgestell mit Schlafsack, um sie herum sind Jute- und Plastiktüten gruppiert. Die Besucher:innen umgehen Stuhl und Gestell vorsichtig respektvoll. Ob sie die Person nicht stören möchten? Ob sie sich fragen, wo die Person die kommende Nacht verbringt? Ob sie erwägen, Unterstützung zu leisten? Ob die Person zum alltäglichen Bild des Kirchenraums hinzugehört? Verschiedene Personen verschwinden immer einmal wieder in den weißen Stahlcontainer, der mit einigem Abstand neben der schwarzen Herrentoilette in den Glaskasten eingelassen ist (Abbildung 1). Fast übersieht man den lichtundurchlässigen, milchigen Glaskasten im rechten Seitenschiff. Beim Betreten des Glaskastens informiert ein Schild dezent, dass das Gemeindebüro in der Woche von 11 bis 13 Uhr geöffnet ist. Ob die eintretenden Personen um Amtshandlungen, Segnungen oder Kasualien, oder um kirchliche Unterstützung – etwa in Form von Spenden – ersuchen?



Abbildung 1

Unter den Bildern, die in St. Petri an den Wänden oder an den Pfeilern hängen, fällt eines aus dem Rahmen. Nicht weil es von der Mitte des Kirchenschiffs nur schwer einsehbar ist – dies gilt auch für andere Gemälde –, sondern weil immer wieder Menschen ihren Gang durch die Kirche unterbrechen und kürzer oder länger davor zu stehen kommen (Abbildung 2): Auf dem Bild wird eine große Menschenmenge von uniformierten Soldaten flankiert. Personen stolpern durch die Nacht: weinende Kleinkinder, eine ältere Person mit Kopftuch und Krücken, eine Frau, die ihr Hab und Gut auf dem Kopf zu tragen scheint, eine andere weibliche Person, die ihre Arme verzweifelt einem Soldaten entgegenstreckt. Im Angesicht der Laternen, Hellebarden und Bajonette tragenden Soldaten gilt die Aufmerksamkeit dem eigenen Nahbereich. Nur eine Mutter mit dem Säugling auf dem Arm, sorgt sich um ihre Kinder. Das Bild erinnert an den Vorweihnachtsabend 1813. Der französische Kommandant Davout ließ – von einer Allianz aus schwedischen, preußischen und russischen Truppen bedroht – viele der ärmsten Einwohner Hamburgs in die kalte Kirche bringen, um sie am Weihnachtsmorgen aus der Stadt zu vertreiben. Etliche der nach Altona, Lübeck oder Bremen Geflohenen überlebten die Maßnahmen nicht.



Abbildung 2

Das von einem Zeitzeugen gemalte, von der Kaufmannschaft 1818 gestiftete Bild, zeigt Armut und Gebrechlichkeit der aus ihren Betten gerissenen Menschen, die Inschrift attribuiert dem Ereignis auch (religions-)politischen Sinn. Das Vergehen der französischen Armee galt den Stiftern als „Ausweis fehlender christlicher Tugenden“ (Thimann 2019, 40), durch die Revolution war in Frankreich die christliche Nächstenliebe fast verschwunden. Die Zuwendung der Mutter zu ihren Kindern hält dem gewaltförmigen Vorgehen der Besatzer einen Spiegel vor. Das an einem der vorderen Pfeiler angebrachte Gemälde zeigt in Richtung Chorraum. Es ist nicht sakral, sondern gruppenbezogenes Epitaph und historisches Erinnerungsbild (Thimann 2019). Und dennoch oder gerade deswegen scheint es das Interesse der Besucher:innen zu erregen. Inwiefern affiziert das Bild, inwiefern thematisiert es religionsbezogene Materialität? Und vor allem: Welche sichtbaren Aufforderungsqualitäten entwickelt es im Kirchenraum?

Zwei Beispiele: Eine Gruppe von leger oder touristisch gekleideten Personen – zwei Männer und eine Frau – bewegt sich langsam durch das rechte Seitenschiff. Am vierten Pfeiler halten die Personen an und drehen sich zum Gemälde um. Sie vertiefen sich vor dem Bild in ein längeres Gespräch. Nach einiger Zeit gehen sie weiter, passieren den Chorraum und wechseln auf die linke Seite des Kirchenraums. Hier schreiten sie gemäßigten Schrittes die aus verschiedenen Epochen stammenden Passionsdarstellungen

ab, Bilder eines evangelischen Kreuzwegs, die beim Brand von 1842 gerettet werden konnten. Ob die Gruppe die Kunstwerke aus dokumentarisch-erinnernder oder ästhetisch-musealer Perspektive betrachtet? Ob sie über die Angst und die stumme Verzweiflung in den Gesichtern des Weihnachtsbildes gesprochen hat? Ob sie einen Zusammenhang zwischen dem stummen Schrecken der aus ihren Schlafstätten Vertriebenen und dem Leid, das die Bilder des Kreuzwegs zeigen, herstellen kann? Lässt sich das Bild vielleicht politisch in Anspruch nehmen, um die Folgen von Krieg und Gewalt zu thematisieren?

Eine weibliche Person schreitet zielstrebig durch den Mittelgang. Auf der Höhe der Kanzel bleibt sie stehen, dreht sich kurz um und betrachtet die neugotischen Schnitzereien. Ihren (Rund-)Gang setzt sie im rechten Seitenschiff fort. Den Glaskasten zu ihrer linken Hand, in dem das Gemeindebüro untergebracht ist, beachtet sie nicht, wohl aber hält sie vor dem Erinnerungsbild einige Minuten sichtbar inne. Anschließend hastet sie schnellen Schrittes auf das Kirchencafé im hinteren Teil des Raumes zu, in dem sie verschwindet. Ob die Frau durch die Darstellung von Ohnmacht und Gewalt beiläufig oder unerwartet angezogen wird? Nimmt sie Not, Leid und Verzweiflung erstmals wahr oder vergewissert sie sich der Gesten der Vertriebenen, weil sie das Bild schon viele Male betrachtet hat? Beschleunigt sie anschließend ihren Schritt, um der Gewaltförmigkeit zu entkommen oder ist sie ganz einfach im Kirchencafé verabredet?

Durch die Anordnung des Erinnerungsbildes im Kirchenraum werden polyvalente Zuschreibungen hervorgerufen: Das Artefakt am vierten Pfeiler macht unverschuldetes Leid, Angst, Not und Schrecken gegenwärtig, auch ohne dass individuelle Ohnmachtserfahrungen oder gruppenbezogene Gewaltförmigkeit konkret erinnert werden müssen. Dabei werden proaktive Umgangsformen in den Praktiken sichtbar, die sich auf das Artefakt im Raum beziehen. So nahm sich die Dreiergruppe reichlich Zeit, um den Platz vor dem Bild als Diskursort zu nutzen, wohingegen das sichtbare Stehenbleiben der einzelnen, durch das Seitenschiff eilenden Frau eine spontane oder gewohnheitsmäßige Unterbrechung markiert. Ihr Innehalten kann als Ausdruck einer Routine gelesen werden – so als wäre das Umdrehen zum Gemälde eine Art rituelles Verhalten, das sie fast täglich vollzieht. Es ist aber auch möglich, dass sich das Innehalten einer plötzlichen Entdeckung verdankt oder einer besonderen Gestimmtheit, die sie für Ohnmacht, Angst und Schrecken empfänglich macht. Darüber hinaus beeinflusst die Positionierung im Raum den Modus, in dem sich die Praktiken (intensives Diskutieren, Weitergehen, Gespräch im gemächlichen Schlendern; Hasten, Innehalten und Weitergehen) vollziehen. Das vor dem improvisierten Kreuzweg weitergeführte Gespräch kann dokumentarisch-geschichtliche, politisch-aktualisierende, ästhetisch-museale oder religionsbezogene Dimensionen aufwerfen, das (vorfremde) Wissen um das Café im Raum mag Auswirkungen auf die ritualisierte Hin- und Abwendung haben.

Anders als im Michel haben die Dinge hier offenbar eine die Akteure in ihrem „Tun“ im Raum unterstützende Bedeutung. Dies wird in einem weiteren Gespräch⁴ deutlich, das den Umgang mit Kerzen an verschiedenen Orten thematisiert:

Eine kleine blonde Frau bestellt im Café Geistreich in St. Petri ihren Kaffee, setzt sich zur Forscherin an den Tisch und stellt sich kurz vor. Sie wisse alles über die Kirche, besuche sie oft und habe hier lange ehrenamtlich als Kirchenhüterin gearbeitet. Und sie beschreibt – unaufgefordert – den Kirchenraum: „Es ist eine Kirche für alle“, sagt sie, „die Kirche liegt zentral in der Stadt, viele Menschen kommen hierher. Muslime zünden hier Kerzen an und auch Buddhisten, jeden Tag kommen sie.“ Die Forscherin sieht sie fragend an. „Ja, gerade die Muslime kommen hierher, sie beten hier. Die Buddhisten zünden keine Kerzen an, sie beten oder meditieren. Man hat hier wirklich alle Freiheiten, die Menschen fühlen sich hier frei.“ Sie trinkt einen Schluck Kaffee. „Und wissen Sie was? Diese Kirche ist evangelisch und katholisch.“ Die Forscherin sieht sie verwundert an, da die Kirche ja eigentlich zu einer evangelischen Gemeinde gehört. Da führt die ehemalige Kirchenhüterin aus: „Hier gibt es eine evangelische und eine katholische Seite in der Kirche. Die katholische ist bei der Maria. Dort stecken sie ihre Kerzen an und sprechen Gebete. Sehen sie sich den Sand um die Maria herum an, er ist mit roten Steinen eingeraht. Und die evangelische Seite ist rechts.“ Sie zögert und die Forscherin fragt nach, woran sie die evangelische Seite erkenne. „Weil dort ein Kerzenkreuz ist. Auch hier gibt es rote Steine, sie bilden ein Kreuz. Das zeigt an, dass die Seite evangelisch ist.“

Die spärlichen Rückfragen und Reaktionen spiegeln, dass die ehemalige Kirchenhüterin eine quasi-professionelle Haltung einnimmt. Sie ist es noch immer gewohnt, über Kirchenraum und sich in ihm vollziehende Praktiken Auskunft zu geben, allerdings: Sucht sie ihren Platz oder positioniert sie sich? Ist sie Teil der Gemeinde, die ihren Kirchenraum allen zur Verfügung stellt? Oder empfindet sie sich als Mitglied jener multikulturellen und vor allem multireligiösen Gemeinschaft, die hier einen Ort hat, an dem jeder seinen eigenen Glauben lebt? Geht es ihr um die Regelmäßigkeit, mit der verschiedene religiöse Praktiken vollzogen werden oder ist ihr wichtig, dass die Akteure aus verschiedenen Religionen und Konfessionen stammen? Denn auch Oval und Kerzenkreuz entfalten nicht nur in materieller Hinsicht spezifische Bedeutsamkeiten. Während am Oval Gebete gesprochen werden, erwähnt sie dies für die evangelische Seite nicht. Ist ihr das Wahrnehmen der kreuzförmigen Form des Kerzenarrangements ausreichend religionsbezogene, und das heißt hier: evangelische Praxis?

Kontextuelle Raumbezüge können die Polyvalenz der Dinge steigern, indem sie das Raumwissen der Akteure (Emporen, Einbauten oder Pfeiler) stabilisieren, die von Dritten angeordneten Elemente (Kerzenwerke, Flyer, Gemälde, Kreuzweg, Kirchencafé, Plastikstühle) oder den (eigenen) Umgang mit Gegenständen, Objekten und Artefakten irritieren (Fotoapparate, Kinderwägen, Jutetaschen, Schlafsack). Die unerwarteten

4 Gespräch vom 14.3.2023 in St. Petri.

(An-)Ordnungen in der gebauten Architektur machen eine Vielzahl von Bedeutungszuschreibungen sichtbar, indem sie Praktiken im Umgang mit den Dingen ermöglichen. Während konfessionsmorphologisch kodierte Dinggeflechte auch divergente (inter-)religiöse Praktiken auslösen, geben Reflexionen dieser dingbezogenen Praktiken zu (be-)denken, dass Akteure für Gegenstände, Objekte und Räume sorgen, damit diese im Kirchenraum andere Akteure versorgen – und zwar nicht nur in Form von Stille und Gebet. Damit eröffnen sich konkrete Praxisvollzüge, die insofern gemeinschaftsbildend wirken als sie auf eine (gemeinsame) Deutung der Akteure drängen.

3. Eine Praktische Theologie der Dinge?

Objekte der materiellen Kultur sind im Alltag tendenziell beiläufig vorhanden und dies gilt offenbar auch für den Kirchenraum. Der gebaute barocke bzw. gotische Kirchenraum repräsentiert einen wesentlichen Faktor der Dingumgebung, indem er spezifische Bewegungs-, Handlungs- und Interaktionsoptionen schafft. Am Umgang mit den Dingen ließ sich in beiden Kirchen wahrnehmen, dass die Materialität des Sozialen ganz unterschiedliche Praktiken reflektiert, die im beobachteten Handeln sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Zuschreibungen erfahren können.

Die Wahrnehmung der Vielfalt der Dinge im Zusammenspiel mit dem umbauten Raum macht es im touristisch geprägten Michel schwer, verschiedene Ebenen von Bedeutungszuschreibungen gleichzeitig wahrzunehmen. Eine mögliche Polyvalenz der Dinge wird zudem durch die – auf die Akteure wirkende – gebaute Architektur auf *eine binäre Ordnung* reduziert:

„Der überschwänglich gestaltete Innenraum kann als himmlischer Thronsaal verstanden werden. Wer hier eintritt, bekommt die Fülle des Lebens zu spüren, die durch Christus im Reich Gottes versprochen wurde. In der Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg mit ihren verödeten Landschaften und zerstörten Familien konnte dieser Raum als Gegenwelt und als Verheißung eines erfüllteren, sinnenfrohen Lebens erfahren werden. So gesehen ist der barocke Kirchenraum auch ein ‚Sehnsuchtsraum‘“ (Rupp 2017, 65).

Und auch die Aussagen des Hauptpastors über den Kirchenraum scheinen noch keine Theologie der Materialität abzubilden. Er wies darauf hin, dass sich in der Vierung entscheide, ob sich Menschen auch für das Heilige interessieren oder ob ihnen die prachtvolle Ausstattung des Raumes nur als spektakuläres oder touristisches Highlight gilt. Da hier ebenfalls binäre Unterscheidungen getroffen werden, übernimmt das Theologische auch hier eine normative Funktion.

In St. Petri eröffnet die geschichtete Architektur, die als Ausdruck (stadt-)bürgerlichen Selbstbewusstseins (Rupp 2017) gelten kann, im Zusammenspiel mit den fixen und beweglichen Einbauten eine Fokussierung auf die Dinge, die die Ausbildung einer praktischen Theologie jenseits der Dinge erlaubt. Dabei sind es weniger die liturgisch

genutzten oder von anderen im Raum angeordneten Dinge, die die Aufmerksamkeit erregen, als vielmehr die Affordanzen der eingebauten Körper im Raum, die Hinweise auf Dinge geben, die für die Akteure besondere Relevanz erlangen. Damit gibt auch hier die gebaute Theologie nur bedingt das aktuelle Wahrnehmen des Raumes vor. So weist etwa Hartmut Rupp auf die neuplatonischen Grundlagen einer mystisch rezipierten Theologie vom Licht hin und führt dann aus:

„Wer in gotische Kirchen geht und in das farbige Licht getaucht wird, der wird einerseits in eine andere Welt entrückt, in der Gott da ist. Andererseits bekommt er einen Eindruck davon, was es heißt, Gott zu begegnen. Es gilt, in sein Licht einzutreten und sich von ihm umfassen, erfüllen und erleuchten zu lassen. Man kann dies als Hinweis auf eine mystische Gottesverehrung verstehen“ (Rupp 2017, 48).

Die mehrfach geschichteten Dinge im Raum lassen die (ein-)gebaute Architektur inklusive der hinzugekommenen Körper in den Vordergrund treten. Materialität als Reflexionskategorie des Sozialen im gebauten Kirchenraum hält sich also die Verbindungen zwischen religiösen und nicht-religiösen Dingen im Spiegel von gewöhnlich-alltäglichen oder religionsbezogenen Praktiken offen.

Die polyvalenten Zuschreibungen an die Dinge im barocken bzw. (neo-)gotischen Kirchenraum können auf andere, überwiegend aus Beton errichtete Gebäude wie die experimentierfreudige Hamburger Ansgar Kirche (Grünberg 2006), die die Gemeinde bergende Essener Auferstehungskirche von Otto Bartning (Erne 2012), regionale Bezüge aufnehmende Kirchen von Olaf Gulbransson (Poscharsky 2006), aber auch auf Helmut Strifflers funktional ausgerichtete Kirchbauten und Gemeindezentren (Wittmann-Englert 2003; Roggenkamp 2022) angewendet und durch folgende Fragen überprüft werden: Gibt es Hinweise auf eine theologische Bedeutung des Sozialen, die sich von einer spezifischen Materialität wie etwa der Form der gebauten Architektur oder den Schichtungen der Dinge her eröffnen kann? Welche auf eine spezifische Relevanz hinweisenden Umgangsformen oder Praktiken lassen sich an den Dingen, Gegenständen oder Artefakten im Kirchenraum sichtbar machen? Sind polyvalente Zuschreibungen zu den Dingen möglich, die existenzielle Praxisreflexionen oder religionsbezogene Nutzungspraktiken nahelegen? Oder einfach: Wo liegt der besondere Ertrag einer praktischen Theologie der Dinge für die jeweiligen Akteure? Und wie ist deren Verhältnis zu einer Theologie zu bestimmen, die sich an der Forschungsperspektive der Materialität orientiert?

4. Praktische Theologie der Dinge oder Theologie der Materialität?!

Die gebauten Raumprogramme von Barock und Gotik geben den Akteuren im Kirchenraum traditionelle Bewegungsrichtungen vor, die sich im Alltag der Akteure in oval förmigen oder den Sichtachsen folgenden Wegen sichtbar niederschlagen. Die gebaute Architektur bietet einen stabilen Rahmen für ein Nachvollziehen baulich vorgegebener

Bewegungen. Indem sie einerseits stabilisiert, ermöglicht sie andererseits davon abgewandelte Bewegungspraxen. Der Kirchenraum wird zu einer „interaktiven Ressource“ (Hausendorf & Schmitt, 34), die die Ausbildung alternativer Nutzungsformen befördert. Der den Artefakten immanente Aufforderungscharakter (*affordance*) lässt die menschlichen Körper im Zusammenspiel mit den Dingen neue Nutzungsformen hervorbringen, die *jenseits ihres ursprünglichen Gebrauchs* liegen können. Zugleich stabilisiert die Anwesenheit von Alltagsdingen die Koordinierung der Körper, indem die Dinge vertraute Praktiken vorhalten.

Während architektursoziologische Ansätze die Frage reflektieren, wie sich Gesellschaften in ihren Bauten imaginieren und wie dabei Architektur zum *Medium* des Sozialen wird, so etwa Heike Delitz (Fischer 2016), geht es einer Theologie, die sich für die Forschungsperspektive der Materialität interessiert, um die Frage, welche Optionen konkrete Räume für den Umgang mit religiösen und nicht-religiösen Dingen bereithalten und wie die angebotenen Optionen in der jeweiligen Aneignung des Raums genutzt werden können. Insofern interessiert sich eine Theologie der Materialität, indem sie stabile oder stabilisierende Ordnungen untersucht, für das Unterwartete, die Abweichungen, aber auch für Prozesse der Destabilisierung (Schröer 2019, 207). Gibt es einen spezifischen Eigensinn der Dinge, der sich in religiösen oder kirchlichen Räumen bemerkbar macht? Und ferner: Welcher Gebrauch der Dinge wird den Akteuren durch den Raum nahegelegt? Wie nutzen Akteure Artefakte in einem konkreten Raum?

Im Kontext einer praktischen Theologie der Dinge kommt es darauf an, weniger binäre Perspektivenwechsel als vielmehr polyvalente Perspektivenerweiterungen wahrzunehmen und gegebenenfalls anzustoßen (Kumlehn 2019). Perspektivenerweiterungen regen Praktiken der Beobachtung, Wahrnehmung und Bedeutungszuschreibung im Umgang mit religiösen und religionsbezogenen Dingen an, sie stellen spannungsreiche Bezüge zwischen Akteuren, Dingen und Räumen her und sie justieren deren Bedeutungszuschreibungen neu. Nicht nur Kultur-, City- oder Dorfkirchen, sondern auch den aus Beton errichteten Kirchen aus der Weimarer Republik sowie aus der Neubauzeit nach dem Zweiten Weltkrieg kommt insofern ein Aufforderungs-, Erinnerungs- und Gestaltungspotenzial zu, das im Umgang mit den Dingen – bei ihrer Anordnung ebenso wie bei ihrer Präsentation – zu berücksichtigen ist. Der Forschungsansatz einer Theologie der Materialität ermöglicht der auf den Kirchenraum bezogenen praktischen Theologie einen Paradigmenwechsel, sofern die materielle Dimension von Praktiken und ihre wirklichkeitskonstituierende Funktion in raum- und artefaktbezogener Perspektive so reflektiert wird, dass die religiöse Dimension konkreter Vollzüge (Koch 2023; Cress 2019) neu in den Fokus tritt.

Literaturverzeichnis

- Asbrand, Barbara & Martens, Matthias (2018). Dokumentarische Unterrichtsforschung. Heidelberg: Springer VS.
- Bogner, Daniel, Schüssler, Michael & Bauer, Christian (Hg.) (2021). Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour. Bielefeld: Transcript.
- Cress, Torsten (2019). Sakrotope. Studien zur materiellen Dimension religiöser Praktiken. Bielefeld: Transcript.
- Erne, Thomas (2012). Vom Kirchenbau. Göttingen: V&R.
- Fischer, Joachim (2017). Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive, in: Uta Karstein & Thomas Schmidt-Lux (Hg.), Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen. Wiesbaden: Springer, 49–69.
- Foucault, Michel (⁵1993). Andere Räume. In: Karlheinz Barck (Hg.), Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essays. Leipzig: Reclam, 34–46.
- Grünberg, Erika (2010). Kunstgeschichte und Kirchenpädagogik. Ungelöste Spannungen. Berlin: ebverlag.
- Hahn, Hans Peter (²2014). Materielle Kultur. Eine Einführung. Berlin: Reimers.
- Hahn, Hans-Peter (2015). Der Eigensinn der Dinge – Einleitung. In: Hans-Peter Hahn (Hg.), Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen. Berlin: Neofelis, 9–56.
- Hausendorf, Heiko & Schmitt, Reinhold (2016). Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie: Basiskonzepte einer interaktionistischen Raumanalyse. In: Heiko Hausendorf, Reinhold Schmitt & Wolfgang Kesselheim (Hg.), Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum. Tübingen: narr/francke/attempto, 27–54.
- Hoppe-Seyler, Annika, Stephan, Christiane & Lahr-Kurten, Matthias (2019). Praktikentheorie und Emotion/Affekt. In: Susann Schäfer & Jonathan Everts (Hg.): Handbuch Praktiken und Raum. Human-geographie nach dem Practice Turn. Bielefeld: Transcript, 273–298.
- Horstmann, Simone & Taxacher, Gregor (Hg.) (2021). Theologische Objekte. Gottes Bezug zur Wirklichkeit. Festschrift für Thomas Ruster. Regensburg: Pustet Verlag.
- Johansen, Kirstine Helboe & Schmidt, Ulla (Hg.) (2022) Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives. Berlin: De Gruyter.
- Keller, Sonja & Roggenkamp, Antje (Hg.) (2023). Die materielle Kultur der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven auf Objekte religiöser Bildung und Praxis. Bielefeld: Transcript.
- Keller, Sonja (2019). Zum Erhalt der Kirche. Strukturreformen und kirchlich-kulturelle Selbstverständnisse als Voraussetzungen für Kulturkirchen. In: Julia Koll, Albert Drews & Christoph Dahling-Sander (Hg.), Kulturkirchen. Stuttgart: Kohlhammer, 85–96.
- Klie, Thomas (2023): Wie die Praktische Theologie zur Sache kam. In: Sonja Keller & Antje Roggenkamp (Hg.), Die materielle Kultur der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven auf Objekte religiöser Bildung und Praxis. Bielefeld: Transcript, 77–89.

- Koch, Anne (2023). Aestheticscapes. Artefakte in sinnlich-ästhetischen Arrangements institutioneller Komplexe. In: Sonja Keller & Antje Roggenkamp (Hg.), *Die materielle Kultur der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven auf Objekte religiöser Bildung und Praxis*. Bielefeld: Transcript, 57–75.
- Kumlehn, Martina (2019). Kulturkirchen als Bildungsräume. Perspektivenwechsel erproben – Deutungsräume öffnen – Grenzgänge wagen. In: Julia Koll, Albert Drews & Christoph Dahling-Sander (Hg.), *Kulturkirchen*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 159–171.
- Kumlehn, Martina, Kunz, Ralph & Schlag, Thomas (Hg.) (2022). *Dinge zum Sprechen bringen – Performanz der Materialität*. Festschrift für Thomas Klie. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Reckwitz, Andreas (2014). Die Materialisierung der Kultur. In: Friederike Elias, Albrecht Franz, Henning Murmann & Ulrich Wilhelm Weiser (Hg.), *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften*. Wiesbaden: Springer, 13–25.
- Reckwitz, Andreas (2016). Praktiken und ihre Affekte. In: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: Transcript, 163–180.
- Roggenkamp, Antje & Keller, Sonja (2021). Artefakte, Objekte, Räume. Praxeologische Zugänge in Praktischer Theologie und Religionspädagogik. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 118:2, 241–265.
- Roggenkamp, Antje (2022). Kirchbautag und Volkskirche. Strukturtheoretische Antinomien einer demokratisch konnotierten Begrifflichkeit. In: Victor von Bülow (Hg.), *Modell Volkskirche? Ein Jahrhundert im Wandel. Strukturen, Praxis, Perspektiven*. Bielefeld: Luther-Verlag, 283–304.
- Roggenkamp, Antje (2025, i.E.). Bewegen, sich bewegen, bewegt werden: Zur Materialität des Sozialen im Kirchenraum. In: Sonja Keller, Anne Koch, Katharina Krause & Kerstin Menzel (Hg.), *Raumlogiken und Mikropraktiken*. Bielefeld: Transcript.
- Roggenkamp, Antje, Lehmann, Antonia & Justus, Sarah (2025, i.E.). Hören – Berühren – Geleitet werden. In: Sonja Keller, Anne Koch, Katharina Krause & Kerstin Menzel (Hg.), *Raumlogiken und Mikropraktiken*. Bielefeld: Transcript.
- Roth, Ursula & Gilly, Anne (Hg.) (2021). *Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rupp, Hartmut (Hg.) (2017). *Handbuch der Kirchenpädagogik, Bd. 2, Bauwerke wahrnehmen, Zielgruppen ansprechen, Methoden anwenden*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schatzki, Theodor (2016). Materialität und soziales Leben, in: Hubert Kalthoff, Torsten Cress & Tobias Röhl (Hg.), *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*. Paderborn: Fink Verlag, 63–86.
- Schnell, Hugo (1973). *Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschlands*, München/Zürich: Verlag Schnell & Steiner.
- Schröer, Markus & Kajetzke, Laura (2019). Raum aus praxissoziologischer Perspektive. In: Markus Schröer, *Räume der Gesellschaft*. Heidelberg: Springer, 71–95.
- Schröer, Markus (2019). Räume der Religion. Zum Wandel sakraler Architektur, in: Markus Schroer (Hg.), *Räume der Gesellschaft. Soziologische Studien*. Heidelberg: Springer VS, 199 – 216.

Thimann, Michael (2019). Von der Kirchenmalerei zum romantischen Kunstwerk. In: Markus Bertsch & Iris Wenderholm (Hg.), *Hamburger Schule: das 19. Jahrhundert neu entdeckt*. Petersberg: Imhof 36–49.

Yaneva, Albena (2022). *Latour for Architects*. London/New York: Routledge.

Prof. Dr. Antje Roggenkamp
Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik
Universitätsstraße 13–17
48143 Münster
+49 (0)251 83 22 519
antje.roggenkamp(at)uni-muenster(dot)de
ORCID: orcid.org/0000-0002-0251-1491

Baufällig oder zukunftsfähig? Redaktionsgespräch zum Heftthema „Beton“

Als neue Redaktion der „Zeitschrift für Pastoraltheologie“ haben wir als erstes thematisches Heft eines gemacht, in dem wir nicht nur ein Material, sondern auch Ideen zu diesem Material aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten lassen. Im Redaktionsgespräch sprechen wir darüber, was wir im Prozess des Heftmachens gelernt haben. Unser Dank gilt unseren Autor*innen, die uns gerade bei diesem auf den ersten Blick sehr „statischen“ Thema immer wieder neu ins „flüssige Denken“ gebracht haben.

Christian Preidel: Beton stand einst für den Aufbruch in die Moderne, heute bröckelt nicht nur der alte Beton, sondern auch sein guter Ruf – Stichwort „seelenlose Architektur“ und „Klimakiller“. Die Kirche hat sich einst der Moderne und ihrem Baustoff Beton verschrieben und ist nun mit ihm mehr oder weniger gut gealtert. Wie sollen wir mit diesem Erbe umgehen? Was nehmt ihr von unseren Autor*innen mit?

Traugott Roser: Was ich neu gelernt habe, ist, dass Beton auch eine Idee ist. Er steht für die Möglichkeit, mit einem verflüssigten Material zu bauen. Die Verflüssigung würde ich als Ausgangspunkt nehmen: Der Grundgedanke ist die Flexibilität, die Abkehr von überkommenen Mustern, die Freiheit. Das hat sich aber im Umgang mit den Bauten heute verflüchtigt. Wir haben zwar Gebäude, die immer noch anregend sind, wir haben aber die Aufbruchsidee oft vergessen und erleben Beton nur noch als sanierungsbedürftig. Das ist auch ein lohnender Gedanke für den Umgang mit theologischen Aufbruchsideen.

CP: Du sprichst damit auch die Frage an, wie ein sozialer und kirchlicher Veränderungsprozess gelingen kann. Deine Diagnose ist, dass die gelingende Veränderung von Lebensformen, für die die Betonkirchen eben auch stehen, heute infrage steht.

Wolfgang Beck: Beton ist natürlich ein sehr demokratischer Werkstoff, der neue Ideen – beispielsweise in der Stadtplanung – ermöglicht und mit dem Freiheitsgewinne verbunden sind. Aber es gibt nicht nur eine Demokratie-, sondern auch eine Totalitaritäts-Affinität des Betons. Eine Berliner Mauer ist eben auch aufs Engste mit diesem Material verbunden. Diese dunkle Seite kommt in den theologischen Reflexionen nur unzureichend vor.

CP: Wir sprechen gerne über das Einfache, Ehrliche am „beton brut“, vergessen aber, dass mit Beton auch Gefängnisse und Diktatorenpaläste gebaut werden. Zugespitzt könnte man fragen: Ist das Material Beton daran schuld, was man daraus macht? Beton hat auf jeden Fall auch diese dunkle Geschichte. Ist es unsere Aufgabe, angesichts dieser Geschichte, den Beton mit einer Gegengeschichte zu rehabilitieren?

Verena Suchhart-Kroll: Ich muss an die Praxistheorien denken und die Frage, ob bestimmte Artefakte oder Materialien einen bestimmten Gebrauch nahelegen, allein schon aus ihrer Beschaffenheit heraus. Man sollte den Beton also nicht – sozusagen – voreilig entschuldigen. Er eignet sich eben auch für den Bau von Gefängnissen und Diktatorenpalästen. Bei vielen Texten im Heft wurde ich allerdings vor allem mitgenommen in das Staunen über die verschiedenen Orte, die unsere Autor*innen detailliert und plastisch beschreiben. Die Begeisterung und die Hoffnungen, die mit dem Beton im kirchlichen Bauen verbunden werden, sind da lebendig. Ich glaube, dass diese Faszination für das Neue bleibt. Dass die Bauten heute infrage stehen, liegt eher daran, dass sie einfach nicht mehr mit Menschen gefüllt werden. Und wenn es an Umnutzungen geht, wird man nicht die romanische Kirche infrage stellen, sondern gibt eher den Betonbau auf.

TR: Ich möchte nochmals auf die Frage zurückkommen: Ist das Material schuld? Ein Material löst etwas aus. Der Beton löst ein Bewusstsein für Materialität aus und damit ermöglicht er auch einen neuen Blick auf Sakralität, wo es weniger um die Dekoration von Räumen geht, sondern den Habitus, den das Material hervorbringen soll. Insofern reißen sich Kirchen, Klöster, Autobahnkapellen ein in eine funktionale Architektur.

Was mich heute fasziniert, ist der Sprung hin zu Beton aus dem 3-D-Drucker, bei dem ein fertiges Programm ausgedruckt wird. Alles muss dabei vorher komplett vorprogrammiert und durchdacht sein. Demgegenüber sehe ich die Bauten in unserem Heft eher als Ausdruck kreativer Prozesse.

CP: Unsere Betonarchitektur im Heft kommt natürlich aus einer bestimmten Zeit und spiegelt einen Zeitgeist wider: demokratische Architektur, bisweilen sogar in Serie produziert. Dieser Zeitgeist scheint unbeliebt zu sein. Die IG-Baukultur aus der Schweiz schreibt, dass mit den Betonbauten auch die Ideen von gesellschaftlichem Aufbruch und Demokratie gefährdet sind. Stehen wir noch hinter diesem Aufbruch oder trauen wir ihm nicht mehr?

VSK: Ich glaube, es handelt sich hier um eine Logik der enttäuschten Hoffnung. Katholischerseits hat man nach dem Zweiten Vatikanum das Gefühl, man kann Kirche – aus den Quellen heraus – ganz neu entwerfen, überkommene Probleme lösen, ganz neu in

der Welt wirksam sein. Es entsteht ganz viel Aufbruchenergie und dann lösen sich die großen Hoffnungen nicht ein. Dazu passt, dass man ein kreatives Betongebäude entworfen hat und es heute baufällig ist.

WB: Ich möchte auf den Gedanken der Serialität zurückkommen. Es gibt hochwertige Serialität und seriellen Sakralbau. Diese Serialität kollidiert aber heute mit dem, was Andreas Reckwitz als „Gesellschaft der Singularitäten“ beschreibt. Wenn ich das Gefühl habe, ich bin egalitär in einem standardisierten Lebensstil, ist das heute unattraktiv. Aber wenn Leben im Beton Ausdruck einer bewussten Lebensgestaltung ist, dann ist es Inbegriff von Hochwertigkeit und persönlichem Ausdruck. Das ist aber mit dem Seriellen nur schwer vereinbar, insofern ist Serialität nur noch im sozialen Wohnungsbau denkbar.

TR: Beton ist als Material Ausdruck einer Reformbewegung, die gewagte Konzepte wie die Authentizität des Materiellen hervorgebracht hat und eignet sich insofern nicht für restaurative Zwecke. Auch weil es selbst schnell brüchig wird – und heute saniert werden muss – eignet es sich nicht für restaurative und konservative Bewegungen. Aber der Beton zeigt auch die beständige Baustellenhaftigkeit auf. Es muss an ihm gearbeitet werden. Und vielleicht sind wir des ständigen Dran-Arbeitens auch müde. Wir müssen uns darum der mühsamen Frage stellen: Umstoßen oder daran weiterarbeiten? Diese Frage müssen wir uns aber auch hinsichtlich unserer Ideen stellen.

CP: Gibt es einen Beitrag im Heft, der euch hoffnungsfroh in die Zukunft blicken lässt? Wir haben es oft mit einer musealen Faszination zu tun, aber wir waren ja einmal Avantgarde im kirchlichen Bauen. Haben wir Hinweise im Heft, wie kirchliches Bauen in Verzahnung mit kirchlicher Lebensform neu gestaltet werden kann?

WB: Mich faszinierte der Artikel zu Lucy Raven, die sich in ihrer Arbeit „Ready Mix“ mit dem Fließen des Baustoffs und auch seiner Herkunft befasst. Theologisch lässt sich fragen: Welche Dinge waren eigentlich im Fluss, die heute als statisch betrachtet werden? Was wird heute als stabil betrachtet, was es historisch nicht war? Und damit ist auch die meist übersehene Herkunftsgeschichte des Baustoffs angedeutet. Friedrich von Borries verweist ja in einem aktuellen Essay zur „Architektur im Anthropozän“ darauf, dass bei einem Bau immer zwei Baustellen beteiligt sind, also auch die Löcher, die Herkunftsorte und Abbaustätten des Materials.

VSK: Strikt bautechnisch gesagt, war meine erste Reaktion: Es ist gerade nicht die Zeit für einen Entwurf eines großen Kirchengebäudes. Vielmehr geht es um gutes Management für den Rückbau. Auch die Frage „Wie entwerfen wir uns selbst und wie bauen

wir sichtbar einen großen Entwurf von Kirche?“ scheint mir nicht an der Zeit zu sein, sondern eher das Lernen einer neuen Bescheidenheit. Bestimmt ist für unsere Generation auch erst einmal die Verunsicherung dran.

CP: Unsere Generation weiß, dass sie nicht um die Welt fliegen kann, ohne dass die Atmosphäre belastet wird.

VSK: Und sie weiß, dass sie nicht bauen kann, ohne materiellen Schaden anzurichten.

Dynamische Stellen im Bistum Limburg – ein Werkstattbericht

Abstract

Im Bistum Limburg wird demnächst die Projektphase der sog. ‚dynamischen Stellen‘ abgeschlossen. Diese erkundeten für drei bis fünf Jahre an acht verschiedenen Orten pastorale Ansätze außerhalb des pfarreilichen ‚Tagesgeschäfts‘. Gerade angesichts schwindender Ressourcen stellen die in diesen Experimenten gemachten Erfahrungen wertvolle Learnings aus der konkreten Praxis bereit: Bei der Frage nach einer zukunftssträchtigen Pastoral kann vor diesem Hintergrund die Orientierung an ekklesiologischen Maßstäben ebenso reflektiert, wie personalerische Voraussetzungen abgeleitet werden. Im vorliegenden Werkstattbericht sollen Aspekte geteilt werden, die Verantwortliche auf unterschiedlichen Ebenen von Kirche wohl allerorten umtreiben.

In the Diocese of Limburg, the project phase of the so-called 'dynamic positions' will soon be completed. These explored pastoral approaches outside of the parish's 'day-to-day business' for three to five years at eight different locations. Especially in view of dwindling resources, the experiences gained in these experiments provide a wealth of learnings from practical experience: When considering a promising pastoral approach, orientation toward ecclesiological standards can be reflected upon against this background, as well as deriving personnel requirements. This report is intended as a sharing of such aspects that concern those responsible at various levels of the Church everywhere.

Einführung

Für die pastorale Praxis und ihre theologische Reflektion stehen die ehemals unaufhaltsam-schleichenden, mittlerweile unübersehbar-einschneidenden Veränderungen fast sämtlicher „Umgebungsvariablen“ nicht mehr zur Diskussion: Weder lassen sich vor dem statistisch belegten Rückgang an Gläubigen, Engagierten und Finanzen vernünftigerweise die Augen verschließen – noch lässt es sich verantworten, darüber hinwegzugehen, wie die Erwartungen an demokratieförmige Partizipation als Maßstab an kirchliche Hierarchien angelegt werden oder angesichts der Missbrauchsskandale schon gar keine Erwartungen mehr gehegt werden.

Aus dieser an sich eindeutigen Analyse der Situation folgen jedoch sehr unterschiedliche Reaktionen seitens der Institution – die angesichts der großen Bandbreite in der deutschsprachigen Bistumslandschaft im Plural zu denken ist: Strukturelle „Transformationen“ sind dabei ein gemeinsames Muster, mögen sie sich auf Pfarrei- und/oder diözesane Verwaltungsebenen beziehen. Weit größere Unterschiede zeigen sich bei den (bisweilen nur latent) dahinterstehenden Vorstellungen, wie „Kirche“ im Kontext säkularer, postmoderner, nach-konstantinischer o. a. zu typisierender Gesellschaft aussehen könnte, aussehen sollte, auszusehen hat, um ihrem Kernauftrag gerecht zu werden – womit ganz sicher nicht der organisationale Selbsterhalt gemeint sein kann.

In strategischer Absicht und zugleich pragmatischem Angang wurden im Bistum Limburg vor fünf Jahren sogenannte „dynamische Stellen“ eingerichtet, die sich diesen Herausforderungen in besonderer Weise stellen sollten: Als „Kirchenentwicklung im Praxistest“ hatten sie den Auftrag und gleichzeitig die Freiheit, durch konkrete Projekte ganz unterschiedlicher Art neue Ansätze kirchlichen Handelns zu entwickeln und zu erproben. Zum Ende dieser Experimentierphase, die von vornherein auf fünf Jahre befristet wurde, sind im Zuge einer Evaluation vielschichtige *Learnings* zu gewinnen, die weitere Prozesse und Unternehmungen auch an anderen Orten fundieren oder flankieren können.

So konkret, wie sich die pastoralen Unternehmungen jener acht „dynamischen Stellen“ gestaltet haben, soll zunächst ein ansatzweiser Einblick in die verschiedenen Handlungsfelder, Methoden, Adressat*innen und Kooperationen skizziert werden. (Eine ausführlichere Beschreibung, eingebettet in einen soziologischen Forschungsbericht und eine pastoraltheologische Analyse findet sich in: Beck & Honemann 2025). Der Schwerpunkt liegt anschließend auf der Reflektion daraus abzuleitender Erkenntnisse.

1. Einblicke: Die Praxis als Erkenntnisquelle¹

Unbeschadet aller „experimentellen Freiheit“ braucht es für die (verwertbare) Realisierung solcher Projekte in der institutionell verfassten Kirche einen äußeren Rahmen. Für die dynamischen Stellen im Bistum Limburg bedeutete dies zunächst die Skizzierung einer allerersten Idee vor Ort (im Sinne einer *bottom-up invention*), gefolgt von deren Begutachtung und Beförderung durch die Diözese (als *top-down commitment*), welche dann auch die personellen und monetären Ressourcen dafür zur Verfügung stellte: Die Stellen wurden zusätzlich zum herkömmlichen Stellenplan eingerichtet, mit Hauptamtlichen besetzt und fortwährend begleitet – und es wurde sichergestellt, dass diese trotz mancher bedrängenden Personalsituation konsequent „außerhalb des Tagesgeschäfts“ operieren konnten. Vor allem aber ging es um die gemeinsame Reflektion der jeweiligen prozesshaften Erfahrungen und Erkenntnisse für die Stelle selbst, aber auch mit Blick auf das System als Ganzes. Der hier vorgestellten Schilderung liegt diese Perspektive aus dem Personalbereich des Ordinariats zugrunde.

Die kirchenentwicklerische Maßgabe der Bistumsleitung, einen Raum für pastorale Innovation vorzusehen, wurde durch die Verortung der Stellen in Pastoralteams konkretisiert, um nicht „im luftleeren Raum“ zu schweben. Im weiteren Verlauf der Prozessphase weitete sich die Realisierung auf die mittlere Ebene („Bezirke“) und den digitalen

1 Den oft zitierten „Dreischritt“ der katholischen Soziallehre scheint das experimentelle Vorgehen auf den Kopf zu stellen, wenn es – sehr schematisch – eher aufgeschlüsselt werden kann als „sehen – handeln – urteilen“ (statt dem mehr zielfokussierten „Sehen – Urteilen – Handeln“).

Raum aus, der naturgemäß nicht an Territorialstrukturen gebunden ist. Entlang dieser Reihenfolge handelt es sich im Einzelnen um die folgenden Stellen und Projekte:

Auf einer der ersten dynamischen Stellen wurde ein pastoraler Mitarbeiter dafür freigestellt, in der spärlichen Infrastruktur des ländlich geprägten Westerwaldes von katholischer Seite aus die *Manpower* zum Aufbau einer *ökumenischen Jugendarbeit* einzubringen. Ein eigens dafür angemietetes Ladenlokal in zentraler Lage wurde zur Ausgangsbasis für eigenverantwortliche Projekte interessierter Jugendlicher. Im Sinne des Experimentierens wurde darüber hinaus einerseits in neue liturgische Formate der Jugendkirche an wechselnden AndersOrten investiert, andererseits verschiedene Band- und Konzertangebote aufgebaut (vgl. Facett.net 2020). Den Veranstaltungen von Glaubensgesprächen über Jugendfahrten bis hin zu kommunalen Aktionen lag ein eigens dafür modifiziertes Konzept von Charismen-Orientierung zugrunde.

Die grundsätzliche Offenheit für jedwede Projektidee beim Konzept „dynamischer Stellen“ zeigt sich beim gänzlich anders gelagerten Ansatz „*Kultur und Tourismus*“ im Lahn-Eder-Bergland: erstmalig Kontakt zu den kommunalen Tourismusverbänden aufzubauen, das Wanderwegenetz um spirituelle Angebote zu bereichern, eine von Freizeitgästen eigenständig zu nutzende Lichterkirche zu installieren – dies verlangte Personalkapazitäten, die im regulären Pastoralteam nicht bereitgestellt werden konnten. Der Aspekt „Kultur“ fand Verwirklichung in der Kooperation mit einem KinderKulturZentrum, der gemeinwohlorientierten Umnutzung brachliegender Pfarreiflächen und bei niederschweligen Angeboten im Zentrum der Stadt Dillenburg (s. Katholisch-an-der-Dill 2025). Im weiteren Projektverlauf erweiterte sich der Kreis von Mitarbeitenden zunehmend wie von selbst, während die Stelleninhaberin in Fördernetzwerke auf Landkreis- und sogar europäischer Ebene eingebunden wurde.

Auf den ersten Blick näher an herkömmlichen Konzepten pfarrlicher Seelsorge und doch gerade bewusst „quer“ zu ihnen, zielte das Projekt „*Sozialräumliche Familienpastoral*“ in Bad Homburg auf Angebote außerhalb des kirchengemeindlichen Kontextes: Die Bedarfe von Familien sollten nicht in der – gut funktionierenden – Familienkirche der Pfarrei, sondern bei Begegnungen in Parkanlagen und auf Marktplätzen erhoben und passenden Angeboten zugrunde gelegt werden. Dementsprechend groß war jeweils die Resonanz und breitgefächert die Teilnehmendenschar bei KinderKleiderBörsen, die es hauptamtlicherseits lediglich zu initiieren galt, bei Aktionen in und außerhalb der Gemeinderäume und vor allem bei der Installierung des Projekts „LeihOma & -Opa“, das auf die familiäre Vereinzelung aufgrund der hohen Fluktuation im Rhein-Main-Gebiet reagierte (s. Katholisch-Bad-Homburg 2025).

Dem Gedanken, den Niedergang klassischer Kirchlichkeit als *Kairos* für einen Angang mit Modellcharakter verstehen zu können – vielleicht treffender gesagt: dieser Inspiration verdankt sich das „*Ökumenische Projekt Frankfurt-Ost*“: In einem Arbeiterviertel am Rande der Stadt stand das Überleben des katholischen Kirchorts infrage, die evangelische Gemeinde musste ihren Standort in unmittelbarer Nachbarschaft bereits

aufgeben. Gleichzeitig gab es kaum sonstige Akteur*innen im Stadtteil, die über Räume und Ressourcen für soziale Angebote verfügten. Die enormen Herausforderungen, die sich bei Bewusstseinsbildung, Vergemeinschaft, Konzeptentwicklung, aber auch allen bürokratischen Voraussetzungen für ein umfangreiches Bauvorhaben mit aller rechtlichen Abklärung stellten, nahm die Inhaberin dieser dynamischen Stelle zu 100 % in Beschlag – und rechtfertigte das Konzept der ebenso hoch veranschlagten Freistellung. Am Ende werden die Kirchengemeinden nicht nur einen Standort gemeinsam nutzen, sondern sich auch zusammen in die Quartiersarbeit einbringen (N.O.A.H. 2025).

Unter ganz anderen Ausgangsbedingungen nahm sich das Pastoralteam in der prosperierenden Kommune Oberursel vor, mit dem Aufbau des „*Begegnungs- und Kulturzentrums Café Windrose*“ konsequent die Kooperation mit der Stadtgesellschaft und außerkirchlichen Initiativen zu suchen: Der Verein „Windrose e.V.“ leistet Integrationsarbeit mittels diverser Kurse und Veranstaltungen, für die er ein neues Domizil brauchte; die Stadt hegte Interesse an der kulturellen Umnutzung einer schon länger leerstehenden Immobilie in der Altstadt; auch für den Eine-Welt-Verkauf wurden neue Räumlichkeiten benötigt. So wurde nach intensiven Klärungen und Verhandlungen ein gemeinsamer Trägerverein gegründet, um die einzelnen Initiativen unter dem Dach des nach aufwendigen Baumaßnahmen neu eingerichteten „Kulturcafé Windrose“ zusammenzuführen. (Das gemeinsame Konzept wie auch ein Einblick in tagesaktuelle Veranstaltungen findet sich bei Kulturcafé-Windrose 2025). Mithilfe der dynamischen Stelle brachte die Pfarrei als Vertragspartnerin nicht nur erhebliche Mittel, sondern auch die maßgebliche Personalressource ein: Der dafür beauftragten Pastoralreferentin oblag die anspruchsvolle Kommunikation zwischen allen Beteiligten und die Installierung vieler Programmpunkte, die jeweils neu den Spagat bewerkstelligen mussten zwischen betriebswirtschaftlicher Darstellbarkeit und dem Anspruch, Menschen aus verschiedensten Schichten und Lebenssituationen eine Teilhabe zu ermöglichen. Inzwischen ist das „Café Windrose“ ein fester Bestandteil des kulturellen Lebens – und die katholische Kirche für die Stadt und diverse Gruppierungen eine geschätzte Partnerin auf Augenhöhe.

Naheliegenderweise nicht auf eine Pfarrei zu begrenzen, siedelte das Projekt „*Arbeitswelt und Kirche*“ bei der Stadtkirche Frankfurt an: Über den Fokus einer klassischen Betriebsseelsorge hinaus sollte die Lebenswirklichkeit einer ganzen Bandbreite von Arbeitnehmer*innen in den Blick genommen werden. Es zeigte sich, dass Themen wie existenzielle Unsicherheit, Leistungsdruck, Mobbing und Vereinsamung Menschen in prekären Arbeitsverhältnissen genauso betreffen wie Mitarbeitende im Bankenwesen, Schichtarbeitende am Flughafen und Personen, die von Betriebsschließungen betroffen sind. Unter der Marke „Ankerplatz-Ffm“ bot die dynamische Stelle den erforderlichen Freiraum, um ganz unterschiedliche Kontakt- und Austauschformate zu konzipieren, zu erproben und weiterzuentwickeln. Inhaltlich decken sie ein Spektrum ab zwischen Beratung, *community*-Arbeit, spirituellen Impulsen und Seelsorge; im Konkreten stehen dafür die Organisation von *Social Days* für interessierte Belegschaften, die Einladung zu JobTalk-Cafés oder einem „Spiritual Turn“ sowie die Mitarbeit bei der Mobbing-

Kontaktstelle, gemeinsam mit der evangelischen Kirche und Gewerkschaften (vgl. Ankerplatz-Ffm 2025). So rücken die Lebensbedingungen ganz unterschiedlicher Milieus in den Blick kirchlicher Verantwortungsträger*innen – und umgekehrt deren absichtsloses Interesse in die Wahrnehmung auch kirchenferner Menschen.

In der noch weiter gefassten Region von Main-Taunus und Hochtaunus (im Rhein-Main-Gebiet) griff die – mit einem pastoralen „Tandem“ besetzte – Stelle für „*Schöpfungssensible Pastoral*“ ein Thema auf, das zwar fraglos zum innersten Kern christlicher (Schöpfungs-)Theologie gehört, das jedoch faktisch bislang überwiegend von außerkirchlichen Initiativen vorangebracht wird. Insofern gab es auch für diese dynamische Stelle keinerlei „Blaupause“, wie sich das Engagement für Klimaschutz gestalten könnte – von der Bewusstseinsbildung hin zum *Networking*, über zivilgesellschaftliche Initiativen auf der einen Seite und innerkirchliche „Lobby-Arbeit“ auf der anderen (s. Region-Taunus 2025).

Das Projekt „FaithPwr“, als ein wesentlicher Kern der dynamischen Stelle für „*crossmediale Glaubenskommunikation*“, ist schließlich komplett im digitalen Raum verortet: Auf verschiedenen Kanälen (Instagram, TikTok) werden Glaubensthemen nicht nur zielgruppengerecht aufgegriffen und in *Content* überführt, sondern es wird vor allem am Aufbau einer offenen *Community* gearbeitet (s. FaithPwr 2025). Deren Maxime „*faith spaces must be safe places*“ ist umso akuter, als der weitaus größte Teil religiöser, auch christlicher, Inhalte im Internet eine Radikalisierungsdynamik aufweist und befeuert – und das, während eine Kurzstudie der französischen Bischofskonferenz zu den unerwartet ansteigenden Taufbewerbungszahl junger Menschen zu dem Ergebnis kommt, dass deren Suchbewegung und religiöse Orientierung wohl allerüberwiegend von digitalen Angeboten abhängt (Trifunovic 2024). Innerhalb dieser für eine liberale und partizipative Lesart des christlichen Glaubens einzustehen, ist das nicht nur durch die hohe Schlagzahl an *Output* anspruchsvolle Unterfangen der Stelleninhaberin und ihrer (ehrenamtlichen) Mitstreiter*innen – denn dafür muss sie auch mit persönlichen Diffamierungen bis hin zu Morddrohungen umgehen.

2. Erfahrungen: Exemplarische Erkenntnisse

Anstelle einer hier nicht möglichen Einzelanalyse dieser Projekte mögen die nachfolgend zusammengestellten Erfahrungen aus der konkreten Praxis exemplarisch einige Einsichten und Entwicklungen illustrieren; sie greifen entsprechende Schilderungen der Stelleninhaber*innen anlässlich der regelmäßigen Reflektionsgespräche auf.

Wie viele hoch engagierte Hauptamtliche in „klassischen“ Arbeitskontexten werden wohl von einer vergleichbaren Verselbstständigung von Netzwerken und Mitarbeitenden berichten können, wie es bei der Stelle „Tourismus und Kultur“ zwischen Migrant*innen, Schulen, Kommunalpolitik u. a. der Fall war? „*Auf einmal kamen von alleine*

immer neue Interessierte dazu, die von anderen gehört hatten – die also ganz ohne mein eigenes Zutun mitmachen wollten.“

Auch die Resonanz auf eine Bedürfnis- und Bedarfsorientierung (wie bei der Stelle für „sozialräumliche Familienpastoral“), die für pastorale Arbeit noch keineswegs selbstverständlicher Standard ist, spricht für sich: *„Die Menschen sind einfach nur happy, dass wir genau das anbieten, was sie schon lange brauchen – da muss ich nicht gleich mit dem Schild ‚Kirche‘ um die Ecke kommen.“*

Ebenso konsequent ein Für-Menschen-da-Sein lässt sich lernen bei dem, was aus dem Ringen um das „Ökumenische Zentrum“ hervorging: *„Die Menschen interessieren sich kein Stück für unsere konfessionellen Abgrenzungen untereinander; umgekehrt nehmen sie aber sehr aufmerksam und aufgeschlossen war, wenn sich ‚die Christen‘ mit ihnen solidarisieren und für die Belange ihres Quartiers einsetzen.“*

Gerade angesichts der oft beklagten Säkularisierung, die frühere Privilegien ebenso ein ebnet wie den vormals herausgehobenen Status von Kirche, ist eine Erfahrung wie bei der Arbeit am „Begegnungs- und Kulturzentrum“ alles andere als selbstverständlich: *„Aufgrund dieser Zusammenarbeit werden wir plötzlich als Player wahr- und ernstgenommen – sodass beispielsweise die Stadt von sich aus auf uns zukommt und fragt, ob wir nicht bei ihrer Kulturwoche mitmachen möchten.“*

In ähnlicher Weise förderte die Stelle „schöpfungssensible Pastoral“ die Erkenntnis über eine neue Arbeitsweise und Selbstverortung in zivilgesellschaftlichen Zusammenhängen: *„Und dann haben wir gelernt: Es funktioniert, wenn wir in einen Waggon des fahrenden Zuges einsteigen – statt zu meinen, in der Lokomotive vorne steuern zu müssen.“*

Schließlich liegt auf Zukunft hin die Relevanz des Ernstnehmens und Angehens „cross-medialer Glaubenskommunikation“ beschriebenermaßen auf der Hand: *„Wenn wir dort nicht präsent sind, finden die jungen Menschen auf den Plattformen nur radikale Positionen vor – und halten das für religiös richtig.“*

Über diese (wenn auch prototypischen) Einzelerfahrungen hinaus wurde sehr deutlich, welch hohen Grad an Professionalität und sachkundiger Begleitung solche Ansätze erfordern – gerade aufgrund der „Irritation des Systems“, die mit ihnen einhergeht. Auch inhaltlich steht und fällt das Bemühen um Innovation damit, eine Nachhaltigkeit gewährleisten zu können, die über gut gemeinte Einzelaktionen, spontane Postings u. a. hinausgeht.

Auch aus der Außenperspektive betrachtet ist es das A und O, Verbindlichkeit und Verlässlichkeit sicherzustellen, damit eine Kooperation mit Kirche für zivilgesellschaftliche Akteur*innen vorstellbar und attraktiv wird.

Personalerisch gedacht, erfolgt die Beauftragung von Hauptamtlichen für Aufgaben wie die geschilderten nicht aus „Standesdünkeln“ gegenüber ehrenamtlich Engagierten heraus, sondern gerade, um deren Wirkmöglichkeit zu garantieren.

Gleichwohl bleibt es systemisch bei einer Spannung zwischen der gewünschten und auch erforderlichen Kreativität auf der einen und dem institutionellen Rahmen dafür auf der anderen Seite: So, wie die Logik der dynamischen Stellen eine andere ist als bei herkömmlichen „Projektstellen“ mit klar definierten Vorgaben, entwickelten sich („emergierten“) ihre Wirkungen dank der zugesicherten Freiheit allermeist aus Nicht-Plan- und Nicht-Machbarem.²

3. Einordnung: Der Horizont für die Auswertung

Um dem kirchenentwicklerischen Anspruch des Ansatzes „dynamischer Stellen“ im Bistum Limburg gerecht zu werden, sind deren Methoden wie Praxiserfahrungen im größeren pastoralstrategischen und religionssoziologischen Horizont zu denken: Als „Pilotprojekte“ im Duktus von Experimenten zielen sie auf verallgemeinerbare und anschlussfähige Erkenntnisse aus und eben für (weitere) pastorale Praxis in einer säkularisierten Gesellschaft.³ Solche *Learnings* sollen hier im Vordergrund stehen, da für eine Diskussion der im Hintergrund stehenden Analysen und pastoraltheologischen Deutungen in anderen Kontexten mehr Raum zur Verfügung steht.

So mag es genügen, stichwortartig auf die jüngste Forschungsarbeit von Jan Loffeld zu verweisen, gewissermaßen als Vertiefung der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung KMU 6 (vgl. Loffeld 2024; KMU 2025). Für den vorliegenden Kontext könnte die einschlägige Säkularisierungsdebatte gewinnbringend fokussiert werden auf das Individualisierungsgeschehen, um der spätestens mit Rahner unumkehrbar gewordenen „anthropologischen Wende“ der Theologie gerecht zu werden (vgl. Walser 2023).

Im Transfer dieser wissenschaftlichen Befunde auf pastoralstrategische Überlegungen lässt sich der „Feldversuch“ der dynamischen Stellen nicht angemessen auswerten, ohne die Ressourcenfrage zu berücksichtigen: „Sind solche Experimente ein ‚nice to have‘ in Zeiten, in denen man sich so etwas noch leisten kann bzw. konnte?“ – auch dazu muss sich die Reflektion im Gesamtzusammenhang verhalten. Eng damit

2 Die in „zweiter Ordnung“ interessante Paradoxien einer Innovationsforschung, die solche Spontaneität zur Norm erklären wollen könnte, braucht an dieser Stelle nur angezeigt werden. Für die hier ja immer mitzudenkende Pastoral relevanter ist, wie Inhaber*innen einer dynamischen Stelle solche Eigendynamiken mitunter spirituell deuteten – im Sinne, dass sich manches „fügte“, „ein Segen“ darauf lag u. a.

3 Interessant schiene an dieser Stelle eine methodologische Anspruchsklärung im Abgleich mit den einschlägigen „Gütekriterien“ für Tests und Messungen: Inwiefern lässt sich beispielsweise in gewissem Sinn eine „Reliabilität“ behaupten, wenn bestimmte Projektgänge (oder auch „Haltungen“) andernorts zu ähnlichen Wirkungen beizutragen imstande seien/sein sollen? Und in welcher Hinsicht müssen diese anderen Orte dafür ähnliche Ausgangsvoraussetzungen aufweisen? Diese höchst anfanghaften Überlegungen zielen darauf, eine kontingente Ansammlung projekthafter „Monaden“ (um nicht noch blumiger zu formulieren: einen „pastoralen Solipsismus“) zu vermeiden.

verbunden ist die seit einiger Zeit zu beobachtende Veranschlagung einer „Wirkungslogik“ bei der Abwägung eines zukünftigen Ressourceneinsatzes. Dabei sei vorausgeschickt, dass diese nicht einseitig (und) rein defizitär als Einsparungskriterium zu verstehen ist; positiv formuliert geht es um die Intuition, die zunehmend begrenzten Ressourcen umso gezielter dort einzusetzen, wo sie eine substanzielle Wirkung entfalten – im Sinne des kirchlichen Grundauftrags. Je nachdem, in welchem Maße sich dies bei den beschriebenen Projekten herausstellt, kommt ihren *Learnings* also unabweisbar eine mehr oder minder relevante Schlüsselperspektive in diözesanen Entscheidungsprozessen zu.

Aufgrund dieser Einordnung in ein größeres Ganzes gab die Bistumsleitung eine wissenschaftlich aufwendige, externe Evaluation aus arbeitssoziologischer Fachperspektive in Auftrag. Deren Forschungsergebnisse werden eine wesentliche Grundlage für die Auswertung und Weiterentwicklung von pastoralen Innovationsformaten darstellen.

4. Einschätzung: *Learnings* aus den dynamischen Stellen

Der erste Punkt, der hervorzuheben ist, stellt weniger ein *Learning* dar als vielmehr eine Vergewisserung: Der erwähnte „Grundauftrag“, der nicht nur die (Pro-)Existenz von Kirche rechtfertigt, sondern eben auch als Kriterium für deren konkrete Handlungsansätze zu veranschlagen ist, liegt im Pastoralverständnis des II. Vatikanischen Konzils begründet. Unbeschadet aller einschlägigen Diskussionen über die dogmatische Einordnung und Ausrichtung des Konzils (bzw. der nachkonziliaren Rezeption) lässt sich schwerlich darüber hinweggehen, wie dort Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ definiert wird – zum Wohl der Menschheitsfamilie und insbesondere von Unterprivilegierten (vgl. Dogmatische Konstitution „Lumen Gentium“ 1).

Vor diesem Hintergrund ist es konzeptionell stimmig wie praktisch zwangsläufig, das, was es dafür braucht bzw. woran es fehlt, in einer sozialräumlich-bedarfsorientierten Perspektive zu identifizieren: Jener „anthropologischen Wende der Theologie“ entspricht das Wahr- und Ernstnehmen der Bedingungen, von denen die individuelle und gesellschaftliche Situation bestimmt ist.⁴

Manchen Unkenrufen zum Trotz nicht einfachhin personeller Not geschuldet, sondern auf der Grundlage eines von „(Tauf-)Berufung“ ausgehenden Kirchenbildes, zielten alle Projekte die Vernetzung mit anderen *Playern* und das Empowerment von Interessierten an.⁵

4 Neben individuellen Intuitionen mag ein Abgleich mit den sogenannten „MegaTrends“ relevante Ansatzpunkte für kirchliches Projekthandeln erweisen; vgl. Zukunftsinstitut 2025.

Eine äußerst anregende Thematisierung und Umsetzung des Zueinanders von Pastoral und Ansätzen Sozialer Arbeit bietet: Hillebrand et al. 2023.

5 Eine grundlegend veränderte Verhältnisbestimmung beim Blick auf Adressat*innen und Akteur*innen, die nicht mehr der Logik von (kirchlich-autoritären) „Sendern“ und (passiv konsu-

Auch methodisch gibt es Übereinstimmungen, die daraufhin als spezifisch bzw. speziell angemessen für innovations-orientierte Projektgänge anzusehen sein dürften: Grundsätzlich anders vorgehend als etwa bei organisationsentwicklerischen Maßnahmen, folgt die Umsetzung nicht einer vorher mehr oder minder minutiös aufgesetzten Projektplanung mit Meilensteinen, Erfolgskriterien und einem klar definierten Ziel als logischem Ausgangspunkt des Masterplans. Stattdessen entspricht das Vorgehen eher der in verschiedenen Forschungsdisziplinen etablierten *Grounded Theory*: Kurz gesagt, wird hier Erfahrungen „unterwegs“ ganz gezielt Einfluss auf das weitere Vorgehen eingeräumt, über Hypothesenbildung bis hin zur Anpassung der Zielvorstellung.⁶ Dies ist nicht nur der anfangs noch gar nicht genau abschätzbaren Komplexität des Vorhabens und aller seiner (noch unabsehbaren) Teilschritte geschuldet; es korrespondiert auch mit der für Kirchenentwicklung unverzichtbaren Offenheit für Erfahrungen und Möglichkeiten, die sich erkenntnisgewinnend und perspektiverweiternd (erst) im gemeinsamen Tun ergeben.

In einer idealen Welt wäre der nächste Punkt obsolet – so aber berühren die dynamischen Stellen auch einen (kirchen-)politische Aspekt: Mit dem, wofür sie sich einsetzen und was sie in den Mittelpunkt pastoraler Bemühungen stellen, kommt Kirche gewisser „off the fence“ – sie verhält sich zu durchaus strittigen Fragen wie dem Einsatz gegen einen menschengemachten Klimawandel; sie nimmt eine klare (und neue) Selbstverortung vor, wenn sie sich als (sogar noch ökumenische) Minderheit für die Belange eines säkularen Quartiers stark macht; sie setzt Prioritäten bei einem (selbstlosen) Einsatz für Geflüchtete. Idiomatich davon zu unterscheiden, aber inhaltlich eng damit zusammen hängt die Dynamik, nicht zuletzt auf diese Weise auch „jenseits der Zäune“ zu kommen: Aus dem selbstverschuldeten „Ghetto“ hinauszutreten, geht damit einher, sich auf soziale, sozialpsychologische u.a. Herausforderungen, Bedarfe und Schief lagen einzulassen – und umgekehrt.

Zwar lassen sich aus den acht dynamischen Stellen methodologisch keine allgemeingültigen Maximen ableiten, doch legt die Erfahrung mit und in ihnen nahe, wie unabdingbar für ein solches Vorgehen wohl „Promotor*innen“ sind, also Personen, die in der Sache vorangehen – auch unabhängig von mehrheitlicher Zustimmung (sei es in der Gesamtheit aller damit zu befassenden Gremien, dem vermuteten Erwartungshorizont

mierenden) „Hörer*innen“ folgt, fasst Simon Linder als die für Kirche überfällige Frage nach „Digitalität“ (die weitaus mehr umfasst als technologische „Digitalisierung“) und umreißt sie mit dem Bonmot über „the people formerly known as audience“: Linder 2023, 303.

6 Es lässt sich an dieser Stelle nicht weiter der Überlegung nachgehen, inwieweit – von anderer Ebene ausgehend – darin auch eine „praxeologische Analogie“ zu dem von Charles S. Peirce eingebrachten Erkenntnisverfahren der Abduktion besteht: Auch dabei wird – im Unterschied zu Induktion bzw. Deduktion – eine „Nachjustierung“ von Annahmen (hier: eine Neukalibrierung von Angängen) vorgenommen. (Demgegenüber werden im „handlungstheoretischen Regelkreis“ von Rolf Zerfaß die operativen Schritte mit den jeweils erreichten Zwischenzuständen abgeglichen, um das davon unabhängig gesetzte Ziel mit bestmöglicher Genauigkeit zu erreichen.)

auch nur mittelbarer Meinungsträger*innen usw. usf.). Die Konsequenz daraus ist kein „Einzelkämpfertum“; ganz im Gegenteil ist eine Voraussetzung für das Wirksamwerden solcher Promotor*innen, dass sie in Netzwerke mit Kooperationspartner*innen eingebunden sind. Diese sind – ähnlich wie die dynamischen Stellen selbst – „über den Tellerrand hinaus“ aufgestellt, wie sich an praktisch jedem einzelnen der vorgestellten Projekte aufzeigen ließe: ökumenische Partner*innen, kommunale Verantwortliche, zivilgesellschaftliche Akteur*innen und Initiativen. Eine solche Arbeitsweise in die Pastoral zu übernehmen, erfordert keine eigens konzipierten Stellen oder Freistellungen, sondern legt sich gewissermaßen als „inkrementelle Innovation“ (gegenüber „radikaler“ oder gar „disruptiver“ Innovation) für das „Tagesgeschäft“ nahe.

Es steht in keinem Widerspruch zu diesem *Learning* für das Wirken „an der (breiter gefassten) Basis“, wenn die Auswertung zugleich die Notwendigkeit einer *Top-Down*-Absicherung erweist: Demnach haben Veränderungen nur dann eine Aussicht auf Nachhaltigkeit, wenn sie von den nächst- und noch höheren Instanzen gewollt und mitgetragen sind. Hier bewahrheiten sich also hinlänglich bekannte Maximen aus dem Change-Management – auch wenn der Ansatz bei hierarchischen Strukturen zunächst wenig kreativ wirkt. Doch sind es ja dann die vor Ort erprobten Veränderungen, die die so oft propagierte *Bottom-up*-Logik verwirklichen – und dafür auch (auf verschiedenen Ebenen) mit Widerständigkeiten in Form von *Mainstream*-Vorstellungen, Traditionsbeharrungen und anderen kirchenpolitischen Ressentiments umgehen müssen.

In diesem Zusammenwirken (wie auch in dem Zusammenspiel von haupt- und ehrenamtlich Engagierten) entstehen im Idealfall die beobachteten Wirksamkeiten und führen zu einer qualitativ erweiterten Zugewandtheit.⁷ Auf diese Weise die essenzielle und existenzielle Proexistenz⁸ von Kirche zum Maßstab ihres Handelns zu machen, ist die Aufgabe, das Verdienst und der Lernertrag der dynamischen Stellen. Und diese sind folglich nicht bloß „*nice to have*“.

Auch wenn für jeden einzelnen Ort offen bleibt, welche Form zukunftsfähige Pastoral resp. pastorales Handeln dort annehmen kann – ein Ausgangspunkt ist jedenfalls gegeben, mit denen die strategischen oder auch ganz pragmatischen Überlegungen angereichert werden können.

Denn die letzte und vielleicht entscheidende Erkenntnis, die aus der Projektphase der dynamischen Stellen zu ziehen ist, lautet: Nicht trotz oder ungeachtet aller demografischen, materiellen und personellen Entwicklungen von Gegenwartsgesellschaften und

7 In diesem Zusammenhang verdient der Begriff der „Pastoralität“ in der Tat neue Aufmerksamkeit: Unbeschadet seiner jüngst bisweilen Christian Bauer zugeschriebenen Renaissance zeigt sich bei näherem Hinsehen eine mehr als beachtenswerte Linie seit den ersten Rezeptionen des II. Vatikanischen Konzils. Eine hilfreiche Orientierung dazu, aber vor allem auch inhaltlich bietet die Unterscheidung von „pastoral“ und „Pastoral“ bei Feeser-Lichterfeld 2023.

8 Vgl. zu einem Seelsorgebegriff, der darin die Verwirklichung jesuanischer Grundausrichtung wie auch eine Entsprechung zur ekklesialen Vergewisserung auf dem II. Vatikanischen Konzil sieht: Honemann 2022.

Institutionen – sondern ganz genau darin scheint jetzt der *Kairos* zu sein, sich auf den Weg zu machen in Richtung einer wieder einmal neuen Form von Kirche-Sein.

Literaturverzeichnis

- Beck, Wolfgang & Honemann, Elmar (Hg.) (2025). Von der Pflicht zur Kür. Experimente in der pastoralen Praxis. Freiburg: Herder.
- EKD – Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft [= KMU 6], abrufbar unter <https://kmu.ekd.de/>.
- Feeser-Lichterfeld, Ulrich (2023). Pastoral und Pastoralität. Ein kritischer Abgleich und notwendiger Perspektivwechsel, in: Rainer Bucher, Rainer Krockauer & Johann Pock (Hg.), Theologie als Werkstatt. Offene Baustellen einer praktischen Theologie (= Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 25). Wien: LIT-Verlag, 153–162.
- Hillebrand, Bernd & Sehrig, Jürgen (2023). Soziale Arbeit und Pastoral – neu verbunden. Auf dem Weg zu einer sozialraumorientierten Vernetzung. Ostfildern: Grünewald.
- Honemann, Elmar (2022). Seelsorge 2.0?! Kirchlicher Grundauftrag angesichts sich verändernder Welt. Berlin: LIT-Verlag.
- Linder, Simon (2023). Eine streitende Kirche in digitaler Gegenwart – warum eine Theologie der Digitalität nach Synodalität und Streitkultur verlangt. Tübingen: Tübingen University Press.
- Loffeld, Jan (2024). Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Freiburg: Herder.
- Trifunovic, Mario (2024). Rekordhoch bei Taufen: Was macht die Kirche in Frankreich anders?, abrufbar unter <https://www.katholisch.de/artikel/52533-rekordhoch-bei-taufen-was-macht-die-kirche-in-frankreich-anders> [31.5.2025].
- Walser, Stefan (2023). Die Sinnfrage als Gottesfrage? Über ein ambigues Verhältnis, in: Jochen Sautermeister, Christian Blumenthal, Christian Hornung & Bert Roebben (Hg.), Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe. Theologische Analysen und Perspektiven. Freiburg: Herder, 89–107.

Internetseiten

- Ankerplatz-Ffm (2025), abrufbar unter <https://ankerplatz-ffm.de/> [31.5.2025].
- Facett.net (2020), Jugendkirche steht ab sofort auf ökumenischen Beinen, abrufbar unter <https://intern.ekhn.de/facettnet/detail/news/jugendkirche-steht-ab-sofort-auf-oekumenischen-beinen.html> [31.5.2025]
- FaithPwr (2025), @faithpwr lebt Glauben digital, abrufbar unter: <https://faithpwr.de/#kanaele> [31.5.2025]
- Katholisch an der Dill (2025), abrufbar unter <https://katholischanderdill.de/> [31.5.2025].

Katholisch-Bad-Homburg (2025), abrufbar unter <https://katholisch-badhomburg-friedrichsdorf.de/beitrag/innovative-projekte-mit-familien-1/> [31.5.2025].

Kulturcafé Windrose (2025), abrufbar unter: <https://www.kulturcafe-windrose.de/> [31.5.2025].

N.O.A.H. (2025), Wir sind N.O.A.H. – Neuer Ort für Aufbruch und Hoffnung, abrufbar unter: <https://noah-riederwald.de/> [31.5.2025].

Region-Taunus (2025), abrufbar unter: <https://taunus.bistumlimburg.de> [31.5.2025].

Zukunftsinstitut (2025), Die Megatrends, abrufbar unter: <https://www.zukunftsinstitut.de/zukunftsthemen/megatrends> [31.5.2025].

Dr. Elmar Honemann
Bischöfliches Ordinariat Limburg
Roßmarkt 4
65549 Limburg
+49 (0) 6431 295-382
e.honemann(at)bistumlimburg(dot)de
ORCID: 0000-0002-7553-5283

Seelsorge für Mitarbeitende im Gesundheits- und Sozialwesen Es geht nicht einfach so weiter

Abstract

Bei der Seelsorge für Mitarbeitende im Gesundheits- und Sozialwesen stehen in den nächsten Jahren grundlegende Fragen an, die geklärt werden müssen: Welche Dienstleistung erbringt sie? In welchen Handlungsfeldern ist sie tätig? Wie und mit wem arbeitet sie zusammen? Ein ‚einfach weiter so‘ kann es nicht geben. In diesem Artikel werden diese Fragen aus der Sicht der Interessengruppen bedacht, nach den Leistungen von Mitarbeitendenseelsorge gefragt und die grundlegenden Spannungsfelder beschrieben, in denen sich die Seelsorge für Mitarbeitende zukünftig verorten sollte. Erkenntnisse aus empirischen Erhebungen untermauern die Aussagen.

In the next few years, fundamental questions will need to be clarified regarding pastoral care for employees in the healthcare and social services sector: What service does it provide? In which field of activity is it active? How and with whom does it work? There can be no ‘just carry on as before’. This article considers these questions from the perspective of the interest groups, asks about the services provided by pastoral care for employees and describes the fundamental areas of tension in which pastoral care for employees should be located in the future. Findings from empirical surveys underpin the statements.

1. Hinführung

In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. So lautet der programmatische Titel der jüngsten Verlautbarung der deutschen Bischöfe (2022/1) zur Bedeutung der Seelsorge. Der Seelsorge wird dort nicht nur eine hohe, sondern ein zentraler Stellenwert in der Kirche eingeräumt. Die Aufgabe der Seelsorge sei es, so die deutschen Bischöfe (2022/1, 9), glaubenden und hoffenden Menschen zu helfen, ihr Leben zu deuten, zu gestalten und in Würde zu leben.

Dieser Artikel handelt nicht von der Seelsorge allgemein, sondern von der Seelsorge für Mitarbeitende in den Einrichtungen des Gesundheits- und Sozialwesens. Diese wird in den kommenden Jahren grundlegende Fragen beantworten müssen: Welche Mitarbeitende sind unsere Zielgruppe? Welche Dienstleistung erbringen wir? Wie arbeiten wir? Wo entstehen Kooperationen oder Abgrenzungen? Jüngst hat Bruno Schrage (2023) darauf hingewiesen, dass die Seelsorge für Mitarbeitende einen Neustart benötige. Zu viele Rahmendaten haben sich verändert. Antworten sind nötig, damit die Seelsorge für Mitarbeitende in den Einrichtungen als eine Leistung mit einem klaren Aufgabenfeld erkannt wird und erwünscht ist.

In einem ersten Schritt werden die maßgebenden Rahmenbedingungen (Umwelten und Einflüsse) beschrieben, innerhalb derer heute Mitarbeitendenseelsorge

stattfindet. Im Anschluss daran wird auf der Grundlage von drei empirischen Erhebungen gezeigt, wie sich Seelsorge für Mitarbeitende derzeit selbst definiert (Verlautbarungen und Selbstverständnis heute). Weil das gegenwärtige Selbstverständnis der Mitarbeiterseelsorge weiterentwickelt und ausdifferenziert werden sollte, wird dies mithilfe einer Matrix getan (Leistungen und Handlungsfelder). Die Matrix weist auf drei grundlegende Spannungsfelder hin, in die sich die Seelsorge für Mitarbeitenden in Zukunft verstärkt hineinbegeben wird. Diese drei Spannungsfelder werden abschließend kurz ausgelotet (Klärungen und Grenzgänge).

2. Umwelten und Einflüsse

Die Seelsorge an Mitarbeitenden im Gesundheitswesen findet vorwiegend in Krankenhäusern, seltener in Einrichtungen der Behinderten- und Altenhilfe statt. Deren Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter üben verschiedene Berufe aus, erfüllen mannigfache Funktionen für die Gesellschaft und sind durch unterschiedliche Unternehmenskulturen geprägt. Trotz dieser Vielfalt an Aufgaben, Personengruppen und Funktionen gibt es gemeinsame Entwicklungen, die für die Zukunft der Mitarbeitendenseelsorge eine Rolle spielen.

2.1 Relevanz von Religion und Kirche

Der Relevanzverlust von Religion und Kirche ist hinlänglich bekannt. Zahlreiche religionssoziologische Studien der vergangenen Jahrzehnte haben diese Entwicklung untersucht (Pollack, 2016). Sie werden an dieser Stelle nicht wiederholt. Nur die wichtigsten Trends werden kurz benannt, weil sie das künftige Selbstverständnis der Mitarbeitendenseelsorge maßgeblich beeinflussen.

Die Bindung weiter Teile der Bevölkerung an die Kirchen ist stark zurückgegangen. Dieser Trend zeichnet sich schon seit langer Zeit ab und wurde durch die Missbrauchsfälle in der Kirche noch beschleunigt. Die Kirchen insgesamt stehen vor multiplen Krisen und sind hohen Reformerwartungen ausgesetzt. Der Anschluss an die jüngste Generation droht verloren zu gehen.

Dieser Bedeutungsverlust stellt den Anspruch der Kirchen, gesellschaftliche Aushandlungsprozesse mitzugestalten, infrage. Zwar gibt es noch religionsgetragene Akteure, die ihre Interessen in politische Entscheidungen und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse einbringen, aber ihr Einfluss hat stark abgenommen. Gleichwohl, so zumindest die aktuelle KMU-Studie, spielt die Kirche noch eine zivilgesellschaftliche Rolle und stärkt die Demokratie (Evangelische Kirche in Deutschland [EKD] 2023, 88–89).

Die Einrichtungen der Caritas und der Diakonie, die in fast allen wohlfahrtsstaatlichen Bereichen vertreten sind und im Vergleich zu ihren beiden Kirchen eine hohe gesellschaftliche Wertschätzung erfahren, sind als Teil der Gesellschaft den gleichen

Veränderungsprozessen ausgesetzt. Zwar findet sich dort im Vergleich zur Gesamtbevölkerung noch ein etwas höherer Anteil an kirchengebundenen Mitarbeitenden (Ebertz & Segler 2016, 61). Aber auch in diesen Einrichtungen existiert schon seit langer Zeit ein diverses Feld von religiösen, spirituellen und kirchenungebundenen Weltanschauungen. In jüngster Zeit wird dies allerdings nicht mehr nur als ein Mangel beklagt, sondern die Vielfalt als eine neue Realität und sogar Chance anerkannt (Die deutschen Bischöfe, 2022/2).

2.2 Einfluss der Interessensgruppen

Grundsätzlich haben an einer Seelsorge für die Mitarbeitenden mehrere Akteure ein Interesse, die jeweils durch eigene Ziele und Erwartungen charakterisiert sind (Rüegg-Stürm & Grans 2020, 62–69). Interessensgruppen sind sehr unterschiedlich: Es gibt welche, die sehr wirkmächtig sind und ihre Interessen gut vertreten können. Das mag beispielsweise an Position und Rolle liegen, am Einfluss auf die Kommunikation oder an funktionierenden Netzwerken. Es gibt aber auch Interessensgruppen, die kaum Gehör finden oder nicht einmal gesehen werden. Diese Gruppen brauchen jemanden, der ihnen Aufmerksamkeit verschafft, damit sie ihre Interessen einbringen können. Die wichtigsten Interessensgruppen der Mitarbeitendenseelsorge sind: die Kirche, die Einrichtungen und deren Träger, die Mitarbeitenden und die Kostenträger.

Da ist zunächst die Kirche. Lange war ein wichtiges Motiv, für die religiösen und spirituellen Bedürfnisse der Mitarbeitenden da zu sein. Die Kirchen wollten sicherstellen, dass Mitarbeitende gemäß ihrer Religionszugehörigkeit religiös begleitet werden. In Zeiten volkskirchlicher Verhältnisse hatte dieses Anliegen eine hohe Plausibilität. Dieses Verständnis verändert sich und wird sich weiter verändern, denn künftig kommt es darauf an, glaubenden und hoffenden Menschen im Kontext des Arbeitsprozesses zu helfen, ihr Leben zu deuten, zu gestalten und in Würde zu leben. Freilich gab es auch die Schattenseiten der Seelsorge, die als ein System der religiösen Kontrolle, Folgsamkeit und Exklusivität verstanden wurde.

Eine weitere wichtige Interessensgruppe sind die Einrichtungen und ihre Träger. Auch das Selbstverständnis der Einrichtungen, in denen Mitarbeitendenseelsorge angeboten wird, hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten verändert. Zunehmend entwickeln vor allen Dingen die konfessionellen Einrichtungen und ihre Träger eigene Vorstellungen davon, was sie von einer Seelsorge für ihre Mitarbeitenden erwarten. Dabei haben sie nicht nur die individuelle Begleitung in religiösen und spirituellen Anliegen im Blick, sondern sie fragen verständlicherweise danach, welche Leistungen die Mitarbeitendenseelsorge für Einzelpersonen, die Teams und die gesamte Einrichtung erbringen. Dieses Ansinnen sollte nicht vorschnell als eine Instrumentalisierung der Seelsorge abgetan werden. Es gibt plausible Gründe wie beispielsweise eine gute Mitarbeitendenbindung oder eine resiliente Unternehmenskultur, die dafür sprechen, dass Einrichtungen und

Träger an einer Seelsorge an Mitarbeitenden Interesse haben. Hinzu kommt, dass die Kosten für die (Mitarbeitenden-)Seelsorge zunehmend von den Diözesen auf die Einrichtungen übertragen werden und die Einrichtungen auch aus diesem Grund mitsprechen wollen.

Eine weitere Interessensgruppe sind die Mitarbeitenden. Was erwarten diese von einer Mitarbeitendenseelsorge? Weil kirchliche Bindung und religiöse Einstellungen abnehmen, verliert die religiöse Begleitung an Bedeutung. Zumindest betrifft dies die klassischen Angebotsformate im kirchlichen Bereich. Das bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass eine religiöse und spirituelle Perspektive keine Bedeutung mehr hat. Klassische seelsorgliche Angebote, die keine Nachfrage und keinen Bedarf haben, ergeben allerdings keinen Sinn.

Als eine weitere Interessensgruppe sollten die gesundheitspolitischen Akteure nicht vergessen werden. Dieser Hinweis erscheint unter den gegenwärtigen Sparzwängen, die sich in den nächsten Jahren aller Wahrscheinlichkeit nach noch verstärken werden, manchen vielleicht etwas absurd. Dennoch haben diese Akteure langfristig ein Interesse daran, dass das Gesundheits- und Sozialwesen funktioniert. Und dies geht nur mit gesunden und leistungsbereiten Mitarbeitenden. Ob und wenn ja, welchen Beitrag hierzu eine kirchliche Seelsorge leisten kann und möchte, ist noch nicht entschieden.

2.3 Unterscheidung nach Trägern

Mitarbeitende bleiben in der Ausübung ihrer beruflichen Tätigkeit Privatpersonen. Dies ist teilweise auch gewünscht. Es fängt damit an, dass Geburtstage am Arbeitsplatz gefeiert und zu privaten Anlässen Glückwünsche ausgesprochen werden oder es Veranstaltungen des Arbeitgebers gibt, an denen Familienangehörige teilnehmen können. Auch in Formen betrieblicher Sozialberatung verflüssigt sich diese Grenze.

Obgleich sich bei vielen Arbeitgebern private und berufliche Bereiche überlagern, gibt es einen Unterschied zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen Arbeitgebern. Eine Mitgliedschaft in der Kirche ist bis auf wenige Ausnahmen keine zwingende Voraussetzung mehr für eine Tätigkeit in einer kirchlichen Einrichtung (Die deutschen Bischöfe 2022/2), aber kirchliche Arbeitgeber verstehen sich als Teil der Kirche. In der aktuellen Grundordnung der deutschen Bischöfe (2022/2, Art. 1 Abs. 2) für den kirchlichen Dienst heißt es: „Der Dienst in der Kirche ist ausgerichtet an der Botschaft Jesu Christi. Alle kirchlichen Einrichtungen sind sichtbare und erlebbare Orte der Kirche und dem Auftrag Christi verpflichtet. Sie sind Ausdruck der christlichen Hoffnung auf die zeichenhafte Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt (Sendungsauftrag).“

Von den Mitarbeitenden in kirchlichen Einrichtungen wird eine Identifikation mit diesem Selbstverständnis erwartet. Das ist zunächst kein Unterschied zu anderen Unternehmen. Auch dort wird erwartet, dass man sich entsprechend den Zielen und Werten des Unternehmens verhält. Wird gegen grundlegende Werte verstoßen, kann dies ein Kündigungsgrund sein. Die Besonderheit bei kirchlichen Einrichtungen ist die

Überlappung privater Glaubensüberzeugungen und der Kirchlichkeit einer Einrichtung. Von Mitarbeitenden wird daher „im Rahmen ihrer Tätigkeit die Identifikation mit den Zielen und Werten der katholischen Einrichtung erwartet“ (Die deutschen Bischöfe 2022/2, Art. 6 Abs. 2). Der Bereich privater Lebensführung ist nicht Gegenstand des kirchlichen Arbeitsverhältnisses (vgl. Die deutschen Bischöfe 2022/2, Art. 7 Abs. 2).

Zwar spielt das persönliche Glaubensbekenntnis in formaler Hinsicht keine Rolle mehr, aber die Unternehmensausrichtung und ihre Kultur speisen sich aus der christlichen Tradition. Um es noch einmal zu betonen: Mitarbeitende werden sich mit der christlichen Tradition als Teil ihrer Tätigkeit und Ziele und Werte, die sie zu vertreten haben, in irgendeiner Weise auseinandersetzen müssen, auch wenn keine formale Zugehörigkeit erwartet wird. Welchen Anteil hier die Seelsorge hat, bleibt in der Grundordnung für den kirchlichen Dienst ungeklärt.¹

Es liegt in erster Linie in der Verantwortung der Leitung kirchlicher Einrichtungen, ein christliches Profil zu gestalten (vgl. Die deutschen Bischöfe 2022/2, Art. 3 Abs. 4). Sie werden beispielsweise entlang des kirchlichen Jahreskreises unterschiedliche Angebote machen (Unternehmenskultur). Sie werden Möglichkeiten für Mitarbeitende schaffen, sich mit dem christlichen Selbstverständnis ihrer Einrichtungen auseinanderzusetzen (Commitment). Sie werden ein religiöses Angebot und eine religiöse Begleitung für Patient:innen, Bewohner:innen und Angehörige aufrechterhalten (Versorgungsauftrag). Und schließlich werden sie den Mitarbeitenden, wenn diese das wünschen, bei religiösen und spirituellen Fragen zur Verfügung stehen. Diese Angebote zählen zum Selbstverständnis kirchlicher Einrichtungen. Es ist zu vermuten, dass die Art der Trägerschaft auf die Art und den Umfang diesbezüglicher Angebote vermehrt einen Unterschied machen wird. Und damit stellt sich die Frage, welche Rolle hierbei die Mitarbeitendenseelsorge übernehmen soll.

3. Verlautbarungen und Selbstverständnis heute

Was wird derzeit unter Mitarbeitendenseelsorge verstanden? Es überrascht nicht, dass es keine einheitliche Definition gibt. Interessant ist, was dazu die Bistümer, Verbände der Caritas oder kirchliche Träger im Gesundheitswesen sagen. Um dies zu erkunden, wurden aus drei unterschiedlichen Forschungszugängen Erkenntnisse zusammengeführt.²

1 Die Grundordnung führt die Seelsorge unter Art. 5. „Fort- und Weiterbildung“ auf und erläutert: „Darüber hinaus sollen für die Mitarbeitenden freiwillige Angebote zu Spiritualität und Seelsorge gemacht werden, um sich mit den eigenen Sinn- und Glaubensfragen des Lebens zu beschäftigen. Die (Erz-)Diözesen und die Verbände der Caritas unterstützen die Träger in der gemeinsamen Sorge, den Mitarbeitenden im kirchlichen Dienst eine ansprechende christliche Unternehmenskultur anzubieten und religiöse und spirituelle Angebote zu unterbreiten.“ (Ebd. Art. 5, Abs. 2 u. 3.)

2 Alle drei Untersuchungen wurden vom Verfasser dieses Beitrags durchgeführt.

Die erste Forschung bestand aus einer Analyse der Leitbilder und Qualitätsstandards der Krankenhausseelsorge, die bereits im Jahr 2019 durchgeführt wurde. Hier wurden 26 Homepages katholischer Bistümer inhaltsanalytisch ausgewertet. Dabei wurden auch die Aussagen zum Selbstverständnis von Mitarbeiterseelsorge erfasst.³ Ein zweiter Forschungszugang fand in Form einer Umfrage im Jahr 2024 bei Seelsorgerinnen und Seelsorgern der Bistümer Innsbruck und Südtirol statt. Diese wurden um eine schriftliche Antwort gebeten, welche Angebote der Seelsorge es für Mitarbeitende in ihren Krankenhäusern gibt.⁴ Und schließlich erfolgte eine Sichtung von Homepages zufällig ausgewählter caritativer Träger ebenfalls im Jahr 2024. Dort wurde danach gesucht, welche Aussagen es zur Mitarbeitendenseelsorge gibt. Diese Analyse wurde beendet, als sich der Eindruck verdichtete, dass keine neuen Aspekte mehr hinzukamen.

Möchte man die daraus gewonnenen Erkenntnisse auf eine einfache und gemeinsame Formel bringen, lässt sich sagen: Die Seelsorge möchte die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in ihren persönlichen, beruflichen und religiösen/spirituellen Anliegen, Nöten und Belastungen begleiten und unterstützen. Dies ist zwar eine sehr allgemeine Beschreibung, gibt aber das Gesamtverständnis prägnant wieder. Die folgenden Präzisierungen basieren auf den eben genannten Quellen.

Es geht um die persönliche Begleitung und Unterstützung der Mitarbeitenden. Diese wird in unterschiedlichen Facetten deutlich. Die Seelsorge möchte für die Mitarbeitenden da sein, ihnen zuhören, Wertschätzung zeigen, sie in persönlichen und beruflichen Anforderungen und Krisen entlasten, den Alltag unterbrechen oder auch in Sinnkrisen oder im Umgang mit Grenzerfahrungen begleiten. Der Bedarf an persönlicher Begleitung kann aus den persönlichen Lebensumständen erwachsen, sich aus dem beruflichen Kontext ergeben oder aus einer Kombination von beiden. Wie auch immer: Seelsorge ist da.

Dieses Da-Sein ist einen religiösen Kontext eingebettet. Das bedeutet nicht, dass Religion und Glaube bei den Mitarbeitenden vorausgesetzt werden, sondern dass im Selbstverständnis der kirchlichen Seelsorge der Bezug zur Transzendenz eine Rolle spielt. Persönliche Krisen, berufliche Belastungen, der Umgang mit Grenzerfahrungen oder die Frage nach Krankheit und Tod sollen nicht von religiösen und spirituellen Fragen getrennt werden.

Wie handelt die Seelsorge, um ihren Anspruch umzusetzen? Bei der Begleitung und Unterstützung in beruflichen und persönlichen Belastungen ist aufgrund der analysierten

3 Alle Homepages der Bistümer wurden inhaltsanalytisch ausgewertet und in Kategorien unterteilt. Die Hauptkategorien waren: Selbstverständnis, Grundlagen der seelsorglichen Arbeit, Handlungsfelder, Kompetenzen der Seelsorgenden und Qualität. Eine Unterkategorie ergab das Selbstverständnis von Mitarbeitendenseelsorge. Diese Analyse wurde im Jahr 2019 durchgeführt.

4 Diese Analyse wurde im Jahr 2024 durchgeführt. Es war keine systematische Analyse, sondern eine zufällige Auswahl von Homepages von Einrichtungen der Caritas. Nachdem eine inhaltliche Sättigung eingetreten war, wurde die Analyse beendet.

Quellen das Gespräch das Mittel der Wahl. Es werden Begegnungsmöglichkeiten geschaffen, die der Verschwiegenheit verpflichtet sind. Denkbar sind auch Gesprächsangebote in Teams, wenn es beispielsweise um die Begleitung in belastenden Situationen geht. Diese Teamformate werden allerdings selten benannt. Die Seelsorgenden bieten sich als Gesprächspartner:innen und Resonanzräume an.

Neben den Gesprächsangeboten werden unterschiedliche Möglichkeiten der religiösen und spirituellen Begleitung angeboten: geistliche Impulse, gottesdienstliche Feiern, Oasentage, Auszeiten, Fortbildungen, Einzelgespräche, Formen der geistlichen Begleitung, Wallfahrten, die Gestaltung geprägter Zeiten sowie anlassbezogene religiöse Feiern. Diese Formate beziehen sich auf Einzelbegleitungen aber auch auf Angebote in Gruppen und offene Formate.

4. Leistungen und Handlungsfelder

Wie sich gezeigt hat, ist der zentrale Leitgedanke in der Seelsorge für Mitarbeitende das Da-Sein. Dies ist ein kostbares Gut und antwortet auf ein menschliches Grundbedürfnis. Aus diesem Da-Sein für andere erfahren die Seelsorgenden einen großen Teil ihrer Selbstwirksamkeit.

Diese sehr allgemein gehaltene Selbstbeschreibung hat allerdings auch Nachteile. Sie ist wenig greifbar. Was heißt Da-Sein in einem Umfeld, in der die Relevanz von Religion und Glauben bei den Mitarbeitenden schwindet oder losgelöst von kirchlichen Bindungen vorkommt? Dieses kirchlich beauftragte Da-Sein ist nicht mehr selbstverständlich und unhinterfragt. Man kann sich auch einmal fragen: Was fehlt, wenn es die Seelsorge für Mitarbeitende nicht mehr gibt?

Es ist notwendig, sich grundsätzliche und konkrete Gedanken darüber zu machen, welche Relevanz die Mitarbeitendenseelsorge in Zukunft haben kann und welche Dienstleistung sie erbringen sollte. Mit Hilfe einer Matrix (Tabelle 1) sollen diese Überlegungen systematisiert werden. In der horizontalen Ebene findet sich die Einteilung in Leistung, Handlungsfeld, Arbeitsweise und Kooperationen/Abgrenzungen. In der vertikalen Ebene werden die Geschäftsfelder Mitarbeitende, Teams, Tätigkeit und Organisationskultur unterschieden.

In der horizontalen Ebene wird bewusst von Leistung (Was) gesprochen. Es geht um die Frage, was die Seelsorge für die Mitarbeitenden leistet. Mit dem Begriff Leistung haben viele Seelsorgende ihre Schwierigkeiten. Leistung, so der Einwand, benenne etwas, das beziffert und verrechnet werden könne. Aber das ist damit nicht gemeint. Wer nicht in der Lage ist, anderen zu erklären, was Seelsorge leistet, darf mit Recht argwöhnisch betrachtet werden. Schwindet die Selbstverständlichkeit der Seelsorge, ist es umso wichtiger, deren Leistungen zu benennen. Dies profiliert auch das eigene Selbst- und Aufgabenverständnis. Man kann auch den Begriff der Dienstleistung verwenden. Er

federt das Wort Leistung zwar etwas ab, weil in diesem Begriff der Dienst für andere mitschwingt. Aber es bleibt eine Leistung, die erbracht wird.⁵

Die Leistung wird in der zweiten Spalte in den entsprechenden Handlungsfeldern (Wo) konkretisiert. Es geht um die Beschreibung, wo eine entsprechende (Dienst-) Leistung erbracht wird. Die dritte Spalte beschäftigt sich mit der Arbeitsweise (Wie) der Seelsorge. Schließlich setzt die vierte Spalte die Seelsorge in Bezug zu anderen Dienstleistungen in den Einrichtungen. Die Seelsorge steht in Abgrenzung zu und Kooperation mit anderen Akteuren. Es geht um die Frage, mit wem die Seelsorge zusammenarbeitet.

In der vertikalen Ebene der Matrix sind die Geschäftsfelder der Mitarbeitendenseelsorge benannt. Geschäftsfelder sind jene Bereiche, in denen die Mitarbeitendenseelsorge ihren Dienst versieht. Auch der Begriff des Geschäftsfeldes ist im Bereich der Seelsorge ungewöhnlich. Es gibt sicherlich Gründe, diesen Begriff nicht zu verwenden. Dennoch wird er hier bewusst aufgegriffen, um mit diesem Sprach- und Denkspiel die Perspektive der Einrichtungen in den Blick zu nehmen. Die Geschäftsfelder sind die Mitarbeitenden, die Teams, die Tätigkeit und die Einrichtungen als Ganze. In den ersten beiden Zeilen finden sich Personengruppen, nämlich die einzelnen Mitarbeitenden und das Team. Die dritte Zeile beinhaltet die Tätigkeit und das vierte Feld nimmt die Unternehmenskultur in den Blick.

5 An dieser Stelle soll auf zwei empirische Untersuchungen hingewiesen werden, die sich mit den Wirkungen von Seelsorge und ehrenamtliche Patientenbetreuung beschäftigen. Die erste Untersuchung von Nika Höfer (2022) beforscht die Wirksamkeit von evangelischer Krankenhausseelsorge. Eine andere Studie von Gerlinde Kosits (2024) untersucht die Wirkungen ehrenamtlicher Patientenbetreuer*innen in einem Wiener Spital.

	Leistung (Was)	Handlungsfeld (Wo)	Arbeitsweise (Wie)	Kooperation (Wer)
Mitarbeitende	• in persönlichen Krisen unterstützen • persönliche Resilienz fördern • religiöse und spirituelle Anliegen begleiten	• Begleitung bei persönlichen Belastungen (Krankheit, Tod, Trennung, ...) • Unterstützung bei beruflichen Überlastungen (Burnout, Konflikte, Suizide, Leid ...) • Ansprechpartner sein für existenzielle, spirituelle und religiöse Anliegen • Unterbrechung des Alltags (Achtsamkeit, Auszeit...)	• Gesprächsangebote • Angebote religiöser und spiritueller Begleitung	• MAV, Betriebsrat • Einzelcoachings, Supervision • Führungskräfte
Team	• Kontingenzerfahrung bewältigen • Umgang mit Belastungen und Krisen im Team unterstützen	• Begleitung von Teams bei belastenden Situationen (Suizide, schwere Krankheitsverläufe...) • Begleitung von Teams bei Belastungen in der Zusammenarbeit im Team (Überlastung, Ärger mit Kolleg:innen...)	• Gesprächsangebote • Formate der Teambegleitung • Rituale	• Teamentwicklung • Psychologische Angebote • Einzelgespräche • Supervision
Tätigkeit	• Mitarbeitende bei religiösen, spirituellen und existenziellen Anliegen der Patienten unterstützen • eigenes Professionsverständnis mit dem Trägerauftrag verknüpfen • ethische Orientierung bieten	• Hilfestellung bieten im Umgang mit existenziellen, spirituellen und religiösen Anliegen der Patienten • Angebote machen, um die eigene Tätigkeit im Zusammenhang mit dem christlichen Auftrag zu verstehen • Mitarbeit bei der Klärung ethischer Fragen (Assistierter Suizid, Ethikkomitee ...)	• Weiterbildung • Erstellung von Handlungsleitlinien • Mitarbeit in ethischen Gremien	• Ethikbeauftragung
Christliche Organisationskultur	• kirchlicher Jahreskreis pflegen • liturgische Angebote machen • an der christlichen Identität der Einrichtung mitarbeiten	• Gestaltung besonderer Zeiten (Kirchenjahr, Patrozinien...) • Gestaltung besonderer Anlässe (Gottesdienste, Abschied von verstorbenen Mitarbeitenden ...) • Förderung der interreligiösen und interkulturellen Kompetenz • Identifikation mit der Trägerauftrag	• Gestaltung des Kirchenjahrs • Angebot von Gottesdiensten, Ritualen...) • Weiterbildungsformate	

- Mitarbeitende

Was leistet die Seelsorge in diesem Feld? Dazu gehören die Förderung der persönlichen Resilienz, die Unterstützung bei religiösen Anliegen oder bei der Bewältigung von Krisen. Dies geschieht zum Beispiel bei Trennungen, Krankheit, Überlastung, Suiziden oder der Konfrontation mit Leiderfahrungen (Handlungsfeld). Unterstützung und Begleitung geschieht zumeist in Gesprächen, Auszeiten oder zeichenhaften Handlungen (Arbeitsweise). In den meisten Organisationen erbringt diese Leistung nicht nur die Seelsorge, sondern weitere Akteur:innen, die in diesem Feld Angebote vorhalten. Es gibt die Möglichkeit zu Supervision oder Coaching, eine Unterstützung durch die Mitarbeitervertretung und den Betriebsrat oder die Möglichkeiten der betrieblichen Weiterbildung.

- Team

Die Leistung der Seelsorge für Teams kann darin bestehen, bei der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen zu unterstützen, bei der Verarbeitung von Krisen zur Verfügung zu stehen oder die Zusammenarbeit im Team zu verbessern. Dies kann bei schweren Krankheitsverläufen der Patient:innen, bei Überlastungen durch die Arbeit oder bei Problemen in der Zusammenarbeit sein. Hier bieten sich unterschiedliche Arbeitsweisen an: Gesprächsformate, die möglicherweise in eine längere Form der Teambegleitung übergehen. Aber auch Rituale können das Team unterstützen, gemeinsam mit herausfordernden Ereignissen umzugehen.

- Tätigkeit

Hier können mehrere Leistungen im Blick sein: die Unterstützung von Mitarbeitenden bei einer existentiellen Kommunikation mit ihren Patient:innen, eine Orientierung bei ethischen Fragen oder der Klärung des eigenen Professionsverständnisses bei einem christlichen Träger. Als Arbeitsweise legt sich die Mitarbeit in Ethikgremien, die Mitentwicklung von ethischen Leitlinien oder die Durchführung von spezifischen Weiterbildungen nahe.

- Christlich geprägte Unternehmenskultur

Leistungen in diesem Feld sind beispielsweise die Gestaltung des kirchlichen Jahreskreises entsprechend den Möglichkeiten und Bedürfnissen der Einrichtungen, die Feier von liturgischen Handlungen oder die Stärkung einer christlich geprägten Unternehmensidentität. Hierzu gehört eine interreligiöse Öffnung mit Blick auf eine vielfältige Mitarbeiterschaft als Ausdruck eines christlichen Selbstverständnisses.⁶

⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe (2022/2, Art. 3,2): 1 Vielfalt in kirchlichen Einrichtungen ist eine Bereicherung. 2 Alle Mitarbeitenden können unabhängig von ihren konkreten Aufgaben, ihrer Herkunft, ihrer Religion, ihres Alters, ihrer Behinderung, ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Identität

Diese Überlegungen sind nicht vollständig und müssen je nach Arbeitsfeld ergänzt werden. Es geht um die zugrundeliegende Systematik, die aus der Perspektive der Interessensgruppen die Mitarbeitendenseelsorge beleuchtet. Diese Matrix verdeutlicht nicht nur, in welchen Bereichen die Mitarbeitendenseelsorge einen wichtigen Dienst erfüllen kann, sie zeigt auch, welche Leistungen viele Seelsorgende bereits in ihren Einrichtungen erbringen.

5. Klärungen und Grenzgänge

Betrachtet man die Matrix und die darin festgeschriebenen Leistungen und Handlungsfelder, werden drei Spannungsfelder sichtbar, in denen eine Seelsorge für Mitarbeitende steht. Die Beschreibung der drei Spannungsfelder dient dazu, das Selbstverständnis der Mitarbeitendenseelsorge weiter zu klären. Es werden grundsätzliche Spannungen benannt, in denen nicht eine Zustimmung oder eine Ablehnung der jeweiligen Pole eine zufriedenstellende Perspektive eröffnet, sondern es werden Räume aufgezeigt, in denen die Zukunft der Seelsorge verortet werden sollte.

5.1 Zwischen Funktion und Funktionalisierung

Wenn man sich auf den Weg einlässt, die Leistung der Mitarbeitendenseelsorge zu beschreiben, gelangt man schnell zu der übergeordneten Frage nach der Funktion von Religion. Es ist bekannt, dass es keine universell gültige Definition von Religion gibt. Die gebräuchlichen Definitionsversuche von Religionen lassen sich in drei Ansätze einteilen: substanziell, funktional und diskursiv (Pollack 2018).

Ein substanzieller Religionsbegriff bezieht sich auf die vorfindbaren Inhalte und Sozialgestalten religiöser Überzeugungen. Gemeint sind hier dogmatische Äußerungen, Riten oder die Organisationsweise der religiösen Gemeinschaften: Was glaubt eine religiöse Gemeinschaft und wie stellt sie sich dar? Entscheidend ist dabei immer der explizite Bezug zur Transzendenz als ein wesentlicher Referenzpunkt religiösen Lebens. Dagegen fragt eine funktionale Betrachtung der Religion, welche Leistungen und welchen Nutzen die Religion für Individuen und die Gesellschaft erbringt. Klassischerweise werden der Religion die Funktionen einer sinnvollen Integration, der Sozialisation, der Kontingenzbewältigung, der Personwerdung oder Sinnstiftung zugeschrieben (Kaufmann 1989, 84–88; Könemann 2016). Schließlich geht der diskursive Ansatz davon aus, dass Religion nicht einfach eine gegebene Größe ist, sondern ihre Bedeutung in sozialer Interaktion erst ausgehandelt wird.

und ihrer Lebensform Repräsentantinnen und Repräsentanten der unbedingten Liebe Gottes und damit einer den Menschen dienenden Kirche sein.

In unserem Zusammenhang ist die funktionale Definition von Religion von Interesse. Zahlreiche Funktionen der christlichen Religion sind bereits definiert worden. An dieser Stelle sollen nur jene Funktionen der christlichen Religion in Erinnerung gerufen werden, welche hilfreich sind, um den Blick auf die Leistung der Mitarbeitendenseelsorge schärfen zu können. Zu diesen Funktionen zählen: 1) Bewältigung von Kontingenz, 2) Moralische Orientierung, 3) Sozialintegration, 4) Prophetische Funktion, 5) Motivation und 6) Welterschließung. In der oben dargestellten Matrix finden sich diese Funktionen in abgewandelter Weise wieder.

Die Frage nach der Funktion der Religion sollte nicht mit einer Funktionalisierung der Religion gleichgesetzt werden. Die Frage nach den Funktionen einer Religion ist hilfreich und weiterführend. Wenn Seelsorge eine wichtige religiöse Funktion erfüllt und damit eine Leistung für eine Interessensgruppe erbringt, wird sie damit nicht automatisch funktionalisiert oder für religionsfremde Zwecke missbraucht. Die Funktion oder auch die religiöse Leistung der Seelsorge zu benennen, bedeutet ebenso wenig, dass die Wirkungen dieser Leistung grundsätzlich verrechenbar, messbar und planbar sind.

Funktionen und Leistungen können allerdings für sachfremde Zwecke missbraucht werden, die nicht der ursprünglichen religiösen Intention entsprechen. Wer beispielsweise durch die psychische Entlastung von Mitarbeitenden krankmachende Arbeitsbedingungen stützt, lässt sich instrumentalisieren. Viele weitere Beispiele könnten angefügt werden. Zwischen den Funktionen und einer Funktionalisierung von Religionen befindet sich die Seelsorge für Mitarbeitende auf einem Grenzgang. Diesen Raum gilt es auszuloten.

5.2 Zwischen Irrelevanz und Relevanz

Ist Gott im Krankenhaus noch nötig?⁷ Diese Frage stellt sich nicht aus der Sicht der Seelsorgenden, sondern aus dem Blickwinkel der Mitarbeitenden, der Einrichtungen und der Träger. Jürgen Werbick hat vor über dreißig Jahren die Spannung zwischen Relevanz und Identität der religiösen Überlieferung ausgelotet: Wer die Relevanz der Religion, so Jürgen Werbick (1992, 24) damals, erhalten möchte, muss die einmal gewonnene Identität, das bisher Gesagte, nun anders oder neu sagen (vgl. dazu auch Fischer 2017). Heute scheint sich die Situation zugespitzt zu haben: Hat die Religion überhaupt noch eine Relevanz in der Lebenswelt vieler Menschen? In unserem Zusammenhang heißt die Frage: Hat die Religion noch eine Relevanz für die Seelsorge an Mitarbeitenden?

Vielleicht muss das bisher Gesagte neu gesagt werden. Es ist möglich, dass Mitarbeitende aufgrund von Erfahrungen und Problemen in ihrem beruflichen Tun hin und wieder nach dem oder einem Fundament der gemeinsamen Überzeugungen fragen.

⁷ Jan Loffeld stellt diese Frage nicht in Bezug auf Einrichtungen im Gesundheitswesen, sondern allgemein. Vgl. dazu Loffeld 2020 & 2024.

Insbesondere wenn es um einen letzten Halt oder eine grundsätzliche Orientierung geht, wird das Fundament relevant.

Das bedeutet nicht, dass immer von Gott die Rede sein muss. Aber der unaufgebbare Bezugspunkt seelsorglichen Handelns bleibt Gott. Auch hier macht die Mitarbeitenden-seelsorge einen Grenzgang. Würde bei ihr die Gottesrede verstummen, weil Gott für die Bewältigung des Lebens immer weniger gebraucht wird, führt das zur Selbstsäkularisierung der Seelsorge. Sie würde sich damit selbst erledigen und sich selbst dekonstruieren. Auf der anderen Seite ist sie aufgefordert, neue existenzielle Bezüge im Handeln der Menschen zu finden, ihren Lebensglauben (vgl. Feiter 2017) zu entdecken und vielleicht sogar eine ‚Theologie des Atheismus‘ (Zulehner 2024) zu entwickeln.

Diese Spannung versucht Maria Adams (2021, 85) am Beispiel der Fürsorge gegenüber Mitarbeitenden auszuloten. Mit enormem Aufwand müssten Mitarbeitende gewonnen, motiviert, gebunden und fortgebildet werden, um sie zu halten. Mitarbeitende müssen gepflegt werden.

„Als Ansprechpartnerin für die Mitarbeiter hätte die Stiftung auch eine Psychologin einstellen können oder einen Sozialarbeiter, die als Kümmerer für die Belange der Mitarbeiter da sind. Die Besetzung mit einer Seelsorgerin aber setzt auf die Stärkung der Spiritualität, der Sinn stiftenden Kraft von Beziehung, der persönlichen Ansprache und Begleitung, und vor allem auf den geschützten Raum des Vertrauens in der Wahrung der seelsorglichen Schweigepflicht. Gerade im Geflecht von arbeitsvertraglichen Beziehungen und dienstlichen Hierarchien ist es von Bedeutung, dass da jemand einen geschützten Raum öffnet, der dem Austausch von höchst verletzlichen und privaten Informationen dient. Ein Mandat auf Augenhöhe – während Mitarbeiter einem Betriebspsychologen, einer Sozialarbeiterin oder einer Führungskraft aus dem Unternehmen eher abwartend begegnen könnten, sind der Seelsorgerin offene Begegnungen, schwierige Fragen und qualitativ tiefgehende Gespräche leichter möglich“ (Adams 2021, 88).

5.3 Zwischen Person und Organisation

Die Ausbalancierung dieses Themenfeldes ist nicht neu. Seit langer Zeit spricht man von der Krankenhausseelsorge statt von einer Krankenseelsorge. Die Organisation als Ganze ist im Blick (Fischer 2019).

Für die Mitarbeitendenseelsorge könnte die Inkraftsetzung der neuen Grundordnung des kirchlichen Dienstes Auswirkungen haben. Zunächst ist es wichtig, sich die grundlegenden Neuerungen in der kirchlichen Grundordnung ins Bewusstsein zu rufen. Im Vorwort zur aktuellen Grundordnung sprechen die deutschen Bischöfe von einem Paradigmenwechsel, der in einem institutionenorientierten Verständnis zum Ausdruck kommt: „Dieses geht von der Prämisse aus, dass die katholische Identität einer Einrichtung durch Leitbilder, eine christliche Organisations- und Führungskultur und durch

Vermittlung christlicher Werte und Haltungen gestaltet wird. Eher formale Kriterien, wie die Konfessionszugehörigkeit, verlieren nach dieser Logik an Bedeutung. Im neuen Ordnungsentwurf wird unmissverständlich klargestellt, dass der Kernbereich privater Lebensgestaltung rechtlichen Bewertungen nicht unterliegt und sich dem Zugriff des Dienstgebers entzieht“ (Die deutschen Bischöfe 2022/2, 6–7).

Die christliche Identität einer Einrichtung, die nun unter dem Vorzeichen einer pluralen Mitarbeiterschaft steht, muss gestaltet werden. Diese Gestaltungsverantwortung wird in erster Linie dem Dienstgeber zugeschrieben. So heißt es in der Grundordnung: „Die Verantwortung für den Schutz und die Stärkung des kirchlichen Charakters der Einrichtung kommt zuallererst dem Dienstgeber zu“ (Die deutschen Bischöfe 2022/2, Art. 3 Abs. 3).

Was dies im Einzelnen bedeutet, kann hier nicht weiter beleuchtet werden. Klar ist allerdings, dass es in Zukunft mehr Anstrengungen für ein Ausbalancieren zwischen den persönlichen Werten der Mitarbeitenden und den Werten der Einrichtungen bedarf. Die persönliche und berufliche Motivation der Mitarbeitenden gilt es wahrzunehmen und die darin zum Ausdruck kommenden Haltungen zum Selbstverständnis (Ethos) und Daseinszweck (Sendungsauftrag) des kirchlichen Trägers in Beziehung zu setzen. Dies ist – so sagt es auch die Grundordnung – ein kontinuierlicher und dynamischer Prozess (Die deutschen Bischöfe 2022/2, Art. 3 Abs. 4).

5.4 Zwischen säkularen und konfessionellen Trägern

Wenn die Seelsorgerinnen und Seelsorger in Zukunft nicht mehr selbstverständlich von der Kirche zur Verfügung gestellt werden (können), wird sich in aller Deutlichkeit die Frage stellen, welcher Wert der Seelsorge in einer Einrichtung beigemessen wird und wie viel die Träger für die Stellen bezahlen möchten. Unbeantwortet ist dabei noch die Frage, wie und wo in Zukunft die Seelsorgenden ausgebildet werden und wer dies finanziert. Zu dieser Frage werden die drei Trägergruppen (kirchlich, kommunal, privat) vermutlich abweichende Antworten geben.

Die Leistung, welche die christliche Seelsorge an den Mitarbeitenden bringt, ist eine Leistung des Religionssystems. Diese war bislang eng und fast ausschließlich an die Kirchen gebunden. Auch hier könnte sich noch einiges verändern. Wer diese Leistung bezahlt, ist davon zu unterscheiden. Die jeweiligen Träger werden klären, welche Form der kirchlichen Einbindung für sie angemessen ist und welche Rolle die Religion noch spielen soll.

Bei dem vorhergehenden Spannungsfeld, inwieweit Seelsorge für Mitarbeitende die Unternehmenskultur mitgestalten möchte, wird bereits deutlich, dass die drei Trägergruppe daran ein unterschiedlich ausgeprägtes Interesse haben dürften. Ein kirchlicher Träger wird mehr Energie darauf verwenden, dass durch die Leistung der Seelsorge Commitment- und Identifikationsprozesse ermöglicht werden. Ähnlich wird es bei dem Wunsch sein, in welcher Weise das Kirchenjahr oder Feste anderer Religionen Einfluss

auf die Gestaltung der Unternehmenskultur haben sollen. Wie sollen beispielsweise die Feste des kirchlichen Jahreskreises gefeiert werden? Welchen Stellenwert haben liturgische Angebote? Soll sich die Unternehmenskultur ausschließlich aus der christlichen Tradition speisen? Sollen sich Mitarbeitende neben spezifischen Fort- und Weiterbildungsangeboten auch mittels Seelsorge in ihrer Tätigkeit mit dem christlichen Grundauftrag und der kirchlichen Tradition auseinandersetzen?

Zum Schluss

In den nächsten Jahren stehen für die Seelsorge an Mitarbeitenden grundlegende Fragen an, die geklärt werden müssen. Das gilt für die Bistümer und Landeskirchen wie für die Träger im Gesundheits- und Sozialwesen. Ein ‚Einfach weiter so‘ darf es nicht geben. Wer in Zukunft die Seelsorge für Mitarbeitende bezahlt, wer in Zukunft Seelsorge anbietet und gestaltet, wer in Zukunft diese Personen ausbildet und welche Leistungen erbracht werden, ist aktuell offen.

Literaturverzeichnis

- Adams, Maria (2021). Die Mitarbeiter pflegen – Seelsorge am Arbeitsplatz. In: Bruno Schrage & Peter Bromkamp (Hg.), *Unterwegs mit leichtem Gepäck. Altenheimseelsorge*. St. Ottilien: eos-Verlag, 85–94.
- Die deutschen Bischöfe (2022). In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. Wort der deutschen Bischöfe, 8. März 2022. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die deutschen Bischöfe* Nr. 110. Bonn.
- Die deutschen Bischöfe (2022). Grundordnung des kirchlichen Dienstes, 5. völlig überarbeitete Neuauflage, 22. November 2022. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die deutschen Bischöfe* Nr. 95A. Bonn.
- Ebertz, Michael N. & Lucia Segler (2016). *Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie*, Würzburg: Echter Verlag.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2023). *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Feiter, Reinhard (2017) Das Evangelium ist für alle da. In: ThG 60 (2017), 162–172.
- Fischer, Michael (2017). Die Qualität konfessioneller Krankenhäuser. Zwischen gesellschaftlicher Relevanz und Identität. In: Marianne Heimbach-Steins, Thomas Schüller & Judith Wolf, (Hg.), *Katholische Krankenhäuser – herausgeforderte Identität*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 107–129.

- Fischer, Michael (2019). Seelsorge in einem konfessionellen Krankenhaus – das Ganze ins Spiel bringen. In: Traugott Roser, Handbuch der Krankenhausseelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 104–115.
- Höfer, Nika (2022). Wirksamkeit von Krankenhausseelsorge: Eine qualitative Studie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989). Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Könemann, Judith (2016). Religion. In: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex), Jahrgang 2016, abrufbar unter <https://doi.org/10.23768/wirelex.Religion.100075> [14.12.2024].
- Kosits, Gelinde (2024). Ehrenamtliche Patient:innenbetreuung im Akutkrankenhaus. Soziale Unterstützung durch Fremde. Freiburg: Lambertus Verlag.
- Löffel, Jan (2020). Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seiner säkularen Relevanzverlustes. Würzburg: Echter Verlag.
- Löffel, Jan (2024). Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz. Freiburg: Herder.
- Pollack, Detlef (2016). Was ist Religion? Eine kritische Diskussion. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg.), Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff. Baden-Baden: Nomos, 60–91.
- Pollack, Detlef (2018). Probleme der Definition von Religion. In: Detlef Pollack u. a. (Hg.), Handbuch Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: Springer VS, 17–50.
- Rüegg-Stürm, Johannes & Grand, Simon (²2020). Das St. Galler Management-Modell. Management in einer komplexen Welt. Bern: Haupt Verlag.
- Schrage, Bruno (2023). Sie haben den Reset-Knopf gedrückt! Identität wird zur Aufgabe. In: Neue Caritas 124/19, 9–13.
- Werbick, Jürgen (1992). Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Zulehner, Paul M. (2024). Zur Zukunft der Pastoraltheologie, abrufbar unter <https://zulehner.wordpress.com/2024/09/20/zur-zukunft-der-pastoraltheologie/> [14.12.2024].

Prof. Dr. Michael Fischer

Professor an der Privaten Universität für Gesundheitswissenschaften und -technologie (Hall in Tirol)
und Referat ‚Christliche Identität und Werte‘ in der St. Franziskus-Stiftung Münster

St. Mauritz-Freiheit 46

48147 Münster

+49 (0) 251 27 07 940

Fischer(at)st-franziskus-stiftung(dot)de

Hauptsache Sonntagsgottesdienst Was sich Menschen in ländlichen Pastoralräumen wünschen Eine empirische Erhebung

Abstract

In einer Befragung unter Gemeindemitgliedern in ländlich-kleinstädtischen Pastoralräumen (Krumbach, Bistum Augsburg) wurden kirchliche Bedürfnisse und Präferenzen erfasst. Besonders der (auch nicht-eucharistische) Sonntagsgottesdienst am vertrauten Ort mit guter, knapper Predigt und guter Kirchenmusik erweist sich als zentrales Element kirchlicher Bindung. Enge Kirchenbindung geht mit hoher Lebenszufriedenheit einher, wobei auch kirchlich Verbundene nur selektiv auf gemeindliche Angebote zugreifen. Eine umfassende Lebensgestaltung im kirchlichen Kontext wird nicht gesucht. Die pastoralen Angebote könnten angesichts knapper Ressourcen entsprechend angepasst werden.

A survey among members of rural and small-town parishes (Krumbach, Diocese of Augsburg) explored their religious needs and preferences. In particular, the Sunday service at a familiar location—with a brief, meaningful sermon and high-quality church music—proved to be a key factor for ecclesial attachment, even when not Eucharistic. A strong affiliation with the Church can be associated with an above-average life satisfaction. However, even relatively committed members make only selective use of pastoral services and events. A comprehensive shaping of everyday life within the ecclesial context is not desired. Given limited resources, pastoral services could be adjusted accordingly.

1. Hintergrund

Große pastorale Räume – ob man sie nun Pfarreiengemeinschaft, Pfarrverband oder Pastoralverbund nennt – sind im ländlichen Raum eine besondere Herausforderung für die katholische Kirche. Zwar ist die Kirchenbindung hier vielfach stärker als in städtischen Regionen; zugleich fehlen jedoch zunehmend die Ressourcen, um seelsorgliche Angebote in der gewohnten lokalen Kleinteiligkeit aufrechtzuerhalten. Vor diesem Hintergrund laufen in vielen deutschen Diözesen Prozesse der Umstrukturierung und Priorisierung.

Die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD (KMU 2023), die erstmals auch Katholik:innen berücksichtigte, zeigt: In Gemeinden unter 20.000 Einwohner:innen ist die Bereitschaft zu Taufe, kirchlicher Trauung und Bestattung deutlich höher als in größeren Städten (vgl. Jacobi 2024). Gleichwohl wird in den laufenden Reformprozessen selten gefragt, was die Gläubigen vor Ort tatsächlich brauchen und wünschen.

Hier setzt unsere empirische Untersuchung an. Sie fragt nach den konkreten kirchlichen Bedürfnissen von Gemeindemitgliedern im ländlich-kleinstädtischen Raum. Welche kirchlichen Angebote entsprechen diesen Bedürfnissen – und welche nicht? Wir verstehen unser Forschungsinteresse ausdrücklich theologisch. Wenn „Freude und Hoffnung,

Trauer und Angst der Menschen von heute [...] auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ sind (GS 1), dann kann sich Kirche in ihren Grundvollzügen von Liturgia, Martyria, Diakonia und Koinonia nicht an den Bedürfnissen der Menschen vorbei verwirklichen.

In Anlehnung an das Modell von Cameron u. a. (2010) lassen sich diese Bedürfnisse im Sinn einer angeeigneten (*espoused*) und operanten (*operant*) Theologie begreifen – also als gelebter Glaube, wie er sich im Sprechen und Handeln von Gläubigen äußert. Als Vertreter formaler akademischer Theologie nehmen wir diese Stimmen ebenso ernst wie die normative Theologie der Kirche. Alle vier Stimmen stehen in einem wechselseitigen Verhältnis – keine ist für sich allein zu hören (vgl. Cameron u. a. 2010, 55).

Im Rahmen unserer empirischen Studie wandten wir uns exemplarisch den benachbarten katholischen Pfarreiengemeinschaften in der bayerisch-schwäbischen Stadt Krumbach (Bistum Augsburg) zu. Im Folgenden wird die lokale Situation kurz umrissen, ehe wir Methode und Durchführung der Datenerhebung beschreiben (2), die Ergebnisse zusammenfassen (3), einige Folgerungen ziehen (4) und die Limitationen unserer Studie benennen (5). Mit einem kurzen Fazit (6) schließen wir.

2. Untersuchungsfeld und Datenerhebung

Krumbach liegt in Bayerisch-Schwaben, zählt rund 13.000 Einwohner:innen und spielt als Mittelzentrum insbesondere in den Bereichen Bildung und Wirtschaft eine wichtige Rolle für die Region. Die beiden katholischen Pfarreiengemeinschaften (PG) Sankt Michael und Maria Hilf umfassen zusammen neun Pfarreien, darunter städtische und dörfliche Gemeinden mit insgesamt rund 9.300 Katholik:innen.

Die beiden Seelsorgeräume erstrecken sich über ca. 80 Quadratkilometer und decken weite Teile des etwa 45 Quadratkilometer großen Stadtgebietes von Krumbach sowie einige weitere südlich gelegenen Gemeinden ab. In ihrer Flächenausdehnung und Mitgliederzahl gehören die beiden PG zu den kleineren pastoralen Einheiten im Bistum Augsburg.¹

Im Herbst 2023 wurde in mehreren Artikeln der Lokalzeitung *Mittelschwäbische Nachrichten*, auf den Homepages der Pfarreien, in Gottesdiensten und auf der *Mittelschwabenschau KRU*, einer Messe, auf der sich Betriebe, Behörden, aber auch kirchliche Einrichtungen der Region präsentieren, zur Teilnahme an der Umfrage eingeladen. Es handelt sich also um eine Selbstselektionsbefragung – mit den entsprechenden

1 Andreas Feige und Björn Szymanowski gehen davon aus, ein pastoraler Raum bzw. eine XXL-Pfarrei in der Diaspora entspricht „mitunter dem kommunalen Gebiet zweier Landkreise (ca. 2.500 Quadratkilometer) und im Süden und Westen Deutschlands eines halben oder ganzen Landkreises bzw. einer kleineren Großstadt (ca. 100 bis 500 Quadratkilometer). Je nach Diözese leben aktuell zwischen 5.000 und 120.000 katholische Kirchenmitglieder auf dem Gebiet einer XXL-Pfarrei“ (Feige & Szymanowski 2023). Die beiden Krumbacher PG liegen deutlich unterhalb dieser Werte.

Verzerrungsrisiken: Die Mehrheit der 651 Personen, die sich zur Teilnahme entschlossen hatten, gehört der Altersgruppe der 40- bis 59-Jährigen an (38,56 %). Es folgen die 60- bis 75-Jährigen mit 27,04 % und die über 75-Jährigen mit 14,59 %. 11,67 % der Befragten sind zwischen 25 und 39 Jahre alt. Die beiden kleinsten Gruppen bilden die unter 16-Jährigen mit 2,15 % und die 16- bis 24-Jährigen mit 5,84 %. Eine Person macht keine Angaben zum Alter.

Vergleicht man diese Verteilung mit der Altersstruktur der Grundgesamtheit (Katholik:innen der Pfarreiengemeinschaften Maria Hilf und St. Michael, insgesamt 9.285 Personen), zeigt sich eine deutliche Über- bzw. Unterrepräsentation bestimmter Altersgruppen. Beispielsweise stellen die 40- bis 59-Jährigen 24,97 % der Grundgesamtheit, sind jedoch mit 38,56 % in der Befragung stark überrepräsentiert. Auch die 60- bis 75-Jährigen sind in der Befragung überrepräsentiert (27,04 % im Vergleich zu 21,02 % in der Grundgesamtheit). Auch die über 75-Jährigen sind leicht überrepräsentiert (14,59 % in der Umfrage gegenüber 13,15 % in der Grundgesamtheit). Im Gegensatz dazu sind die unter 16-Jährigen und die 16- bis 24-Jährigen deutlich unterrepräsentiert: Während diese Gruppen zusammen 23,44 % der Gesamtbevölkerung ausmachen, stellen sie in der Umfrage nur 7,99 % der Teilnehmenden, wodurch wichtige Perspektiven möglicherweise nicht ausreichend dargestellt werden.

Auch in der Geschlechterverteilung ergab sich eine Abweichung zur Gesamtgruppe. Von den insgesamt 651 Teilnehmenden sind 60,83 % (396 Personen) weiblich und 38,56 % (251 Personen) männlich; eine kleine Gruppe von vier Personen identifiziert sich als divers. Im Vergleich dazu liegt der Anteil weiblicher Gemeindemitglieder in der Gesamtgruppe bei 52,32 %, der Männeranteil bei 47,68 %.

Die Befragung, die vorab in einem Pretest erprobt worden war, umfasste geschlossene und offene Fragen zu liturgischen, katechetischen, karitativen und strukturellen Themenfeldern. Wir folgten damit einer normativen Orientierung an den kirchlichen Grundvollzügen Leiturgia, Martyria, Koinonia und Diakonia.

Neben Zustimmungsskalen waren auch Mehrfachantworten und eigene Kommentare möglich. Die Teilnahme erfolgte sowohl digital als auch über Papierfragebögen.

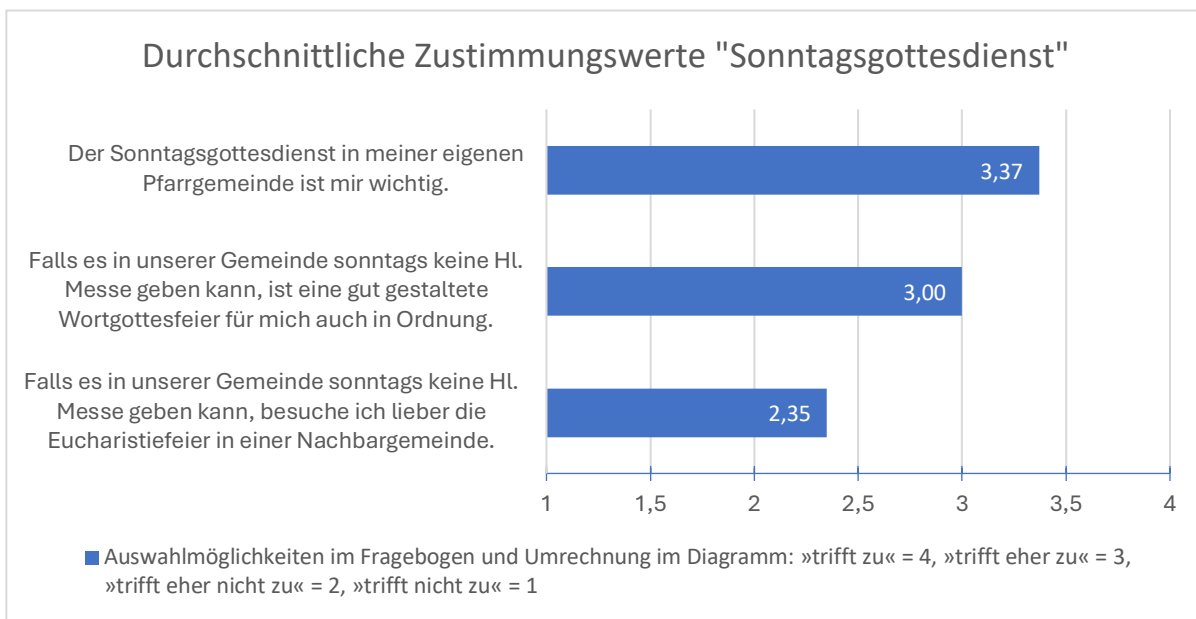
3. Ergebnisse

3.1 Der Sonntagsgottesdienst – einfach wichtig

Für die meisten Befragten hat der Sonntagsgottesdienst in der eigenen Dorf- oder Stadtteilkirche einen hohen Stellenwert. Über 80 % geben an, dass er ihnen wichtig oder eher wichtig ist – bei den über 75-Jährigen steigt dieser Wert sogar auf 97 %, während er bei den unter 25-Jährigen nur bei 50 % liegt. Auch eine gut gestaltete Wortgottesfeier wird mehrheitlich akzeptiert, sofern sie nur am gewohnten Ort stattfindet.

Dagegen zeigt sich geringe Bereitschaft, für eine Eucharistiefeier in eine Nachbargemeinde auszuweichen (nur 41 % Zustimmung).

Die Dauer des Gottesdienstes spielt ebenfalls eine wichtige Rolle: 86 % wünschen sich eine Feier unter 60 Minuten. Besonders die Predigt steht hierbei im Fokus – sie sollte kurz, klar strukturiert und lebensnah sein. Obwohl auch die musikalische Begleitung maßgeblich zur Länge der Gottesdienste beiträgt, wird diese überaus deutlich gewürdigt: Für 91,09 % hat die Kirchenmusik beim Besuch des Sonntagsgottesdienstes einen hohen oder eher hohen Stellenwert. Keine andere Frage erzielte so hohe Zustimmungswerte.



In den Freitextantworten wird jedoch auch deutlich, dass die Befragten sich bei aller Wertschätzung für den traditionellen Sonntagsgottesdienst durchaus moderne Impulse wünschen. Während sie für die Feier den angestammten Ort, die angestammte Zeit und Kürze reklamieren, fordern sie doch bei den Inhalten Aktualität und Lebensnähe. Auch besteht ein Interesse daran, die musikalische Gestaltung in ähnlicher Weise mit zeitgemäßen Elementen zu bereichern, ohne dass dabei der eigentliche Charakter des Gottesdienstes riskiert wird. Insgesamt erscheint es den Respondent:innen wichtig, dass der Sonntagsgottesdienst bei allen Verbesserungsvorschlägen ein vertrautes und identitätsstiftendes Ritual bleibt.

3.2 Familienfreundlichkeit – wichtig nur von Fall zu Fall

Familienfreundliche Gottesdienstformate stoßen bei jüngeren Befragten und bei Personen mit minderjährigen Kindern auf überdurchschnittlich hohe Zustimmung. Dies gilt

insbesondere für Familiengottesdienste, Jugendgottesdienste und die sogenannte Kinderkirche, bei der Kleinkinder parallel zum Wortgottesdienst betreut werden.

Die Zustimmung zur Kinderkirche ist in den Altersgruppen unter 40 sowie bei Befragten mit Kindern im Haushalt deutlich höher als im Durchschnitt. Auch Jugendgottesdienste werden vor allem von den unter 40-Jährigen positiv bewertet. Bei älteren Befragten sind die Zustimmungswerte zu beiden Formaten niedriger.

Eine schlichte Kinderbetreuung während der Messe wird kaum begrüßt. Selbst in den Gruppen mit kleinen Kindern liegt die Zustimmung hier weit unter dem Durchschnitt.

Familiengottesdienste erreichen in allen Altersgruppen mittlere bis hohe Werte, mit einem Schwerpunkt bei jungen Erwachsenen. In der Altersgruppe der 25- bis 39-Jährigen liegt die höchste Zustimmung. Insgesamt zeigt sich ein klarer Zusammenhang zwischen Lebenssituation und Bewertung familienbezogener liturgischer Angebote.

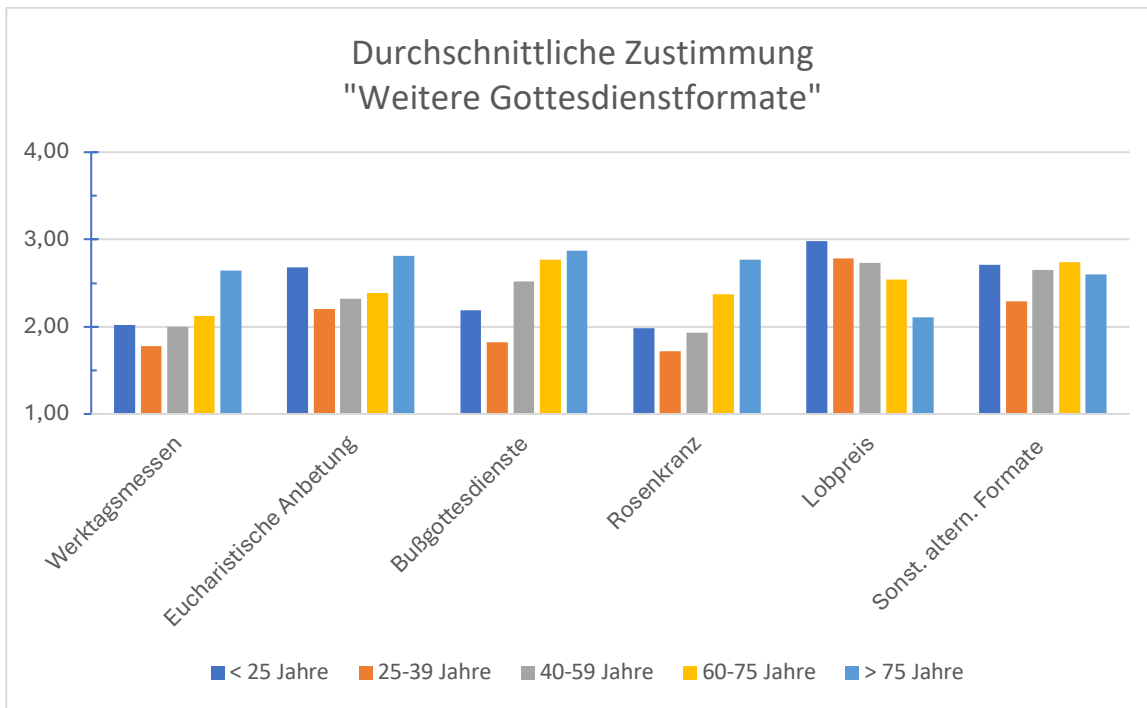
3.3 Weitere Gottesdienstformate – je nach Alter wichtig oder nicht

Die Bewertung zusätzlicher Gottesdienstformate ist stark altersabhängig. Klassische Angebote wie Werktagsmessen und Rosenkranzgebete werden vor allem von älteren Teilnehmenden als wichtig eingeschätzt. Mit zunehmendem Alter steigen die Zustimmungswerte deutlich an.

Die eucharistische Anbetung stellt in dieser Hinsicht eine Ausnahme dar: Sie wird sowohl von den über 75-Jährigen als auch von den unter 25-Jährigen überdurchschnittlich positiv bewertet. In den mittleren Altersgruppen fällt die Zustimmung dagegen merklich ab.

Moderne Formate wie Lobpreisabende oder alternative liturgische Feiern erhalten vor allem von jüngeren Befragten hohe Zustimmung. Die Relevanz nimmt mit steigendem Alter deutlich ab.

Ein ökumenisches Friedensgebet wird über Altersgrenzen hinweg besonders positiv bewertet. Es erreicht den höchsten Zustimmungswert unter allen abgefragten Formaten. Insgesamt zeigt sich somit eine deutliche Altersdifferenzierung in der Bewertung zusätzlicher Gottesdienstangebote. Während klassische Formen vor allem von älteren Gemeindemitgliedern geschätzt werden, wünschen sich jüngere eher alternative liturgische Akzente.



3.4 Verkündigung – jenseits der Predigt nicht wichtig

Die Predigt wird von vielen Befragten als wichtiges Element des Sonntagsgottesdienstes beschrieben. Andere Verkündigungsformate wie Bibelkreise, Glaubensgespräche oder theologische Kurse werden deutlich seltener als relevant wahrgenommen. Das Interesse fällt insbesondere unter den 25- bis 39-Jährigen gering aus.

3.5 Diakonia und Koinonia – Engagement nur in der Theorie

In der Befragung zeigte sich eine mittlere Bereitschaft zum Engagement, die mit dem Alter abnimmt. 46,4 % der Teilnehmenden würden sich sozial engagieren, 41 % stärker ins Gemeindeleben einbringen. Neben klassischen Bereichen wie Besuchsdiensten wurden vielfältige Felder wie Musik, Gartenpflege oder Trauerbegleitung genannt. Überraschend ist die hohe grundsätzliche Bereitschaft, die dem Klischee vom Mangel an Ehrenamtlichen widerspricht. Gleichzeitig zeigen Hinweise auf fehlende Zeit, Mittel und Personal bestehende Hürden für tatsächliches Engagement.

3.6 Wer hat geantwortet? Wenig Einsamkeit und wenige Sorgen unter den Befragten

Dem Satz „Alles in allem geht es mir gut“ können 66,1 % voll, 23,8 % „eher“ zustimmen. 73,4 % fühlen sich selten oder nie überfordert, 90,5 % verspüren kaum Einsamkeit. Auch finanzielle Belastungen werden nur vereinzelt genannt. Der Grad des Wohlbefindens ist unter den Befragten also außerordentlich hoch.

Zugleich zeigt der Großteil von ihnen eine starke oder eher starke Bindung an die eigene Pfarrei (85,1 %) sowie an die katholische Kirche insgesamt (82,6 %).

4. Folgerungen

4.1 Heimatkirche und Heimat „Kirche“ zwischen *Pfarreiengemeinschaft* und Eucharistieverständnis

Die öffentliche Kommunikation über religiöse Veranstaltungen ist von der Diagnose eines Defizites geprägt: Seit Jahren – mit Ausnahme eines kurzen Anstiegs nach der Corona-Pandemie – sinkt der Gottesdienstbesuch unter Kirchenmitgliedern kontinuierlich (vgl. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland 2023). Laut der Kirchenstatistik der Deutschen Bischofskonferenz für das Jahr 2022 nehmen lediglich 5,7 % der Kirchenmitglieder am Gottesdienst teil (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2023). Nach der 6. KMU liegt der Anteil der Katholik:innen, die häufiger als einmal pro Jahr an einem Gottesdienst teilnehmen, bei 42 % (vgl. KMU 2023, 63).

Trotz dieses Rückgangs wird, wie wir sahen, der vertraute Ort des Gottesdienstes dort, wo dieser noch stattfindet, besonders geschätzt. Vor dem Hintergrund der hohen Bedeutung des Gottesdienstortes stellt sich verschärft die Frage nach der konkreten Gottesdienstgestalt. Das kirchliche Lehramt formuliert hierzu einen eindeutigen Anspruch, dessen Umsetzung jedoch auf strukturelle wie rezeptive Herausforderungen trifft: Das Zweite Vatikanische Konzil betont, die „Teilnahme am eucharistischen Opfer [sei] Quelle und Höhepunkt des gesamten christlichen Lebens“ (LG 11). In diesem Sinne erklären die deutschen Bischöfe, die Kirche lade „ohne Unterlass alle Getauften zur Mitfeier der Eucharistie ein[.] Sie kann und darf nicht aufhören, besonders am Tag des Herrn die Eucharistie zu feiern“ (DBK 2015, 25). Angesichts des Priestermangels, der die Feier der Eucharistie zunehmend einschränkt, verweisen die Bischöfe auf zentral gelegene Orte, die „von vielen relativ leicht erreichbar sind“ (ebd.). Das entspricht der Vorstellung von Pfarreiengemeinschaften, in denen die Gläubigen aus dem Umland zur zentralen sonntäglichen Eucharistiefeier zusammenkommen, während die übrigen Pfarr- und Filialkirchen am Wochenende gottesdienstlich gleichsam unbespielt bleiben. Wie praxisfern diese Vorstellung ist, zeigen exemplarisch die Ergebnisse der Befragung: Die geforderte Bereitschaft zur gottesdienstlichen Mobilität, welche in einer Pfarreiengemeinschaft vorausgesetzt wird, entspricht nicht den Präferenzen der meisten Respondent:innen. Die Aussage „Falls es in unserer Gemeinde sonntags keine Hl. Messe geben kann, besuche ich lieber die Eucharistiefeier in einer Nachbargemeinde“ erzielt lediglich einen mittleren Zustimmungswert von 2,35. Nur 41 % der Befragten kommentieren diese Aussage mit „trifft zu“ oder „trifft eher zu“.² Demgegenüber erfährt die

2 Die gottesdienstliche Mobilität wird auch dadurch gehemmt, dass Pfarreiengemeinschaften soziale oder politische Momentaufnahmen konservieren. Ein Beispiel ist Krumbach, das in zwei Pfarreiengemeinschaften aufgeteilt ist, obwohl die Hauptkirchen St. Michael und St. Maria nur 650 Meter voneinander entfernt liegen. Diese Trennung geht auf die Vertriebenenzuwanderung nach dem Zweiten Weltkrieg zurück: Maria Hilf entstand im früheren Hürben, das Mitte des 20. Jahrhunderts zur Ansiedlung der Vertriebenen genutzt wurde (vgl. Kreuzer 1993, 167–169). Dies spiegelt

Aussage „Falls es in unserer Gemeinde sonntags keine Hl. Messe geben kann, ist eine gut gestaltete Wortgottesfeier für mich auch in Ordnung“ eine deutlich höhere Zustimmung mit einem Mittelwert von 3,00; 64 % der Befragten bejahen diese Position. Dies darf wohl nicht als Votum *gegen* die Eucharistiefeier verstanden werden, es ist ein Votum *für* liturgische Feiern nahe bei den Menschen.

Dass ein Pastoraler Raum „ohne regelmäßige heilige Messen an Sonn- und Feiertagen nicht denkbar“ ist³ und „in den Pastoralen Räumen eine eucharistische Feierkultur bestehen“ bleiben soll, schließt nicht aus, in Orten und Stadtteilen ohne Sonntagsmesse „gottesdienstliche Feierformen (Wort-Gottes-Feier, Wort-Gottes-Feier mit Kommunionsspendung, Kommunionfeier)“ zu ermöglichen (Bistum Münster 2024), wie die *Themengruppe Gottesdienstliche Feiern* im Strukturprozess des Bistums Münster vorschlägt. Diese Feierformen sollten von Lai:innen geleitet werden, „die einen diözesanen Qualifizierungskurs erfolgreich absolviert haben“ (ebd.). Die Anpassung des Konzeptes der Pfarreiengemeinschaft sollte daher nicht nur strukturelle Überlegungen in den Mittelpunkt stellen, sondern insbesondere die liturgischen Bedürfnisse in den Gemeinden ernst nehmen. Es ist an ein System von qualifizierten Lai:innen zu denken, die das an zentraler Stelle gewandelte eucharistische Brot in den verschiedenen Kirchen der kleineren Orte an die dortigen Gläubigen verteilen,⁴ so die Gemeinschaft untereinander herstellen und durch das eucharistische Brot „rendere fratelli gli uomini“ (Paul VI., 1965). Der Sonntagsgottesdienst – in welcher Form auch immer – bleibt ein zentrales Element kirchlichen Lebens und muss entsprechend erhalten und gestaltet werden.

4.2 Die Kirche sollte sich eher als Lebensbegleiterin, denn als Lebensraum sehen

Einst gehörte es zu den Kennzeichen des modernen Milieu-Katholizismus, nicht nur ein sich von anderen Deutungssystemen scharf abgrenzendes eigenes Deutungssystem, sondern auch ein „Netz von eigenen Institutionen für möglichst viele Lebensbereiche und -funktionen“ (Gabriel 1998, 81) bereitzustellen und eine „dichte Ritualisierung des Alltags mit der Betonung konfessionsspezifischer Frömmigkeitsformen“ (ebd.) zu

sich auch in den Zustimmungswerten zur genannten Frage wider: Maria Hilf erreicht 3,09, St. Michael, Krumbach 2,79 und St. Michael, Winzer 2,62. Letzteres liegt nahe, da Winzer erst 1978 nach Aletshausen eingemeindet wurde, das mit Krumbach eine Verwaltungsgemeinschaft bildet (vgl. Statistisches Bundesamt 1983, 775).

- 3 Papst Franziskus stellte unmissverständlich fest, dass – bei allem Engagement der Lai:innen – „diese die Feier der Eucharistie [brauchen]“ (Franziskus 2020, 89). Und an anderer Stelle: „Es ist notwendig, dass der kirchliche Dienst so gestaltet wird, dass er einer größeren Häufigkeit der Eucharistiefeier dient“ (ebd., 86).
- 4 So sieht die Kongregation für den Gottesdienst bereits in ihrem Direktorium Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester vom 2. Juni 1988 vor, dass, „wenn eine Messe nicht möglich ist, der Pfarrer dafür sorgen [wird], daß die heilige Kommunion ausgeteilt werden kann“ (dort, 28). Ist kein Priester oder Diakon anwesend, kann er einem oder einer Lai:in diese Verantwortung übertragen (vgl. ebd., 30).

organisieren. Diese „einheitliche Kosmisierung der Welt“ des Katholischen (ebd., 79) sorgte für eine hohe kirchliche Präsenz im Leben der Kirchenglieder.

Ein nicht weniger umfassendes, aber entschieden alternatives kirchliches Lebensraumangebot lässt sich etwa bei Stanley Hauerwas finden. Hauerwas unterscheidet zwischen „Kirche“ und „Welt“ und verpflichtet die Kirche auf ein demonstratives und umfassendes Differenzprogramm zur „Welt“: „Wie könnte die Welt denn jemals die Beliebtheit der Trennungen zwischen Menschen erkennen, wenn sie in der Einheit der Kirche nicht ein völlig gegensätzliches Modell vorfinden würde?“ (Hauerwas 1995, 159). Tatsächlich wurde ein solch kontrastiv-alternatives Lebensraumangebot im deutschen Sprachraum als „Gemeindekirche“ (Weß 1976) gelebt. Diese ist eine „gläubige geschwisterliche Gemeinschaft mündiger Christen und wird gemäß den verbindlichen und persönlichen Beziehungen ihrer Glieder untereinander charakterisiert, auf der Basis ihres Glaubens“ (Müller 2004, 792; vgl. Weß 1976, 54).

Die Ergebnisse der Krumbacher Studie zeigen, dass die Befragten gerade die Sozialgestalt der Kirche als umfassenden Lebensraum eher zurückweisen. Weder die milieukatholische Alltagstaktung durch Werktagsmessen, Rosenkränze u.Ä. wird geschätzt, noch der gemeinschaftliche Austausch über den Glauben in Bibelabenden, Kursen und Glaubensgesprächen, der eine „Gemeindekirche“ ausmachen könnte.⁵ Womöglich folgt die Kirchlichkeit der meisten Befragten einer Logik der „vicarious religion“. Nach Grace Davie bedeutet dies, „an active religious minority can operate on behalf of a much larger number, who implicitly at least not only understand but quite clearly approve of what the minority is doing. Under pressure, what is implicit becomes explicit“ (Davie 2013, 144).

Diesem Konzept von Religiosität zufolge praktiziert die gesellschaftliche Mehrheit selbst kein kirchliches Leben, sie hat aber auch nichts gegen ein solches einzuwenden; so wenig man etwas gegen den Klempner hat, nur weil man nicht ständig Zeit mit ihm verbringen will. Aber wie man den Klempner im Bedarfsfall holt, so greift man im Bedarfsfall auf religiöses Personal, Riten und Deutungsangebote zurück. Eine Logik der „vicarious religion“ lässt sich in zweierlei Hinsicht unter den Befragten beobachten:

- Auch wenn sie sich selbst nicht stärker auf das Leben in der Pfarrei einlassen wollen, halten sie regelmäßige Ministrant:innenstunden und ein kirchliches Profil der pfarreilichen Kindertagesstätte für wichtig. Anderswo, also gleichsam „stellvertretend“ soll kirchliche Initiations- und Sozialisationsarbeit geleistet werden.
- Die Befragten schätzen den Sonntagsgottesdienst, lassen sich aber mehrheitlich nicht stärker auf kirchliche Beteiligungsangebote ein. Dies lässt sich so deuten, dass

5 Mit Rainer Bucher darf man vermuten, dass die Gemeindekirche an ihrer „selbstwidersprüchliche[n] Modernisierung“ gescheitert ist. Sie „wollte freigeben („mündiger Christ“) und gleichzeitig wieder in die ‚Pfarrfamilie‘ einfangen“ (Bucher 2013, 30). Allenfalls die – vage artikulierten – Bereitschaft, sich mehr in Gemeindeaufbau und Caritas einzubringen, könnte dazu ermutigen, Kirche auch als alternativen Lebensraum auszuweisen.

sie Religion zeiteffizient, aber verlässlich verfügbar halten wollen in ihrem Leben, das ansonsten wenig Kirchenbezüge aufweisen muss. Der Sonntagsgottesdienst steht also „vicariously“ für ihre Kirchlichkeit. Dass sie sich überwiegend zu ihrer Gemeinde und der katholischen Kirche insgesamt bekennen, bedeutet zudem, „vicarious religion“ muss kein Säkularisierungsmodell sein. Sie kann auch als Variante enger Kirchenbindung gelebt werden.

Dabei sollte „vicarious religion“ theologisch nicht als verfehlte Gestalt gelebten Glaubens denunziert werden. Eine „vikarische“ Kirche darf sich verstehen als „selbstlose Angebotsstruktur der christlichen Botschaft [...] Der theologische Begriff für dieses selbstlose Angebot der Nähe Gottes in Wort und Tat aber heißt Gnade“ (Bucher 2013, 40). „Vicarious religion“ hat also gnadentheologisches Potenzial.

4.3 Die „Not lehrt beten“-These kann revidiert werden

Die Standard-These zur Säkularisierung, also zum Rückgang von Religiosität in einer Gesellschaft, lässt sich in den Worten von Pippa Norris und Ronald Inglehart so zusammenfassen:

„When survival is uncertain, transcendent religions claiming to provide infallible answers and reassurance about the afterlife have widespread appeal. In Industrial societies, however, economic development and the emergence of the welfare state have enabled a large share of the world’s population to grow up with high levels of existential security – which tends to diminish the importance of transcendent religions“ (Norris & Inglehart 2010, 1).

Die meisten der Befragten fühlen sich ihrer Pfarrgemeinde verbunden oder eher verbunden (85 %). Dies gilt sogar für die katholischen Kirche insgesamt (82 %). Im Sinne der Säkularisierungsthese ist es nun erstaunlich, dass sie mit großer Mehrheit angeben, es gehe ihnen *gut* oder *eher gut*, sie seien *nicht* einsam, in aller Regel *nicht* überfordert und sie hätten *keine* finanziellen Sorgen. Mit anderen Worten: Die „Not lehrt beten“-Behauptung trifft nicht zu, ein Befund, den auch die 6. KMU bestätigt. Tendenziell sind es diejenigen, die ihre „Lage als gut einstufen, die kirchennaher Religiosität stärker zu-neigen als andere“ (KMU 2023, 82).⁶ So sollte es in Selbstwahrnehmung und Kommunikationsverhalten der Kirche einerseits durchaus eine größere Rolle spielen, wenn Kirchlichkeit und hohe Lebenszufriedenheit miteinander einhergehen. Andererseits

6 Das heißt nicht, dass es gesamtgesellschaftlich keinen Zusammenhang zwischen wachsendem Wohlstand und abnehmender Religiosität geben kann (vgl. KMU 2023, 82). Allerdings gibt es auch hier keine zwingenden Bedingungsgefüge. Lange Zeit nahm der Wohlstand etwa in den USA zu, ohne dass die Religiosität einbrach. Ähnliches lässt sich auch für Irland, das postkommunistische Kroatien oder das postkommunistische Polen nachweisen (vgl. Joas 2012, 34–36). Im historischen Längsschnitt wird man wohl eher „von Zyklen der De-Sakralisierung und Re-Sakralisierung, von Wellenbewegungen oder auch von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und Paradoxien zu sprechen“ haben (Pollack 2013).

müssen sich die Pfarreien dem Verdacht stellen, dass diejenigen, die auch sonst sozial und ökonomisch marginalisiert sind, von ihnen ebenfalls marginalisiert werden. Sie gehören jedenfalls nicht zum *inner circle* der Gemeinden.

5. Limitationen

Die Gefahr der Über- und Unterrepräsentation, die mit Selbstselektionsbefragungen verbunden sind, war uns bewusst. Gleichwohl schien uns dieses Vorgehen gerechtfertigt. Wir hielten es für wichtig, niemanden auszuschließen, der sich zum Leben seiner Pfarrei äußern wollte, nur weil seine soziodemografischen Daten die Repräsentativität der Studie irritiert hätten. Zu berücksichtigen bleibt, dass hier insbesondere Personen mit einer stärkeren Kirchenbindung gehört wurden.

6. Fazit

„Vicarious religion“, der situationsbeschränkte Zugriff auf vorgehaltene Angebote kirchlichen Lebens, ist offenbar keine Begegnungsweise mit Kirche, die auf Distanzierte beschränkt ist. Auch Menschen, die sich ihrer Pfarrgemeinde, ja der katholischen Kirche überhaupt, stark verbunden fühlen, wollen nicht ständig mit ihr zu tun haben. Es soll die Kirche geben, ihre Angebote (Kindertagesstätten, Jugendarbeit) sollen klar identifizierbar sein. Aber im Wesentlichen reicht den Befragten ein am traditionellen Ort zur traditionellen Zeit stattfindender Sonntagsgottesdienst, der noch nicht mal eine Eucharistiefeier sein muss. Die kirchlichen Grundvollzüge von *leiturgia* und *martyria* werden also durchaus gesucht und geschätzt, aber eben in der verdichteten Form eines sorgfältig gestalteten, musikalisch gut begleiteten sonntäglichen Ritus mit knapper, impulsgebender Predigt. Angesichts des dramatischen Ressourcenmangels, auf den die verfassten Religionsgemeinschaften hierzulande zugehen und der gerade den ländlichen Raum treffen wird, ist das nicht unbedingt eine schlechte Nachricht. Die Pfarrei darf sich vom Druck lösen, durch eine Vielzahl von Angeboten (Werktagsmessen, Meditationen, Bibelabende, Vorträge) im gesamten Alltag der Gläubigen präsent zu sein. Weder alte „milieukatholische“ Rundum-*Versorgungs*-, noch neuere „gemeindekirchliche“ Rundum-*Teilnahme*-Programme werden nachgefragt. Der Sonntagsgottesdienst vor Ort bleibt hingegen der unverzichtbare Markenkern kirchlichen Lebens. Verschwindet er, verschwinden die Gläubigen. In den aktuellen Priorisierungsdebatten muss diese Präferenz eine größere Rolle spielen.⁷

7 Womöglich relativiert sich vor diesem Hintergrund auch die Frage nach der Leitung einer pastoralen Einheit. Ob diese nun exklusiv „einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut“ ist (c. 515 § 1 CIC/1983) oder ob Lai:innen an der Leitung beteiligt werden (vgl. c. 517 § 2 CIC/1983), dürfte Gläubigen im „vicarious religion“-Modus egal sein, solange die nachgefragten pfarreilichen Angebote verlässlich bereitgestellt werden.

Wenn es um die Zukunft der Kirche geht, sollte freilich nicht nur von Priorisierung, also von Reduktion und Rückbau gesprochen werden. Dass eine enge Kirchenbindung mit Lebenszufriedenheit und Wohlbefinden korreliert, wie nicht nur diese Studie belegt, wird nicht ausreichend kommuniziert. Das marxistische Klischee, Religion sei ein „Seufzer der bedrängten Kreatur“ (Marx 1956, 378) stimmt nicht. Zu selten wird offen ausgesprochen: *Es lebt sich erwiesenermaßen gut mit starker Kirchenbindung*. Diese Erkenntnis hat aber auch eine dunkle Seite. Zumindest auf dem Lande suchen Menschen in Not nicht die Nähe der Kirche, *Diakonia* läuft hier vielfach ins Leere.

In diesem Beitrag war viel die Rede von den Bedürfnissen der befragten Gläubigen. Nun ist die Kirche nicht einfach eine spirituelle Dienstleisterin und kann ihre Veränderungsprozesse nicht allein von Bedürfnissen geistlicher Endverbraucher:innen abhängig machen. Aber zum professionellen Selbstverständnis von Pastoral – wie übrigens auch von theologischer Wissenschaft – gehört immer auch das Ethos von „Hörberufen“ (Kling-Witzenhausen 2020, 277). Es gilt – im Sinne der eingangs angesprochenen „vier Stimmen der Theologie“ – zumindest hinzuhören auf die Stimmen aller Gläubigen, auf das menschlich Unmittelbare, theologisch Wichtige, Richtige und Innovative, das sich hier zeigt. Zu diesem großen Unternehmen will diese Studie einen kleinen Beitrag leisten. Begründet kann man davon ausgehen, dass ohne professionelles Hinhören auf die sogenannten „einfachen Gläubigen“ kein tragfähiges pastorales Zukunftskonzept gelingen wird.

Literaturverzeichnis

- Bistum Münster (2024). Empfehlungen der Themengruppe Gottesdienstliche Feiern, abrufbar unter https://www.bistum-muenster.de/fileadmin/user_upload/Website/Downloads/Themenseiten/Strukturprozess/Themengruppen/2024-02-19-TG-Gottesdienstliche-Feiern-Empfehlungen-ppt.pdf [25.3.2025].
- Bucher, Rainer (2013). Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie, in: Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*. Freiburg/Br.: Herder, 19–54 (Theologie Kontrovers).
- Cameron, Helen, Bhatti, Deborah, Duce, Catherine, Sweeney, James & Wattkins, Claire (2010). *Talking about God in Practice. Theological Action Research and Practical Theology*. London: SCM Press.
- Davie, Grace (2013). *The Sociology of Religion. A Critical Agenda*. Los Angeles: SAGE Publications.
- Deutsche Bischofskonferenz (2015). *Gemeinsam Kirche sein. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral*. Bonn.
- Deutsche Bischofskonferenz (2023). *Kirchenstatistik 2022*, abrufbar unter <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/kirchenstatistik-2022> [15.10.2024].

- Evangelische Kirche in Deutschland/EKD (Hg.) (2023). *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsbefragung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (KMU).
- Feige, Andreas & Szymanowski, Björn (2023). Art. XXL-Pfarrei, abrufbar unter <https://pastoraltheologie.org/wortschatz/xxl-pfarrei/> [26.3.2025].
- Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (2023). Gottesdienstbesuch 1953–2023, abrufbar unter <https://fowid.de/meldung/gottesdienstbesuch-1953-2023> [15.10.2024].
- Franziskus (2015). Begegnung mit Priestern, Ordensleuten und Seminaristen. Ansprache von Papst Franziskus. Don-Bosco-Schule, Sant Cruz de la Sierra (Bolivien), 9.7.2015, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-religiosi.html [21.3.2025].
- Franziskus (2020). Querida Amazonia: Nachsynodales apostolisches Schreiben an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html [21.3.2025].
- Gabriel, Karl (⁶1998). Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg/Br.: Herder (Quæstiones Disputatæ 141).
- Hauerwas, Stanley (1995). *Selig die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Evangelium und Ethik 4).
- Jacobi, Christopher (2024). Ist der ländliche Raum die Hoffnung der Krise?, in: *Land aktiv. Die Zeitschrift für engagierte Christen auf dem Land*, 23. Jg., Nr. 5, 6–7.
- Joas, Hans (2012). *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg/Br.: Herder.
- Kling-Witzenhausen, Monika (2020): Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute).
- Kongregation für den Gottesdienst (1988). Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“, Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 94.
- Kreuzer, Georg (1993). *Krumbach – vorderösterreichischer Markt, bayerisch-schwäbische Stadt. Stadtgeschichte in zwei Bänden (Band 2. Krumbach im zwanzigsten Jahrhundert. 1918–1992/93)*. Krumbach: Ziegler.
- Marx, Karl (1956). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Ders. & Friedrich Engels, *Werke (MEW) (Band 1)*, Berlin: Dietz, 378–391.
- Müller, Petro (2004). *Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit*. Innsbruck: Tyrolia (Innsbrucker Theologische Studien).
- Paul VI. (1965). Predigt zu Fronleichnam, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1965/documents/hf_p-vi_hom_19650617.html [21.03.2025].
- Pollack, Detlef (2013). Säkularisierungstheorie, in: *Docupedia Zeitgeschichte*, abrufbar unter <https://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie> [25.03.2025].

Statistisches Bundesamt (1983). Historisches Gemeindeverzeichnis für die Bundesrepublik Deutschland: Namens-, Grenz- und Schlüsselnummeränderungen bei Gemeinden, Kreisen und Regierungsbezirken vom 27.5.1970 bis 31.12.1982, Stuttgart/Mainz: Kohlhammer.

Weß, Paul (1976). Gemeindekirche. Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde. Wien: Herder.

Rupert Scheule, Prof. Dr.
Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Regensburg
rupert.scheule(at)ur(dot)de

Simon Heimerl
Wissenschaftlicher Mitarbeiter
Lehrstuhl für Moraltheologie
simon.heimerl(at)ur(dot)de

Antonio Zierer
Wissenschaftlicher Mitarbeiter
Lehrstuhl für Moraltheologie
antonio.zierer(at)ur(dot)de

Fakultät für Katholische Theologie
Universität Regensburg
93040 Regensburg
+49 (0) 941 943-3803
<https://www.uni-regensburg.de/theologie/moraltheologie/startseite>

„Besser“ katholisch? Polnische Katholische Mission in Deutschland als Ort religiöser Bildung

Abstract

Dieser Beitrag befasst sich mit einer theoretischen Analyse der Rolle der Polnischen Katholischen Mission (PMK) im Bereich der religiösen Bildung unter Pol*innen in Deutschland. Im Fokus stehen die Sakramentenvorbereitung, die Schulkatechese in Samstagsschulen sowie verschiedene Angebote der religiösen Bildungsarbeit. Diesen Initiativen wird eine doppelte Funktion zugeschrieben: Sie fördern sowohl die Stärkung der religiösen Identität als auch die kulturelle Verbundenheit mit dem Herkunftsland. Zugleich wird kritisch reflektiert, inwiefern die bisherige Fokussierung auf traditionelle katechetische Praktiken einer integrationsfördernden religiösen Bildungsarbeit entspricht oder ein spezifisches Selbstverständnis (= „besser“ katholisch?) innerhalb der polnischen Minderheit bekräftigt. Abschließend werden zukünftige Forschungsperspektiven im Kontext der religiösen Bildung an kirchlichen Orten der PMK aufgezeigt.

This article provides a theoretical analysis of the role of the Polish Catholic Mission (PMK) in the religious education of Poles in Germany. It focuses on sacramental preparation, catechesis in Saturday schools, and various religious education activities. These initiatives serve a dual function: they foster both religious identity and cultural ties to the country of origin. At the same time, critical reflection is offered on the extent to which the current focus on traditional catechetical practices is consistent with religious education efforts that promote integration or strengthen a specific self-image (= “better” Catholic?) within the Polish minority. Finally, future research perspectives on religious education in PMK communities are outlined.

Einleitung

Theologisch gesprochen bilden kirchliche Orte, verstanden als Gemeinschaften der Glaubenden, die zugleich die kirchliche *Communio* als Ganze verkörpern, stets die „Basis der Kirche“ (Hammerich 2006, 109). Sie können sich unabhängig von bestehenden Pfarrestrukturen verwirklichen und eröffnen Räume, in denen Gläubige nicht nur gemeinsam leben, sondern insbesondere ihren Glauben feiern und sich gegenseitig bestärken (Jakobs 2021, 496; vgl. auch Jakobs 2010, 23–29). Dadurch werden kirchliche Orte zu relevanten Lernorten für das religiöse, christliche und kirchliche Leben von Menschen aller Altersgruppen (Grethlein 2015, 10).

In diesem Zusammenhang nehmen die kirchlichen Orte der Polnischen Katholischen Mission (Polska Misja Katolicka, im Folgenden PMK) für polnische Migrant*innen in Deutschland eine doppelte Schlüsselfunktion ein: Sie sind nicht nur Orte der *Communio*

und der Glaubenspraxis, sondern zugleich zentrale Einrichtungen für religiöse Bildung. Sie bieten ein breit gefächertes pastoral-katechetisches Angebot, das z. B. gemeinschaftsstiftende Begegnungen, Sakramenten- und Erwachsenen Katechese sowie außerschulischen Religionsunterricht in Samstagsschulen für Kinder und Jugendliche umfasst (Świąt 2017, 87–88; Nagel 2009, 51; Trzcielińska-Polus 2004, 27). Diese Aktivitäten sollen sowohl den persönlichen Glauben stärken als auch den Erhalt und die Weitergabe vor allem der polnischen Sprache und Bräuche fördern (Celary & Przybyłowski 2020; Kalkowska 2017). Dadurch schaffen die kirchlichen Orte der PMK ein Gefühl von Heimat und Kontinuität im Hinblick auf den Glauben und die Kultur sowie sozialen Rückhalt, der das Einleben in einem neuen Land erleichtert (Wilkosz 2022; Kießig & Celary 2020).

Obgleich die Rolle der kirchlichen Orte der PMK im Kontext der religiösen Bildung von Pol*innen von Bedeutung ist, muss festgehalten werden, dass unser derzeitiger Kenntnisstand über die dort stattfindenden religiösen Bildungsprozesse – sowohl hinsichtlich ihrer Art als auch ihrer Qualität – äußerst begrenzt ist (vgl. etwa Świąt 2017; Pajewski 2014). Bezogen auf polnische Migrant*innen in Deutschland konzentriert sich die Forschung vor allem auf die Beziehung zwischen Religion und soziokulturellen sowie Integrationsprozessen (Bargłowski 2023, 2015; Kumięga 2020; Jeran et al. 2019; Nowicka & Krzyżowski 2016; Diehl et al. 2016; Szerbak-Zeis 2009), auf polnischen Patriotismus (Celary & Przybyłowski 2020), auf verschiedene Aspekte der Seelsorge (Przybyłowski 2021; Kießig & Celary 2020; Riß 2020; Trzcielińska-Polus 2004) sowie auf die Aktivitäten polnischer Verbände und Organisationen wie etwa des Konvents der Polnischen Organisationen in Deutschland (Nowosielski 2023; Nagel 2009). Dazu kommen historische Arbeiten zur polnischen Immigration (Mraczek 2023, 2022; Loew 2014) sowie interdisziplinäre Publikationen zu unterschiedlichen – darunter auch polnischen – christlichen Migrationsgemeinschaften im deutschsprachigen Raum (vgl. Etzelmüller & Rammelt 2021; Baumann-Neuhaus 2019; Foppa 2019; Albisser & Bünker 2016).

Diese Schwerpunkte der bisherigen Forschung weisen auf ein deutliches Desiderat im Bereich der deutschen Religionspädagogik hin, das in starkem Kontrast z. B. zu den Forschungsergebnissen über religiöse Bildung an kirchlichen Orten der PMK in Großbritannien steht (Mąkosa 2015, 2017, 2019, 2022). Der vorliegende Aufsatz unternimmt daher einen ersten theoretischen Versuch, die identifizierte Forschungslücke zu adressieren, und geht dabei in drei Schritten vor: Zunächst werden Fakten und Zahlen zu den polnischen Migrant*innen in Deutschland präsentiert, um anschließend einige Schlaglichter auf die Geschichte, Aufgaben und Ziele der PMK zu werfen. Ausgehend von diesen Vorüberlegungen erfolgt schließlich eine Konkretisierung, die sich auf das Profil und die Angebote religiöser Bildung an kirchlichen Orten der PMK konzentriert.

In Anbetracht der Kürze des vorliegenden Artikels ist eine vertiefte Analyse der religiösen Bildungsarbeit im Rahmen der PMK nicht möglich, sodass das hier dargestellte Bild lediglich als fragmentarisch betrachtet werden kann. Nichtsdestotrotz wird angestrebt,

die religiöse Bildungsarbeit unter polnischen Migrant*innen in ihrer Vielfalt kritisch zu reflektieren und zu prüfen, ob die dort durchgeführten Angebote im Hinblick auf die plurale Gesellschaft in Deutschland einen integrationsfördernden Charakter aufweisen oder – wie dies in anderen Migrationsgemeinschaften der Fall ist (vgl. Foppa 2019) – eher einem Selbstverständnis als „bessere“ oder „eigentliche“ Katholik*innen entsprechen. Damit soll auch ein Impuls für die weitere Forschung auf diesem Gebiet gegeben werden.

1. Pol*innen in Deutschland: Fakten und Zahlen

Die Migrationsströme von Polen nach Deutschland erstrecken sich über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten. Sie sind nicht nur das Ergebnis individueller Entscheidungen, sondern auch von geopolitischen Einflüssen auf dem europäischen Kontinent geprägt (Trzcielińska-Polus 2004, 24). Als eine der Hauptursachen für die Auswanderung kann der wirtschaftliche Niedergang identifiziert werden, der sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts in vielen Regionen Polens abzeichnete. In dieser Zeit führten anhaltende Kriege, wie die Teilungskriege (1772–1795), zu weitreichenden materiellen Zerstörungen und zur Verarmung der polnischen Bevölkerung, was die Menschen zur Flucht zwang (Necel 2014, 38). Auch die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts kann als besonders bedeutsame Zeit massiver Migrationsbewegungen angesehen werden. Der Aufschwung der deutschen Bergbau- und Hüttenindustrie im Ruhrgebiet erzeugte einen hohen Bedarf an Arbeitskräften, was viele Pol*innen dazu motivierte, sich in Deutschland eine neue Existenz aufzubauen. Darüber hinaus kamen während und nach dem Zweiten Weltkrieg zahlreiche Vertriebene, Nachkriegsflüchtlinge und Asylsuchende aus Polen nach Deutschland. In diesem historischen Kontext verdienen zudem drei weitere spezifische Migrationswellen besondere Beachtung: Erstens die Emigration während der *Solidarność*-Bewegung in den 1980er-Jahren, als politische und soziale Unruhen in Polen viele Menschen veranlassten, das Land zu verlassen. Zweitens ist die Migration nach der Liberalisierung der Visumspflicht im Jahr 1990 zu nennen, die den Aufenthalt und den Zugang zum Arbeitsmarkt in Deutschland erheblich erleichtert hat. Drittens ist auf die Migrationswelle nach dem EU-Beitritt Polens im Jahr 2004 hinzuweisen, die es Pol*innen ermöglichte, sich legal dauerhaft in Deutschland niederzulassen (ebd., 24–25; Nowosielski 2012, 6–11; Riß 2020, 292–313).

Infolge dieser Entwicklungen leben nach aktuellen Statistiken rund 2,2 Millionen Menschen polnischer Herkunft in Deutschland und bilden damit nach den türkischstämmigen Menschen (2,9 Millionen) die zweitgrößte Minderheit (Bundeszentrale für politische Bildung 2024). Interessant ist, dass 1990, nach der Wiedervereinigung Deutschlands, 241.000 Menschen mit ausschließlich polnischer Staatsangehörigkeit registriert waren (ebd.). Ende 2023 waren es bereits rund 888.000 (Statista Research Department 2024). Allein im Jahr 2023 wanderten ca. 79.000 polnische Staatsangehörige

nach Deutschland ein (Mediendienst Integration 2024). Die Rechte der in Deutschland lebenden Pol*innen sind im deutsch-polnischen Nachbarschaftsvertrag vom 17. Juni 1991 festgeschrieben. Dieser garantiert ihnen die freie Entfaltung ihrer ethnischen, kulturellen, sprachlichen und religiösen Identität und schützt sie vor erzwungener Assimilation (Loew 2017).

Generell lässt sich konstatieren, dass polnische Migrant*innen aufgrund ihrer kulturellen Nähe, ihrer Anpassungsfähigkeit, ihrer Unauffälligkeit häufig als „Integrationsvorbilder“ gelten (Ronnenberg et al. 2024). Jedoch weist T. Boldt (2010) darauf hin, dass sie nicht als homogene Gruppe gesehen werden dürfen. Die unterschiedlichen Zeitpunkte der Zuwanderung und die Vielfalt der Aufenthaltsformen (z. B. eingebürgerte Personen, Saisonarbeitskräfte) haben erhebliche Auswirkungen auf ihre Lebensbedingungen, ihren sozialen Status und ihre Positionierung in der deutschen Gesellschaft (Boldt 2010, 197). Daraus ergibt sich eine dreifache Typologie:

- **Polnischer Traditions-Typus:** Starke Bindung an polnische Identität und Geschichte, geprägt durch Erinnerungen an Widerstand und Leid unter Fremdherrschaft, z. B. während der drei Teilungen Polens (1772–1795), des Zweiten Weltkrieges (1939–1944) oder in der Zeit der Volksrepublik Polen (1944–1989) (ebd., 186–191).
- **Deutsch-polnischer Ambivalenz-Typus:** Schwankende Identität zwischen beiden Ländern, oft bedingt durch Verlusterfahrungen und mangelnde gesellschaftliche Akzeptanz in Deutschland oder in Polen, z. B. Spätaussiedler*innen aus Schlesien und Ostpreußen (ebd., 191–193).
- **Polnischer Ethnisierungstypus:** Polnische Identität gewinnt erst im deutschen Kontext durch Ausgrenzungserfahrungen und Solidarisierung mit anderen polnischen Migrant*innen an Bedeutung (ebd., 193–197).

Die Heterogenität der polnischen Migrant*innen in Bezug auf ihre Identifikation mit der polnischen Nation, die sich insbesondere in der obigen dreifachen Typologie ausdrückt, erschwert die Definition der polnischsprachigen Bevölkerung in Deutschland als eine zusammenhängende polnische Diaspora (Loew 2017). Dies zeigt sich zunächst am geringen Organisationsgrad der polnischen Minderheit, d. h. es gibt mehrere unterschiedlich profilierte Dachverbände, von denen der älteste, der „Bund der Polen in Deutschland e.V.“, auf eine bis in die 1920er-Jahre zurückreichende Geschichte zurückblicken kann (ebd.; Nowosielski 2023). Zu berücksichtigen ist auch, dass die polnischen Organisationen nur wenige Mitglieder haben und teilweise von einem nationalkonservativen Weltbild geprägt sind, das nicht selten von rechtsgerichteten polnischen Parteien politisch instrumentalisiert wird. Die polnische Minderheit in Deutschland wird von Nationalkonservativen als „Polonia“ bezeichnet, was ihre emotionale Zugehörigkeit zur polnischen Nation unmissverständlich unterstreichen soll (Loew 2017; Krebs 2022, 127).

Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass innerhalb der polnischen Minderheit in Deutschland der Katholizismus ein zentrales Bindeglied darstellt (Loew 2017), da sich etwa 90 % aller Pol*innen damit identifizieren (Statistisches Hauptamt 2023, 199).

Allerdings darf nicht vergessen werden, dass die Säkularisierungsprozesse in der polnischen Gesellschaft – vor allem in den Großstädten – noch sehr viel schneller und radikaler verlaufen als etwa in Deutschland. Diese Entwicklungen beeinflussen sowohl die Wahrnehmung der Kirche in Polen als auch das religiöse Engagement polnischer Migrant*innen in Deutschland und können tendenziell eine stärkere Individualisierung und Entkirchlichung religiöser Praxis implizieren (Pollack & Rosta 2015; Vetter 2021).

Vor dem Hintergrund der obigen Erwägungen wird im nächsten Schritt die Polnische Katholische Mission vorgestellt, die von der Deutschen Bischofskonferenz unterhalten wird und für die polnischsprachige Seelsorge hierzulande zuständig ist (Loew 2017; Kießig & Celary 2020).

2. Polnische Katholische Mission: Schlaglichter auf Geschichte, Aufgaben und Ziele

Die heutige Organisation, die Rolle und das Aufgabenspektrum der PMK in Deutschland ist ohne einen zumindest kurzen Hinweis auf ihre Entstehung nicht vollständig zu verstehen. Bereits im 19. Jahrhundert wurden die Pol*innen auf deutschem Boden von polnischen Geistlichen betreut, was dazu führte, dass die polnischen Gläubigen sowohl auf den Gebrauch der polnischen Sprache in der Liturgie als auch auf die Pflege der polnischen Gemeinschaft innerhalb der katholischen Kirche großen Wert legten – auch wenn sie beides angesichts des antipolnischen und antikirchlichen Kulturkampfes Bismarcks verteidigen mussten (Nagel 2009, 51; vgl. auch: Volkmann, 2016). Vor dem Ersten Weltkrieg und in der Zwischenkriegszeit spielten katholische Priester eine zentrale Rolle in den polnischen Vereinen. Nach dem Zweiten Weltkrieg übernahmen einige von ihnen, die aus Konzentrationslagern befreit worden waren, die Seelsorge unter ihren vertriebenen Landsleuten (Nagel 2009, 51). Angesichts der wachsenden Zahl von Pol*innen ernannte der Apostolische Stuhl am 5. Juni 1945 Erzbischof Józef Gawlina (1892–1964) zum Ordinarius für die polnischen Katholiken in Österreich und Deutschland als autonome juristische Person. Nach dem Tod von Erzbischof Gawlina im Jahre 1964 übernahm Protonotar Edward Lubowiecki (1902–1975) das Amt des Apostolischen Visitators der polnischen Minderheit, das er bis 1976 innehatte. Daraufhin wurde die Personaldiözese am 20. Juni 1976 in die PMK in Deutschland umgewandelt und der Deutschen Bischofskonferenz unterstellt (ebd., vgl. auch: Mraczek 2022, 2023; Necel 2014). Diese Änderung erfolgte als Reaktion auf die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils und auf nachkonziliare Dokumente wie z. B. das *Motu proprio* „*Pastoralis migratorum cura*“ von Papst Paul VI. vom 15. August 1969 (Mraczek 2023, 2022). Seit ihrer Gründung unterlag die PMK der Leitung von Stefan Leciejewski (1976–1986), Dr. Franciszek Mrowiec (1986–2002), Stanisław Budyn (2002–2021) und seit 2021 Dr. Michał Wilkosz (PMK 2024a, 2024b).

Die Deutsche Bischofskonferenz, in deren rechtlichem und strukturellem Rahmen die PMK agiert, hat gemeinsam mit dem polnischen Episkopat am 17. September 2001 die „Richtlinien für die polnischsprachige Seelsorge in Deutschland“ unterzeichnet.¹ Wie Mraczek (2023) ausführt, zielt dieses Dokument darauf ab, die Ziele und Aufgaben der Seelsorge in polnischer Sprache zu definieren, insbesondere im Hinblick auf die Betreuung der Pol*innen, die vorübergehend oder dauerhaft in Deutschland leben. Auf ihren Wunsch hin soll die PMK sicherstellen, dass sie eine Seelsorge erhalten, die den Gepflogenheiten ihres Heimatlandes entspricht. Dabei soll sowohl das polnische Erbe bewahrt werden, was eine gewisse Eigenständigkeit voraussetzt, als auch die Integration in die Ortskirche gefördert werden. Ferner ermutigt das Dokument zu gemeinsamen deutsch-polnischen Feiern, in denen sprachlich-kulturelle Elemente beider Nationen vorkommen sollen (ebd., 123).

Die „Richtlinien“ regeln auch das Verfahren für die Aufnahme eines Priesters in die Strukturen der PMK, wofür die Zustimmung seines Bischofs bzw. Ordensoberen und des deutschen Ortsbischofs erforderlich ist. Hervorgehoben wird, dass die polnischen Priester über pastorale Erfahrung und gute Kenntnisse der deutschen Sprache verfügen müssen. Außerdem sollen sie eine angemessene Einarbeitungszeit in Deutschland absolvieren, um die Verhältnisse am neuen Einsatzort zu verstehen (ebd., 125–126). Zu beachten ist auch, dass die in den „Richtlinien“ enthaltenen Vorgaben in den deutschen Diözesen wenig bekannt sind und daher oft nicht ausreichend beachtet werden (Świąt 2017, 80–81; Budyń 2009, 45). Ferner können polnische Priester und Ordensleute im Rahmen von Teilzeitstellen gleichzeitig in der PMK und in deutschsprachigen Pfarreien tätig sein. Wie Świąt (2017) bemerkt, hat sich diese Idee in der Praxis jedoch als ineffizient erwiesen. Sie führte häufig zu Spannungen zwischen dem Klerus und der örtlichen Pfarrgemeinde, da den Geistlichen vor allem die Bevorzugung ihrer Landsleute vorgeworfen wurde (ebd., 81).

Betrachtet man die Organisationsstruktur der PMK genauer, so zeigt sich, dass es im Jahr 2021 insgesamt 78 polnische Seelsorgestellen in Deutschland gab, in denen 127 Priester wirkten (Wilkosz 2022, 27). Innerhalb der einzelnen Missionen funktionieren Pfarrgemeinderäte, die sich um pastorale Aufgaben kümmern, sowie Laienräte, die vor allem für kulturelle Veranstaltungen zuständig sind (Nagel 2009, 52). In materieller Hinsicht haben die einzelnen Missionen der PMK ähnliche Schwierigkeiten wie die Pfarreien der deutschen Diözesen, d.h. sinkende Kirchensteuereinnahmen führen zu Budgetkürzungen und Personalabbau (Świąt 2017, 81). Die zunehmend knappen Ressourcen haben jedoch bisher kaum Auswirkungen auf die Pastoral, die sich

1 Nicht zu vergessen ist ein weiteres Dokument, das für die polnische Seelsorge in Deutschland relevant ist, nämlich die Instruktion der Deutschen Bischofskonferenz „Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern. Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache“, die am 13. März 2003 veröffentlicht wurde. Es würde jedoch den Rahmen dieses Beitrags sprengen, auf diese einzugehen.

überwiegend auf traditionelle Formen beschränkt. Neben der Feier der Heiligen Messe, der Verkündigung und der Spendung der Sakramente wie Taufe, Erstkommunion und Trauung gehören auch die Feier von Begräbnissen, Hausbesuche, karitative Arbeit, Exerzitien und die Organisation von Wallfahrten zu den zentralen Aufgaben der Geistlichen (ebd., 85–86; Nagel 2009, 51; Trzcielińska-Polus 2004, 26–27). Hervorzuheben ist auch, dass die regelmäßig von polnischen Priestern zelebrierten Gottesdienste in über 300 Kirchen und Kapellen stattfinden, an denen sonntags insgesamt ca. 75.000 Gläubige teilnehmen; an kirchlichen Feiertagen kann diese Zahl auf bis zu 100.000 Besucher*innen ansteigen (Świąt 2017, 82; 2016, 218–219; Nagel 2009, 51).

Ein besonderes Augenmerk gilt an den kirchlichen Orten der PMK dem Kult der Göttlichen Barmherzigkeit, dessen äußeres Zeichen im Jahr 2014 die Peregrination des Bildes des Barmherzigen Jesus sowie der Reliquien polnischer Heiliger wie Johannes Paul II. (1920–2005), Faustina Kowalska (1905–1938) und des seligen Michał Sopoćko (1888–1975) war (Świąt 2017, 86–87). „In den Missionen sind [außerdem] einzelne Formationen und Laiengruppen religiös aktiv. Dazu zählen zum Beispiel Familiengruppen. Darüber hinaus existieren in enger Verbindung mit den Missionen Chöre, Bands, Gesangs- und Ministrantengruppen, Tanz-, Sport- und Theatergruppen“ (Nagel 2009, 51–52). Ferner ist zu unterstreichen, dass die PMK mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz seit 1992 eine eigene Kirchenzeitung („Nasze Słowo“) mit einer monatlichen Auflage von 5.350 Exemplaren herausgibt, die religiös bildenden Charakter hat (PMK 2024c). Zusätzlich publizieren viele kirchliche Orte der PMK eigene Pfarrbriefe und Bulletins (Nagel 2009, 52).

PMK in Deutschland pflegt eine enge Kooperation mit einer Vielzahl von Institutionen und Organisationen, darunter die Botschaft der Republik Polen in Berlin sowie die polnischen Konsulate (Świąt 2017, 79). Laut Informationen auf der offiziellen Website der PMK arbeiten die polnischen Seelsorgestellen mit dem Christlichen Zentrum zur Förderung der polnischen Sprache, Kultur und Tradition in Deutschland e. V. zusammen. Dieses wurde 1994 als gemeinnütziger Verein gegründet. Seine Hauptziele umfassen die Förderung der polnischen Sprache, Kultur und Tradition hierzulande, die Heranführung der jungen Generation an die Lehren der römisch-katholischen Kirche sowie die Förderung der Freundschaft und des kulturellen Austausches zwischen dem polnischen und dem deutschen Volk (PMK 2024d).

Unter dem Dach der PMK befindet sich auch die Polnische Familienberatungsstelle, die therapeutische und psychologische Beratung, Erziehungsberatung, Single-, Verlobten- und Paarberatung, Kinderwunschberatung sowie Senioren- und Bildungsberatung anbietet (PMK 2024e). Darüber hinaus gibt es in Rheinland-Pfalz mit dem Haus Concordia in Herdorf-Dermbach und dem Internationalen Evangelisationszentrum der Bewegung „Licht-Leben“² in Carlsberg zwei Bildungs- und Exerzitienzentren, in denen

2 „Die Bewegung Licht-Leben hat ihre Wurzeln in der Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils. Der Gründer der Bewegung, P. Franciszek Blachnicki (1921–1987), welcher die Zeitzeichen las, begann

verschiedene Tagungen für Kinder, Jugendliche, Erwachsene und Ehepaare stattfinden (PMK 2024f, 2024g).

Świąt (2017) und Pajewski (2014) weisen in ihren Arbeiten darauf hin, dass in der polnischsprachigen Seelsorge in Deutschland den Aufgaben religiöser Bildung eine hohe Priorität eingeräumt wird. Deshalb wird im nachfolgenden Abschnitt ein Schwerpunkt auf die kritische Analyse dieses Tätigkeitfeldes gelegt.

3. Religiöse Bildung im Kontext der PMK: Profil und Angebote

Zunächst stellt sich die Frage, wie religiöse Bildung von der PMK verstanden wird. Einen entsprechenden Hinweis findet man auf ihrer offiziellen Homepage, wo zu lesen ist: „Religiöse Bildung, d. h. Katechese und Sakramentenvorbereitung, wird in den einzelnen Missionen von Priestern, Ordensschwestern und eigens dafür qualifizierten Laien durchgeführt“ (PMK 2024h). Dieses Zitat macht deutlich, dass religiöse Bildung hier typischerweise im kirchlichen Sinne aufgefasst, also unmittelbar mit konfessioneller Katechese gleichgesetzt wird (Chrostowski 2021, 63–65). Sie ist stark auf den Klerus fokussiert und keinesfalls als Religionsunterricht zu begreifen (auch wenn dies im polnischen Sprachgebrauch oft assoziiert wird; vgl. Świąt 2017, 87–88). Sie unterscheidet sich damit entscheidend von einem didaktisch-pädagogischen Verständnis, wie es etwa im Kontext des schulischen Religionsunterrichts in Deutschland anzutreffen ist (Kropač & Riegel 2021; vgl. auch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1996, 2005, 2016). Des Weiteren darf nicht vergessen werden, dass religiöse Bildung an kirchlichen Orten der PMK – nach dem Vorbild polnischer Pfarreien – auch durch verschiedene religiöse Bildungsangebote in Kleingruppen für Menschen aller Altersstufen ergänzt wird (Stypułkowska 2014). Grund dafür ist, dass religiöse Bildung als „ein grundsätzlich unabschließbarer lebenslanger Prozess“ (Kumlehn 2015, 1) angesehen wird.

Um ein möglichst umfassendes Bild der religiösen Bildung im Kontext der PMK zu skizzieren, wird der Autor – basierend auf den in der Fachliteratur vorliegenden Erkenntnissen (Świąt 2017; Pajewski 2014; Nagel 2009; Trzecielińska-Polus 2004) – eine dreifache Kategorisierung vornehmen: 1. Vorbereitung auf die Sakramente der christlichen Initiation; 2. religiöse Bildung in den polnischen Samstagsschulen der PMK; 3. Angebote religiöser Bildungsarbeit für Kinder, Jugendliche und Erwachsene.

Neben der Analyse verfügbarer Literatur werden Daten aus den Internetauftritten dreier ausgewählter kirchlicher Orte der PMK in den Bundesländern mit den höchsten

auf polnischen Boden das Werk der Oase der lebendigen Kirche durch Oasenexerzitien für Messdiener (1954), Kampagnen der Enthaltsamkeit (1957–1960), und in den weiteren Jahren erarbeitete er ein Formations-Evangelisationssystem, in dem Kinder, Jugendliche und Erwachsene wie auch Familien umfasst werden (1973)“ (Bewegung Licht-Leben e.V. 2024).

Zahlen an Menschen mit polnischem Migrationshintergrund – nämlich Nordrhein-Westfalen (567.000), Baden-Württemberg (182.000) und Bayern (161.000) – herangezogen (vgl. Mediendienst Integration 2024). Dementsprechend wird religiöse Bildung in der PMK Dortmund, Mannheim und München kursorisch in den Blick genommen.

3.1 Vorbereitung auf die Initiationssakramente

Die Vorbereitung der Kinder auf das Sakrament der Versöhnung und der Eucharistie sowie der Jugendlichen auf das Sakrament der Firmung wird an den kirchlichen Orten der PMK als eine der wichtigsten Formen der Katechese angesehen (PMK Mannheim 2024a, 2024b; PMK Dortmund 2024a, 2024b; PMK München 2024a). Eines der Hauptziele dieser katechetischen Maßnahmen ist ihre bewahrende Funktion, d.h. die Aufrechterhaltung polnischer Formen der Religiosität (Świąś 2017, 87; Pajewski 2014, 10–11). Andererseits betont Świąś (2017), dass die häufig zweisprachige Struktur im Rahmen der Vorbereitung auf die Sakramente der christlichen Initiation eine große Herausforderung darstellt, ebenso wie die damit verbundene Auswahl geeigneter Methoden und adäquater katechetischer Mittel. Um diesen Anforderungen gerecht zu werden, wurde 2006 in Zusammenarbeit mit Religionspädagog*innen der Katholischen Universität Lublin (KUL) ein bilingualer Katechismus „Spotkanie z Jezusem. Begegnung mit Jesus“ (Budyń et al. 2006) und das dazugehörige methodische Handbuch zur Systematisierung der Erstkommunion- und Firmvorbereitung erarbeitet (ebd. 88). Darüber hinaus wurden polnisch-deutsche Bibeln erstellt, die drei Themenbereiche abdecken: „Życie Pana Jezusa – Das Leben Jesu“, „Przypowieści Pana Jezusa – Die Gleichnisse Jesu“ und „Cuda Pana Jezusa – Die Wunder Jesu“ (PMK 2024i). Ergänzend wurden im Jahr 2024 vom Rektorat der PMK neue Lehr- und Lernmaterialien für die Katechese vor der Erstkommunion („Czekam na Ciebie Jezu“) und vor der Firmung („W mocy Ducha“) herausgegeben. Sie sind in einfacher Sprache (sowohl auf Polnisch als auch auf Deutsch) verfasst und behandeln die wesentlichen Fragen des katholischen Glaubens und der Moral (PMK 2024j). Allerdings bietet keiner der hier untersuchten drei kirchlichen Orte auf ihren Internetseiten direkte Informationen zu den katechetischen Arbeitsmaterialien, die im Rahmen der Vorbereitung auf die Initiationssakramente verwendet werden (PMK Mannheim 2024a, 2024b; PMK Dortmund 2024a, 2024b; PMK München 2024a). Zur Organisation der Erstkommunionvorbereitung findet sich beispielsweise auf der Homepage der PMK Mannheim der Hinweis, dass die Erstbeicht- und Erstkommunionvorbereitung im Schuljahr 2024/25 wöchentlich (in diesem Fall 21 Treffen jeweils montags) stattfindet. Parallel zu den Treffen mit den Kindern sind sechs Veranstaltungen für die Eltern bzw. Erziehungsberechtigten sowie drei zusätzliche Termine in Form einer Andacht für die ganze Familie an Samstagen vorgesehen, bei denen folgende Aktivitäten im Mittelpunkt stehen: 1. die Übergabe der Rosenkränze und Marienmedaillen, 2. die Segnung der Erstkommunionkerzen und Übergabe der Gebetbücher sowie 3. die Erneuerung des Taufversprechens (PMK Mannheim 2024a). Auch in der PMK

Dortmund gibt es wöchentliche Treffen für die Kinder, die sich auf die Erstkommunion vorbereiten (2024a). Das System der Erstkommunionvorbereitung in der PMK München (2024a) unterscheidet sich von den beiden vorgenannten, da hier die Teilnahme an der Schulkatechese in der „Heimatkundeschule“ (= Samstagsschule) sowie monatliche liturgische Treffen vorgeschrieben sind (ebd.).

Trotz der Verfügbarkeit von katechetischen Materialien, die von der PMK für die Vorbereitung auf das Sakrament der Firmung erstellt und empfohlen werden, wird in der Fachliteratur darauf hingewiesen, dass vor allem die Programme verschiedener polnischer Diözesen – in der Regel jener, aus denen die polnischen Seelsorger stammen – und polnische katechetische Hilfsmittel verwendet werden, die den Lebenskontext der jungen Migrant*innen und ihre Zweisprachigkeit nicht berücksichtigen (Świąś 2017, 87; Pajewski 2014, 10–11). Die Firmvorbereitung ist sowohl in der PMK Dortmund als auch in der PMK Mannheim und in der PMK München als Jahreszyklus verbindlicher katechetischer und liturgischer Einheiten konzipiert (PMK Dortmund 2024b; PMK Mannheim 2024b; PMK München 2024a). Eine detaillierte Planung der Firmvorbereitung findet sich nur auf der Homepage der PMK Mannheim, aus der hervorgeht, dass diese in zwei Gruppen mit insgesamt 17 Terminen (jeweils mittwochs) erfolgt und zusätzlich drei Samstagsgottesdienste beinhaltet, nämlich 1. die Erneuerung des Taufversprechens, 2. die Weihe und Überreichung der Firmkreuze und 3. den Empfang der Heiligen Schrift. Anders als in der Erstkommunionvorbereitung sind hier keine Zusammenkünfte mit den Eltern bzw. Erziehungsberechtigten geplant (PMK Mannheim 2024b).

3.2 Religiöse Bildung in den polnischen Samstagsschulen der PMK

Wie bereits erwähnt, findet religiöse Bildung in der PMK auch im Rahmen der von ihr betriebenen Samstagsschulen statt. Sie sind – ähnlich wie in den orthodoxen Kirchengemeinden in Deutschland (Danilovich 2024, 359–361) – als „Schnittstellen“ zwischen kultureller, sprachlicher und religiöser Bildung konzipiert (Nagel 2009, 51; Trzcielińska-Polus 2004, 27). Dies bestätigt auch ein kurzer Einblick in die Bildungsarbeit der Münchner „Johannes Paul II Heimatkundeschule“, die 1984 ins Leben gerufen wurde. Nach Angaben der PMK München ist es „Ziel der Einrichtung, den Schüler*innen christliche Werte, heimatliche Kultur, Geschichte, Tradition und die polnische Sprache näher zu bringen“ (PMK München 2024b). Die Schule hat 12 qualifizierte Lehrkräfte und derzeit 140 Schüler*innen. Sie bietet samstags (für die Klassen 1–9) und sonntags (für Kindergarten- und Vorschulkinder) Unterricht in polnischer Sprache an. In allen Klassenstufen wird neben dem Polnischunterricht vor allem „Religionsunterricht“ erteilt (ebd.).

Dieser freiwillige wöchentliche „Religionsunterricht“ hat die Form einer Schulkatechese (Świąś 2017, 88; Pajewski 2014, 166–167), die sich an das in Polen existierende Modell des Religionsunterrichts anlehnt (Chrostowski 2024). In diesem Sinne sollen alle katechetischen Bemühungen in den Samstagsschulen zur Erfüllung der sechs Aufgaben der Katechese führen, die im alten Allgemeinen Direktorium aufgeführt sind: 1. die

Entwicklung des Glaubenswissens, 2. die liturgische Bildung, 3. die Moralbildung, 4. die Gebetslehre, 5. die Gemeinschaftsbildung und 6. die Einführung in die Mission (Kongregation für den Klerus 1997, 84). Neuere kirchliche Dokumente wie z. B. das Direktorium für die Katechese von 2020 mit seinen Aussagen zur Katechese im ökumenischen und religiös pluralen Kontext werden hier allerdings weitgehend ignoriert (Päpstlicher Rat zur Förderung der Neuevangelisierung 2020, 233–270).

Bemerkenswert und zugleich bedenklich ist die einseitige Kritik polnischer Religionspädagogen am Religionsunterricht an deutschen Schulen, die die Schulkatechese in den von der PMK betriebenen Samstagsschulen rechtfertigen (Świąś 2017, 88; Pajewski 2014, 101, 166–167). In diesem Sinne bemerkt Świąś (2017), dass „die deutsche Schule, in der der Religionsunterricht stattfindet, nicht im vollen Sinne religiös ausbildet. Der schulische Religionsunterricht [in Deutschland] kann auch nicht in vollem Umfang mit einer vertieften religiösen Formung und Erziehung gleichgesetzt werden. Er erfüllt auch nicht alle Anforderungen der Katechese“ (ebd., 88). Diese suggestiven Schlussfolgerungen, die den deutschen soziokulturellen Kontext außer Acht lassen, führen Świąś zu der Feststellung, dass das Curriculum des Religionsunterrichts sowohl an deutschen Schulen als auch die Vorbereitung auf die Sakramente der christlichen Initiation in vielen deutschen Pfarreien nicht den Erwartungen der polnischen Eltern bzw. Erziehungsberechtigten entspricht, die eine gründlichere Vorbereitung ihrer Kinder erwarten. Deshalb bemühen sich die polnischen Samstagsschulen nicht nur um die Vermittlung religiösen Wissens, sondern, so Świąś, auch um eine „wirkliche“ christliche Bildung (Świąś 2017, 88).

Verglichen mit der Perspektive von Świąś kann die konzeptionelle Ausrichtung der Schulkatechese in den polnischen Samstagsschulen nicht so enthusiastisch eingeschätzt werden. Aus religionspädagogischer Sicht ist zu konstatieren, dass dieser spezifische Typ des „Religionsunterrichts“ ein zentrales Element vernachlässigt, das ihn im Rahmen religiöser Bildung von Migrant*innen auszeichnen sollte: Er steht nur in geringem Maße „im Dienst der Inkulturation des Glaubens“ (Päpstlicher Rat zur Förderung der Neuevangelisierung 2020, 233) und vernachlässigt die moderne Kultur – und damit die Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen – als äußerst komplexe und vielschichtige Realität (ebd., 234). Er tut dies zur alleinigen Verwirklichung kirchlicher und moraltheologischer Zwecke im Sinne einer religiösen bzw. spirituellen „Formation“ (Baniak 2016).

3.3 Angebote religiöser Bildungsarbeit für Kinder, Jugendliche und Erwachsene

Wie bereits erwähnt, basieren die Angebote religiöser Bildungsarbeit an den kirchlichen Orten der PMK vor allem auf Kleingruppenarbeit. Diese werden von Geistlichen und Laien geleitet, die sich im Rahmen von pastoral-katechetischen Workshops und Symposien innerhalb der PMK weiterqualifizieren können (Świąś 2017, 87, 89). Vorrangiges Ziel der religiösen Bildungsarbeit ist es, den polnischen Migrant*innen aller

Altersgruppen nicht nur zu helfen, ihren Glauben zu „bewahren“ und zu entwickeln, ihr religiöses Wissen zu vertiefen und die Gemeinschaft zu stärken, sondern auch zu vermitteln, dass sie durch die Aufrechterhaltung polnischer kultureller Werte und ihrer Bilingualität zu „bereicherten“ Menschen werden (ebd., 89). In diesem Sinne lassen sich in den drei exemplarisch analysierten kirchlichen Orten der PMK folgende Angebote religiöser Bildungsarbeit für Kinder, Jugendliche und Erwachsene identifizieren:

- In der PMK Dortmund fällt auf, dass es neben den monatlichen Treffen des liturgischen Altardienstes nur wenige religiöse Angebote für Kinder gibt. Jugendliche können die Gemeinschaft „Junges Dortmund“ in Anspruch nehmen, die sich jedoch nur am ersten und dritten Freitag im Monat zu Bildungs- und Freizeitveranstaltungen trifft. Umfangreicher ist das Angebot für Erwachsene, darunter die Treffen der „Bruderschaft des Lebendigen Rosenkranzes“, des „Pater-Pio-Gebetskreises“, des Mariengebetskreises „Magnificat“, des Gebetskreises der „Anbeter der Göttlichen Barmherzigkeit“, des Männergebetskreises unter dem Patronat des hl. Josef, des „Freundeskreises von Radio Maria“ sowie der Ehepaartreffen im Rahmen der Schönstatt-Familienbewegung oder der Hauskirchen der „Licht-Leben-Bewegung“ (PMK Dortmund 2024c).
- In der PMK Mannheim sind verschiedene Gruppen vorhanden, die Angebote religiöser Bildungsarbeit gestalten, wie z. B. die Treffen des liturgischen Altardienstes, der Bibelkreis, die Gebetsschule, der Rosenkranzkreis, die Schönstattfamilienbewegung oder die Männergebetsgruppe der „Marienritter“ (PMK Mannheim 2024c). Relativ umfangreich sind auch die katechetischen Angebote. Dazu gehört vor allem die sogenannte Sonntagskatechese, die sich an Kinder im Vor- und Grundschulalter richtet und in der das Leben Jesu und der Heiligen erzählt und künstlerisch und musikalisch gestaltet wird (PMK Mannheim 2024d). Darüber hinaus finden in der PMK Mannheim regelmäßige Treffen nach der Erstkommunion („Gotteskindertreffen“) statt, die den Kindern die Möglichkeit bieten, ihre Kenntnisse in religiösen Fragen zu erweitern, polnischsprachige Gleichaltrige kennenzulernen und z. B. gemeinsame Ausflüge zu unternehmen (PMK Mannheim 2024e). Erwachsene und Jugendliche können das Angebot einer monatlichen systematischen Vortragsreihe nutzen, die sich an den Lehren des Katechismus der Katholischen Kirche orientiert und aktuelle Fragen und Probleme der Teilnehmenden aufgreift (PMK Mannheim 2024f). Interessanterweise finden sich auf der Homepage der PMK Mannheim kaum Informationen, die z. B. auf die Präsenz von Jugendgruppen hinweisen würden.
- Auch in der PMK München überwiegen die traditionellen Angebote religiöser Bildungsarbeit, wie z. B. monatliche Ministrant*innentreffen, Rosenkranzgebetskreise, Bibelgesprächskreise, Hauskirchen der Bewegung „Licht-Leben“ und eine charismatische Gemeinschaft der „Erneuerung im Heiligen Geist“. Darüber hinaus existieren wöchentliche offene Bildungsveranstaltungen, in denen Antworten auf schwierige Fragen im Licht der kirchlichen Lehre gesucht werden (PMK München 2024c). In der

PMK München fehlt es – abgesehen von den Treffen des liturgischen Dienstes – deutlich an pastoral-katechetischen Angeboten für Kinder und Jugendliche.

Der obige Überblick lässt erkennen, dass es an den untersuchten kirchlichen Orten der PMK insbesondere an Angeboten religiöser Bildungsarbeit für Kinder und Jugendliche mangelt, was sich auf deren religiöse Bildung und Partizipation am kirchlichen Leben negativ auswirken kann. Die bestehenden katechetischen bzw. pastoralen Angebote richten sich überwiegend an erwachsene Mitglieder und sind stark auf traditionelle Frömmigkeitsformen wie Heiligen-, Marien- und Rosenkranzverehrung ausgerichtet, z. B. in der PMK München, wo auch charismatische Gruppierungen präsent sind. Weitgehend unberücksichtigt bleiben jedoch Aspekte einer pluralitätssensiblen religiösen Bildung und Praxis. Dies spiegelt sich auch in der Übernahme nationalreligiöser Elemente wie dem Konzept der „Heimatkundeschule“ wider, das als Leitlinie für die Samstagsschulen und den „Religionsunterricht“ dient. Eine zu enge Kopplung der Religion mit national-konservativer Identität könnte die Integration polnischer Migrant*innen in die plurale deutsche Gesellschaft erschweren, da sie weder den multikulturellen Kontext noch die Vielfalt religiöser Orientierungen innerhalb der lokalen Gemeinschaft ausreichend einbezieht (mehr dazu: Chrostowski 2023).

Ein weiterer Kritikpunkt liegt in der starken Fokussierung auf den Klerus in der religiösen Bildungsarbeit der PMK. Diese Klerikerzentrierung bewirkt, dass religiöse Bildungsprozesse überwiegend „top-down“ verlaufen, was die aktive Beteiligung der Gläubigen limitiert. Insbesondere im Bereich der Jugend- und Erwachsenenpastoral werden die Laien häufig als Objekte und nicht als Subjekte der Pastoral wahrgenommen. Diese Praxis steht im Widerspruch zu den Grundsätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) und der Würzburger Synode (1971–1975), die die Glaubenden als aktive Mitgestalter*innen der Seelsorge auffassen (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1976a, 277–311).

Darüber hinaus erschwert das stark doktrinäre Verständnis der Katechese zum einen eine dialogische, subjekt- und erfahrungsorientierte religiöse Bildung, wie sie in der katholischen Kirche in Deutschland seit Jahrzehnten zunehmend gefördert wird (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1976b, 518–548). Zum anderen könnte darin eine mögliche Reaktion auf das weitgehend verloren gegangene Bewusstsein eines umfassenden Bildungsauftrags in der deutschen katholischen Gemeindepastoral gesehen werden (Könemann et al. 2017, 1–4). Das Bemühen der PMK, diesem Auftrag gerecht zu werden, könnte daher als eine Art „Reanimation“ oder „Revitalisierung“ der kirchlichen Katechese interpretiert werden – allerdings meist unter Verzicht auf moderne religionspädagogische Ansätze.

Die genannten Aspekte lassen den Schluss zu, dass die religiöse Bildungsarbeit im Kontext der PMK einer umfassenden Neuausrichtung bedarf (Świąt 2017, 93), die den Lebensrealitäten polnischer Migrant*innen in einer säkularen und pluralen Gesellschaft gerecht wird. Statt einer rein dogmenbezogenen Schulkatechese und einer

Überbetonung traditioneller Frömmigkeit wäre es wichtig, Räume zu schaffen, in denen die Gläubigen ihre eigenen Glaubenserfahrungen einbringen können und gleichzeitig der interkulturelle und interreligiöse Dialog gefördert wird (Päpstlicher Rat zur Förderung der Neuevangelisierung 2020, 54). Insofern zeichnet sich auch ab, dass religiöse Bildung für polnische Migrant*innen viel stärker als bisher die Form transnationaler religiöser Bildung annehmen sollte (Käbisch 2018, 56; vgl. auch: Käbisch & Wischmeyer 2018). Ein solcher Ansatz wäre vor dem Hintergrund zunehmender Migrationsbewegungen innerhalb Europas und weltweit sowie der damit einhergehenden innergesellschaftlichen Pluralisierung unabdingbar. Er würde dazu beitragen, nicht nur den nationalen, sondern auch den globalen Horizont der Religion im Alltag zur Sprache zu bringen. Eine geeignete Form hierfür wäre z. B. die Organisation transnationaler religiöser Begegnungen. Konkret sollten diese Begegnungen an den jeweiligen kirchlichen Orten stattfinden, da die unterschiedliche Rolle der Religion und der Stellenwert religiöser Bildung in Deutschland sowie unter den hier lebenden Minderheiten eine wichtige Grundlage für die Verständigung darstellen. Aus der Perspektive religiöser Bildungsarbeit innerhalb der PMK kann dies jedoch nur gelingen, wenn das Thema transnationale, ökumenische und interreligiöse Bildung in die Planung, Durchführung und Evaluation der jeweiligen Angebote einbezogen wird (Käbisch 2018, 63; vgl. auch: Ilg 2016). Dies entspricht den Anforderungen, die das Dikasterium für den Dienst an der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen in seinem Dokument aus dem Jahr 2022 an die Migrant*innenpastoral stellt, dass nämlich „die katholischen Gläubigen (...) aufgerufen [sind], sich gemeinsam, jeweils inmitten der eigenen Gemeinschaft, dafür einzusetzen, dass die Kirche immer inklusiver wird“ (Dikasterium für den Dienst an der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen 2022, 6).

Zusammenfassender Ausblick

Angesichts der geografischen Nähe und der historischen Verflechtungen zwischen Polen und Deutschland kann – wie Mraczek (2022) zu Recht betont – mit hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass die Zuwanderung aus Polen nach Deutschland, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, anhalten wird. Daraus ergibt sich ein fortlaufender Bedarf an polnischer Seelsorge in Deutschland. Die PMK verfügt über etablierte Strukturen und arbeitet in einem rechtlich gut geregelten Umfeld. Es ist jedoch von großer Bedeutung, dass die Zusammenarbeit zwischen der territorialen Pastoral in Deutschland und der polnischsprachigen Seelsorge nicht in destruktive Konkurrenz umschlägt (ebd., 142). Hierbei darf Integration nicht mit totaler oder erzwungener Assimilation verwechselt werden. Die polnischen Migrant*innen sollen weiterhin die Möglichkeit haben, ihre kulturelle, sprachliche und religiöse Identität zu bewahren und zu pflegen (ebd.; Świąż 2016, 216).

Eine wesentliche Rolle bei der Bewahrung der polnischen Identität spielt auch die religiöse Bildung an den kirchlichen Orten der PKM. Diese weist sowohl positive als auch problematische Aspekte auf, die eine eindeutige Beantwortung der Titelfrage, ob religiöse Bildungsangebote bei polnischen Migrant*innen ein Selbstverständnis als „bessere“ oder „eigentliche“ Katholik*innen begünstigen, nicht erlauben. Ein zentraler Vorteil liegt darin, dass sie eine enge Verbindung zum Herkunftsland aufrechterhält. Dieser Kontext fördert nicht nur das Bewusstsein für die eigene Biografie, sondern stärkt auch die religiöse Identität der Pol*innen als Mitglieder einer kirchlichen Gemeinschaft, die ihre kulturellen Wurzeln wertschätzt. Das Engagement von Geistlichen und Laien in der freiwilligen Schulkatechese an Samstagsschulen ist ebenfalls bemerkenswert, sollte jedoch nicht als „vollständiger“ im Vergleich zum Religionsunterricht an deutschen Schulen betrachtet werden. Hier ist es wichtig zu betonen, dass der deutsche Religionsunterricht in einem anderen Bildungskontext stattfindet, nämlich an öffentlichen Schulen einer zunehmend pluralen und religionslosen Gesellschaft.

Darüber hinaus fördern die Angebote religiöser Bildungsarbeit an den kirchlichen Orten der PMK in manchen Fällen den Austausch zwischen den Generationen. Dies kann sich positiv auf die soziale und religiöse Partizipation der Einzelnen auswirken. Eines der größten Probleme besteht jedoch darin, dass die Angebote häufig nicht ausreichend auf die komplexe Lebensrealität der polnischen Migrant*innen zugeschnitten sind, die Gläubigen als Objekte der Seelsorge betrachten und klerikal fokussiert bleiben. Kinder, Jugendliche und Erwachsene werden mangels Subjektorientierung nicht ausreichend auf eine kritische Auseinandersetzung mit sich selbst, der Welt und Gott vorbereitet. Zudem sind die in der Katechese verwendeten Materialien und Methoden oft nicht auf die zweisprachigen Herausforderungen der polnischen Migrant*innen abgestimmt. Es fehlt an innovativen religionsdidaktischen Ansätzen, die sowohl die deutsche als auch die polnische Kultur einbeziehen, was eine effektive und vor allem transnationale religiöse Bildung im lokalen Kontext erschwert.

Angesichts der oben genannten Stärken und Schwächen der religiösen Bildung an den kirchlichen Orten der PMK ist es dringend erforderlich, auf die Notwendigkeit einer vertieften Forschung in diesem Bereich hinzuweisen. Diese sollte sich vor allem mit folgenden Aspekten befassen:

- *Entwicklung praktischer Konzepte für die religiöse Bildung:* Ein zentraler Aspekt ist die Entwicklung praktischer Konzepte für religiöse Bildung an den kirchlichen Orten der PMK. Dabei ist eine Balance zwischen der Bewahrung der polnischen Identität und der Integration in die deutsche Gesellschaft anzustreben. Es ist wichtig, den Dialog mit der Mehrheitsgesellschaft zu fördern und die sich verändernden Migrationstendenzen in Europa zu berücksichtigen. Die zunehmende Mobilität birgt sowohl Herausforderungen als auch Chancen für den Aufbau transnationaler Netzwerke religiöser Bildung (vgl. Kabisch 2018, 56; Kabisch & Wischmeyer 2018).

- *Vergleichende Forschung*: Es ist dringend notwendig, die religiöse Bildung an den kirchlichen Orten der PMK mit der religiösen Bildung anderer Minderheiten in Deutschland, wie z. B. der italienischen (Brachini 2023) oder der orthodoxen Diaspora zu vergleichen (Danilovich 2024). Solche Vergleiche können dazu beitragen, gute Praktiken zu identifizieren und zu adaptieren, um die Effektivität religiöser Bildung in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und im Zusammenhang mit Bilingualität zu erhöhen.
- *Empirische Untersuchungen*: Sowohl quantitative als auch qualitative Ansätze sollten genutzt werden, um ein aktuelles Bild der religiösen Bildung an den kirchlichen Orten der PMK zu erhalten. Diese Untersuchungen können Aufschluss darüber geben, wie die religiöse Bildung von den Mitgliedern der PMK wahrgenommen wird, ob sie ihren Bedürfnissen entspricht und welche katechetischen Arbeitsmethoden sie bevorzugen. Wünschenswert wären darüber hinaus Studien zur Schulkatechese an polnischen Samstagsschulen, die sich mit deren Didaktik und Methodik auseinandersetzen.

Abschließend ist erneut darauf hinzuweisen, dass wir derzeit wenig über die tatsächlichen Abläufe und die Qualität der religiösen Bildung an den kirchlichen Orten der PMK wissen. Dieser Artikel soll einen Anstoß geben, dieses Desiderat zu füllen. Es geht dabei nicht nur darum, die notwendige Evidenz in diesem Bereich zu schaffen oder neue Impulse zur Verbesserung bestehender katechetischer Programme zu formulieren, sondern auch – und vielleicht vor allem – effektive Wege zur Förderung von Integration und interkultureller Verständigung in einer zunehmend vielfältigen deutschen Gesellschaft zu identifizieren und weiterzuentwickeln.

Literaturverzeichnis

- Albisser, Judith & Bünker, Arnd (Hg.) (2016). *Kirchen in Bewegung: Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz*. St. Gallen: Edition SPI.
- Baniak, Józef (2016). Causes, forms and effects of social and moral confusion of the institutional Roman-Catholic Church in Poland. In: *Człowiek i Społeczeństwo* 41, 49–69.
<https://doi.org/10.14746/cis.2016.41.3>
- Bargłowski, Karolina (2015). Polish migrants in Germany: Challenges and inequalities in raising children in transnational social spaces, abrufbar unter https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/50818/ssoar-2015-bargłowski-Polish_migrants_in_Germany_Challenges.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2015-bargłowski-Polish_migrants_in_Germany_Challenges.pdf [28.4.2025].

- Bargłowski, Karolina (2023). Transnational parenting in settled families: Social class, migration experiences and child rearing among Polish migrants in Germany. In: *Journal of Family Studies* 29/2, 893–910. <https://doi.org/10.1080/13229400.2021.2007786>
- Baumann-Neuhaus, Eva (2019). Glaube in Migration: Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten. St. Gallen: Edition SPI.
- Bewegung Licht-Leben e.V. (2024). Bewegung Licht-Leben, abrufbar unter <https://www.oaza.de/%c3%bcber-uns/bewegung-licht-leben/> [28.9.2024].
- Boldt, Thea D. (2012). Die stille Integration. Identitätskonstruktionen von polnischen Migranten in Deutschland. Frankfurt am Main: Campus.
- Brachini, Federica (2023). La neoemigrazione italiana in contesto religioso: uno studio in Germania. In: *Italiano LinguaDue* 15, 120–129.
- Budyń, Stanisław (2009). Problematyka polskojęzycznego duszpasterstwa emigracyjnego w Niemczech. In: Marian Zając (Hg.), *Emigracja wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 39–60.
- Budyń, Stanisław; Kiciński, Andrzej & Zając, Marian (2006). *Spotkanie z Jezusem. Begegnung mit Jesus. Katechizm polsko-niemiecki do I Komunii świętej. Vorbereitung zur I Heiligen Kommunion in der polnischen und deutschen Sprache*. Hannover: PMK.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2024). Bevölkerung mit Migrationshintergrund, abrufbar unter <https://www.bpb.de/kurz-knapp/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61646/bevoelkerung-mit-migrationshintergrund/> [16.9.2024].
- Celary, Ireneusz & Przybyłowski, Andrzej J. (2020). Patriotismus in der Familie: Wert oder Identität Eine auf Forschungen der polnischen Mission in Deutschland basierte Studie. In: *Family Forum* 10, 127–144. <https://doi.org/10.25167/FF/2071>
- Chrostowski, Mariusz (2021). Schulpastoral für alle!: religionspädagogische und pastorale Impulse deutscher Schulpastoral für ein schulpastorales Modell in Polen (am Beispiel der Diözese Łomża). Berlin: LIT.
- Chrostowski, Mariusz (2023). „Unholy Alliance”: Identification and prevention of ideological and religious frames between right-wing populism and christianity in Poland. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 7/1, 321–348. <https://doi.org/10.1007/s41682-023-00146-3>
- Chrostowski, Mariusz (2024). Teaching Religion in Postmodern Society: Some Insights from the German ‘Carousel of Concepts’ for the Renewal of Catholic Religious Education in Poland. *British Journal of Religious Education*, 1–19. doi:10.1080/01416200.2024.2413098.
- Danilovich, Yauheniya (2024). Orthodoxe Religionspädagogik: religiöse Bildung in der Gemeinde. In: *Pastoraltheologie* 113/7, 351–364. <https://doi.org/10.13109/path.2024.113.7.351>
- Diehl, Claudia; Marion Fischer-Neumann & Mühlau, Peter (2016). Between ethnic options and ethnic boundaries—Recent Polish and Turkish migrants' identification with Germany. In: *Ethnicities* 16/2, 236–260. <https://doi.org/10.1177/1468796815616156>

- Dikasterium für den Dienst zugunsten der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen (2022). Pastorale Orientierungen für die interkulturelle Migrantenseelsorge, abrufbar unter https://www.dbk-shop.de/media/files_public/a5086418807190777520b666c97d2d93/DBK_2232.pdf [20.9.2024].
- Etzel Müller, Gregor & Claudia Rammelt (Hg.) (2021). Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort. Leipzig: EVA.
- Foppa, Simon (2019). Kirche und Gemeinschaft in Migration. St. Gallen: Edition SPI.
- Grethlein, Christian (2015). Lernorte religiöser Bildung, abrufbar unter <https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/065cbf0efd3d4356ae7c65e0176d6af3> [25.9.2024].
- Hammerich, Kurt (Hg.) (2006). Soziologische Studien zu Gruppe und Gemeinde. Wiesbaden: Springer VS.
- Ilg, Wolfgang (2016). Internationale Begegnungen im Kontext der Jugendarbeit: Empirische Ergebnisse aus einem unterschätzten Feld non-formaler Bildung. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68/3, 312–326. <https://doi.org/10.1515/zpt-2016-0033>
- Jakobs, Monika (2021). Religionsunterricht und Gemeinde. In: Ulrich Kropač & Ulrich Riegel (Hg.), Handbuch Religionsdidaktik. Stuttgart: Kohlhammer, 496–502.
- Jakobs, Monika (2010). Neue Wege der Katechese. Ein Überblick der Katechese in Theorie und Praxis, München: Deutscher Katecheten-Verein.
- Jeran, Agnieszka; Nowak, Witold & Nowosielski, Michał (2019). Migrantinnen und Migranten aus Polen in Deutschland: kulturelle Aspekte; Studienbericht. Warschau: University of Warsaw.
- Käbisch, David & Wischmeyer, Johannes (Hg.) (2018). Transnationale Dimensionen religiöser Bildung in der Moderne. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666558450>
- Käbisch, David (2018). Religiöse Bildung als „transnationales Humankapital“? Soziologische, historische und religionspädagogische Aspekte. In: Henrik Simojoki, Annette Scheunpflug & Martin Schreiner (Hg.), Evangelische Schulen und religiöse Bildung in der Weltgesellschaft. Die Bamberger Barbara-Schadeberg-Vorlesungen. Münster: Waxmann, 51–68.
- Kalkowska, Magdalena (2017). Doświadczenia w zakresie integracji dzieci i młodzieży polskiego pochodzenia w Niemczech. Przyczynki empiryczne. In: Kultura – Społeczeństwo – Edukacja 11/1, 193–218.
- Kießig, Sebastian & Celary, Ireneusz (2020). Integration 4.0. Mit der Pastoral ein zu Hause finden. Berlin: Logos Verlag.
- Könemann, Judith, Sajak, Clauß P. & Lechner, Simone (2017). Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie. Wiesbaden: Springer.
- Kongregation für den Klerus (1997). Allgemeines Direktorium für die Katechese, abrufbar unter http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccathec_duc_doc_17041998_directory-for-catechesis_ge.html [26.9.2024].
- Krebs, Laura (2022). Polonia als nationale Ressource. Die Darstellung der polnischen Migrant:innen im Muzeum Emigracji in Gdynia. In: Historie. Jahrbuch des Zentrums für Historische Forschung Berlin der Polnischen Akademie der Wissenschaften 15, 119–143.

- Kropač, Ulrich & Riegel, Ulrich (Hg.) (2021). *Handbuch Religionsdidaktik*. Stuttgart: Kolhammer.
- Kumięga, Łukasz (2020). Diskurs und Kultur im Kontext von Migration. Eine diskurskritische Analyse der Berichterstattung über polnische Kultur in Deutschland. In: *Linguistische Treffen in Wrocław* 18/2, 237–248. <https://doi.org/10.23817/lingtreff.18-17>
- Kumlehn, Martina (2015). Bildung, Religiöse, abrufbar unter <https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/70e83002e0af41478f6b0fe2e8a25840> [29.9.2024].
- Loew, Peter O. (2014). *Wir Unsichtbaren: Geschichte der Polen in Deutschland*. München: C. H. Beck.
- Loew, Peter O. (2017). Unsichtbar? Polinnen und Polen in Deutschland – die zweitgrößte Zuwanderergruppe, abrufbar unter <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossiers/256398/unsichtbar-polinnen-und-polen-in-deutschland-die-zweitgroesste-zuwanderergruppe/> [21.9.2024].
- Magdalena Nowicka & Łukasz Krzyżowski (2016). The social distance of Poles to other minorities: a study of four cities in Germany and Britain. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 43/3, 359–378. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2016.1198253>
- Mąkosa, Paweł (2015). The communities providing religious education and catechesis to Polish immigrants in England and Wales. In: *British Journal of Religious Education* 37/2, 182–194. <https://doi.org/10.1080/01416200.2014.923376>
- Mąkosa, Paweł (2017). Katecheza polskich dzieci w Wielkiej Brytanii w opinii duszpasterzy polonijnych. In: *Roczniki Teologiczne* 11, 21–34. <https://doi.org/10.18290/rt.2017.64.11-2>
- Mąkosa, Paweł (2019). *Edukacja religijna polskich emigrantów w Wielkiej Brytanii. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mąkosa, Paweł (2022). Between confessionality and openness. Religious education in polish complementary schools in Great Britain. In: *Journal of Beliefs & Values* 43/3, 351–363. <https://doi.org/10.1080/13617672.2021.1978197>
- Mediendienst Integration (2024). Aus- und Einwanderung, abrufbar unter <https://mediendienst-integration.de/migration/wer-kommt-wer-geht.html> [22.9.2024].
- Mraczek, Michał (2022). Troska duszpasterska o polskich emigrantów w Niemczech po 1945 roku. In: Jerzy Brusilo (Hg.), *Homo viator. Człowiek – duszpasterstwo – Kościół. Od pielgrzymki do ekologii*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 131–145. <https://doi.org/10.15633/9788363241414.02>
- Mraczek, Michał (2023). Przekształcenie Ordynariatu dla Polaków w Niemczech w Polską Misję Katolicką w Niemczech. In: *Polonia Sacra* 27/4, 189–208. <https://doi.org/10.15633/ps.27409>
- Nagel, Sebastian (2009). *Zwischen zwei Welten: kulturelle Strukturen der polnischsprachigen Bevölkerung in Deutschland. Analyse und Empfehlungen*, abrufbar unter https://www.ifa.de/fileadmin/Content/docs/mediathek/publikationen/ifa-dokumente2009_zwischen-zwei-welten_polonia.pdf [28.9.2024].
- Necel, Wojciech (2014). Kształtowanie się i rozwój struktur polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech. In: *Prawo Kanoniczne* 57/2, 37–52. <https://doi.org/10.21697/pk.2014.57.2.02>

- Nowosielski, Michał (2012). Polacy w Niemczech. Stan i perspektywy badań. In: *Przegląd Zachodni* 3, 3–28.
- Nowosielski, Michał (2023). *Polish Immigrant Organizations in Germany: The Transnational Opportunity Structure*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003330004>
- Pajewski, Jacek (2014). *Katechizacja w Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech w latach 1945–2010*. Praca doktorska. Lublin: Archiwum KUL.
- Päpstlicher Rat zur Förderung der Neuevangelisierung (2020). *Direktorium für die Katechesen*, abrufbar unter https://www.dbk-shop.de/media/files_public/5cec898bd3ed6bc33b4285a5b801d08d/DBK_2224.pdf [1.10.2024].
- Pollack, Detlef & Rosta, Gergely (2015). *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt: Campus.
- Przybyłowski, Jan (2021). Glaubenserfahrung in den polnischen Familien. Eine Analyse mit dem Blick auf die Polnische Katholische Mission in Deutschland. In: *Ateneum Kapłańskie: dwumiesięcznik teologiczno-naukowy* 177/1, 108–122.
- Reinhold, Vetter (2021). *Das Bollwerk des Katholizismus wankt. Rapide Säkularisierung in Polen*. Baden-Baden: Tectum Verlag.
- Riś, Kamila B. (2020). *Liturgie im Kontext von Migration: polnischsprachige Gemeinden in Deutschland*. Würzburg: Echter Verlag.
- Ronnenberg, Anna; Mette, Milark & Alpers, Stephanie (2024). *Identitätskonstruktion von polnischen Migrant*innen*, abrufbar unter https://www.uni-goettingen.de/de/document/download/f8656b62222c9a83b33b146b638dcaef.pdf/Gruppe%20Polen_wissenschaftliches%20Poster.pdf [1.10.2024].
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1996). *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts (Die deutschen Bischöfe Nr. 56)*. Bonn: DBK.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2005). *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen. (Die deutschen Bischöfe Nr. 80)*. Bonn: DBK.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2016). *Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht. (Die deutschen Bischöfe Nr. 103)*. Bonn: DBK.
- Statista Research Department (2024). *Ausländer aus Polen in Deutschland bis 2023*, abrufbar unter <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/530499/umfrage/auslaender-aus-polen-in-deutschland/> [19.9.2024].
- Statistisches Hauptamt (2023). *Statistical Yearbook of the Republic of Poland*, abrufbar unter https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/en/defaultaktualnosci/3328/2/25/1/statistical_yearbook_of_the_republic_of_poland_2023_3_link.pdf [19.9.2024].
- Stypułkowska, Beata (2014). *Katecheza w parafii w świetle obowiązujących dokumentów kościelnych*. In: *Veritati et Caritati* 3, 211–245.

- Świąt, Kazimierz (2016). Religijny i społeczno-kulturowy obraz polskojęzycznego duszpasterstwa w Niemczech. Refleksja socjologiczno-pastoralna w 70. rocznicę PMK. In: Stanisław Budyń, Bogusław Ostafin & Kazimierz Świąt (Hg.), *Wczoraj i dziś duszpasterstwa polskiego w Niemczech 1945/2015. Gestern und Heute der polnischen Seelsorge in Deutschland 1945/2015*. Hannover: PMK, 211–241.
- Świąt, Kazimierz (2017). Polskojęzyczne duszpasterstwo w Niemczech. Aktualne uwarunkowania i inicjatywy. In: *Studia Polonijne* 38, 75–96. <https://doi.org/10.18290/sp.2017.5>
- Szerbak-Zeis, Aneta (2009). Polnische Migranten in Potsdam – Wie kann Soziale Arbeit Identitätsbildung fördern?, abrufbar unter https://opus4.kobv.de/opus4-fhpotsdam/files/131/zeis_BA_komplett.pdf [28.4.2025].
- Trzcielińska-Polus, Aleksandra (2004). Polska Misja Katolicka w Niemczech – jej rola w integracji środowiska polskiego. In: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 37/1, 22–30.
- Volkman, Hans-Erich (2016). *Die Polenpolitik des Kaiserreichs. Prolog zum Zeitalter der Weltkriege*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag. <https://doi.org/10.30965/9783657784332>
- Wilkosz, Michał (2022). *Polnische katholische Jugend in Deutschland. Standortbestimmung und Entwicklungstendenzen in den Jahren 1945–1952 und nach 1990. Eine vergleichende Analyse*. Katowice: PMK.

Internetseiten der PMK

- PMK (2024a). Historia, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/kontakt> [10.10.2024].
- PMK (2024b). Rektorat, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/rektorat> [10.10.2024].
- PMK (2024c). Nasze Słowo, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/nasze-slowo> [10.10.2024].
- PMK (2024d). Chrześcijańskie centrum, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/ch-centrum> [10.10.2024].
- PMK (2024e). Poradnia Rodziny Polonijnej, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/narzeczeni> [10.10.2024].
- PMK (2024f). Haus Concordia, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/concordia> [10.10.2024].
- PMK (2024g). Carlsberg, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/carlsberg> [10.10.2024].
- PMK (2024h). Nauka religii, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/nauka-religii> [10.10.2024].
- PMK (2024i). Publikacje, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/publikacje> [10.10.2024].
- PMK (2024j). Nowe katechizmy do Komunii i Bierzmowania, abrufbar unter <https://www.pmk-niemcy.eu/nowe-katechizmy-do-komunii-i-bierzmowania> [10.10.2024].
- PMK Dortmund (2024a). Komunia Święta, abrufbar unter <https://www.pmkdortmund.de/biuro-parafialne/komuniaswieta/> [10.10.2024].
- PMK Dortmund (2024b). Bierzmowanie, abrufbar unter <https://www.pmkdortmund.de/biuro-parafialne/bierzmowanie/> [10.10.2024].

- PMK Dortmund (2024c). Grupy i wspólnoty, abrufbar unter <https://www.pmkdortmund.de/parafia/grupy-parafialne/> [10.10.2024].
- PMK Mannheim (2024a). Przygotowanie do Pierwszej Spowiedzi i Komunii Świętej, abrufbar unter <https://www.pmk-mannheim.eu/index.php/katecheza-menu-item/komunia-przygotowanie-menu-item> [10.10.2024].
- PMK Mannheim (2024b). Katecheza przed Sakramentem Bierzmowania, abrufbar unter <https://www.pmk-mannheim.eu/index.php/katecheza-menu-item/katecheza-przed-bierzmowaniem-menu-item> [10.10.2024].
- PMK Mannheim (2024c). Aktualności, abrufbar unter <https://www.pmk-mannheim.eu/index.php/news-menu-item> [10.10.2024].
- PMK Mannheim (2024d). Katecheza niedzielna, abrufbar unter <https://www.pmk-mannheim.eu/index.php/katecheza-menu-item/katecheza-niedzielna-menu-item> [10.10.2024].
- PMK Mannheim (2024e). Spotkanie Dzieci Bożych, abrufbar unter <https://www.pmk-mannheim.eu/index.php/katecheza-menu-item/spotkanie-dzieci-bozych-menu-item> [10.10.2024].
- PMK Mannheim (2024f). Dziedzinię Zainteresowanych, abrufbar unter <https://www.pmk-mannheim.eu/index.php/katecheza-menu-item/dziedzinię-zainteresowanych-menu-item> [10.10.2024].
- PMK München (2024a). Przygotowanie do sakramentów, abrufbar unter <https://www.pmk-muenchen.de/przygotowanie-do-sakramentow.html> [10.10.2024].
- PMK München (2024b). Johannes Paul II Heimatkundeschule, abrufbar unter <https://de.pmk-muenchen.de/heimatkundeschulen/szkola-hessstr-24.html> [10.10.2024].
- PMK München (2024c). Grupy parafialne, abrufbar unter <https://www.pmk-muenchen.de/grupy-parafialne.html> [10.10.2024].

Mariusz Chrostowski

Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre, für Katechetik und Religionspädagogik

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6

85072 Eichstätt

mariusz.chrostowski@ku.de

<https://orcid.org/0000-0002-5817-2687>

<https://www.ku.de/thf/didaktik-der-religionslehre-katechetik-und-religionspaedagogik/mitarbeitende/dr-mariusz-chrostowski>

The Samaritan Woman at the Well in the Scorching Heat!

What Is at Stake?

Revisiting John 4 from a Lens of Intersectionality

Abstract

The story of the Samaritan woman has served as a powerful text for the liberation of women and has yielded numerous layers of feminist interpretation. The scholars working with intersectionality as an analytical tool have recognized her multi-faceted oppression and addressed the issues of her identities of ethnicity, gender and other factors that function as the foundation in shame and honor cultures. Intersectional perspective is often misunderstood as mere intersections of various identities. On the contrary, intersectionality is that lens that offers perspectives on how multiple identities at the margins have a greater effect in pushing them to the deeper margins.

Die Geschichte der samaritanischen Frau hat als starker Text für die Befreiung von Frauen gedient und zu vielschichtigen feministischen Interpretationen geführt. Die Wissenschaftler*innen, die mit dem Analyseinstrument der Intersektionalität arbeiten, haben ihre vielgesichtige Unterdrückung erkannt und die Probleme ihrer Identitäten hinsichtlich Ethnie, Geschlecht und anderen Faktoren thematisiert, die als Grundlage in Scham- und Ehrenkulturen fungieren. Intersektionale Perspektiven werden oft missverstanden als reine Überschneidung von verschiedenen Identitäten. Ganz im Gegensatz dazu ist Intersektionalität der Blickwinkel, der eine Perspektive bietet, wie mehrere Identitäten an den Rändern einen größeren Effekt haben, um sie an tiefere Ränder zu drängen.

The story of the Samaritan woman has served as a powerful text for the liberation of women and has yielded numerous layers of feminist interpretation (cf. Gench 2004; Fehribach 1998; Kitzberger 1999; Moore 1993; Okure 1988; O'Day 1992; Botha 1991; McKinnish Bridges 1994; Lienemann-Perrin 2004; Schneiders 1989; Hogan 1976).

Recent scholarship has brought renewed attention to the Samaritan woman through intersectional analysis, revealing how her narrative reflects overlapping systems of oppression and agency. Intersectionality – a term coined by Kimberlé Crenshaw – offers a valuable framework for understanding how the Samaritan woman experiences overlapping systems of oppression based on gender, ethnicity, religion, and sexuality. Similarly, without direct reference to the terms „intersectionality” womanist scholars emphasize the necessity of attending to the lived realities of women of color in biblical interpretation calling for theological frameworks that honor women's survival, resistance, and agency. Their work opens a path to reclaiming the Samaritan woman's testimony as credible and significant, rather than morally suspect. (Williams 1993, 130–134; Weems 1988). Feminist, Womanist and postcolonial and postmodern scholars underscore how intersectionality – whether explicitly named or implicitly practiced – reveals the Samaritan woman not merely as a theological object but as a complex subject,

whose voice and witness deserve recognition. Her marginalization, both in the text and in its interpretation history, exemplifies how intertwined systems of power silence those at the intersections of multiple identities. (see Parker 2020; Dube 2002; Kim 1997; Rodriguez 1991. 2006).

An intersectional interpretation considers how different aspects of identity (race, caste, gender, class, etc.) interact to create unique experiences of oppression and privilege. Intersectional perspective is often misunderstood as mere intersections of various identities. On the contrary intersectionality is that lens that offers a perspectives how multiple identities at the margins have a greater effect in pushing them to the deeper margins. Perspectives such as womanist studies recognized the deep effects of race and gender -multifaceted identities of margins, „intersectionality“ has become a focused theory when Kimberle Crenshaw introduced it in 1989 in her paper, „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti- discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.“ In this work Crenshaw was the first to employ the „intersection“ analogy to describe how black women are uniquely oppressed because they can be victims of both racism and sexism (see Crenshaw 1989; Hil Collins & Bilge 2016). Moses Mike (2019) offers and locates historical introduction of intersectional theory.

Consequently, the story lends itself readily to different viewpoints that offer interpretations with rich nuances and liberative elements beyond the traditional and popular interpretations and understanding, namely that Jesus is the centre of the story – catering to Johannine Christology – that the Samaritan woman is of questionable moral character, and that Jesus offers her an opportunity for faith and conversion. In this regard, the standard relegates her role to that of a simple catalyst for bringing Samaritans to Jesus (see Bultmann 1957, 142). Though Okure’s reading emphasizes the role of the Samaritan woman, and is thus read in favor of the woman, it does not apply necessarily a feminist lens, but offers a contextual lens as the title of her article suggests (see Okure 1988).

Feminist scholars, in contrast, emphasize several different aspects: her knowledge of the traditions, her logical and competent engagement with Jesus in his extensive theological dialogue, her role as both a spokesperson and missionary, and her mediation between Jesus and her community (cf. Schüssler Fiorenza 1984, 327f.; Schneider 1991, 186–194). This is reflected in the way some church traditions give the woman in the story a name as *Photini*, as she is interpreted as the one who gave light to her village. She is remembered for her apostolic mission every year in Orthodox tradition on the fourth Sunday after Easter. Fehribach (1998, 78–80) says that the Samaritan woman’s role in John is to contribute towards his Christological aspect, towards Jesus’ self-revelation. Ingrid Rosa Kitzberger (1998) observes that in the end the Samaritan woman’s missionary achievement is diminished when the townsfolk tell her that it is no longer on account of her words that they believe. However, it can be seen either as

„diminishing her achievement“ or as reaffirming what she said, implying that they see for truth what she represented.

At the same time, the feminist lens underscores her victimization and the denigration of her character in the narrative, particularly evident when considering the Samaritan woman in her socio-cultural context. Considering intersectional analysis, the Samaritan woman is a victim of systemic discrimination (cf. Parker 2021, 260f.) not only due to her ethnicity, religion and gender, but also her exposure to—and possible victim of— unwanted sexual attention throughout the popular interpretations. Similarly, her voice and agency receive mention but without acknowledging their importance or the credibility of her witness, which is a characteristic effect of intersectionality. The Samaritan woman has traditionally been portrayed as an immoral and inferior person in contrast to the divine, superior, pure, sinless, male character of Jesus. Similarly, in addition to her immorality, her incompetence in comprehending Jesus' metaphorical and spiritual language is emphasized, to highlight further his superior wisdom. The Samaritan woman is infamously known for her marital history, her presumed sinfulness, promiscuity and deviant behaviour, more than for the ironic force of her ignorance. The unusual setting of „being alone at the well ... at noon“, substantiated with the detail of „five husbands“, further underscores the connection to her otherness as a „Samaritan“. The brief clues serve as evidence that she was an immoral and sinful woman, to her utter disadvantage (cf. Bultmann 1971, 188; Schnackenburg 1968, 432). Interpreters use the details about the time of the day to support their view of the moral character of the woman, rather than to support the realism of Jesus' need to approach her when the day is at its hottest. The case to determine her moral character relies upon the details of a woman being seen alone in the public space at an inappropriate time of day: it is more likely for women to go to the well to fetch water in the mornings or in the evenings and usually in company with the other female friends and neighbours (cf. Neyrey 1994, 77–91).

This detail is the key that has allowed readers to conclude that the woman is a sinner and that she must have purposefully avoided the other women to pursue her immoral interests. Imposed definitions of character based on such trivial details is both systemic and normative for those experiencing intersectionality, which consequently strategically and systemically forces them farther into the edges of marginalization.

By deviating from this focus on details, liberationist hermeneutical readings offer a more refreshing perspective that Jesus was the woman's liberator because he reached out to her and recognised her needs, therefore authenticating Jesus as the emancipator and who brings liberation to women. Jean Kim says that the story of the Samaritan woman in John's Gospel has caught the attention of third world women because of Jesus' intentions to break ethnic, religious, gender and moral barriers (cf. Kim 1997, 109–120).

While it was most helpful to set the stage for the theological conversation for the liberation of women, viewing the Samaritan woman, who is presented as a receiver of the living water and an ignorant person and a person in need of a conversion, has maintained the status quo of the privileged giver. Consequently, the passive other remains on the receiving end thus consents to and upholds the norms of centre-margin dynamics. In the narrative, the Samaritan woman offers no challenge to Jesus to assert her rights and is humbly surprised instead. She accepts her impurity and untouchability through Jesus' request for water to quench his thirst in the scorching heat. The text provides essential details to support Jesus' need for physical water, but there seems to be a careful omission of the detail that the Samaritan Woman is a giver from the outset. Stephen Moore (1993, 207–227) points to the power disparity that is maintained even in feminist discussions. He says that the male as a missionary in the superior position and the female in the subservient position remains essentially undisturbed. Countering such a position, he questions whether Jesus' need is any less than that of the Samaritan woman, suggesting that Jesus' own need in approaching her is an important factor in an interpretation of the text.¹ In his article, Moore discusses and counters several feminist readings that affirm a similar view. Although readings of feminist interpreters and other contemporary scholars of the marginalized are uplifting and somewhat liberating, I depart from this interpretation through a stance of my own intersectionality, and challenge the status quo of the giver and receiver model; in other words, I move away from the advocate and subaltern model where the privileged advocate for the rights of the subaltern, namely those who cannot speak for themselves.

However, my goal is not to deny the importance of the role of Jesus towards liberation, but to challenge and propose that the true liberation takes place through mutual reconciliation and transformation. Therefore, I advocate a paradigm shift to interpret Jesus' act as primarily a self-liberating act that comes from self-transformation and reconciliation which is crucial for Jesus, himself, first to meet his physical needs and second, to fulfil his own mission and thereby enter the space of mutual reconciliation. In doing so, Jesus invites the woman to be a partner in his mission, while acknowledging that in this partnership and extension of the mission of Jesus, he liberates the woman from her externally imposed marginality.

There are three aspects of Jesus' act in the text, which I emphasize are key elements for articulating such a transformative view. Firstly, Jesus initiates the encounter by asking the Samaritan woman for a drink from her vessel, despite the fact that it is strictly prohibited for a Jew to share common vessels with Samaritans.² Second, the story emphasizes Jesus' own need to drink water from the Samaritan woman and herein lies the

1 Musa Dube also expresses uneasiness with the kind of interpretation that reads Jesus as a giver and the woman, as receiver (see Dube 2002, 66).

2 John 4:9b affirms that the astonishment of the Samaritan woman comes from the prevalent tradition that „Jews do not share things in common with Samaritans.”

significant potential for transformative liberation; and third, the importance of Jesus' self-transformative act for the fulfilment of his own mission.³ John's description of Jesus insists that Jesus' mission is for the world (3:16), a world that includes the Samaritans. I argue that what is crucial for an intersectional reading through a Dalit feminist standpoint of the text is to dwell on Jesus' original motive: to have a drink from the Samaritan woman to quench his thirst, a motive which transforms him, and eventually transforms the tradition. Asking for a drink and drinking the water from the Samaritan woman on the material level is what transpires in this context. The projection of Jesus' having the living water to offer to the Samaritan woman distracts from the original motive and diverts attention from his need for transformation that enables him to first drink the water proffered by the Samaritan woman.

What else can better contribute to the trust of the Samaritan woman, if not her to witness Jesus' act of reconciliation and acceptance of her by simply inviting her on a par with him? What else could affirm Jesus' reconciliatory attitude, if not his drinking water from the Samaritan woman?

According to the text, Jesus asks for water from the woman, but shifts to offering „living water" to her, which is better than what she has. Even though it is not written in the text that Jesus drinks water that is drawn from the Samaritan woman's vessel, it seems important for a Dalit feminist reading to ask whether Jesus actually did so, and if the answer according to the text is „no" since it is not mentioned, then it is compelling to ask, why not?

It is the Samaritan woman's experience of being accepted as an equal by Jesus; she witnessed his eradication of those borders that she thought existed between Jews and Samaritans, and she subsequently shares her liberative experience with others in the community. Thus, it is not just her belief in Jesus as the Messiah that made her bear witness before the entire village, but the liberating experience that she had in her encounter with him. The Samaritan woman extends her liberation to her whole community, becoming a voice and an agent in sharing her transformation. While it is liberating to consider her voice and agency in the text, it is important also to recognize her victimized status of intersectionality and to recognize interlocking systemic oppression that has relegated her to the far margins of society at the time.

Feminist scholarship dismisses judgmental and misogynist interpretations of the Samaritan woman on the one hand, while recognizing her voice and agency, on the other. This interpretive stance offers a lens that does not undermine the marginalization and exploitation of multiple forms of oppression through the narrow definitions of „a woman", „a Samaritan", „a religious inferior", and „ethically charged". Jean K. Kim (1997, 109–120) notes that the dialogue between Jesus and the Samaritan woman in

3 See other references in John, 3:16; 4:35–38, 42; 8:12, 23; 9:39; 12:31 and 13:1.

John's Gospel has caught the attention of third world scholars because of their experience of multiple-layer victimization like that of the Samaritan woman in the story.

Adding an additional perspective to the scholarship, Musa Dube (2002, 37–57) points out that the woman, who first thought that Jesus was just a simple Jewish man, discovers that he can give her „living water“ that will lead her to eternal life (v.10); that he is greater than Jacob; that he is not only a prophet, but the „Saviour of the World“ (v.42). For Dube (2002, 37–57), this gradual unveiling of Jesus' identity characterizes him as an extremely superior traveller, who thus surpasses all other local figures. The superior-inferior paradigm is strongly evoked in the ironic conversation between Jesus and the woman. The text on the one hand reveals her knowledge, because she counters almost every statement that Jesus makes with sense and logic as well as with a knowledge of history and tradition. But on the other hand, her knowledge, logic and sense are vanquished by the power of Jesus' knowledge.

Jean K. Kim (1997, 109–120) argues that the author used the ignorance of the Samaritan woman as the means through which Jesus' identity is revealed progressively. Using a metaphor of colonial experience, Musa Dube (2002, 37–57) reacts to the sharp division maintained throughout the story between those who know, i.e. the colonizer, and those who know nothing, i.e. the colonized. The Samaritan woman is characterized on the one hand as an ignorant native, morally/religiously lacking, and on the other hand, Jesus is characterized as knowledgeable and omniscient. Moreover, she is portrayed and interpreted not only as an ignorant native⁴ but also as an ignorant woman who is confined to the private sphere and has limited intellectuality, in contrast to a man who, as patriarchal culture supposes, knows better. Both the author himself, and traditional interpreters develop the themes of her intellectual inferiority and general ignorance to elevate the superiority of Jesus as knowledgeable.⁵ On the other hand, scholars have regarded John's gospel as more generous towards women portraying them as disciples, apostles, and even missionaries, and it has been a relatively comfortable dwelling place for feminist scholars. (cf. e.g. Brown 1975, 688–699; Schneiders 1991, 35–45; Seim 1987, 56–73) Ingrid R. Kitzberger (1995, 564–586) while confirming the allegations of male bias, states, „The Gospel of John shows an outstanding interest in female characters and remarkable sensitiveness concerning their characterization.“ She also comments that it is important to be aware of the text's rhetorical ambivalence in moving towards liberating truth (cf. Kitzberger 1998, 34).

4 Ibid.

5 See for example Raymond Brown's influential article on the importance of women in John's gospel, which provided a good lead to pursue feminist explorations in: John's Gospel R. Brown, *Roles of Women in the Fourth Gospel*, *Theological Studies* 36 (1975), 688–99; Sandra M. Schneiders, *Women in the Fourth Gospel*, 35–45; T. Karlsen Seim, *Roles of Women in the Gospel of John*, in: *Aspects of the Johannine Literature* (ed. Lars Hartman and Birger Olsson; Uppsala: University Press, 1987), 56–73.

The Samaritan woman is further victimized in the interpretive tradition as „a character“ and as „a sexual object“. The combination of text and tradition jointly marginalize, discriminate against, and re-victimized her. For example, Linda McKinnish Bridges (1994, 173–176) points out that even though the Samaritan woman is the central character in the story, she remains nameless, without any identity in the text. Similarly, traditional interpreters have refused to give her an important role in the story. Luise Schottroff (1998, 157–181.174) explains her victimization as sexual exploitation. She argues, „The Samaritan woman is described as a woman in an extreme situation of sexual exploitation. The man with whom she now lives did not even offer her the security of a marriage contract.“

The question of the Samaritan woman and her five husbands has been a pressing, conflicting, and perplexing issue for biblical scholars who attempt to interpret the text through its socio-cultural context. What was marriage for a woman in late ancient society? A social norm? An economic necessity? Security? Or is it sexual pleasure? Feminist biblical scholars have struggled to understand the complexity of the issue of five husbands and have interpreted her marital status in several ways to question those uncritical examinations and quick conclusions. They have tried to unpack the mystery with various explanations, such as forced levirate marriage, divorce or widowhood in this socio-historical context.⁶

Whether or not modern-day readers comprehend her status as a woman through the extensive details about her personal life, her being spotted at the well in the scorching heat, forces to raise the question from this socio-cultural realistic context: why did the Samaritan Woman go to the well in the scorching heat? Why does it matter?

Let me offer a perspective shaped by a lived experience, that is also a shared experience within the community – an experience that brings relevance and depth to the discourse on intersectionality. The emphasized identities – particularly those shaped by caste, colonialism, and gender – are not marginal nuances but defining realities that affect day-to-day existence in profound ways, which may be invisible to others that are distanced by culture and privilege by class, colonialism, caste and gender. In many Western contexts, intersectionality tends to emphasize the complex interplay between race, class, and gender. While this is important, such frameworks often unintentionally neglect the enduring impact of caste and coloniality – systems that still operate powerfully, both within India and across global diasporic communities.

This is why Dalit feminist lens becomes crucial. It challenges and decolonizes intersectionality by refusing to sideline caste as a secondary or regional concern. Instead, it asserts caste as a central axis of oppression and resistance that must be engaged on its own term and thus offers not only a corrective lens but also a radical expansion of what

6 Note the sevenfold Levirate Marriage of a woman in Mark 12:23. Consecutive marriages among men and women were rare in antiquity. See Schottroff, *The Samaritan Woman*, 162.

intersectionality can and must account for. The sharing of Dalit experiences is not a mere appeal to sympathy or a catalog of victimhood. These stories – rooted in structural violence, daily humiliation, yet also resilience – are themselves sources of knowledge. They speak theologically, ethically, and politically. Therefore, dalit feminist intersectionality offers both lens and agency for deeper solidarity and collective transformation.

It is my strong recollection that it is strange to go to the public well in the heat of the day to draw water except under dire circumstances. Royce Victor's (cf. 2016, 160–176) in her article gives additional nuances of women going to the well to fetch water, especially Dalit women who have scarcity of resources. I know this by firsthand growing up in India. Even when we had a well in our back yard, drawing water from the well is a job for the morning, almost the very first thing to do as an integral part of morning routines. It is also customary that water is stored in large containers, so it lasts for the rest of the day. If the need for more water presents itself in a household, sometimes people draw water in the evening after the sun goes down. A large part of the community, however, depends on the public wells for their water needs.

As a child and a teenager, I lived a few yards from a community well. This huge well was resourceful and life-giving for the residents of my town, but it has also played a darker role. Among the others, let me share a heartbreaking story of Prema a middle class dalit/untouchable woman and somewhat wealthy high caste man, Raj, who fell in love with each other. As expected, the families, most typically, the high caste/richer/male family would outrightly reject such an arrangement for marriage. Love marriages, inter-caste & cross-subcaste marriages were strictly prohibited. While there may be some leniency in the past two decades, the norms largely stay the same. Young men and women are watched and guarded so they do not mingle and end up in unwanted circumstances like as Prema and Raj in order to keep the and protect the intrinsically divisive and oppressive caste system. In a culture where love marriages are strictly prohibited, dating is non-existent. If young men and women connect in love, it must lead to marriage according to the norms of the society because as they have been seen as a couple, even though paradoxically it is met with opposition from the very beginning.

No matter how discreetly a young couple hides from the elders and community, somehow the word gets out because of its community-centered society where people talk to people and are always monitoring each other's behavior. Such a day occurred in Prema and Raj's lives. Someone shared with the young man's parents that the couple had been seen together, perhaps laughing together or holding hands or sharing a table in an ice cream parlor. The family of the young boy's parents mobbed Prema's house, questioning them and shaming them, and disparaging them as socially inferior—just like caste they belong to. How dare they catch their son through the tricks of their daughter?

Everyone came out in the street to watch the drama. Prema's parents had no clue about the situation and were in shock. Instead of comforting Prema, Prema's father was furious as receiving blame from the other family, and he abused her physically and emotionally and restrained her from going out the house. She tried through the means of friends to reach out to the young man who promised her many things, to stand by her no matter their differences, but in vain. He refused to take a stand. Prema felt ashamed and shattered. Prema's family quickly tried fix the problem by finding just any man, so they could rectify her shame. Prema was still in love with the man, unable to meet him, and left vulnerable. She felt immoral and shamed, all because she has allowed another a man get close to her prior to her wedding, It was her duty and expectation that she stays a virgin. Prema is now blacklisted in the community, though same is not true regarding a man, and he enjoyed his normal life. After all, it is not his duty to safeguard his virginity, and it is not a masculine concept to be considered but purely a feminine one that needs to be guarded. Her chances of finding a decent match is a long shot, so now the widowers, or the elderly, are sought after to come to her rescue and take her to be their wife to fix her shame, as well as that of her household. So, she decided to end her life. When everyone was taking an afternoon nap, she broke out of the house, went to the nearby well, jumped in and took her life.

Bearing the weight of shame and honor culture, the Samaritan woman embodies the burden of multiple silences, where her voice was either dismissed or denigrated. On the contrary Jesus engages in one of the longest discourses with the Samaritan woman. Her midday visits to the well, traditionally interpreted as a sign of marginalization or moral avoidance, may signal something deeper: a woman navigating public scrutiny, gendered suspicion, and relational trauma just like the dalit woman in the autobiographical story, choosing isolation over humiliation. Perhaps her excitement is not merely that he „told me everything I've ever done,“ but that he did so without reducing her to any of it. In that moment, her story becomes testimony – not despite her past, but through it. Her voice, once silenced, now echoes across Samaria. Hers is not the excitement of validation through moral rescue, but the joy of being *fully seen* and *fully restored* – an encounter of liberating recognition.

What if the Samaritan Woman's excitement is that Jesus simply saved her life from unimaginable circumstances? What if she came there for some time of solitude away from those who actively victimize her? What if Jesus's offer of living water promised her life back? What if she has never experienced such respect except from Jesus? Jesus meets people where they are, and he takes it upon himself to erase borders and barriers and religious misconceptions as a sign of reconciliation. Jesus in his missional journey crosses border to eliminate the. Suppose for a moment that it was the Samaritan woman who went into a Judean town and wanted to meet with Jesus. This story would not be the same, because then she would have crossed the boundary and become a woman who would have trespassed and therefore deserved retribution. Therefore,

Jesus presents an example of call and duty for those that are privileged to take initiative for reconciliation.

Literature

- Botha, J.? Eugene (1991). *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4.1–42*. Leiden: E.J. Brill.
- Bultmann, Rudolf (1971). *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Dube, Musa (2002). Reading for Decolonization (John 4:1-42). In: *John and Postcolonialism: Travel, Space and Power*, ed. Musa W. Dube and Jeffrey L. Staley. London: Sheffield Academic Press.
- Fehribach, Adeline (1998). The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel. Collegeville: Liturgical Press. 71–81.
- Gench, Frances Taylor (2004). Back to the Well. Women's Encounter's with Jesus in the Gospels. Louisville: John Knox Press, 109–135.
- Hogan, Mary (1976). The Woman at the Well (John 4:1-42). In: *The Bible Today*, 82, 663–69.
- Kitzberger, Ingrid Rosa. (1999). Border Crossing and Meeting Jesus at the Well. An autobiographical re-reading of the Samaritan Woman's Story in John 4:1–44. In: *The Personal Voice in Biblical Criticism*, ed. Ingrid Rosa Kitzberger. New York: Routledge, 111–127.
- Moore, Stephen D. (1993). Are There Impurities in the Living Water That the Johannine Jesus Dispenses? Deconstruction, Feminism, and the Samaritan Woman. In: *Biblical Interpretation* 1, 207–27.
- McKinnish Bridges, Linda (1994). John 4:5–42. In: *Interpretation*. 173–176.
- Lienemann-Perrin, Christine (2004). The Biblical Foundation for Feminist and Participatory Theology of Mission. In: *International Review of Mission*, Vol 95, 17–34.
- O'Day, Gail Radcliff (1992). John. In: *Women's Bible Commentary*, ed. Carol Ann Newsom & Sharon H. Ringe. Louisville: Westminster John Knox Press, 293–304.
- O'Day, Gail Radcliff (1986). *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*. Philadelphia: Fortress Press.
- Okure, Teresa (1988). *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4.1–42*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Seim, Turid Karlsen (1987). Roles of Women in the Gospel of John. In: *Aspects of the Johannine Literature*, ed. Lars Hartman and Birger Olsson; Uppsala: University Press.
- Schnackenburg, Rudolf (1968). *The Gospel According to St John, vol. 2.*, translated by Kevin Smyth, Herder's Theological Commentary on the New Testament. London: Burns & Oates.
- Schneiders, Sandra Marie (1989). Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church, *Biblical Theology Bulletin* 12. 35–45.
- Schottroff, Luise (1998). The Samaritan Woman and the Notion of Sexuality in the Fourth Gospel. In: *What is John Vol II*, ed. Fernando Segovia; Atlanta: Scholars Press.

Victor, Royce (2016). *Asia Journal of Theology*. Vol 30, Issue 2. 216.

Weems, Renita (1988). *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*.
New York: Warner Books.

Williams, Delores S. (1993). *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Rev. Dr. Surekha Nelavala 6585 Ewald Ct Frederick, MD – 21703 Surekhanel(at)gmail(dot)com
--

Was wir theologisch von Bud Spencer lernen können¹

Abstract

Der Filmschauspieler Carlo Pedersoli alias Bud Spencer verstand sich als gläubiger Christ und wollte sowohl in seinen Filmen als auch in seinen laienphilosophischen bzw. laientheologischen Büchern christliche Werte vermitteln. Als Ikone der Pop-Kultur übte und übt Bud Spencer auf viele Menschen Einfluss aus. Seine Filme – vom Italowestern bis zur Actionkomödie – enthalten theologisch relevante Aspekte, wie das humorvolle Plädoyer für die Option für Arme und Schwache. Theologie und Glaubenspraxis können sich von ihm inspirieren lassen, insbesondere im Blick auf Ambiguitätstoleranz, Leibfreundlichkeit und Humor.

Film actor Carlo Pedersoli, alias Bud Spencer, considered himself a devout Christian and sought to convey Christian values in both his films and his lay philosophical and theological books. As a pop culture icon, Bud Spencer has influenced many people. His films—from Spaghetti Westerns to action comedies—contain theologically relevant aspects, such as the humorous plea for the option for the poor and weak. Theology and religious practice can draw inspiration from him, particularly with regard to tolerance of ambiguity, kindness to the body, and humor.

1. Theologie und Film

Der italienische Filmschauspieler und bekennende katholische Christ Carlo Pedersoli alias Bud Spencer (1929–2016) hat mehrere Generationen junger Menschen, vor allem in Italien und Deutschland, stark geprägt – zunächst mit seinen erfolgreichen Kinofilmen in den Siebziger- und Achtzigerjahren an der Seite von Terence Hill und später durch die unzähligen, regelmäßigen Ausstrahlungen dieser Filme im Fernsehen. Bis auf das schmale (nicht ins Deutsche übersetzte) Buch „Spaghetti con Gesù Cristo! La teologia di Bud Spencer“ des italienischen katholischen Theologen Samuele Pinna von 2017 gibt es bisher keine Reflexionen zu Bud Spencer aus theologischer Perspektive. Nach dem Tod des Schauspielers wurde im ausführlichen Nachruf von epd-Film, der Filmzeitschrift des wichtigsten evangelischen Medienunternehmens in Deutschland, nicht einmal erwähnt, dass dieser ein gläubiger Christ war, dem es am Herzen lag, christliche Werte zu vermitteln (vgl. Heger 2016).

Die Theologie beschäftigte sich lange Zeit teilweise eher zurückhaltend mit den Themen Film und Fernsehen (vgl. Thomas 1998, 260). Vor allem der populärkulturelle Unterhaltungsfilm gilt manchen Theolog:innen – nicht nur, aber möglicherweise auch aufgrund kulturkonservativer Vorurteile – traditionell als nichtssagend. Dabei spiegeln Filme – und seit einigen Jahren zunehmend auch die neuen hochwertigen Serien (vgl. Eckhardt 2020, 67) – die aktuellen Erfahrungen, Wünsche, Ängste und Welt-

1 Gewidmet meinem ältesten Freund André Wimmers.

erschließungsmodelle breiter Bevölkerungsschichten wider. Sie ermöglichen ein Verständnis dessen, „was die Menschen umtreibt, was sie berührt, was sie als sinnstiftend verstehen, welche Sprache, Atmosphäre, Tempo, Ästhetik und Zugänge heute ersehnt werden“ (Sengemann 2020, 78). Kann heute überhaupt sinnvoll Theologie betrieben werden ohne eine theologische Kulturhermeneutik im Blick auf das Medium Film, die einen Dialog zwischen gegenwartskulturellen und theologischen Diskursen und damit eine Plausibilisierung christlicher Inhalte im Rahmen eines zeitgemäßen Weltbildes erst ermöglicht?

Nach dem Zweiten Weltkrieg begann die evangelische Filmarbeit als wenig beachtetes Nischenprojekt der EKD, das zunächst im Sinne eines kirchlichen moralpädagogischen Wächteramtes und seit Mitte der Sechzigerjahre mit halbherzig dialogischem Anspruch betrieben wurde (vgl. Herrmann 2001, 66ff.). In der deutschsprachigen evangelischen Theologie publizierten lange Zeit nur vereinzelt Praktische Theologen, wie Hans-Martin Gutmann (vgl. Gutmann 1998), oder kirchliche Medienverantwortliche zu den Themen Film und Fernsehen. Dabei ging es meist um eine kulturtheologische Reflexion fernsehspezifischer Sinnvermittlung in der Tradition Paul Tillichs bzw. um eine religionssoziologische Reflexion (quasi-)religiöser Funktionen des Fernsehens im Anschluss u.a. an Hans-Jürgen Benedict (vgl. Thomas 1998, 297ff.). Tatsächlich lässt es sich kaum bestreiten, dass populärkulturelle Artefakte, insbesondere Filme, „die Funktionen der Sinnstiftung, der Wertevermittlung, der Welterklärung, der Identitätskonstitution und der soziokulturellen Integration übernommen [haben], die in den traditionellen Gesellschaften Religion, Ritual und Mythologie innehatten“ (Herrmann 2001, 48). Außerdem beschäftigen sich Filme und Serien häufig implizit (existenzielle Fragen) und teilweise auch explizit mit Religion. Die neuen Narrationsmuster können für die Theologie sowohl im Blick auf Selbstreflexion als auch als Gesprächsgrundlage gewinnbringend sein (vgl. Sengemann 2020, 79). Nach Ingo Reuter „sind christliche Tradition und populäre Kultur in der Lage, sich wechselseitig zu erhellen, zu interpretieren und zu kritisieren“ (Reuter 2012, 61). Filme und vor allem Serien müssten außerdem verstärkt als zeitgemäße Medien der Evangeliumskommunikation entdeckt werden.

Visuelle Massenmedien können aus theologischer bzw. religionssoziologischer Perspektive – entsprechend dem jeweils vorausgesetzten Religionsbegriff – entweder als eine eigene verkappte Form von Religion (vgl. Cox 1974, 14) interpretiert werden oder (wahrscheinlich angemessener) als Institutionen, die nicht auf inhaltlicher, sondern auf struktureller Ebene in der säkularisierten Gesellschaft wesentliche Funktionen von Religion übernommen haben, wie moralische Orientierung, Sinnstiftung und Identitätsbildung (vgl. Hickethier 2000, 43). Es handelt sich also um ein „funktionales Äquivalent von Religion“ (Reichert 2000, 247). Angesichts gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse, die Verhaltensänderungen erfordern, bei gleichzeitigem religiösem Traditionsabbruch, postmoderner Pluralisierung und entsprechend wachsenden Freiheits-spielräumen bieten Filme und Fernsehen bzw. Streamingdienste moralische Orientierung in Form von Verhaltensmodellen und Reflexionsanregungen an.

Nach Peter Berger und Thomas Luckmann spielen die visuellen Massenmedien eine zentrale Rolle für Sinnstiftung (auf die Menschen aufgrund mangelnder Instinktorientierung angewiesen sind), indem sie Sinnangebote und Problemdeutungen zu allen Lebensbereichen liefern, mittels derer sie die Bearbeitung von Erfahrungen ermöglichen und zwischen kollektiver und individueller Erfahrung vermitteln (vgl. Berger & Luckmann 1995, 57). Manche sprechen sogar von einer Vermittlung transzendenten Sinns durch das Fernsehen bzw. Streamingdienste, indem diese – anstelle der Religionen – das „Versprechen erlangbaren menschlichen Glücks“ (Reichert 2000, 205) verkündigten. Die „Frohe Botschaft des Fernsehens“ laute: „Alles ist machbar [...]! Alles wird gut! Das Fernsehen ist für alle da, und egal, was Du getan hast, es gibt jemanden (im Fernsehen), der Dir zuhört, Dich versteht und Dir auch hilft!“ (a. a. O., 220) Das Fernsehprogramm strukturiert den Alltag, begleitet diesen quasi-liturgisch, stiftet Verlässlichkeit und Sicherheit und vermittelt ein Bild vom idealen Leben. Für Streamingdienste gilt der strukturierende Effekt natürlich nicht mehr im gleichen Maße. Filme sind eine Form „kultureller Sinnkodierung [...] in der Form einer Bildererzählung“ (Herrmann 2001, 94). In spätmodernen Gesellschaften werden Individuen in eine zwiespältige, orientierungsbedürftige Autonomie entlassen und können sich der herausfordernden (stets kulturell vermittelten) Identitätsbildungs-Aufgabe mit ihren unüberschaubaren Wahlmöglichkeiten nicht entziehen. Unterstützung bei der dazu erforderlichen Selbstreflexion erhalten insbesondere Heranwachsende heute nicht zuletzt durch die in Filmen und Serien angebotenen Identitäts-Bilder (Reichert 2000, 252f.). „Kinder und Jugendliche suchen in diesen Medien nach ihren Entwicklungs- und Lebensthemen. [...] Sie dienen in umfassender Weise der Selbstfindung [...]: Stil-, Geschmacks, Geschlechterrollen-, Gefühls-, Sinn- und Wertorientierung“ (Gräb 2008, 52).

Die Welt konstituiert sich aus Geschichten, Menschsein bedeutet In-Geschichten-Verstricktsein (vgl. Schapp 2012). Die visuellen Massenmedien produzieren Mythen und Geschichten zu den elementaren Lebensthemen, indem sie die alten Mythen (damit sind „gesellschaftlich akzeptierte Geschichten, die um gefeierte Helden, um Ursprung und Identität kreisen“², gemeint) fortschreiben. Der Kulturtheoretiker Joseph Campbell arbeitete die Struktur einer typischen Heldenreise als Muster erfolgreicher Erzählungen heraus (vgl. Campbell 2022), das sich auch auf populärkulturelle Filme anwenden lässt. Dabei wird die unübersichtliche Komplexität der Realität reduziert: „Das Undurchsichtige, Chaotische, Sinnlose erscheint als einfach, durchschaubar, letztlich sinnhaft – weil das Erzählschema es in ein geschlossenes Ganzes einfügt“ (Gräb 2002, 236). Die Grenze zwischen Realität und Fantasie wird im Filmerlebnis in Form einer *Unio Mystica* aufgehoben (vgl. Reuter 2012, 51). So entlastet der Medienkonsum von der Härte des Lebens bzw. von den Zwängen der Realität und ermöglicht – im Sinne einer geradezu kathartisch zu nennenden Wirkung – Kontingenzbewältigung sowie die Hoffnung auf ein gutes Ende (gegen den Augenschein) auch in der realen Welt, d. h. auf Erlösung.

2 Michael Real, zitiert nach: Thomas 1998, 175.

Die Typifizierung in Gut und Böse und Recht und Unrecht sowie der Triumph des Guten und die Befreiung vom Bösen im Happy End gewähren den Zuschauenden die Möglichkeit, sich mit Menschen zu identifizieren, die ihr Schicksal in der Hand haben (Galtung & Ruge 1973, 57). Dies verhilft nicht nur dem Einzelnen zu einem Sicherheitsgefühl und zu Alltagsbewältigungs-Resilienz, sondern verstärkt auch gesellschaftliche Solidarität und Sozialintegration bzw. inszeniert gesellschaftliche Einheit und soziale Zugehörigkeit – in den Achtzigerjahren als der Blütezeit der Bud-Spencer-Filme vermutlich noch stärker als heute. Insbesondere Superhelden verkörpern als Kämpfer für das Gute, Beschützer und Retter „das Idealbild menschlicher Kraft und ritterlicher Gesinnung“ (Bohrmann 2009, 201). Bud Spencer gehört zwar nicht zu den klassischen Superhelden im engen Sinne, passt aber in einem übertragenen Sinne durchaus in dieses Schema.

2. Biografie und Bedeutung Bud Spencers als Schauspieler

Carlo Pedersoli wurde 1929 in Neapel in einem großbürgerlichen Elternhaus geboren. Nach der Zerstörung der Fabrik seines Vaters durch einen Bombenangriff im Zweiten Weltkrieg zog die Familie nach Rom, wo er bereits mit 16 Jahren ein Chemiestudium begann. Dies musste er abbrechen, als seine Eltern beschlossen, sich in Südamerika eine neue Existenz aufzubauen. Als er Anfang zwanzig war, kehrte die Familie aber schon wieder nach Rom zurück. Er begann ein Jurastudium, das er jedoch ebenfalls nicht abschloss. Stattdessen konzentrierte er sich nun auf seine sportliche Karriere. Er wurde italienischer Meister im Schwimmen, nahm an den Olympischen Spielen 1952 und 1956 teil und spielte in der Wasserball-Nationalmannschaft. Nach einem der Selbstfindung dienenden und von harter körperlicher Arbeit bestimmten erneuten mehrjährigen Aufenthalt in Südamerika kehrte er in seine Heimat zurück und heiratete Maria Amato, mit der er mehr als 50 Jahre verheiratet war und drei Kinder hatte.

Er arbeitete nun hauptsächlich als Komponist und Musiker und trat gelegentlich in kleineren Nebenrollen in Kinofilmen auf. 1967 spielte er seine erste von vielen weiteren Hauptrollen – unter dem Pseudonym Bud Spencer und häufig zusammen mit seinem Filmpartner Mario Girotti alias Terence Hill. In dieser Zeit entdeckte er auch den christlichen Glauben für sich. Neben seiner Schauspieltätigkeit gründete er (als begeisterter Hobbypilot) eine Fluggesellschaft sowie eine Firma für Kinderbekleidung, meldete zwölf Patente an (u. a. für einen Spazierstock mit ausklappbarem Stuhl und Tisch oder für eine Einwegzahnbürste mit integrierter Zahnpasta), veröffentlichte ein Musikalbum mit italienischen Liedern, kandidierte als Lokalpolitiker und publizierte vier autobiografische und laienphilosophische Bücher. Im Jahr 2016 verstarb er im Kreis seiner Familie (Spencer 2018a, 20, 52, 98 und 122).

Bud Spencer kann als charakteristisches Produkt der Populärkultur bzw. Popkultur, wenn nicht sogar als Pop-Ikone, bezeichnet werden. Popkultur bezeichnet kulturelle Erzeugnisse, die seit dem 20. Jahrhundert als (kommerzielle) Massenkultur Verbreitung

finden bzw. massenhaft rezipiert werden. Typisch für die Popkultur sind das Streben nach Neuem (Modeprinzip), eine spektakuläre Ästhetik (verbunden mit der dekontextualisierbaren Selbstreferenzialität von Motiven), die Aufhebung einer klaren Trennung zwischen Realität und Fiktion sowie die Befriedigung des Bedürfnisses nach intensiven emotionalen Erlebnissen. Die Kunstfigur Bud Spencer lebt in Rückbindung an Carlo Pedersoli und bewegt sich – zwischen Realität und Fiktion, auch außerhalb der Filme – „als Kunstfigur [...] mit ihrem leiblichen Substrat in Magazinen, Shows und der realen Welt“ (Lickhardt 2017). Die Merkmale Bud Spencers (körperliche Imposanz, lakonische Mimik, charakteristische Schlagtechniken) und die Merkmale der Spencer/Hill-Filme (choreografierte Schlägereien mit akustischer Untermuerung, Fressgelage, Sprüche) sind aufgrund des hohen Wiedererkennungseffekts leicht dekontextualisierbar und selbstreferenziell und können in beliebigen Kontexten reproduziert werden bzw. in beliebigen Filmgenres in Serie gehen (ebd.). Die kreative Fankultur um Bud Spencer (T-Shirts im Che Guevara-Design, Whiskysorten, Computerspiele, Fan-Homepages, Festivals, Bronzestatue in Budapest, eigenes Museum in Berlin, Bud Spencer-Freibad in Schwäbisch-Gmünd) wurde 2017 sogar selbst zum Gegenstand cineastischer Betrachtung: „Sie nannten ihn Spencer“ (vgl. Heger 2019, 135).

Die Filme mit Bud Spencer (insbesondere die Spencer/Hill-Filme) waren in Deutschland mit insgesamt 95 Millionen Kinobesuchern kommerziell außerordentlich erfolgreich.³ Und auch heute noch erreichen die regelmäßigen Fernsehausstrahlungen (vor allem an Feiertagen) häufig über eine Million Zuschauer.⁴ Auch wenn Bud Spencer – anders als Terence Hill – nie eine schauspielerische Ausbildung genossen hat und gewisse Mängel in Darstellung und Handlung teilweise unübersehbar sind, wäre eine differenzierte filmwissenschaftliche Wahrnehmung und Würdigung der Spencer/Hill-Filme wünschenswert. Immerhin legen diese nicht nur den Grundstein für die moderne Westernparodie als und die moderne Actionkomödie, sondern treten auch „das große Erbe des wohl berühmtesten Duos der Filmgeschichte an: von Stan Laurel und Oliver Hardy“ (Heger 2019, 8). Regisseur Enzo Barboni, der Schöpfer des Konzepts des spezifischen Zusammenspiels von Bud Spencer und Terence Hill, orientierte sich explizit an den klassischen Laurel-und-Hardy-Filmen, und die Spencer/Hill-Filme enthalten offensichtlich entsprechende Referenzen (vgl. a. a. O., 66f. und 70). Als weitere Vorbilder seiner schauspielerischen Darstellung nennt Bud Spencer Charlie Chaplin, Wallace Beery und Victor McLaglen (vgl. a. a. O., 85). Eine andere Inspirationsquelle Barbonis liegt im italienischen Volkstheater des 16. Jahrhunderts, der *Commedia dell'arte*, in der die Publikumsliebhaber die beiden unterprivilegierten „Zani“ waren, ein listiger Frauenheld und ein schwerfälliger Vielfraß (vgl. Glinka 2017, 38).

3 Vgl. <https://www.insidekino.com/SP/SPACT/SPSpencerBud.htm> [24.4.2025].

4 Vgl. https://www.dwld.de/zahlenzentrale/102127/spencer__hill_rumen_bei_kabel_eins_ab_arte_strmt_top_20/ [24.4.2025].

Die Spencer/Hill-Filme sind zutiefst volkstümlich „in dem Sinn, dass sich das Duo stets für die Belange Unterdrückter aus dem einfachen Volk gegen Reiche und Mächtige einsetzt“ (Lickhardt 2017) im Sinne von David gegen Goliath. Dadurch und durch die Projektionsfläche, die das Genre des Buddy-Films (grundverschiedene Freunde, die sich immer wieder zusammenraufen) bietet, wirkt das Zusammenspiel der beiden Schauspieler stets sympathisch und authentisch. Der spielerische Zwist zwischen den grundverschiedenen Gefährten (bzw. in den frühen Filmen sogar Brüdern) wurde von Christian Heger als Analogie zum inneritalienischen politischen Konflikt zwischen Nord- und Süditalien, die ihre staatliche Einheit mitunter als unliebsame Zwangsgemeinschaft empfinden, gedeutet. Während Terence Hill die bewegliche und innovationsfreundliche Mentalität des Nordens verkörpert, steht Bud Spencer für die traditionelle und schwerfällige Mentalität des Südens. Aber beide sind aufeinander angewiesen (Heger 2019, 74ff.).

Ihren ersten gemeinsamen Auftritt in Hauptrollen hatten Bud Spencer und Terence Hill im Italowestern „Gott vergibt – Django nie!“ von 1967. Nach zwei weiteren Italowestern feierten sie ihren endgültigen schauspielerischen Durchbruch 1970 mit der Westernparodie „Die rechte und die linke Hand des Teufels“ und ihren größten kommerziellen Erfolg mit der Fortsetzung „Vier Fäuste für ein Halleluja“ von 1971. Insofern sind sie ein nicht wegzudenkender Bestandteil des Filmgenres Western mit seiner komplexen Geschichte. Vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Siebzigerjahre war der Western das wichtigste Genre der amerikanischen Filmproduktion. Inhaltlich stand der amerikanische Mythos der Eroberung des Landes durch die europäischen Siedler im Vordergrund. Seine Hochphase erlebte der klassische Western in den Vierziger- und Fünfzigerjahren (z.B. „Zwölf Uhr mittags“, 1952). Als der amerikanische Western zunehmend ausgereizt erschien, kamen neue Impulse aus Europa. Zunächst erschienen die deutschen Karl-May-Filme in den Sechzigerjahren (z.B. „Der Schatz im Silbersee“, 1962). Darin kämpfen sehr biedere deutsche Helden familientauglich für Gerechtigkeit – möglicherweise ein historisch bedingtes Bemühen um Rehabilitation. Mit dem Film „Für eine Handvoll Dollar“ begann im Jahr 1964 die Phase der gewaltaffinen und zynischen Italowestern, von denen innerhalb von nur acht Jahren über 500 gedreht wurden. Der Spencer/Hill-Film „Die rechte und die linke Hand des Teufels“ von 1970 markierte schließlich den Übergang zur Westernparodie. Die seit den Neunzigerjahren vereinzelt entstandenen, teilweise sehr erfolgreichen Western, die ein zeitkritisches Bild zeichnen, werden schließlich zu den Spätwestern oder Post-Western gerechnet (z.B. „Der mit dem Wolf tanzt“, 1990).

Der Italowestern grenzt sich vom amerikanischen (und deutschen) Western vor allem durch den Verzicht auf moralisch eindeutig gute Helden ab. Stattdessen handelt es sich bei den Protagonisten um unberechenbare, perspektivlose, resignative bis zynische Antihelden. Anstelle von Handlung oder Dialogen steht die Ästhetik im Vordergrund: ausdrucksstarke Mimik und Gestik, Nahaufnahmen, detailreiche Ausstattung, Symbolik, realistische Gewaltdarstellungen, musikalische Effekte (vgl. Striss 2018, 29ff. und 41f.).

Die häufig geäußerte Kritik an der Brutalität lässt die Tatsache außer Acht, dass den Italowestern eine realistischere und authentischere Darstellung der historischen Zustände gelingt, wodurch auch eine angemessene Dekonstruktion der politisch motivierten romantischen Mythisierung amerikanischer Western stattfindet (vgl. Blumenberg 1999, 8f.). Michael Striss würdigt die brutale Darstellung sogar theologisch als „Aufklärungsarbeit“ (Striss 2018, 563) im Sinne eines pessimistischen christlichen Menschenbildes, das – ebenso wie biblische Texte – die Erlösungsbedürftigkeit und das Böse ernst nimmt. Häufig enthalten die Filme außerdem eine soziale Kritik an den ökonomischen Verhältnissen Italiens in den Sechzigerjahren: Die Verbrecher sind oft hemmungslose Kapitalisten, ihre Opfer sind ohnmächtig und ihre Sehnsucht nach Gerechtigkeit bleibt unerfüllt (vgl. a.a.O., 75 und 308). Der Italowestern hat nicht nur den amerikanischen Western sowie einzelne Regisseure (wie Stanley Kubrick oder Quentin Tarantino), sondern die gesamte nachfolgende Filmgeschichte und -ästhetik erkennbar beeinflusst (vgl. a.a.O., 28).

Im Italowestern spielen religiöse bzw. christliche Bezüge (wenn auch teilweise gebrochen) eine größere Rolle als in wahrscheinlich jedem anderen Genre:

„Die Filmhelden [...] nennen sich Halleluja, Amen, Spirito Santo, Trinita, Requiescant, Jerusalem oder Weihwasser-Joe. Zum Stammpersonal gehören Pfarrer, Priester, Ordensleute und andere Christen unterschiedlicher Denominationen. Häufig wird die Bibel zitiert und gebetet. Dem Zuschauer begegnen Huren und Heilige, wahre Teufel ebenso wie Racheengel oder messianische Erlöserfiguren. Er erlebt Passion, Kreuzigung, Auferstehung, aber auch die Hölle und das göttliche Endgericht“ (a.a.O., 563).

Die Kirche als Institution und die Heuchelei einzelner Christen werden negativ dargestellt, aber der christliche Glaube wird durchaus ernst genommen (vgl. a.a.O., 114f.). Die Perspektive des klassischen amerikanischen Westerns war, so Wolfgang Luley, deutlich vom calvinistisch bzw. puritanisch geprägten Protestantismus amerikanischer Spielart beeinflusst: Motive von Landnahme, neuem Jerusalem und Heilsgeschichte, doppelte Prädestination bzw. klare moralische Abgrenzung von Gut und Böse, Askese (vgl. Luley 1997). In Abgrenzung dazu ist die Perspektive des Italowesterns eindeutig römisch-katholisch geprägt (kirchliche Orte und Rituale, Sünde und Erlösungsbedürftigkeit, Leibfreundlichkeit, Martyriums-Ikonografie). Nikolaj Nikitin beschreibt diesen Gegensatz unter Rückgriff auf Max Webers Charakterisierung des Calvinismus (die sich bei kritischer Betrachtung jedoch eigentlich nur auf eine spezifische Variante des Puritanismus bezog) im Blick auf die Darstellung des Essens. Während der asketische Held des amerikanischen Westerns scheinbar niemals etwas isst, zelebrieren Italowestern „anti-asketische Freßorgien“ (Nikitin 1999, 59). Es handelte sich bei dieser cineastischen Umwertung der amerikanischen Werte zugunsten eigener Traditionen (mediterrane Lebensfreude und „katholische“ Völlerei statt Leistungsgesellschaft) möglicherweise um einen subversiven Akt gegen die nach dem Krieg Italien kontrollierende Siegermacht (vgl. a.a.O., 61 und 63).

Da die schauspielerischen Möglichkeiten beim Italowestern nicht im Vordergrund standen, konnten auch Darsteller wie Bud Spencer erfolgreich sein, die vordringlich über eine aussagekräftige Physiognomie verfügten. Er war „der erste wirklich körperlich betonte Westerndarsteller“ (a. a. O., 60) und weitete – gemeinsam mit Terence Hill – nicht nur die Völlerei-Szenen, sondern auch die humoristischen Ansätze des Italowestens exzessiv aus, wodurch schließlich das neue Genre der Westernparodie entstand, das den Italowestern ablöste. Zynismus und blutige Gewalt wichen nun einer familienfreundlichen „entwaffnenden Kindlichkeit [...]: Gut gegen Böse in herrlich manichäischer Einfachheit“ (Heger 2016). So wie der Polizei- und Kriminalfilm (Poliziottesco) im italienischen Kino den Italowestern in einem anderen Rahmen fortsetzte, führten die späteren Spencer/Hill-Actionkomödien letztlich nur ihre Westernparodien in anderen Szenerien fort.

3. Theologisch relevante Aspekte in den Filmen Bud Spencers

Die Westernparodie im Stil Bud Spencers überwindet gleichermaßen den puritanischen Moralismus der amerikanischen Western als auch den zynischen Antimoralismus der Italowestern. Ganz ohne moralischen Zeigefinger und ohne jeden Versuch, die eigene Unvollkommenheit zu kaschieren, verkörpert Bud Spencer bestimmte ethische Werte, die ihn für viele zum Vorbild machen. Er selbst betont, dass er stets nur solche Rollenangebote angenommen habe, die eine in seinen Augen positive Botschaft vermittelten (vgl. Spencer 2018b, 172). Auch wenn Religion nur sehr selten explizit thematisiert wird (wie in der kritischen Auseinandersetzung mit der Katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts in „Zwei Missionare“ von 1974), handelt es sich bei dieser positiven Botschaft – nicht nur nach dem Selbstverständnis Bud Spencers – um durchaus christliche Werte.⁵ Während in den Siebziger- und Achtzigerjahren in Filmen sonst eher Werte eines gesteigerten Individualismus, wie Erlebnis, Lust, Intensität und Materialität, vermittelt wurden und erst in den Filmen seit den späten Neunzigerjahren Werte wie Engagement, Freundschaft, Ehrlichkeit und Verantwortung wiederentdeckt wurden, nachdem die Spaßkultur ins Leere gelaufen, die Familie als Sehnsuchts thema wiederentdeckt worden und Ethik wieder angesagt war (vgl. Herrmann 2001, 17), ist Bud Spencer in dieser Hinsicht seiner Zeit voraus. Nach dem katholischen Theologen Samuele Pinna ist der familienfreundliche Verzicht der Bud Spencer-Filme auf Vulgarität, Bosheit und verletzende Gewalt im Bereich des modernen Films etwas Außergewöhnliches, ebenso wie die Vermittlung eines klaren Bewusstseins für das Gute, für das man im wahrsten Sinne des Wortes kämpfen muss (vgl. Pinna 2017, 56).

5 Ich verwende den nicht unproblematischen Begriff „Werte“ in diesem Beitrag weder in einem moralisierenden noch in einem ökonomisierenden, politisch instrumentalisierenden oder Scheler'schen Sinne.

Den Vorwurf einer infantilen Moralvermittlung seitens einzelner Kritiker beantwortete Bud Spencer mit der Erklärung, dass er gerade diesen als Kompliment empfinde. Er wolle Werte vermitteln, die überall auf der Welt verständlich seien, nämlich Ehrlichkeit, Güte, Respekt und Solidarität. Er wolle vorbildhaft zeigen, dass man Schwache, insbesondere Kinder und ältere Menschen, beschützen müsse. Und er wolle diese Haltungen nicht mit ernsten rhetorischen Mitteln, sondern mit einem Vergnügen vermitteln, wie man es sonst nur aus dem Umgang mit Kindern kennt (vgl. Spencer 2018b, 26 und 30). Denn auch durch kindgerechte Abenteuerfilme könne man, so Bud Spencer, an die ethische Vernunft appellieren, „den Schwächeren Beistand zu leisten, die Kinder zu beschützen und sich mit einem Lächeln von der Bitternis des Alltags zu befreien. Und die Fans haben die Botschaft sofort verstanden, überall, in jedem Alter und in jeder Weltgegend“ (Spencer 2018d, 30). Dass Bilder dabei mächtiger als Worte sein können, müssen nicht nur, aber möglicherweise gerade auch evangelische Theolog:innen neu lernen angesichts einer mitunter missverstandenen Engführung der reformatorischen Wort-Theologie. So wie viele von der Theologie der Befreiung neu lernen mussten, dass sich der Gedanke einer Option für die Armen und Schwachen wie ein roter Faden durch die ganze Bibel zieht: Gott steht an der Seite der Armen und Schwachen und wird ihnen ihr Recht verschaffen. Insofern ist Bud Spencers Kampf für die Schwachen, ohne Angst davor, sich die Hände schmutzig zu machen, durchaus vorbildlich christlich – mindestens in seinen Filmrollen, und, folgt man Samuele Pinna, auch in seinem Privatleben (vgl. Pinna 2017, 11).

Ebenso wie der reale Bud Spencer nie einen Hehl daraus machte, in seinem Leben viele Fehler gemacht zu haben, sind auch die Helden, die Bud Spencer auf der Leinwand verkörpert, unvollkommene Helden. Das macht sie nicht nur sympathisch, sondern auch kompatibel mit einem christlichen, insbesondere evangelischen, Menschenbild. Martin Luther betonte, dass auch jeder mit Gott versöhnte Mensch gleichwohl ein Sünder bleibt („*simul iustus et peccator*“). Viele biblische Texte sind moralisierungsskeptisch, indem sie Gebrochene und Lumpen zu Heiligen erklären, das Scheitern gutgemeinter Handlungen beschreiben und vor Selbstgerechtigkeit warnen (vgl. Thomas 2022). Auch wenn Christ:innen „als Beter des Vaterunsers um die Grenzen ihrer Handlungen in einer noch unerlösten Welt“ (ebd.) wissen (weder können noch müssen sie die Welt erlösen bzw. das Reich Gottes herbeiführen), spielen in modernen Medien, seien es Filme oder Computerspiele, selbst in postheroischen Gesellschaften die Gedanken, „dass ein einzelner Mensch die Welt retten könne, dass Heldentum positiv und notwendig sei, dass das Böse im offenen und direkten Kampf konfrontiert werden müsse“ (Piasecki 2020, 96) nach wie vor eine wichtige Rolle und erinnern die Zuschauer:innen im Sinne des „*usus theologicus legis*“ an das Gute und ethisch Geforderte.

4. Der Christ und Laientheologe Bud Spencer

Bud Spencer beschreibt sich selbst nicht als fromm (was er gemäß seiner Prägung an unregelmäßigem Kirchgang und unregelmäßiger Beichte festmacht), aber als gläubig. Die Inhalte des Glaubens wurden ihm von seinen Eltern als Kind vermittelt, allerdings wurde ihm erst im Alter von fast vierzig Jahren bewusst, dass er gläubig war. Und je älter er wurde, desto wichtiger und unzweifelhafter wurde ihm dieser Glaube. Es handelt sich dabei keineswegs um einen unspezifischen Glauben, sondern um ein bewusstes Festhalten an den offiziellen dogmatischen Lehrsätzen der römisch-katholischen Kirche, wie Existenz Gottes, Gottessohnschaft Jesu, Jungfrauengeburt, Opfer Christi, unsterbliche Seele und Jüngstes Gericht (vgl. Spencer 2018d, 199, 204 und 212f.). Und es handelt sich auch nicht um einen abstrakten, sondern um einen existenziellen Glauben:

„Ich brauche den Glauben. Ich glaube an Gott, und das ist, was mich rettet. Und ich bete [...], weil ich immer stärker erkenne, wie wichtig all das ist, worauf ich früher großen Wert gelegt habe. Der Sport, als ich groß rauskommen wollte, die Berühmtheit. Wer sich nur für diese vergänglichen Dinge in die Brust wirft, wer nur nach Ruhm und Erfolg strebt, der ist ein Dummkopf“ (Vogelsang 2015).

Der biographische Auslöser seines Sinneswandels war seine zweite Reise nach Südamerika, bei der er erkannte, dass er viel weniger zum Leben braucht, als er bisher dachte, sich infolgedessen fragte, wer er eigentlich sei und an was er glaube, und schließlich im Zuge der beobachtenden Teilnahme an einem spiritistischen Totenbeschwörungsritual in einer ihn tief beeindruckenden Weise an die Unsterblichkeit der Seele erinnert und in der Folge zum Nachdenken über das Opfer Christi angeregt wurde (vgl. Pinna 2017, 114). Die Gewissheit vom Leben nach dem Tod erlaubte es Bud Spencer, mit der eigenen Sterblichkeit gelassen umzugehen, sowohl angesichts einer schweren Krankheitsdiagnose mit Mitte vierzig als auch im hohen Alter. Sein Vertrauen auf Gott ließ ihn die Unverfügbarkeit der eigenen Lebenszeit nicht als beängstigend empfinden (vgl. Spencer 2018d, 199).

Der Laientheologe Bud Spencer vertrat (nur nebenbei bemerkt: mit einer ähnlichen Argumentation wie der Theologe Paul Tillich) die These, dass alle Menschen an irgendetwas glauben (vgl. Spencer 2018a, 230). Atheist:innen bekräftigen nach Bud Spencer durch ihre Leugnung lediglich die Existenz Gottes, die ohnehin denknotwendig sei, da der Mensch sonst keinen Begriff vom Vollkommenen hätte, da die Welt nicht vom Nichts erzeugt worden sein könne und weil das Leben sonst ohne Bedeutung wäre, was kontraintuitiv sei (vgl. Spencer 2018d, 198, 206 und 331). Auch im Blick auf sein Verhältnis zur Aufklärung vertrat Bud Spencer – vermutlich unbewusst – eine ähnliche Position wie Tillich, indem er einerseits den Wert der Rationalität betonte (gegen Aberglauben und Fanatismus sowie Wissenschafts- und Fortschrittsfeindlichkeit) und andererseits die Grenzen der Rationalität anmahnte (erkenntnistheoretische Bescheidenheit statt Dogmatisierung eines einseitigen aufklärerischen Weltzugangs, Fantasie

und Verrücktheit statt kalter Mathematik) (vgl. Spencer 2018c, 167f. und 315; vgl. Spencer 2018d, 81, 205 und 331). Auf das Theodizeeproblem, nach Bud Spencer „die Gretchenfrage aller Gretchenfragen“ (Spencer 2018d, 202), das er in seiner ganzen Tiefe empfand – „Wenn ein Kind stirbt, ist das nicht nur grausam, sondern fast eine Beleidigung Gottes“ (Spencer 2018b, 250) –, fand auch er keine befriedigende Antwort (wobei er die menschliche Freiheit für einen großen Teil der Übel verantwortlich machte). Theologisch durchaus angemessen behandelte er dieses Thema weniger abstrakt als vielmehr existenziell in seiner eigenen Glaubensperspektive. Für das Festhalten am Glauben im Leid nahm er sich die immer wieder verfolgten Juden zum Vorbild (vgl. Spencer 2018d, 203). Dass er als Jugendlicher bei einem Luftangriff knapp dem Tod entging und sich in seinem späteren Leben ein Tumor zurückbildete, wollte er nicht als göttlich-liebevolles Eingreifen deuten, da die daraus folgende Konsequenz, dass Gott andere, die dieses Glück nicht hatten, weniger lieben sollte, ihm theologisch undenkbar erschien (vgl. Spencer 2018a, 32; vgl. Spencer 2018d, 204).

Insgesamt hat die Laientheologie Bud Spencers einen etwas einseitig ethischen Fokus. Jesus faszinierte ihn insbesondere als Lehrer der Nächstenliebe, sein letztes geplantes Filmprojekt „Der Opa von Jesus“ konnte leider nicht mehr realisiert werden (vgl. Spencer 2018d, 98; vgl. Spencer 2018b, 201). Nächstenliebe ist seines Erachtens (ganz im Sinne eines aufklärerisch-moralischen Religionsverständnisses) der gemeinsame Nenner aller ernstzunehmenden Religionen (vgl. Spencer 2018b, 202). Das – aus lutherischer Sicht etwas zu optimistische – Menschenbild Bud Spencers betont die Willensfreiheit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu wählen (der Teufel wird als Metapher für dieses negative Potenzial gedeutet). Auch wenn eine Minderheit der Menschen ihre tierischen Bedürfnisse nicht unter Kontrolle hält, ändert dies für ihn nichts an der angeborenen Neigung und Fähigkeit des Menschen zum Guten, die er mit der Gottebenbildlichkeit identifiziert. Insofern ist der Mensch auch für alle seine Taten voll verantwortlich und wird danach von Gott gerichtet werden (vgl. Spencer 2018d, 8gf., 212f., 231 und 320; vgl. Spencer 2018c, 249).

Ohne dass er jeden seiner Gedanken explizit theologisch begründen musste, war Bud Spencers Lebensphilosophie zutiefst christlich geprägt: Er plädierte im Sinne christlicher Ethik für Anstand und im Sinne christlichen Vertrauens für Gelassenheit (vgl. Lk 12,22ff.), er schätzte im Sinne christlicher Lebensklugheit Ehe, Familie und Freundschaft und im Sinne christlicher Leibfreundlichkeit gutes Essen. Als Quellen der Gelassenheit empfahl er erstens Dankbarkeit für das göttliche Geschenk des Lebens (vgl. Spencer 2018c, 320), zweitens Bescheidenheit angesichts der Tatsache, dass wir wie „Ameisen sind, die erst kürzlich erschienen sind und auch irgendwann wieder verschwinden werden“ (Spencer 2018d, 357) und drittens ironischen Humor und Optimismus – der „von ganz oben“ (a. a. O., 332) kommt – im Blick auf die unvermeidlichen Schwierigkeiten und grotesken Seiten des Lebens, wie es das neapolitanische Sprichwort „Futtetenne“ („Scheiß drauf“) zum Ausdruck bringt, das er regelmäßig zitierte.

Dass ihn das Schicksal mit seiner Ehefrau Maria und mit seinem besten Freund Mario alias Terence Hill zusammenführte, nahm Bud Spencer jeweils als eine göttliche Fügung wahr (vgl. Spencer 2018d, 160 und 166). Er lebte seine Ehe gemäß der traditionell katholischen Auffassung, wonach die Ehe das Zeichen für Gottes Liebe und zugleich die Gemeinschaft ist, durch die diese Liebe erfahrbar wird. Gleichzeitig sah er das wunderbare Geheimnis seiner Ehe darin, dass die Liebe seiner Frau für ihn stets unverfügbar blieb (vgl. Vogelsang 2015). Der Filmtitel „Chi trova un amico, trova un tesoro“ (Deutsch: „Zwei Asse trumpfen auf“, 1981), ein Zitat aus der Bibel (Sir 6,14: „Ein treuer Freund ist ein starker Schutz; wer den findet, der findet einen großen Schatz.“), setzt für die Freundschaft der beiden Protagonisten auch im realen Leben ein Zeichen.

5. Impulse aus Bud Spencers Filmen und Gedanken für Theologie und Glaubenspraxis

Sicherlich können Theologie und Glaubenspraxis viele interessante Impulse von Bud Spencer erhalten. An dieser Stelle sollen lediglich drei Aspekte näher betrachtet werden: Ambiguitätstoleranz, Leibfreundlichkeit und Humor. In den letzten Jahren erlebte die deutsche Gesellschaft einen Trend zur Moralisierung, d. h. nahezu alle Handlungen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens werden primär unter moralischen Gesichtspunkten bewertet, jede Handlung oder Meinung ist nun gut oder böse, mit Andersdenkenden möchte kaum noch jemand etwas zu tun haben. Anstatt jedoch die säkulare Moralisierung (im Sinne der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre) zu transzendieren, übernimmt die gegenwärtige Kirche diese und radikalisiert sie sogar noch (vgl. Dietz 2024, 16ff.).

Was der Gesellschaft und auch der Kirche häufig fehlt, ist Ambiguitätstoleranz. Dieser Begriff bezeichnet ein Persönlichkeitsmerkmal, das in der Fähigkeit sichtbar wird, die Begegnung mit mehrdeutigen, widersprüchlichen und unkontrollierbaren Situationen und Menschen auszuhalten und dabei freundlich zu bleiben, kurz: wenn man nicht alles in Schwarz und Weiß einteilen und auf alles, was nicht der eigenen Vorstellung entspricht, aggressiv reagieren muss (vgl. Reis 1997). Eigentlich müssten Christ:innen darin besonders hervorstechen, da das Wissen um ihre eigene Erlösungsbedürftigkeit und Begrenztheit sowie um die moralische Ambivalenz der gesamten Wirklichkeit und aller Handlungen nicht Jakobinismus, sondern Barmherzigkeit nahelegt. Aber vielleicht müssen wir erst wieder von Bud Spencer daran erinnert werden, dass niemand vollkommen ist und das Recht hat, sich über andere zu erheben, auch nicht der Fromme, auch nicht der Kämpfer für eine gute Sache, nicht einmal der sympathische Held. Auch ein solcher Held hat mitunter übergroßen Appetit und hält nicht immer die andere Wange hin (Mt 5,39) – und das ist angesichts mancher Umstände auch gut so. Die Filmrollen, die Bud Spencer spielt, sind in der Regel Menschen, die einfach nur in Ruhe gelassen werden wollen und das Motto „leben und leben lassen“ überzeugend verkörpern.

Friedrich Nietzsches Vorwurf der Leibfeindlichkeit des Christentums stößt seit vielen Jahrzehnten in Kirche und Theologie auf Resonanz und Bereitschaft zur Selbstkorrektur. In der Regel wird betont, dass die ursprüngliche biblische Anthropologie und Ethik nicht leibfeindlich gewesen, aber in der frühen Kirchengeschichte über Gnostizismus, Manichäismus und Neuplatonismus dualistische, leibfeindliche Sichtweisen in das Christentum eingedrungen seien. Doch mittlerweile hätten Kirche und Theologie ihre ursprünglichen leibfreundlichen Traditionen wiederentdeckt, die in den Vorstellungen von der Fleischwerdung Gottes, der leiblichen Auferstehung sowie dem Leib als dem Tempel des Heiligen Geistes (vgl. 1Kor 6,19) kulminierten. Trotz diesen Beteuerungen sind – möglicherweise insbesondere die evangelische – Theologie und Glaubenspraxis nach wie vor eher von einem leibfeindlichen Puritanismus geprägt, wie er auch im klassischen amerikanischen Western hervortritt.

Leider hat sich an dieser Stelle innerhalb des Protestantismus nicht die lutherische Tradition durchgesetzt, die eine größere Nähe zum leibfreundlichen Italowestern bzw. zu den Spencer/Hill-Filmen aufweist.⁶ Durch seine ganze Erscheinung setzte Bud Spencer in seinen Filmen ein Zeichen gegen (den sonst von Filmstars unterstützten) Körperkult und durch seine hemmungslose Essensdarstellung setzte er ein Zeichen für leibliche Lebensfreude. Er vertrat die These, dass seine Filme nicht zufällig gerade bei den disziplinierten und arbeitseifrigen Deutschen besonders beliebt seien, nämlich als „befreiender Kontrapunkt“ (Spencer 2018b, 29). Im Film „Vier Fäuste für ein Halleluja“ von 1971 sagt der Vater der Protagonisten nach einem Tischgebet seiner Frau: „Beim Saufen lässt du den Meister aus dem Spiel. Wenn er hier wäre, würde er genauso schlucken wie wir.“ Angesichts des Vorwurfs der Gegner des historischen Jesus, es handele sich bei ihm um einen „Fresser und Weinsäufer“ (Lk 7,34), ist diese Einschätzung wahrscheinlich nicht unangemessen. Auch im realen Leben schätzte Bud Spencer Essen, Tanz und Musik als Ausdruck der Lebensfreude (vgl. Pinna 2017, 140). Mit einem Augenzwinkern resümierte er am Ende seines letzten Buches: „Ich habe kein Rezept für das absolute Glück anzubieten, höchstens kann ich ein paar Rezepte für gute Mahlzeiten anbieten, wenn man die Sorgen und Nöte nicht allein meistern kann, und dadurch wird das Ganze sicherlich weniger beschwerlich“ (Spencer 2018d, 368). Vielleicht lassen sich Kirche und Theologie von ihm dazu anregen, nach neuen Formen lebensfroher Spiritualität zu suchen.

6 Martin Luther: „Man muss bisweilen mehr trinken, spielen, Kurzweil treiben und dabei sogar irgendeine Sünde riskieren, um dem Teufel Abscheu und Verachtung zu zeigen, damit wir ihm ja keine Gelegenheit geben, uns aus Kleinigkeiten eine Gewissenssache zu machen. Aus was für einem andern Grunde glaubt ihr, dass ich – so wie ich's tue – kräftiger trinke, zwangloser plaudere, öfter esse, als um den Teufel zu verspotten und zu plagen, der mich plagen und verspotten wollte?“ Zitiert nach Blail 1982, 47f. Auch im Wildwest-Roman „Winnetou“ des dezidiert lutherischen Schriftstellers Karl May von 1893 wird der Konsum ungeheurer Fleischmengen der Protagonisten ausführlich thematisiert. Vgl. May 1951, 74.

Bud Spencer wollte mit seinen Filmen die Menschen zum Lachen bringen und ihnen dabei sowohl Lebensbewältigungs-Resilienz als auch ethische Impulse vermitteln. Sören Kirkegaard versteht den Humor als eine Art Vorstufe zum Glauben (vgl. Bohrmann & Reichelt 2009b, 86) und der Theologe Werner Thiede sieht im Humor eine „himmlische Gabe“ und bringt ihn in Verbindung mit der Religion: „Das Trotzdem-Lachen des Humors gründet in der Fähigkeit, sich über eine unglückliche Lage oder eine ärgerliche Situation geistig hinwegzusetzen, [... insofern ist Humor] ein Vorgang sowohl der Welt- als auch der Selbsttranszendierung“ (Thiede 2024, 110 und 108). Eine ähnliche Sicht vertritt der Religionssoziologe Peter Berger, nach dem die Transzendierung unserer Alltagswelt durch das Komische ein erlösendes Element beinhaltet und auf das Göttliche verweist (vgl. Berger 1998, 241ff.). Thomas Morus betete: „Herr schenke mir Sinn für Humor, gib mir die Gnade, einen Scherz zu verstehen, damit ich ein wenig Glück kenne im Leben und anderen davon mitteile.“⁷ Tatsächlich wirkt das Christentum jedoch auf Außenstehende oft eher humor- und freudlos, was mitunter zur Missverständlichkeit des Evangeliums beigetragen hat (vgl. Thiede 2024, 111). Werner Schneider-Quindeau formuliert die Hoffnung: „Vielleicht lernen Christen im Kino entdecken, was Unterhaltung bedeutet, damit gähnende Langeweile und lähmender Ernst in Gottesdiensten einem lebendigen, öfter auch fröhlichen Geschehen Platz machen kann.“⁸

Literaturverzeichnis

- Berger, Peter (1998). Erlösendes Lachen. Berlin: de Gruyter.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1995). Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Blail, Gerhard (1982). Vom getrosten Leben. Martin Luthers Trostbriefe, Stuttgart: Steinkopf.
- Blumenberg, Hans-Christoph (²1999). Der italienische Western – ein Fazit nach sechs Jahren, in: Studienkreis Film (Hg.), Um sie weht der Hauch des Todes. Bochum: Schnitt, 7–13.
- Bohrmann, Thomas (2009). „Aus großer Kraft folgt große Verantwortung“: Superhelden im Kino, in: Thomas Bohrmann u.a. (Hg.), Handbuch Theologie und populärer Film, Bd. 2. Paderborn: Brill, 199–212.
- Bohrmann, Thomas & Reichelt, Matthias (2009). Komik als Unterhaltung, in: Thomas Bohrmann u.a. (Hg.), Handbuch Theologie und populärer Film, Bd. 2. Paderborn: Brill, 83–98.
- Campbell, Joseph (2022). Der Heros in tausend Gestalten. Berlin: Insel.
- Cox, Harvey (1974). Verführung des Geistes. Stuttgart: Kreuz.

7 Zitiert nach: Thiede 2024, 112.

8 Zitiert nach: Herrmann 2001, 76.

- Dietz, Alexander (2024). Emotionalisierung – Moralisierung – Radikalisierung, in: Alexander Dietz (Hg.), Emotionalisierung – Moralisierung – Radikalisierung. Theologische Beiträge. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 9–27.
- Eckhardt, Simon (2020). Guckst du noch oder bingst du schon?, in: Simon Eckhardt u.a. (Hg.), Gott in Serie. Wiesbaden: Springer, 65–76.
- Galtung, Johan & Ruge, Mari (1973). Structuring and Selecting News, in: Stanley Cehen & Jock Young (Hg.), The Manufacture of News. London: Sage, 52–63.
- Glinka, Kai (2017). Bud Spencer. Stuttgart: Reclam.
- Gräb, Wilhelm (2002). Sinn fürs Unendliche. Gütersloh: Kaiser.
- Gräb, Wilhelm (2008). Das Fernsehen als religiöser Sinnproduzent, in: tv diskurs 2/2008, 48–53.
- Gutmann, Hans-Martin (1998). Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Heger, Christian (2016). Schauspieler Bud Spencer gestorben, abrufbar unter: <https://www.epd-film.de/meldungen/2016/schauspieler-bud-spencer-gestorben> [13.4.25].
- Heger, Christian (2019). Die rechte und die linke Hand der Parodie. Marburg: Schüren.
- Herrmann, Jörg (2001). Sinnmaschine Kino. Gütersloh: Kaiser.
- Hickethier, Knut (2000). Transformationen. Sinnstiftung, Wertevermittlung und Ritualisierung des Alltags durch das Fernsehen, in: Günter Thomas (Hg.), Religiöse Funktionen des Fernsehens? Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 29–44.
- Lickhardt, Maren (2017). Bud Spencer, das Nilpferd und die spektakulären Fremd- und Selbstreferenzen des Pop, abrufbar unter <https://pop-zeitschrift.de/2017/06/27/bud-spencer-das-nilpferd-und-die-spektakulaeren-fremd-und-selbstreferenzen-des-popvon-maren-lickhardt27-6-2017/> [24.4.25].
- Luley, Wolfgang (1997). Der Western als filmische Geschichtsschreibung des weißen Amerikas, in: Hauptabteilung Bildung des Erzbistums Köln (Hg.), Conquista und Mission. Köln: Selbstverlag, 107–113.
- May, Karl (1951). Winnetou, erster Band. Bamberg: Karl-May-Verlag.
- Niketin, Nikolaj (²1999). Iß die Bohne, in: Studienkreis Film (Hg.), Um sie weht der Hauch des Todes. Bochum: Schnitt, 59–63.
- Piasecki, Stefan (2020). Bildschirmkrieger: Heldenmythos, Heldenwege und Medienwirtschaft, in: Simon Eckhardt u.a. (Hg.), Theologische Rezeption populärer Narrationen. Wiesbaden: Springer, 92–112.
- Pinna, Samuele (2017). Spaghetti con Gesù Cristo! La teologia di Bud Spencer. Mailand: Ancora.
- Reichertz, Jo (2000). Die Frohe Botschaft des Fernsehens. Konstanz: Universitätsverlag.
- Reis, Jack (1997). Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstrukts. Heidelberg: Asanger.
- Reuter, Ingo (2012). Der christliche Glaube im Spiegel der Popkultur. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Schapp, Wilhelm (⁵2012). In Geschichten verstrickt: Zum Sein von Mensch und Ding. Frankfurt: Klostermann.
- Sengelmann, Julian (2020). Wo ist Gott im Fernsehen?, in: Simon Eckhardt u.a. (Hg.), Gott in Serie. Wiesbaden: Springer, 77–91.
- Spencer, Bud (2018a). Mein Leben, meine Filme. Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf.
- Spencer, Bud (2018b). In achtzig Jahren um die Welt. Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf.
- Spencer, Bud (2018c). Ich esse, also bin ich. Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf.
- Spencer, Bud (2018d). Was ich euch noch sagen wollte. Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf.
- Striss, Michael (2018). Gnade spricht Gott – Amen mein Colt. Marburg: Büchner.
- Thiede, Werner (2024). Himmlische Freude. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Thomas, Günter (1998). Medien Ritual Religion. Frankfurt: Suhrkamp.
- Thomas, Günter (2022). Unsere 13 Baustellen, in: Zeitzeichen online vom 15.8.2022, abrufbar unter <https://zeitzeichen.net/node/9933> [27.4.25].
- Vogelsang, Lucas (2015). „Ich bin daran gewöhnt, gestorben zu sein“, Interview mit Bud Spencer, in: Welt am Sonntag vom 30. 8.2015, abrufbar unter <https://www.welt.de/print/wams/article145780641/Ich-bin-daran-gewoehnt-gestorben-zu-sein.html> [28.4.25].

Prof. Dr. Alexander Dietz
 Systematische Theologie und Diakoniewissenschaft
 Hochschule Hannover
 Fakultät V
 Blumhardtstraße 2
 30625 Hannover
[alexander.dietz\(at\)hs-hannover\(dot\)de](mailto:alexander.dietz(at)hs-hannover(dot)de)

**Michael Triegel – Maler des Sichtbaren,
Offenbarer des Unsichtbaren
Laudatio anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde**

Was eigentlich dagegen spricht ...

Mindestens zwei gute Gründe könnte es geben, Michael Triegel *nicht* an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig mit einem *Doctor honoris causa* zu ehren: Erstens, er ist kein Wissenschaftler; und zweitens: Er ist noch nicht einmal evangelisch. Bücher mit vielen Fußnoten, langer Bibliografie und mit komplex verschachtelten Sätzen finden sich nicht in seinem Oeuvre. Und 2014 in der Osternacht ließ er sich in Dresden *katholisch* taufen, wobei das so nicht stimmt: Es gibt keine katholische Taufe, sondern nur die christliche Taufe, die Sie, lieber Herr Triegel, eben in der katholischen Kirche vollzogen haben. Lassen wir also *dieses* Argument gleich am Anfang fallen und jeden kleinlichen Konfessionalismus mit ihm. Jedes einzelne Ihrer Bilder unterbricht ja genau ein solches Denken, das Religion und Glauben als Institution, als festes Gebäude, als zu verwaltende Größe sieht – und nicht als das Lebendige, das immer neu zu Suchende jenseits aller konfessionellen Schranken.

Es könnte ja aber auch eine Zurückhaltung Ihrerseits geben, lieber Herr Triegel, gegenüber der Ehre, die wir Ihnen heute erweisen. Hinter dieser Ehrenpromotion könnte ja auch der Versuch stehen, eine Theologische Fakultät in Zeiten des Relevanzverlustes von Kirche und Theologie mit dem Glanz eines der bekanntesten Maler unserer Zeit ein wenig heller strahlen zu lassen; es könnte zudem die alte Geste der Theologie dahinter stehen, die Kunst so fest zu umarmen, dass sie am Ende um Luft ringt und das Gefühl hat, ihr Eigenes nicht mehr sagen zu können.

Die gut zwanzig Minuten dieser Laudatio müssen Sie sich, lieber Michael Triegel, nun gefallen lassen; zwanzig Minuten mit dem Blick eines *Theologen* auf Ihr Werk und damit mit einer Rezeption, die vielleicht völlig neben dem liegt, was Sie sich von der Wirkung Ihrer Bilder gedacht und erhofft haben.

Warum wir ihn brauchen ...

Bevor ich nun gleich in vier kurzen Punkten zu sagen versuche, wer Sie mit Ihrer Kunst sind und was Sie daher würdig macht für einen *Doctor theologiae honoris causa*, sage ich in drei Punkten, warum wir Sie brauchen, wir als Theologinnen und Theologen, als Menschen des Glaubens in diesen Tagen.

Zunächst, weil auch wir als Theologinnen und Theologen, als Angehörige einer Universität, Gefangene sind in allen möglichen Kreisläufen und Logiken, die unsere Blicke verengen und in merkwürdige Richtungen lenken. Da wollen bzw. müssen wir auch in den Geisteswissenschaften nach Logiken der Ökonomie arbeiten, suchen uns Ziele nach der SMART-Formel (spezifisch, messbar, erreichbar [attainable], relevant und zeitlich terminiert) und merken gar nicht, wie wir viel zu oft das aus dem Blick verlieren, worum es doch eigentlich geht: die Leidenschaft der Beschäftigung mit dem Alten, Überlieferten *und* das neue Denken; die Versenkung in vermeintliche Kleinigkeiten, ohne schon zu wissen, wozu uns das dient oder nützt. Da brauchen wir die künstlerische Intervention, die heilsame Unterbrechung (nicht die Disruption der narzisstisch selbstverliebten Zerstörerinnen und Zerstörer, von denen es zu viele gibt in diesen Tagen), wir brauchen Kunst, die den Blick heben, innehalten, staunen lässt, uns Momente schenkt, wo wir mit offenem Mund dastehen, weil sich etwas zeigt, was vorher nicht sichtbar war. Wir brauchen den Künstler Michael Triegel, damit er uns hinweist auf Schönheit in Zeiten der Hässlichkeit; damit wir den Blick nach oben zu richten wagen in Zeiten einer flach gewordenen Welt mit ihren Müdigkeiten.

Und dann, zweitens, brauchen wir, *Theologinnen und Theologen*, einen Künstler, wie Sie es sind, in ganz besonderer Weise. Vor etwa hundert Jahren hat der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig etwas Eigentümliches in der Entwicklung der Theologie seiner Tage beobachtet. Er schreibt:

„Die richtigste Theologie ist die gefährlichste. Wir haben heute, nach langer Dürre, eine Theologie, meist protestantisch, die an Richtigkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Wir haben es also nun heraus, daß Gott der Ganz-Andre ist [...]. Die Folge dieser ungeheuren Richtigkeit ist, daß wir Richtigen heute allesamt wie die Kinder im Kreis stehen, einer sagt eine Richtigkeit, sein Nachbar fährt ihm mit der noch richtigeren, daß seine Richtigkeit eben als Richtigkeit falsch war, über den Mund, und so geht es rundum, bis wieder der erste dran ist. Das Ganze heißt Theologie“ (Rosenzweig 1983, 70).

Damit wir dieses Spiel der Richtigkeiten beenden, brauchen wir Sie, damit Sie uns den Boden unter den Füßen dieser Richtigkeiten wegziehen, damit Sie die Welt, die wir in unseren Begriffen eingefangen haben, neu sortieren: ein Kreuz, aber hinter einem Tuch verborgen; ein leer geräumter Tisch des Abendmahls; ein schwebender Weltenrichter über einem Rollstuhl; eine nackte Maria, die liegend den Gruß des Engels hört ... Und auf einmal werden unsere Theologien fraglich und wir werden neu auf die niemals greifbare Mitte aller Theologie gestoßen. Wenn alle Richtigkeiten zum wiederholten Mal ausgesprochen, wenn alle großen Sätze Konvention geworden sind und alle theologischen Rechthaber einmal wieder Recht behielten, dann werden wir merken, dass sich Gott längst entzogen und verabschiedet hat aus *diesem* Spiel der Theologie. Und dann brauchen wir die Unterbrechung durch Ihre Kunst, damit wir wieder beweglich werden.

Und dann ist da, drittens, die alt gewordene Religion und die Krise der Kirche – und da brauchen wir die Frische Ihrer Bilder, den Enthusiasmus Ihrer Entdeckungen. Ja, Sie zeigen uns schon auch, *wie* alt die Religion geworden ist. Da liegen sie herum auf Ihren Bildern – die Artefakte einer religiösen Tradition oder die Figuren des Auferstandenen, die zur Kulisse werden.



Michael Triegel, Dettelbacher Altar, 2011, © Galerie Schwind, Leipzig.

Die geschlossene Seite des Dettelbacher Altares sieht ziemlich marode aus. Die alte Wand, rissig, abgebröckelter Putz; die marode Tür. Aber dann, auf den zweiten Blick, ist er zu sehen, nur als Schatten zwar, aber doch zu sehen: der Gekreuzigte, der noch da ist, hinter uns. Da ist auch die Taube und eine Lücke in der Tür, hinter der es golden leuchtet. Es scheint, dass inmitten all des Niedergangs die Lebendigkeit der Religion doch nur einen Schattenwurf entfernt ist – und Gott irgendwie mittendrin ist in alledem, nah und bleibend verborgen. Die „Hohlformen“ des Glaubens, so sagten Sie 2024

hier an diesem Ort, wollten Sie wieder füllen (Triegel 2025, 132). Und so machten und machen Sie sich auf die Suche, blicken in die Tradition, entdecken, was da ist, und sehen, wie lebendig das alles ist. Und genau da brauchen wir Sie.

Denn wir in unserer Kirchenkrise der Gegenwart, der Vertrauenskrise, der Relevanzkrise, der ökonomischen Krise, wir versuchen manchmal mit viel Aufwand, *neue* Programme zu entwickeln und *ganz frische* Ideen. Endlich mal „out of the box“ denken und dann das Abendmahl vielleicht auch mit Gummibärchen feiern. Cool sein und nah dran an dem, was vermeintlich ‚die Leute‘ ‚da draußen‘ (wer auch immer sie sind und wo auch immer das ist) wollen und brauchen.

Aber wenn es eine Krise der Kirche und der Theologie gegenwärtig gibt, dann ist es vielleicht die ganz alte: die Gotteskrise und die Gottesfraglichkeit. Und dann kommen Sie daher und stellen mit Ihrer Kunst genau diese Frage nach Gott in dieser Welt. Sie zeigen uns zerbröselnde Morbidität, Sie arrangieren Figuren und Motive der Tradition neu, liebevoll, wertschätzend und Sie machen uns darauf aufmerksam, wie lebendig das ist, was wir manchmal allzu schnell liegen lassen. Augustinus, Sebastian, selten zwar, aber auch: Martin Luther, ganz neu Edith Stein; Maria, immer wieder Christus am Kreuz; auch Christus der Auferstandene ... Wir bräuchten die Menschen doch nicht dort abholen, wo sie sind, so sagen Sie einmal und schlagen vor:

„Vielleicht sollte man ein Feuer der Begeisterung so anfachen, dass es weit leuchtet und sich viele von selbst auf den Weg machen, um sich in kalter dunkler Zeit an ihm zu wärmen und in seinem Licht klarer zu sehen. Vielleicht sollte man weniger Antworten anbieten, von denen man vermutet, dass Menschen sie hören wollen, als vielmehr zeigen, dass man die gleichen Fragen wie sie hat, die man teils mutig suchend, teils ehrlich ratlos gemeinsam stellt“ (Triegel 2025, 135).

Sie zeigen uns einen Weg jenseits der allzu einfachen Alternativen zum gegenwärtigen Umgang mit Religion. Einfach ist ja die säkulare Option: Da ist nichts; da gilt es zu leben im *immanent frame*, im immanenten Rahmen. Einfach ist auch die allzu selbstsichere Option, die meint, den Glauben zu ‚haben‘ wie man ein Fahrrad oder einen Einkaufskorb hat; und die meint, mit Gott auf Du und Du zu sein, obwohl er sich doch immer wieder entzieht und Geheimnis bleibt. Jenseits dieser einfachen Alternativen eröffnet Ihre Kunst Wege und Perspektiven. „Die großen Menschheitsmythen und Göttererzählungen“, so sagen Sie in einem Interview, „beschäftigen mich sehr, weil sie die Widersprüche des Lebens nicht vorschnell zu lösen, sondern Leben als Widerspruch darzustellen versuchen“ (Tück & Triegel 2025).

So zeigen Sie uns, wie auf der brüchigen Mauer plötzlich der Schatten des Kreuzes sichtbar wird: Da ist er doch; wir müssten uns vielleicht nur umdrehen, um ihn zu sehen. Antworten suchen wir; Fragen finden wir in Ihren Bildern. Lösungen suchen wir angesichts der Krisen; ins Mysterium führen Sie uns mit Ihrer Kunst. Und auch und vor allem deshalb brauchen wir Sie ...

Und nun die große Frage: Wer sind Sie denn als Künstler, den wir heute ehren? Vier kurze Punkte einer Skizze, gleichsam Vorübungen für ein theologisches Porträt des Künstlers Triegel.

Michael Triegel – Der Maler des Sichtbaren und Offenbarer des Unsichtbaren

Da ist zuerst: Michael Triegel, der Maler des Sichtbaren und Offenbarer des Unsichtbaren. Andere sind wahrhaft berufener, Ihre Kunst handwerklich zu beurteilen. Ich stehe einfach davor und bin zutiefst beeindruckt von der Akribie und Akkuratessse, von der Präzision und Detailgenauigkeit, die Ihre Bilder kennzeichnet. „Altmeisterlich“, so hat man Ihre Kunst genannt und meint damit „eine figürliche und, im weitesten Sinne, feinmalerische Kunst, die auf Abstraktionen verzichtet, mimetisch operiert und einen hohen Anspruch an manufaktuelle Fertigkeiten stellt“ (Beyer 2025, 175).

Und so sehen wir auf Ihren Bildern: Schädel, gehäutete Lämmer, Kerzen, immer wieder eine Gliederpuppe, Tücher, Tennisbälle, Tierkadaver, einen Rollstuhl, Blumen, Vögel, Fische, Zettel, Tische, Stühle, eine Schreibmaschine. Und Till-Holger Borchert meinte über Ihr Werk: „Der Realismus seiner malerischen Gestaltung der Gemälde spiegelt uns [...] eine Zugänglichkeit vor, die tatsächlich eine Illusion ist und vordergründig die Hintergründigkeit der Bildgedanken verschleiert“ (Borchert 2025, 10).

Er spricht von dem „surreale[n] Charakter“ vieler Ihrer Bilder. Sie zeigen uns Dinge, die wir aus der sichtbaren Welt kennen. Meistens jedenfalls. Und die in Ihren Arrangements zu etwas Neuem werden. Manchmal lassen Sie noch etwas zurück – einen Zettel z. B., der auf dem Bild darauf hinweist, dass hier ‚mehr‘ ist und ‚Anderes‘ als das, was wir vermuten. Das alles aber so, dass es nie um eine einfache Entschlüsselung geht. Ihre Bilder funktionieren nicht als ein Rätsel, für das es eine Lösung gäbe: X bedeutet Y und mit Z will der Künstler Folgendes sagen. Nicht zur Lösung des Rätsels führt Ihre Kunst, sondern zur Eröffnung des Geheimnisses.

Im Hörsaal der Theologischen Fakultät in Leipzig hängt seit dem vergangenen Sommer Ihr Werk „Deus absconditus“ – leider nicht im Original, aber immerhin in Originalgröße. Die Studierenden konnten sich nun einige Wochen lang dazu äußern. Zu dem verhängten Kruzifixus, zu der Marienfigur, dem Schafsschädel, der Schreibmaschine ... Jemand schreibt:

„Jedes Mal, wenn ich auf das Gemälde blicke, steht für mich ein anderer Teil des Werks im Zentrum. [...] Es ist so vielschichtig und mir in der Bedeutung so verschleiert, auch wenn man glaubt eine Interpretation zu finden – eben entsprechend des Titels: Deus absconditus. Beeindruckend.“

Und wieder ein anderer oder eine andere:

„Bei dem Gemälde stehe ich immer zwischen den Stühlen. Auf der einen Seite habe ich die konservativen Menschen aus meiner Heimat im Kopf, die das Bild sehen und meinen: ‚Ja, ja, da verdecken die Theologen sogar den lieben Herrn Jesus Christus.‘ – Auf der anderen Seite zeigt es genau das, was wir von Gott/Jesus wissen und das ist im Endeffekt nicht viel. Zumal auch jeder sich selbst ein eigenes Bild davon machen kann, was er hinter dem Tuch vermutet. Das finde ich gut! *Daumenhoch Emoji*“

Aber es gibt auch den- oder diejenige, die schreibt:

„Ich finde dieses Bild ehrlich gesagt ganz furchtbar. Der abwesende Gott, der verhangene Christus, die Jesus-Figur aussortiert und lieblos aus dem Weg geräumt.“

Kunst lässt sich nicht enträtseln, aber erfahren. Sie spielen mit dem Sehen. Und sind ein herausragendes Beispiel für die Wahrheit von Paul Klees bekanntem Satz: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar“ (Klee 1920, 28). Und so bin ich bei meiner zweiten Charakterisierung ...

Michael Triegel – der existenzielle Künstler des Menschlichen, der darin das Göttliche findet

Im Jahr 2021 hat Sie das ZDF „Deutschlands wohl berühmteste[n] lebende[n] Maler christlicher Motive“ (ZDF 2021) genannt. Und immer wieder werden Sie als „religiöser Künstler“ bezeichnet (wahrscheinlich wird die heutige Ehrendoktorwürde einer Theologischen Fakultät dem eher Vorschub leisten). Aber das ist gefährlich, denn Sie sind ja eben kein Künstler, der fertige Aussagen der Religion irgendwie zugänglich machen oder illustrieren will.

In Ihrer Kunst schauen Sie genau hin; Sie schauen den Menschen an und die Gegenstände um ihn – und bebildern nicht eine abstrakte Idee. Würde und Schönheit des Menschen, Falten, Runzeln, Warzen, Wunden – all das ist zu sehen in Ihren Bildern. Der Mensch, der einzelne, wie er ist und lebt. So sind Ihre Bilder auch ein politisches Statement gegen die am rechten oder linken Rand, für die Ideologien zählen und nicht Menschen; Ihre Bilder sind ein Statement – gerade weil sie kein Statement bebildern wollen und das auch nicht tun (vgl. Triegel 2024).

Sie sind nahe dran an Menschen – und stellen uns den orthodoxen Rabbiner aus Jerusalem und den Bettler aus Rom vor Augen – wie bei Ihrem Altar in Naumburg – in beeindruckenden Porträts und stellen sie neben Dietrich Bonhoeffer und ganz nah an das Christuskind und Maria.

Auf der Suche nach Gott begegnen Sie dem Menschen – und umgekehrt: in der Begegnung mit den Menschen eröffnet sich immer wieder mehr und anderes. Das Geheimnis Gottes und das Geheimnis des Menschen lassen sich eben nicht voneinander trennen. Sie sind vielleicht viel weniger ein religiöser Künstler als ein Maler des Existenziellen. Weil es Ihnen um den Menschen geht, geht es *notwendig* auch um Gott. Weil es um das Schöne geht, geht es notwendig auch um Gott. Weil es um Tod und Leben geht, geht es auch um Gott.



Michael Triegel, *Theophanie*, 2017, © Galerie Schwind, Leipzig

Auf Ihrem Gemälde *Theophanie* (Gottes Erscheinung) sehen wir Maria, das Jesuskind, einen nackten Mann auf einem Stuhl und eine Fülle von Bildern vor dem Angesicht des Mannes. Menschenbilder, ein Schädel, Gottesprojektionen – und die Frage, ob es ein

Jenseits dieser Bilder gibt und geben kann. Vielleicht dereinst, wenn wir ihn von Angesicht sehen, wie Paulus sagt, und nicht in einem Spiegel ein dunkles Bild (1 Kor 13,12). Aber solange bleiben diese Bilder. Solange suchen wir, fragen, zweifeln, reißen noch ein Bild ab und kommen zum nächsten. Und immer wieder nur zum nächsten. Rainer Maria Rilke verortet Gott in seinem Gedicht „Du, Nachbar Gott“ hinter einer schmalen Wand, hinter all den Bildern, wo wir ihn allerdings nur noch selten atmen hören (Rilke 1905, 9).

Nur eine schmale Wand ist zwischen uns,
durch Zufall; denn es könnte sein:
ein Rufen deines oder meines Munds –
und sie bricht ein
ganz ohne Lärm und Laut.

Aus deinen Bildern ist sie aufgebaut.

Immer wieder die Verhüllung in Ihren Werken, lieber Michael Triegel. Immer wieder ein Tuch vor dem Angesicht, ein Kinderbild, das Anderes verdeckt, immer wieder Zettel. Und so landen wir immer wieder beim Menschen auf unserer Suche nach Gott – und werden vom Menschen weggeführt hin zu ihm, dem Verborgenen. Und damit bin ich bei einer dritten Charakterisierung.

Michael Triegel – der Glaubende, Zweifelnde und Fragende

Sie sind nie fertig mit Ihrer Kunst und können wohl nie aufhören und in Rente gehen. Denn: Wie sollte fertig werden, wer unterwegs ist – Gott entgegen, auf der Suche nach Gott, den Spuren Gottes folgend. Ihn aber nie erreichend. Und das haben Sie dann mit der Theologie gemeinsam. Auch sie wird nie fertig, nie fertig mit ihrem Gegenstand, der sich jeder klassischen Bestimmung eines *Gegenstands* entzieht. Ich ordne Sie mal groß ein: Mose, Paulus, Luther – Triegel.

Ich denke an *Mose*, der ausgerechnet nach dem Ereignis mit dem Goldenen Kalb in der Wüste, am Berg Sinai steht und einen Wunsch äußert: Er wolle jetzt Gott *sehen*, Gottes Herrlichkeit. Ausgerechnet. Gott reagiert klar, aber doch in gewisser Weise seelsorglich: Meine Herrlichkeit kannst du nicht sehen. Aber in einen Felsspalt darf sich Mose stellen. Gott werde dort vorübergehen und er dürfe hinterhersehen (vgl. Ex 33,18–23). Was bleibt, ist die Spur Gottes in dieser Welt. Und wann immer ich Ihre Bilder sehe, denke ich daran. Hinterhersehen, Spuren lesen – dazu stoßen Sie an.

Und dann ist da *Paulus*, der von sich selbst sagt, er habe es nicht ergriffen und sei eben nicht vollkommen; er jage ihm aber nach, ob er's wohl ergreifen könnte, weil er von Christus ergriffen ist (Phil 3,12–14). Ist das die Charakterisierung Ihres Malens – ein von

Christus Ergriffener, vielleicht längst, bevor er das gemerkt und mit seiner Taufe 2014 besiegelt hat? Einer, der es aber gerade deshalb nicht ‚hat‘, sondern unterwegs bleibt? Und dann denke ich an *Martin Luther*, der in einer seiner kühnsten Aussagen meinte: „Ein Christ lebt nicht im Geworden-Sein, sondern im Werden.“ Und weiter: „Daher, wer da meint, er sei ein Christ, der ist keiner.“ Und: „Wer meint, er sei schon im Himmel, der wird niemals in den Himmel kommen. Aber wer unterwegs ist zum Himmel, der ist schon im Himmel, weil Gott ihn ansieht, als wäre er drin“ (Luther 1973, 488)

Und jedenfalls in dieser Hinsicht, lieber Herr Triegel, sind Sie doch lutherischer, als Sie es als Katholik bisher vielleicht meinten und ahnten – und himmlischer, als es Ihnen vielleicht bewusst war und ist.

Michael Triegel – der Theologe

Und damit bin ich beim letzten und vierten Punkt meiner Charakterisierung: Michael Triegel – der Theologe.

Könnten Sie, liebe Anwesende, den Dettelbacher Altar auf Ihrem Programmblatt öffnen, dann würden Sie Augustin begegnen. Links würden wir ihn sehen und über ihm eine Darstellung des Gnadenstuhls. Rechts Augustin umgeben von vielen Büchern, sehr vielen, teilweise noch unbeschrieben und ein Hinweis auf die Theologie, die noch kommt. Aber das entscheidende Buch, das schwebt über ihm und ist geöffnet und zeigt die Briefe des Apostels Paulus, auf die er gestoßen wurde.

Und in der Mitte der alternde Augustin; daneben die Schrift: „Vita nostra dilectio est; si vita dilectio mors odium est.“ „Unser Leben ist Liebe; wenn das Leben Liebe ist, dann ist Hass der Tod.“ Leitern sehen wir im Hintergrund; Symbole für das Wechselspiel von unten und oben, von Gott und Mensch, für das unruhige menschliche Herz, das Ruhe findet in Gott und doch zeitlebens unruhig bleibt. So ist der Glaube, so ist die Theologie, so ist Ihre Malerei. Und dafür danke ich Ihnen, lieber Michael Triegel.

Literatur

Beyer, Andreas (2025). Altmeisterlich, in: Michael Triegel, Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren. München: Hirmer, 175–176.

Borchert, Till-Holger & Michael Triegel (2025). More than meets the eye, in: Michael Triegel, Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, München: Hirmer, 7–19.

Klee, Paul (1920). Schöpferische Konfession, in: René Schicklerle, Max Pechstein, Fritz von Unruh, Paul Klee, Schöpferische Konfession, Tribüne der Kunst und Zeit 13. Berlin: Reiß, 28–40.

- Luther, Martin (⁴1973). D. Martin Luthers Evangelienauslegungen, Bd. 2: Das Matthäusevangelium (Matthäus 3–25), hg. v. Erwin Mühlhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rilke, Rainer Maria (1905). Das Stunden-Buch. Leipzig: Insel.
- Rosenzweig, Franz (1983). Sprachdenken im Übersetzen, Bd. 1: Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi. Haag: Nijhoff, 68–71.
- Triegel, Michael (2024). „Ich halte fest an einer humanistischen Idee“, MDR-Kultur Kolumne, 29.7.2024, abrufbar unter <https://www.mdr.de/nachrichten/sachsen/leipzig/ostkurve-michael-triegel-100.html> [11.5.2025].
- Triegel, Michael (2025). Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren. Vortrag zum 6. Paulinerforum am 5. Juni 2024 in der Aula und Universitätskirche St. Pauli Leipzig, in: ders., Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren. München: Hirmer, 131–139.
- Tück, Jan-Heiner & Triegel, Michael (2025). „Ein enthülltes Geheimnis hört auf, Geheimnis zu sein“. Ein Gespräch zum Aschermittwoch mit Michael Triegel, abrufbar unter <https://www.herder.de/com-munio/kultur/ein-gespraech-zum-aschermittwoch-mit-michael-triegel-ein-enthuelltes-geheimnis-hoert-auf-geheimnis-zu-sein/> [11.5.2025].
- ZDF (2021). Kunst und Religion, abrufbar unter <https://www.zdf.de/video/magazine/sonntags-224/kunst-und-religion-102> [11.5.2025].

Prof Dr. Alexander Deeg
Professor für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Homiletik und Liturgik an der Theologischen Fakultät Leipzig
Beethovenstraße 25
04107 Leipzig
alexander.deeg(at)uni-leipzig(dot)de
<https://www.uni-leipzig.de/personenprofil/mitarbeiter/prof-dr-alexander-deeg>

Die Dinge und das Unbedingte Rede zur Verleihung der Ehrenpromotion der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Leipzig¹

Jemand, der wie ich oft über Wochen allein im Atelier arbeitet, kann von einer solchen Aufmerksamkeit, wie ich sie heute hier erfahre, eigentlich nur überfordert sein. Etwas von dem, das ich in meinen Bildern oft nur verhüllt zeige, hier in einem mir fremden Medium mit Ihnen zu teilen, ist für mich nicht unproblematisch und mag an intellektuelle Hochstapelei grenzen. Doch nun haben Sie mir die Ehrenurkunde bereits überreicht, und seien Sie sicher, ich werde sie auch nach diesen Worten nicht wieder herausgeben. Ich bin halt nur ein Maler ... Aber wie auch immer, Sie geben mir die Möglichkeit zur Reflexion über das, was ich in den letzten Jahren, ja mit einigem Erschrecken muss ich sagen, in den letzten Jahrzehnten, getan habe.

Übermorgen vor nunmehr 35 Jahren reiste ich das erste Mal nach Italien. Ich hatte ein Visum in meinem DDR-Reisepass, Goethes Italienische Reise, den Horaz, ein Zelt und eine ungarische Salami im Gepäck und natürlich meine Malutensilien dabei. Denn ich stand damals kurz vor Beginn meines Studiums der Malerei und Grafik an der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig. Kürzlich bat mich mein Freund Paul Smaczny für ein gemeinsames Filmprojekt einige Diapositive, die während dieser Reise entstanden waren, herauszusuchen. Die Betrachtung der Bilder – als ein gleicher und doch nun ganz anderer – stimmte mich etwas wehmütig. Was hat sich von den Hoffnungen und Sehnsüchten, den großen idealistischen Zielen des damals 21-jährigen Jünglings erfüllt, wo war die Zeit geblieben, wie hat sich die Welt, die damals nach dem Mauerfall so weit und zukunftsstrunken erschien, verändert? Bei der Suche fiel mir auch ein kleines Notizheft in die Hände, in dem ich meine damaligen Erlebnisse und Eindrücke formuliert hatte. Das wiederum stimmte mich hoffnungsfroh, denn ich merkte, wie sehr mich diese vier Wochen im Süden geprägt hatten und dass ich mit dem Stoff, der sich mir damals aufdrängte, auch für die nächsten 35 Jahre noch genug Arbeit haben werde.

Meinen Aufzeichnungen entnehme ich die Aussage eines italienischen Zöllners, der meinen Reisepass kontrollierte, dies sei ein historischer Moment. Und tatsächlich wurde diese Reise für mich persönlich eine – nicht nur im Sinne Goethes – zweite Geburt. So erreichte ich denn am 2. Mai 1990 Rom und begann am folgenden Tage in einem gewaltigen Fußmarsch die Stadt zu erkunden. Dabei besuchte ich auch die von Vignola entworfene Kirche Il Gesù. Ich notierte: „Frühbarocke Jesuitenkirche, sehr dunkler Glanz, Prunk und nicht nach meinem Geschmack.“ Dieses Verdikt hatte nur

1 Verliehen in der Aula/Universitätskirche St. Pauli am 29. April 2025.

wenige Tage Bestand. Für den 7. Mai hatte ich eine Wanderung auf der Via Appia und den Besuch der San Sebastiano Katakomben geplant. Die Erlebnisse dieses Tages sollten auch meine Einschätzung des Gesù verändern, wie sie mir überhaupt für Kunst und Leben eine neue Richtung wiesen. Sollten nicht mir unbekannte Inhalte hinter dem goldenen Glanz verborgen sein? Wäre es nicht eine lohnende Aufgabe für einen Künstler, unter der Asche der Oberfläche einen Glutkern zu entdecken, aus dem sich wieder ein Feuer entfachen lässt? In der Nacht vor meiner Via Appia-Wanderung nahm ich das mich Erwartende im Traum vorweg. Nun können mitgeteilte Träume sehr schnell etwas Peinliches bekommen und – zugegeben – diesen Traum in einem Roman zu lesen, fände ich einigermaßen kitschig. Doch wie sagt die Marschallin im „Rosenkavalier“: „Ich schaff’ mir meine Träume nicht an.“ Ich lief also durch meine Vorstellungswelt der römischen Campagna, die ganz geprägt war von den Bildern und Zeichnungen erhabener Weite bei Blechen, Rottmann oder Goethe. Links und rechts der antiken Straße türmten sich die gewaltigen Grabmale in der Übersteigerung der Radierungen eines Piranesi. Plötzlich hörte ich das leise Murmeln einer menschlichen Stimme hinter einer Grabstele. Als ich um das Monument herumlief, sah ich einen alten in eine weiße Toga gewandeten Mann auf dem Kapitell einer gestürzten Säule sitzen. Unablässig flüsterte er die Worte „la magia delle cose“ – „die Magie der Dinge“. Nun sprach ich damals noch kein Italienisch und hatte diese Worte wohl aus einem Operntext oder meiner Kenntnis des Spanischen abgeleitet, doch wollte ich dieses Reden in fremden Zungen im Erwähltheitsdünkel der Jugend nicht anders als eine Prophetie verstehen. Schon damals ahnte ich dunkel, dass die Belebung toter Dinge, das Aufspüren ihres Zaubers etwas sein könnte, das mein vor mir liegendes künstlerisches Schaffen prägen könnte. Die Schriften des Frühromantikers Novalis hatten es mir seinerzeit angetan. In seinen „Fragmenten und Studien“ schreibt er:

„Die Welt muss romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts, als eine qualitative Potenzierung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identifiziert. [...] Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.“

Nun ist gewiss an der Aussage Walter Benjamins über Novalis etwas dran, wonach derjenige, der als Heinrich von Ofterdingen aufwacht, wohl verschlafen habe. Und doch glaube ich, dass wir der „qualitativen Potenzierung“, von der Novalis spricht, heute mehr denn je bedürfen und dass es Aufgabe der Kunst sein kann, diese zu leisten, indem sie „dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein“ gibt. Viel später fand ich im 1919 publizierten Aufsatz „Wissenschaft als Beruf“ des Soziologen Max Weber einen den Ahnungen der Romantiker ähnlichen Gedanken, den einer Verdinglichung und Entzauberung der Welt. Weber schrieb:

„Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die *Entzauberung der Welt*.“

Wir bewundern die Aufklärung zu Recht, die einem dunklen Aberglauben das Licht der Erkenntnis entgegensetzt. Sie erhellt eindeutig das Dunkle, aber sie löst die Widersprüche und Unaufgelöstheiten unseres Lebens nicht vollends. Und ist unser Glaube, das Leben durch Berechnungen verstehen zu können oder durch Überproduktion und Konsum toter Dinge paradiesischen Zeiten entgegenzugehen, nicht auch schon wieder eine moderne Form des Aberglaubens? Machen nicht diese vielen Dinge, die ihr Geheimnis verloren haben, den Raum um uns, den Raum auch in uns ungeheuer eng?

Am 7. Mai 1990 wanderte ich nun tatsächlich über die Via Appia. Die Pflasterung mit großen Steinen und die antiken Grabmonumente waren durchaus eindrucksvoll und doch schien mir diese Straße eher unspektakulär, die Ruinen nicht ganz so imposant wie bei Piranesi. Und auf dem Feld hinter einer Grabstele saß natürlich kein antiker Philosoph, der über den Zauber der Dinge nachdachte, es lagen dort nur weggeworfene Gegenstände – Verpackungen, ihres Inhalts beraubt, Plastiktüten, leere Coca-Cola-Dosen, Kondome, der ganze Müll einer vermeintlichen Zivilisation auf den Gräbern der Vergangenheit. Doch wie heißt es bei Nietzsche im Zarathustra: „Und nur wo Gräber sind, gibt es Auferstehungen.“

Der Besuch der Grabanlagen in den Katakomben von San Sebastiano stand damals auf meinem Programm dieses denkwürdigen Tages. Passionen, Kreuzigungen und Martyrien haben schon seit Kindertagen eine eigentümliche Faszination auf mich ausgeübt. Den Ort des Grabes des heiligen Sebastian wollte ich besuchen. Zur Zeit des Kaisers Diokletian bekannte sich der Hauptmann der Prätorianergarde Sebastian zum Christentum. Wegen seiner Weigerung, das Bekenntnis zu widerrufen, wurde er von numidischen Bogenschützen mit Pfeilen beschossen. Er überlebte jedoch und wurde von der Witwe Irene, die ihn eigentlich bestatten sollte, gesund gepflegt. Doch er gab seinen christlichen Glauben nicht auf, wurde erneut zum Tode verurteilt, mit Keulen im Circus erschlagen und sein Leichnam in die Cloaca Maxima geworfen und von dort in den Tiber gespült, aus dem Christen ihn borgen, nachdem er ihnen im Traum den Ort seines Verbleibens gezeigt haben soll. Schließlich wurde er an der Via Appia in der Nähe der Katakomben, die heute seinen Namen tragen und wo nun seine Kirche steht, beigesetzt. Noch heute sehe ich in den Heiligen nicht zuallererst die Hosanna singenden Bewohner des Paradieses, sondern Menschen, die ein intensives, oft genug auch widersprüchliches Leben gelebt haben, das für uns vorbildhaft und in seinem Beispiel hilfreich sein kann. „Hilf doch!“, so kann man ja das Wort Hosanna übersetzen. Während meiner

Jugend in der DDR war mir stets mein gelebter Opportunismus bewusst. Ich wollte doch Abitur machen, Kunst studieren. So fügte ich mich, ohne mit dem Herzen dabei zu sein, als es hieß, Mitglied der Pionierorganisation und der Freien Deutschen Jugend zu werden oder meinen Wehrdienst bei der Nationalen Volksarmee zu absolvieren, aus dem ich kurz vor der Wende entlassen worden war. Und dann gab es da diesen römischen Hauptmann im dritten Jahrhundert, der für seine Überzeugungen in den Tod gegangen war. Das war nach den politischen Umbrüchen, die mir unverdient eine Freiheit schenkten und diese Pilgerreise zur Kunst nach Rom ermöglichten, ein Vorwurf an meine Feigheit. Auch bewunderte ich die tausendfach von den Künstlern der Vergangenheit dargestellte Schönheit des Heiligen, die durch die schöne Erscheinung die Schönheit der Haltung, sich aufrecht dem Unvermeidlichen zu stellen, spiegelte. Thomas Mann schrieb darüber in seiner Novelle „Der Tod in Venedig“: „Denn Haltung im Schicksal, Anmut in der Qual bedeutet nicht nur ein Dulden; sie ist eine aktive Leistung, ein positiver Triumph, und die Sebastian-Gestalt ist das schönste Sinnbild, wenn nicht der Kunst überhaupt, so doch gewiss der in Rede stehenden Kunst.“ Dieser Haltung, diesem Heiligen wollte ich nun, für meinen Kleinmut Abbitte leistend, meine Referenz erweisen und wurde von einem Franziskaner durch das unterirdische Gräberfeld geführt. Dieser Abstieg ins Chthonische, wenn Sie so wollen zu den Müttern und Vätern, sollte für mich, sehen Sie mir das Pathos nach, zum Beginn eines Aufstiegs werden, von dem ich hoffe, dass meine künstlerischen Arbeiten für Kirchen, meine Taufe im Jahr 2014 oder die heutige Ehrenpromotion in Theologie nur vorläufige Höhepunkte sind. Der mich durch die Katakomben führende Mönch zeigte mir also die anrührenden Fresken der frühen Christen, in denen sich ihr Glauben an Gott und den auferstandenen Jesus Christus manifestieren. Der Synkretismus aus Heidnischem und Christlichem faszinierte mich besonders und auch die Rede der Bilder durch Symbole, die die damals inkriminierten christlichen Botschaften verhüllen und doch vom Adepten verstanden werden konnten. „Wer es versteht ist von selbst, mit recht Eingeweihter“, heißt es bei Novalis. Das prägt wohl meine Arbeit bis heute. Aber der Franziskaner sprach nicht nur vom frühen Christentum, vom Apostel Petrus, der aus Rom fliehend an der Via Appia vom ihm erscheinenden Auferstandenen aufgefordert wurde, nach Rom zurückzukehren und seine Kreuzigung auf sich zu nehmen („Quo vadis, Domine?“), er erzählte von Begräbnisriten, Märtyrern und Heiligen, aber auch von seinem eigenen Glauben, von der Kraft, Orientierung und Zuversicht, die er durch ihn erfährt. Ich wiederum traute mich, dem Ordensmann anzuvertrauen, wie sehr ich mich nach einem Glauben sehnte, den mir meine Rationalität stets zu verweigern schien, wie sehr ich mir eine Liebe und Stütze gebende väterliche Autorität auch wünschte, die ich in Staat oder Familie oft nur als Machtgeste oder Behauptung kennengelernt hatte. Verzeihung, gleich wird es wieder etwas kitschig, aber so kann das Leben sein. – Ich bekam nämlich zum Abschied von dem Franziskaner ein Samenkorn des Palmbaumes, der in der Nähe von San Sebastiano wuchs, geschenkt. Ich möge ihn im Norden einpflanzen und ihm beim Wachsen zusehen, während der Mönch im Süden für mich beten wolle, dass ich glauben könnte. Ich

habe diesen Samen, dieses kleine Ding, das durch Wasser, durch Nährstoffe, durch einen eingeschriebenen genetischen Code lebendig werden konnte, noch während meiner Reise verloren, doch meine Sehnsucht, meine Suche nach dem Unbedingten, begann damals zu keimen.

Und wohl ganz unbewusst fand sie viele Jahre später Ausdruck auf der Außenseite meines Dettelbacher Altars, den ich 2011 malte. Mit der Abbildung wurden Sie zur heutigen Veranstaltung eingeladen. Inzwischen habe ich zwölf Projekte für evangelische und katholische Kirchen ausführen dürfen. Darauf bin ich durchaus stolz, doch vor allem empfinde ich Demut und Dankbarkeit. Es gibt eine Legende um Papst Gregor den Großen. Während einer Heiligen Messe war er im Begriff, die Hostie an eine Frau auszuteilen, deren etwas süffisantes Lächeln er bemerkte. Auf seine Frage nach dem Grund entgegnete diese, dass sie Zweifel hätte, dass dieses Stückchen Brot wahrlich der Leib des Herrn sei, hätte sie es doch selbst als Bäckerin hergestellt. Daraufhin habe sich dieses vermeintliche Ding in lebendiges Fleisch und dann wieder in Brot verwandelt, woraufhin die Frau an die Transsubstantiation, die durch diese Legende anschaulich gemacht werden soll, glaubte. Diese Geschichte ist mir stets ein Pharmakon gegen Künstlereitelkeit, wenn eine versammelte Gemeinde vor einem meiner Bilder betet oder kniet. Denn nicht meine Kunst ist gemeint. Diese kann Werkzeug für andere Menschen sein, ich selbst nur Diener, der durch diesen Dienst und auch durch das Erleben von Gemeinschaft, die sich nach Höherem ausrichtet, überreich beschenkt wird.

Am 5. Juli 1787 schrieb Goethe aus Rom:

„Wie du dir leicht denken kannst, hab’ ich hundert neue Dinge im Kopfe, und es kommt nicht aufs Denken, es kommt aufs Machen an; das ist ein verwünschtes Ding, die Gegenstände hinzusetzen, dass sie nun einmal so und nicht anders dastehen. Ich möchte nun recht viel von der Kunst sprechen, doch ohne die Kunstwerke was will man sagen?“

Betrachten wir also gemeinsam drei meiner Bilder, zuerst die eben genannte Außenseite des Dettelbacher Augustinusaltars, die wohl so ohne ein zweites römisches Erlebnis nicht entstanden wäre.



Dettelbacher Altar, Außenseite, 2011, © Galerie Schwind, Leipzig.

Auch auf die Gefahr hin, sie durch meine Reiseberichte zu langweilen, habe ich doch die Hoffnung, Ihnen dadurch eine Ahnung davon zu geben, dass Kunst nicht nur Formulierung abstrakter Ideen, intellektueller oder religiöser Überzeugungen ist, sondern zuerst aus gelebtem Leben, aus Begegnungen, aus Gesehenem und konkret Erfahrenem entspringt. – Ich hatte 2010 den Auftrag bekommen, für die Stadtpfarrkirche im fränkischen Dettelbach den Altar des Kirchenpatrons, des heiligen Augustinus, zu malen, mein bis dahin größtes Projekt, das mich umso mehr herausforderte und an meiner Befähigung dazu zweifeln ließ, als ich noch immer ein ungetauftes Heidenkind war. Ich fragte damals die Auftraggeber, ob sie sicher wären, in mir den Richtigen für die Aufgabe gefunden zu haben, würde ich doch nichts anderes machen, als meine Sehnsüchte und Zweifel und eben keine Glaubensüberzeugungen zu malen, was sich wohl bis heute nicht allzu sehr geändert hat. Man versicherte mir, dass man genau deshalb mich gefragt hätte. Wäre denn nicht der Kirchenvater Augustinus auch immer auf der Suche gewesen, ergab sich nicht bei ihm aus jeder vermeintlich gefundenen Antwort immer wieder eine neue Frage? Für das geöffnete Altarretabel hatte ich bald die Idee, von der Frage Augustinus' auszugehen „Was also ist Zeit?“. Ich wollte ihn in verschiedenen Lebensaltern und -situationen darstellen – dem „tolle lege“ („nimm und lies“), jener Initiation unterm Feigenbaum bei der Lektüre der Briefe des Apostels Paulus, weiter bei der

Begegnung mit dem Kind, das das Meer in eine Sandmulde schöpfte und ihn somit zum Nachdenken über die nicht auszuschöpfende Natur der Dreifaltigkeit brachte, oder in der Mitteltafel an der Grenze zum Tod, da er vor Christus kniet, durch den das Zeitliche aufgehoben wird. Sollte ich im Sinne einer *Biblia pauperum* noch weitere Episoden aus dem Leben des Augustinus malen? Brauchen wir das, wo wir doch lesen können? Für die geschlossenen Außenflügel hatte ich also noch keine Idee, als man mich nach Rom schickte, um Papst Benedikt XVI. zu treffen, dessen Porträt ich malen sollte. Die Begegnung war berührend, doch auch ziemlich aufregend. Nach zwei Stunden in der überfüllten Audienzhalle, in der ich mich in der jubelnden Masse einigermaßen allein fühlte, nach zahlreichen Skizzen und einem kurzen Gespräch mit dem Papst, sehnte ich mich nach Ruhe. So lief ich zum Aventin, wo ich in der ehrwürdigen Kirche Santa Sabina aus dem fünften Jahrhundert Stille und Einfachheit zu finden hoffte. Auf dem Grasweg den Hügel hinauf kam ich an einer alten Tür in einer hohen Mauer vorbei und hatte intuitiv die Vorstellung, dass sie das gesuchte Bild für die Außenflügel meines Augustinusaltars abgeben müsste, deren Funktion ja auch im Schließen und Öffnen, im Verbergen und Enthüllen besteht. So wanderte das Bild dieser Tür vom Süden in den Norden, so wurde diese alte, übersehene und eigentlich funktionslose Tür, denn sie besaß weder Schloss noch Klinke, zur „Ehre der Altäre“ erhoben. Was faszinierte mich so an ihr und welchen Bezug zu Augustinus sollte sie herstellen? Da war zuerst einmal das sie umgebende Mauerwerk; eine antike Spolie, die möglicherweise einst ein Architrav gewesen ist, diente nun als Schwelle, schmale römische Ziegel wechselten sich ab mit späteren Ausbesserungen durch größere Steine anderen Materials, mehrere Putzschichten waren aufgetragen worden und wieder abgefallen. Das war doch ein schönes Sinnbild für Augustinus' Überlegungen zur Zeit, zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aber auch, wie ich glaube zu anderen Aspekten seines Lebens. Um das Jahr 500 herum war der Machtbereich Roms riesengroß, doch zeigten sich, wie ich zu verstehen glaube, Auflösungserscheinungen, nicht nur durch Angriffe von außen, auch im Inneren des Staates durch anhaltende Machtkämpfe, durch Dekadenzerscheinungen, einen Verlust religiöser Orientierung. Der antike Götterhimmel begann zu verblassen, verschiedene Kulte, Sekten, Glaubensrichtungen oder philosophische Schulen konkurrierten miteinander. erinnert uns das nicht an die Gegenwart? Ich finde es interessant und halte es für einen Ausweis intellektueller Weite als auch neugieriger Suche, dass der Christ Augustinus, der sich zum Beispiel auch mit den Lehren der Manichäer auseinandergesetzt hatte, nach seinem Bekehrungserlebnis durch die Lektüre der Paulusbriefe nicht alles auf Null stellte. Er befragte die Bruchstücke des Lapidariums der Vergangenheit und seiner Gegenwart dahingehend, ob sich nicht tragfähige Teile davon in das neue Gebäude seiner Theologie integrieren ließen, so zum Beispiel auch Gedanken des spätantiken Philosophen Plotin. Dafür mag exemplarisch das aus so verschiedenen Bausteinen gefügte Mauerwerk auf meinem Bild stehen. Und auch die Tür selbst kann über ihre Dinglichkeit hinaus symbolisch gelesen werden als Jesus Christus und die durch ihn gegebene Erlösungshoffnung. In Johannes 10,9 sagt Jesus: „Ich bin die Tür; wer durch mich

hineingeht, wird gerettet werden“. Ich bin überzeugt davon, dass Rettung, dass Leben weniger hinter prunkenden Portalen oder Heiligen Pforten als vielmehr hinter versehrten unscheinbaren Nebeneingängen zu finden sein dürfte. Das Leben zeigt sich im unten hervorwachsenden Gras, die Ewigkeit im Türspalt der Mitte im leuchtenden Gold, jener kostbaren Materie, die auch von den Ikonenmalern oder den Künstlern des Mittelalters eingesetzt wurde, um Transzendenz, also jenseits des Gegenständlichen Liegendes, erahnbar werden zu lassen. In der Zeit, da ich dieses Bild malte, war die Sehnsucht nach Glauben bei mir sehr stark geworden, die Sehnsucht, diese Tür durchschreiten zu können. Bei genauer Betrachtung der grünen Tür, die nicht zufällig die Farbe der Hoffnung trägt, werden Sie feststellen können, dass sie, wie ich schon sagte, kein Schloss und keine Klinke besitzt, von jemandem, der eintreten möchte, somit nicht geöffnet werden kann. Nicht alles haben wir selbst in der Hand. Diese Öffnung, so ahnte ich damals, kann nur durch einen anderen, durch einen Akt der Gnade geschehen. Drei Details mögen sich als ein Schlüssel erweisen, durch den die Tür aufgehen kann – ein Schatten, eine Taube und Wasser. Da ist einmal der vielleicht erst auf den zweiten Blick zu erkennende Schatten des Gekreuzigten, der sich auf Mauerwerk und Tür legt. Ich kann nicht ausschließen, dass ich ihn mir in meiner Jugend als einen Todestrieb im Sinne Schopenhauers gedeutet hätte, durch den eine bedrängende Gegenwart fortgewischt würde. Doch selbst der Philosoph des Pessimismus formulierte 1828 in seinen „Adversaria“: „Ich glaube, dass wenn der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Lichte stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist.“ So ist dieser Schatten des Todes hier nicht Ausdruck einer suizidalen Neigung, er ist eben der Schatten des im christlichen Verständnis für unsere Erlösung gestorbenen Gottessohnes und ist nur in Verbindung mit den beiden anderen Symbolen deutbar, der Taube nämlich, die ikonografisch für den Heiligen Geist, für Liebe, Frieden, Hoffnung und Gnade steht, und dann als ein Drittes das lebendig machende Wasser, das wir durchschreiten müssen, um zu jener Tür zu gelangen, das Wasser der Taufe, die ich selbst drei Jahre nach diesem Bild empfangen sollte. Dass dieses fließende Wasser zudem auf die Frage des Augustinus „Was also ist Zeit?“ verweist, mit der sich die Tafeln des geöffneten Retabels auseinandersetzen, mag eine willkommene Zugabe sein.

Konnte ich Ihnen schon etwas deutlich machen, wie ich von Dingen ausgehend versuche, auf das Unbedingte zu verweisen, wie aber auch immer Persönliches Voraussetzung meiner Bilder ist? Für mich ist Kunst ohne das individuelle und ganz subjektive Berührtsein des Künstlers nicht denkbar, läuft doch eine abstrakte Aussage, sei es einer Idee, einer gesellschaftlichen, politischen oder religiösen Haltung durch die Kunst Gefahr, zu plumper Agitation und Propaganda zu werden.

Hören wir doch noch einmal Novalis, der in seinem erstmals 1798 erschienenen Werk „Blüthenstaub“ schrieb: „Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge.“ *Immerhin!*, möchte ich dem Dichter zurufen, immerhin *suchen* Sie, lieber Friedrich von Hardenberg, anders als viele, das Unbedingte! Und immerhin können Sie noch Dinge *finden*. Denn ist nicht uns Spätgeborenen gerade das Finden von Dingen so

ungeheuer schwer geworden, wo diese doch in Überzahl produziert uns zum glücksverheißenden Konsum aufgedrängt werden und der Besitz, nicht Suche und Fund das Ziel zu sein scheint? Bleibt, so frage ich nochmals, zwischen den vielen Dingen denn noch Platz für uns?



Ideal, 2014, © Galerie Schwind, Leipzig.

„Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge.“ Lassen Sie uns mit diesem Satz im Kopf noch ein weiteres meiner Bilder betrachten, das Stilleben „Ideal“, das in seiner scheinbar wahllosen, wie ich hoffe gut gemalten Anhäufung von Dingen den für die Surrealisten so wichtigen Satz des Comte de Lautréamont zu beglaubigen sich bemüht, Schönheit sei die zufällige Begegnung eines Regenschirms mit einer Schreibmaschine auf dem Seziertisch. Aber Sie ahnen es bereits, ganz zufällig begegnen sich die Dinge bei mir nicht. Da sieht im Zentrum die alte Schreibmaschine der Marke „Ideal“. Drei Kilogramm schweren Metalls werden Schillers Gedicht „Das Ideal und das Leben“ wenig gerecht, wo es heißt: „Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben / In des Ideales Reich!“ Schwerer kann ein Ideal wohl nicht lasten und auch nicht funktionsloser, denn kein Papier ist in die Maschine gespannt, auf dem sich ein Gedanke materialisieren könnte, keine Hand ist sichtbar, die sie bedient. Unbeseelte Dinge, Symbole, Ideale bleiben tot, wenn uns der Glaube an ihre lebendige Existenz verloren gegangen ist, da hilft kein ikonografisches Wörterbuch. Die Auferstehung bezeichnete man in früheren Zeiten zuweilen sehr schön als Auffahrt. Eine solche zu statuieren, wird im Bild mit

dinglichen Mitteln hilflos versucht, indem der mumifizierte Katzenkadaver auf eine Konstruktion von Holzleisten gehoben wird. Wie könnte man diese fragile Konstruktion deuten? Die tote Katze liegt in der Mitte der oberen quadratischen Ebene auf zwei sich kreuzenden Stäben. Wer denkt da nicht an das Marterinstrument Jesu? Das Quadrat deuteten die Pythagoräer als das Sinnbild der Erde und des vereinten Wirkens der vier Elemente. Die Würfelform des gesamten Holzgebildes hätten sie, da sie aus sechs Quadraten gebildet wird, als Verweis auf die Ewigkeit verstanden. Und doch bleibt die Katze bei allem ikonografischen Aufwand tot. Eine Auffahrt zu neuem ewigem Leben findet nicht statt. Kann von dem kleinen an die Wand gepinnten Bildchen Hoffnung kommen? Und wie verhält es sich mit der Ikonografie der Katze? Sie kennen die Katze aus den Märchen, wo sie als Tier der Nacht oft genug die Hexe begleitet und generell für das Böse steht. In Verkündigungsbildern alter Meister, so bei Federico Barocci oder Lorenzo Lotto, finden wir sie schlafend den Tod andeutend oder aus dem Bild rennend. Mit der Inkarnation des Herrn, mit dem in Maria wachsenden Leben ist die Macht des Bösen in der Welt gebrochen. In meinem Bild nun ist aber die tote Katze durch die malerische Illusion von Dreidimensionalität viel greifbarer als der kindliche Erlöser und seine Mutter, sind diese doch nur Abbildungen auf einem Papier, ja nicht einmal ein Foto, das vermeintlich Objektives darstellt, sondern die Reproduktion eines Kunstwerks von Rogier van der Weyden. Was davon erscheint uns realer, der verwesende Kadaver oder die Lebenshoffnung, von der ein wunderschönes Kunstwerk kündigt? Kann die Schönheit, um mit Dostojewski zu sprechen, die Welt retten? Um die Verwirrung noch größer zu machen, darf ich Sie noch auf ein kleines Detail hinweisen. Auf dem Bild van der Weydens hält die Madonna ein Buch, das der kleine Jesus im Begriff ist zu öffnen. Der Maler spielt auf den Prolog des Johannesevangeliums an: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Ganz nah an diesem gemalten Buch, das das Wort verkündet, öffnet sich nun das Maul der toten Kreatur, aus dem aber kein Wort zu hören sein wird, höchstens ein stummer Schrei der Verzweiflung zu sehen ist. Das Buch bleibt geschlossen, das Wort ungehört, das Fleisch verwest, ein weiterer Zettel an der Wand ist leer. – Ich liebe die Bilder der alten Meister nicht nur wegen ihrer Form, der Schönheit ihrer Farben oder der Perfektion des Handwerks, sondern weil in ihnen jedes Detail, jede Person, jedes Lebewesen, jedes Ding noch mindestens eine weitere Bedeutung, die über die physische Repräsentanz hinausgeht, aufscheinen lässt. Deshalb musste auch ein Gänseblümchen zu Füßen einer Maria oder ein Glasgefäß auf einem Gesims genauso meisterhaft gemalt sein wie der Madonnenkopf selbst, verstand man es doch als Attribut der Bescheidenheit der Gottesmutter oder ihrer Jungfräulichkeit. Mein Bild „Ideal“ hingegen spricht von einem Verlust. So sagt Goethe am 18. Januar 1827 zu Eckermann: „Denn was soll das Reale an sich? Wir haben Freude daran, wenn es mit Wahrheit dargestellt ist, aber der eigentliche Gewinn für unsere höhere Natur liegt doch allein im Idealen, das aus dem Herzen des Dichters hervorging.“ Selbst also wenn wir Symbole mit dem Werkzeugkasten der

Ikongrafie, vielleicht auch der Theologie entschlüsseln können, bleiben sie ohne den Glauben daran, dass sie ein Lebendiges repräsentieren, stumm und tot.

Da ich schon von Theologie spreche, lassen Sie mich für die Würdigung, die Sie mir heute erweisen, von ganzem Herzen danken. Diese Ehrenpromotion bedeutet mir mehr als ein Kunstpreis. Sie lässt mich ahnen, dass meine Bilder möglicherweise für Menschen eine Bedeutung haben könnten, die über ästhetische Debatten hinausgeht. Es freut mich besonders, dass mir diese Würdigung, die mir so unverdient erscheint, da ich ja nur mein Fragen, Suchen, Hoffen und Zweifeln in Bildern sichtbar zu machen bemüht bin, ausgerechnet von der Theologischen Fakultät geschieht. Denn gerade die Theologie ist es doch, der von vornherein bewusst ist, dass sich das übergroße Objekt ihrer Untersuchungen immer wieder entziehen wird, Antworten niemals endgültig und nur Anlass zu neuen Fragestellungen sind. Das mag sie mit der Kunst, wie ich Sie verstehe, teilen. Vor allen Dingen – *vor allen Dingen* – ist doch das Nachdenken über Gott immer auch, und für mich vor allem, ein Nachdenken über den Menschen – über seine Würde, seine Schönheit und Fehlbarkeit, seine Güte und Bosheit. Und dass die mich ehrende Fakultät die der evangelischen Theologie ist, das verstehe ich als ein brüderliches Zeichen der Ökumene.



Engel, 2022, © Galerie Schwind, Leipzig.

Ich habe Ihnen hier noch eine große Lithografie mitgebracht, zu der Sie mir noch einige abschließende Worte erlauben mögen. Meine Frau sagte einmal, dass ich keine Gabe, kein Geschenk einfach nur annehmen kann, ohne zu glauben, mich gleich mit einem Gegengeschenk revanchieren zu müssen. Das sollte ich noch lernen. Doch heute, liebe

Christine, möchte ich mit diesem Lernprozess noch nicht anfangen, vielleicht morgen. Deshalb möchte ich diese Grafik der Universität, darf ich sagen, meiner Fakultät schenken. Denn durch dieses Blatt versteht man vielleicht besser als durch Worte, was ich heute hier deutlich zu machen versucht habe. Die beiden Engel, die Sie sehen, haben ihre Vorbilder in Kunstwerken des 17. Jahrhunderts, beide findet man in der mir so wichtigen Stadt Rom. Der obere Engel stammt aus dem Verkündigungsalter des Filippo della Valle in Sant'Ignazio. Dieses etwas blasse Wesen scheint uns auf die höheren idealischen Sphären außerhalb des Bildformats zu verweisen, gleich mag es selbst entschweben. Der andere Engel mit stärkerer Präsenz ist unten angeschnitten und verortet sich somit wohl eher in unserer Welt. Sein Urbild stammt von Gian Lorenzo Bernini. Dieser schuf 1674 den Tabernakel der Sakramentskapelle des Petersdoms. Dort finden wir neben dem Allerheiligsten kniend zwei Engel aus vergoldeter Bronze, die auch durch das Material nicht ganz von dieser Welt zu sein scheinen. Als größengleiche Vorarbeit dazu hatte Bernini einen Engel aus Ton geschaffen, den ich in den Vatikanischen Museen sah und der mich tief berührte. Da ist schon das Material der gebrannten Erde, das gleiche, aus dem im Schöpfungsbericht der Bibel der erste Mensch geformt wurde. Wie nahe mir das geflügelte Geistwesen dadurch wird! Über die Jahrhunderte nahm die Figur einigen Schaden. Gerade die Flügel sind bis auf ihr Armierungsgerüst fast ganz zerstört. Wilhelm Müller, und da sind wir noch einmal in der Romantik, dichtete: „Und die Engelein schneiden die Flügel sich ab / und gehn alle Morgen zur Erde hinab.“ Menschsein heißt verletzbar sein. Und doch scheint bei Müllers Engelein und deren römischem Bruder die Sehnsucht danach, am Menschsein teilzuhaben, so groß, dass sie sich der Attribute ihrer himmlischen Existenz, der Flügel, unter Schmerzen zu entledigen suchen. Das hatte Bernini natürlich nicht intendiert, aber die zerstörende Zeit fügte seinem Engel eine neue Lesart hinzu. Interpretationen ändern sich, durch andere Voraussetzungen, in anderem Kontext und auch durch den jeweiligen Betrachter.

Dass durch die Zerstörung nun ein Blick ins Innere der Figur ermöglicht wird, lässt uns quasi auch am Herstellungsprozess des Werkes teilhaben, in die Werkstatt Berninis blicken, wo der Künstler aus Eisen und Holz, Stroh und Ton etwas schafft, das über diese Materialien hinausgeht, an die Dinge gebunden ist und diese dennoch übersteigt.

Dieses Hergestelltsein von Kunst, das Handwerk, ohne das sich eine Idee nicht adäquat formulieren lässt, bewundere ich bei den alten Meistern sehr. Und doch haben sie auch schon im 16. Jahrhundert darum gekämpft, nicht nur als Handwerker wahrgenommen zu werden, sondern ihr Können auch auf eine intellektuelle Grundlage zu stellen, denken Sie an die Traktate, wissenschaftlichen Studien oder Historien von Leonardo, Dürer, Vasari oder Lomazzo. Die Universität Leipzig wurde bereits 1409 gegründet. Erst 1563 wurden in Florenz mit Beteiligung Giorgio Vasaris, 1593 dann in Rom durch Federico Zuccari Kunstakademien gegründet (die HGB folgte gar erst 1764). Und im Jahre 1595 befahl Kaiser Rudolph II. in einem Majestätsbrief, dass in seinem Herrschaftsgebiet die Malerei nicht mehr als Handwerk zu verstehen sei, sondern als *ars* – als Kunst, also frei von allen Zunftregeln. Heute ist es uns selbstverständlich, dass Freie Kunst an

Akademien gelehrt wird, doch über viele Jahrhunderte zählten zu den *artes liberales*, den sieben freien Künsten, nur Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Nur wer diese erfolgreich absolviert hatte, wurde im Mittelalter zum Studium der Jurisprudenz, der Medizin und eben auch der Theologie zugelassen. Ich stehe nun auf den Schultern der Künstler der Renaissance, die die Bildende Kunst auch im akademischen Sinne geadelt haben. Sie haben freilich an meinem Gewicht nicht allzu schwer zu tragen, doch möchte ich ihnen am heutigen Ehrentag zurufen: Kollegen, wir haben es geschafft!

Michael Triegel ist ein deutscher Maler, Zeichner und Grafiker. Er lebt und arbeitet in Leipzig. Am 29. April 2025 erhielt er die Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.