

II. Religiöse Objekte

Zwischen Wanddekoration, Unterrichtsmedium und Frömmigkeitspraxis

Der Kreuzweg als »raumgreifendes« Inventar

Rita Burrichter

1. Eine gegenstandsbezogene spirituelle Praxis

Der Kreuzweg als konfessionelle Landschaftsmöblierung, vor allem aber als geläufiges Ausstattungsstück katholischer Kirchen, ist im Wortsinn religiöser Gegenstand. Denen, die diesen Weg abschreiten, begegnen an zumeist 14 Stationen Bildwerke, die die Passion Jesu vom römischen Tribunal vor Pontius Pilatus über die Kreuzigung bis zur Grablegung zur Darstellung bringen. Es sind Andachtsbilder der besonderen Art, denn sie stimulieren nicht nur die innere Bewegung der Betrachterinnen und Betrachter, indem sie durch die visuelle Wahrnehmung der Drastik des bildlich Erzählten zu Mitleid und Einfühlung in die Leiden Christi bewegen, sondern sie erfordern durch die gleichsam parataktische Hängung entlang der Seitenwände einer Kirche auch die leibliche Bewegung im Raum, den körperlichen Nachvollzug dieser Narration eines Weges als eigenen Weg. Die Bildwerke werden dabei zu echten Stationen: Haltepunkte und Aufenthaltsorte im realen Raum der Gegenwart, die aber zugleich vermittels der visuell aufgerufenen Szenen diese realen Orte und damit den aktuell vollzogenen eigenen Weg in besonderer Weise religiös qualifizieren. Im leiblichen Nachvollzug, in der körperlichen Bewegung von Station zu Station erweisen sich die Bildstationen als »reale« Konfrontation mit dem Leiden Christi im eigenen räumlichen Hier und Jetzt. Sie erweisen sich damit nicht nur als religiöse Gegenstände, sondern – die Frömmigkeitsgeschichte belegt das nachdrücklich – gleichsam als religiöse »Gegen-Stände«, als herausfordernde, im Sinne konstruktivistischer Lerntheorien produktiv störende¹ Gegenüber, die mit der »Selbstgegenwart des Leibsubjekts im Raumerleben«² in Verbindung stehen. Fassbar wird dieser Aspekt nicht zuletzt in den rituell und liturgisch gefassten Auffor-

1 Siebert, Horst: Pädagogischer Konstruktivismus. Lernzentrierte Pädagogik in Schule und Erwachsenenbildung, Weinheim/Basel³ 2005, S. 90.

2 Meyer zu Schlochtern, Josef: Interventionen. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen, Paderborn 2007, S. 22. Im Sinne der Unterscheidung von »Positionsräumlichkeit« und

derungen und Anlässen zur Kreuzwegandacht, die gerade auch »in körperlicher An teilnahme³ als spirituelle Praxis im Horizont katholischer Frömmigkeitstraditionen bis in die Gegenwart wirksam und gültig wird.

Den knappen phänomenbezogenen Beobachtungen können unschwer frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche Erkenntnisse, durchaus differente theologische Positionen, konfessionsbezogene Grunddaten, Hinweise zu künstlerischen Höhepunkten und Niedergängen sowie Beobachtungen zu je gegenwartsbezogenen Transformationen zugeordnet werden.⁴ Die »Sache selbst«, also das Artefakt und die mit ihm verbundene religiöse Praxis mitsamt ihren historisch-gesellschaftlichen Transformationen scheint dabei – bei allem historischen Auf und Ab von den frühchristlichen Anfängen bis zur Gegenwart im 21. Jahrhundert – relativ klar zu sein. Einige Grundlinien, die für gegenwartsbezogene religions- und kirchenpädagogische Vermittlungsfragen wie auch für sakralraumtheologische Grundsatzfragen – und damit für den anvisierten Forschungszusammenhang – bedeutsam erscheinen, seien hier skizziert.

2. Abschreiten und Betrachten: der Kreuzweg als liturgischer Umgang und als »ganzheitliche« religiöse Praxis

Der Kreuzweg als religiöse Praxis ist eine Frömmigkeitsübung, durch die im katholischen Verständnis ein Ablass⁵ gewonnen werden kann, also ein gnadenhalber gewährter Nachlass zeitlicher Sündenstrafen vor Gott. Voraussetzung ist neben der rechten Disposition die »Meditatio Passionis u. körperl. Bewegung von einer Station zur anderen, u. zwar ist letztere beim privaten Beten immer erforderlich, während es beim öff. Beten genügt, wenn der Priester mit 2 Ministranten von Station zu Station geht⁶. Mag die Gewinnung eines Ablasses selbst für Katholik*innen heute nicht mehr im Vordergrund stehen, zumeist auch gar nicht gewusst sein oder höchst befremdlich wirken, erscheint doch das Element der körperlichen Bewegung als kon-

»Situationsräumlichkeit« vgl. Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, S. 125.

3 Wagner, Georg: Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen, Münster 1967, S. 232.

4 Instruktive Überblicke zum Ganzen: Sternberg, Thomas: »Und lass mich sehn dein Bilde«. Der Kreuzweg als liturgisches und künstlerisches Thema, in: Liturgisches Jahrbuch 53 (2003), S. 166–191; G. Wagner: Passionskult, bes. S. 229–244.

5 »Ablaß ist der Nachlaß zeitlicher Strafe vor Gott für Sünden, deren Schuld schon getilgt ist; ihn erlangt der entsprechend disponierte Gläubige unter bestimmten festgelegten Voraussetzungen durch die Hilfe der Kirche, die im Dienst an der Erlösung den Schatz der Sühneleistungen Christi und der Heiligen autoritativ verwaltet und zuwendet.« CIC, Can. 992.

6 Forster, Wilhelm: Art. Kreuzweg I, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg i.Br. 1986, Sp. 627–629, hier Sp. 628.

stitutiver Bestandteil von Gebetsleistung und -wirkung eine genauere Betrachtung wert – nicht zuletzt aufgrund der aktuellen, gerade auch *nicht* vordergründig religiös motivierten Begeisterung für den Jakobsweg und andere Pilgerwege.

Liturgische Umgänge mit einzelnen Stationen sind schon in den ersten christlichen Jahrhunderten insbesondere im Zusammenhang der Jerusalemer Liturgie und des Jerusalemer Pilgerwesens gut belegt. In diesen frühchristlichen Jerusalemer Zusammenhang des 4. Jahrhunderts gehört die Entstehung des Kreuzweges als eines Gebets- und Prozessionsweges, der einzelne bezeichnete Stellen des Leidensweges Jesu aufsucht. Die inhaltlichen Motive des Gebetsgedenkens und die äußere Form des Nachvollzugs eines Weges speisen sich aus den Berichten der Evangelien, aber auch aus apokryphen Traditionen. Das Abschreiten der Via Dolorosa in Jerusalem ermöglicht die »Unmittelbarkeit der historischen Erinnerung«⁷. Die Vorstellung, dass körperliche Nähe zu Orten der Heilsgeschichte und Berührung historischer Relikte heilsaktiv, gar heilsnotwendig seien, ist ein durchlaufendes Motiv nicht nur der christlichen Religionsgeschichte.⁸ Für eine Auseinandersetzung mit der religiösen Dingwelt ist die Befassung mit den (historischen wie aktuellen) Transformationen dieser mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlich greifbaren Vorstellung und den mit ihr verbundenen Praxen sowie die Befassung mit ihrer (historischen wie aktuellen) Kritik und Infragestellung erforderlich. Mit Blick auf den Kreuzweg ist vor allem die mittelalterliche Adaption der Jerusalemer Liturgie- und Frömmigkeitspraxis im Abendland von Bedeutung. Mit der Nachbildung der Stationen der Via Dolorosa entlang festgelegter Wegstrecken kann sozusagen jeder Ort zum Heiligen Land werden – unter dem eschatologischen Vorbehalt, dass letztlich das himmlische Jerusalem nicht topographisch fixierbar ist.⁹ Mit der Übernahme einer durch Tradition verbürgten liturgischen Form und der materiell-darstellenden Annäherung an die historischen Erinnerungsstätten durch Errichtung von Kreuzen und Bildstöcken wird Authentizität garantiert. Es vollzieht sich – jenseits einer topographischen Fixierung – so etwas wie eine topologische¹⁰ Vergegenwärtigung: »[...] nicht der materielle Ort ist entscheidend, sondern das möglichst getreue Nacherleben und Nachfeiern – das eben auch in einer Kopie möglich ist.«¹¹ Mindestens

7 T. Sternberg: Kreuzweg, S. 169.

8 Vgl. grundlegend: Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961. Für das christliche Verständnis grundlegend: Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994.

9 Ganz, David: Prozession und Pilgerfahrt. Kinetische Bild-Rituale im Mittelalter, in: Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie. Bd. II: Funktionen des Bildes im Christentum, Paderborn 2020, S. 112–145, hier S. 113.

10 Vgl. den Ertrag der begrifflichen Differenzierung in den Kulturwissenschaften bei: Günzel, Stephan: Raum – Topographie – Topologie, in: Ders. (Hg.): Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, Bielefeld 2007, S. 13–29.

11 T. Sternberg: Kreuzweg, S. 171.

zwei Motivationen des leiblich-räumlichen spirituellen Nachvollzuges können dabei frömmigkeitsgeschichtlich unterschieden werden: Die eine bezieht sich auf die Einfühlung in das Leiden Jesu durch die Nachahmung seines Kreuzweges und schließt dabei an die Passionsfrömmigkeit des Hochmittelalters an. Nicht zuletzt die Mimesis von Gehen, Fallen, Wiederaufrichten befördert die höchst affektive Annäherung, die »Compassio«, die gefühlsmäßige Einswerdung mit dem leidenden Jesus im Gebet vermittels einer intensivierten körperlichen Selbsterfahrung. Die andere bezieht sich auf die Leistung der Beter*innen und damit die – sozusagen kühl kalkulierte – Gewährleistung dieser Gnadenbeziehung, indem festgelegte Entfernungen überwunden,zählbare Fußfälle und Gebete vollzogen werden.¹² Hier schließt die Praxis des Kreuzweges an die mittelalterliche Bußtheologie und das damit verbundene Ablasswesen an. Thomas Lentes zeigt auf, dass und wie in der mittelalterlichen Spiritualität diese beiden Motivationen durchaus miteinander verbunden sind und als religiöse Praxis sowohl sozial gemeinschaftsstiftend als auch persönlich identitätsbildend wirken.¹³ Frömmigkeitsgeschichtlich interessant ist dabei auch die Wechselwirkung der Ausprägung von Form und Gestaltung: Die zahlenmäßige Festlegung und liturgische Ausformulierung der Stationen durch die weit verbreitete Rezeption im Abendland, die allmähliche Vereinheitlichung von Kreuzwegandacht und Kreuzwegprozession innerhalb der lateinischen Kirche sowie die damit verbundenen normativen Vorgaben zur Gültigkeit und Vollständigkeit des mit dieser Frömmigkeitsübung gewonnenen Ablasses wirken auch auf den Ursprungsort, nämlich auf Form und Gestaltung des Jerusalemer Kreuzweges zurück.¹⁴

Während die Einfühlung in das Passionsgeschehen im leiblichen Nachvollzug des Weges durchaus auch im Horizont gegenwartsbezogener Spiritualität und ihrer Praxis- und Darstellungsformen plausibilisiert werden kann, ist bezogen auf die Bußfunktion zu fragen, »welche Konsequenzen ein veränderter und problematisch gewordener Umgang mit Schuld, mit dem Bewusstsein des Schuldigwerdens, seiner Integration in das eigene Leben und in das Gegenüber zu Gott, auch der Buße für eine überlieferte Spiritualitätsform hat. Wie geht man heute mit einer Kreuzwegandacht um, die fremd gewordene Formen des Sündenbewusstseins zum Thema hat?«¹⁵ Es wird zu untersuchen sein, ob und inwiefern diese theologisch weit-

¹² Vgl. die mentalitäts- und liturgiegeschichtliche Einbettung dieser doppelten Motivation bei: Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2009.

¹³ Lentes, Thomas: Gezählte Frömmigkeit im späten Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien, Bd. 29, H. 1, S. 40–69, hier S. 47f.; zum immer auch prekären Verhältnis von Körperllichkeit und Innerlichkeit im Gebet: Lentes, Thomas: »Andacht« und »Gebärde«. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Jussen, Bernhard/Koslowsky, Craig (Hg.): Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, S. 29–67.

¹⁴ W. Forster: Kreuzweg I, Sp. 628.

¹⁵ T. Sternberg: Kreuzweg, S. 176.

reichende Fragestellung auch relevant ist für die aktuellen praktisch-theologischen Umgangsformen mit dem Kreuzweg als religiösem Ding.

3. Gemeinschaftlich und individuell: der Kreuzweg als konfessioneller Differenzmarker

Sowohl die der Kreuzwegandacht zugrundeliegende Passionsfrömmigkeit wie auch die pastoralliturgische Förderung der Anlage und Begehung von Kreuzwegen ist seit dem 14. Jahrhundert franziskanisch geprägt und bleibt auch in den Folgezeiten wichtiges Anliegen innerkirchlicher Ordens- und Reformbewegungen. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Anerkennung des von Leonhard von Porto Maurizio (1671–1751) vorgelegten Formulars zur Kreuzwegandacht, das 1731 von der römischen Ablasskongregation als verbindliche Anleitung und Norm bestimmt wird.¹⁶ Die kirchliche Anerkennung und Förderung der weltweiten Verbreitung des Kreuzweges als bedeutende katholische Frömmigkeitsübung vollzieht sich im Kontext nachreformatorischer Entwicklung von Konfessionalisierung, verstanden als Ausbildung von »Konfessionskulturen« und »Konfessionsgesellschaften«, in denen die Erfahrungen, Brüche und Entwicklungen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht nur politisch und institutionell, sondern auch alltagsbezogen und sozial in je spezifischer Weise religiös und spirituell bewältigt werden.¹⁷ Die weitgehende, gerade auch ländliche Gebiete betreffende katholische visuell-architektonische Barockisierung findet unter anderem Ausdruck in der Anlage von Kreuzwegen mit zum Teil monumentalen Stationen, die »landschaftsbestimmend«¹⁸ wirken. Derartige konfessionelle Markierungen im Außenbereich bezeichnen nicht nur Ansprüche auf politische oder soziale Vorherrschaft im Anschluss an den Dreißigjährigen Krieg. Sie sind auch nicht nur im Sinne einer geistlichen Kosmogonie zu verstehen als Zueignung der Welt an Gott, wie sie bereits in mittelalterlichen Stadtplanungen zum Ausdruck kommen. Vielmehr zeigt sich in dieser Form der landschaftsbzogenen religiösen Ästhetisierung auch eine konfessionstypische Frömmigkeit, die »über weiteste Strecken symbolisch-rituell, weniger wortförmig-kognitiv«¹⁹ ausgerichtet ist. Religiöse Vorstellungen und Überzeugungen finden materiell-dinglichen Ausdruck in Bild, Architektur, liturgischer und persönlicher Ausstattung (vom Fastentuch bis zum Rosenkranz) und körperbezogen-performativen

16 W. Forster: Kreuzweg I, Sp. 628.

17 Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, Bd. 1, Paderborn 2015, S. 21.

18 Wolfgang Brückner zit. bei: Holzem, Andreas: Religiöse Erfahrung auf dem Dorf, in: Haag, Norbert u.a. (Hg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002, S. 181–205, hier S. 195.

19 A. Holzem: Erfahrung, S. 195.

Ausdruck in Gottesdienst- und Frömmigkeitspraxis. Gut zu sehen ist dies an der katholischen Ausweitung des Andachts- und Prozessionswesens in der Barockzeit, das – wiewohl durch den Priester angeleitet – von den Gemeinden selbst getragen wird und innerhalb dessen sich individuell sinnstiftende wie gemeinschaftsbezogene, konfessionelle Identität und Identifikation ermöglichte Dimensionen der Frömmigkeit begegnen.²⁰ Bereits in seinen frühchristlichen Anfängen ist der rituell begangene Kreuzweg ja sowohl auf die gemeinschaftliche liturgische Begehung gerichtet wie auch auf die persönliche Andacht einzelner Pilger*innen. Das macht auch die einzelnen Stationen zu religiösen Artefakten besonderer Ordnung, denn sie begegnen zum einen als rituell und materiell gefasste Repräsentationsformen katholischer Kirchlichkeit, die im öffentlichen Raum zur Darstellung kommt. Sie begegnen zum anderen als religiöse Markierungen in Alltagswelt und Privatleben, die im Sinne eines katholischen Bildverständnisses den Gläubigen Zeichen der Verehrung oder des Grußes z.B. in Gestalt der Bekreuzigung abverlangen. Kreuzweg und Kreuzwegandacht sind in dieser charakteristischen Überschneidung von »öffentliche« und »privat« genuine Bestandteile einer spezifischen katholischen »Laienfrömmigkeit«²¹, die sich nicht selten auch als widerständig gegenüber theologischen und klerikalen Einhegungsbemühungen, aber auch gegenüber staatlich-administrativen Anweisungen erweist.²²

Jenseits der historisch-konfessionsbezogenen Fragestellungen zeigt sich in diesem Zusammenhang die Problematik der »Darstellung« von Religion und zwar bezogen auf die Frage, wie »Rituale und ritualisierte Praktiken, Redeweisen, Embleme und Ikonographie [...] Ordnungsbehauptungen, Geltungsansprüche, Handlungs- und Rollenstilisierungen« hervorbringen.²³ Auf der materiell-visuellen Ebene und der institutionsbezogenen Ebene erscheint das unproblematisch: Kreuzwege und Kreuz-

-
- ²⁰ Freitag, Werner: Tridentinische Pfarrer und die Kirche im Dorf. Ein Plädoyer für die Beibehaltung der etatistischen Perspektive, in: Haag, Norbert u.a. (Hg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002, S. 83–114, hier S. 108.
- ²¹ Zum Begriffsverständnis: »Religion, die ihre Heilsmächtigkeit nicht von wahrhafter Geistigkeit und gedanklicher Reflexion abhängig macht, sondern sich vor allem in kultischen Rituallen verwirklicht, vermindert und nivelliert Differenzen, die Menschen aufgrund ihrer Bildung und ihrer sozialen Zugehörigkeit voneinander trennen.« Schreiner, Klaus: Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfasstheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Ders. (Hg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, München 1992, S. 1–78, hier S. 33.
- ²² Siemons, Stefan: Frömmigkeit im Wandel. Veränderungen in den Formen der Volksfrömmigkeit durch Aufklärung und Säkularisation. Eine Untersuchung zu den Eigenheiten in der Reichsstadt Augsburg und ihrem schwäbischen Umland, Augsburg 2002, S. 100.
- ²³ Vgl. Jussen, Bernhard/Koslofsky, Craig: »Kulturelle Reformation« und der Blick auf die Sinnformation. Einleitung, in: Dies. (Hg.): Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, S. 13–27, hier S. 14f. (Hervorhebungen i.O.).

wegandachten existieren bis heute und können begangen werden. Aus praktisch-theologischer Sicht wird zu fragen sein, ob die überlieferte Sinn-Gestalt aber eigentlich zur »Darstellung« bringt, was gegenwartsbezogen religiöses Ausdrucksanliegen ist bzw. was denn überhaupt religiös zum Ausdruck gebracht wird, wenn im Horizont von Gegenwartsvorstellungen und -überzeugungen überlieferte symbolisch-rituelle Praxis vollzogen wird.

4. Draußen und drinnen: die Transformation des Kreuzwegs zur Innenraumdekoration und zum Instrument kirchlicher Unterweisung

Nur elf Jahre nach der Annahme des Kreuzweges als Frömmigkeitsübung durch die Ablasskongregation wird die Norm geprüft und verändert: Auf festgelegte Abstände zwischen den einzelnen Stationen wird verzichtet.²⁴ Zwei wesentliche Veränderungen des Kreuzweges sind damit verbunden. Zum einen befördert dies nicht zuletzt die Verlegung des Kreuzweges in den Innenraum der Kirchen, er wird dort zumeist an den Wänden der Seitenschiffe präsentiert. Seit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert geschieht dies nahezu flächendeckend, so dass der Kreuzweg nunmehr als konventionelle katholische Kirchenausstattung gelten kann.²⁵ Zum anderen vollzieht sich damit eine stärkere bildliche Ausgestaltung der einzelnen Stationen, die ganz grundsätzlich nicht vorgeschrieben und auch nicht weitergehend geregelt ist, sondern sich auf die Markierung mit einem Kreuz beschränken kann.²⁶ Waren bildliche Darstellungen bereits im Außenbereich in Gestalt von Reliefs, freistehenden Skulpturen, in Podesten eingefügte Tafeln durchaus üblich, entwickelt sich mit der zunehmenden Verlagerung des Kreuzweges in den Innenraum eine je zeitgenössisch stilistisch geprägte bildlich-szenische Ikonographie, die an traditionelle Motive der Passionsikonographie anschließt, aber im Sinne der intendierten affektiven Ansprache eine besondere Anschaulichkeit des Leidensweges Jesu hervorbringt. Die nachfolgende Ausstattung von Kirchen bewirkt eine hohe Nachfrage, insbesondere im 19. Jahrhundert wird der Kreuzweg zur »Standardausstattung«. Ästhetisch-künstlerisch besonders wirksam wird dabei der zu dieser Zeit allfällige Historismus sowie die neueren Reproduktionstechniken und Distributionswege, die einen Stil »verbreiten und popularisieren [...], der geradezu zum Corporate Design der Katholischen Kirche wurde, weil er erstmals weitaus mehr Menschen erreichen konnte, als dies in früherer Zeit der Fall war«²⁷. So wird z.B. die Darstellung des Kreuzwe-

24 G. Wagner: Passionskult, S. 232.

25 Lucchesi-Palli, Elisabeth: Art. Kreuzweg II, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg i.Br. 1986, Sp. 628–629, hier S. 629.

26 G. Wagner: Passionskult, S. 232.

27 T. Sternberg: Kreuzweg, S. 179.

ges durch Josef von Führich zum vielkopierten Vorbild. Damit einher geht nicht selten ein künstlerischer Qualitätsverlust, der nicht nur für die historistisch-nazarenischen Massenprodukte, sondern auch für zahlreiche – wie auch immer »modern« inspirierte – Exponate des 20. und 21. Jahrhunderts gilt.

Mit der Konzentration auf die szenische Anschaulichkeit in Einzelbildern handelt sich der Kreuzweg im Innenraum der Kirchen als Kreuzweg mehrere Probleme ein. Zum einen führt der nachtridentinische Gottesdienst zunehmend zu einer Möblierung mit feststehenden Kirchenbänken, die aufgrund der hohen Besuchszahlen bis unmittelbar an die Wände der Seitenschiffe reichen. Die Stationen des Kreuzweges werden so zu Bildern, die nurmehr im Sitzen oder von weitem und aus seitlicher Perspektive angeschaut werden. Die leibliche Mimesis, die für den Kreuzweg im Freien mit seinen Fußfallen und seinen Wegstrapazen in Feld und Wald so bedeutsam war, entfällt. Die »Kompensation« durch die stellvertretende Begehung der Seitengänge durch Priester und Ministranten wird zur Regel. Der Kreuzweg wird reduziert auf die liturgische Andacht; der Gegenstand ist nicht mehr in einem persönlich-spirituellen Sinn »Gegenüber«. Zum anderen reduziert die Hängung die Stationen des Leidensweges Jesu, der ja theologisch als *Heilsweg* zu verstehen ist, auf die szenische Wiedergabe biblischer Erzählungen. Es ist naheliegend, dass in diesem Zusammenhang der Kreuzweg rein illustrativ verstanden und vornehmlich als Mittel der katechetischen Unterweisung genutzt wird.²⁸ Mit der Reduktion auf die Unterweisungsfunktion gerät aber die Funktion der Kreuzwegdarstellung als Andachtsbild und Bestandteil einer Frömmigkeitsübung ins Hintertreffen. Sie wird zudem anfällig für Antijudaismen, da jenseits der Leidensmotive Erlösungshandeln und Auferstehung nicht oder kaum in den Blick geraten.

Aus religionspädagogischer Perspektive ist die »Bildwerdung« des Kreuzweges im Innenraum zum einen ganz grundsätzlich bilddidaktisch interessant und herausfordernd: Welche Funktion des Bildes²⁹ wird hier eigentlich aufgerufen: die instruktiv-abbildende oder die affektiv-religiöse? Zum anderen stellen sich damit verbunden auch Fragen bezüglich seiner Funktion für die Kirchenraumpädagogik.³⁰

²⁸ Im Sinne des Diktums Gregors d.Gr.: »Denn was den des Lesens Kundigen die Schrift, das bieten den schauenden Einfältigen das Bild, denn in ihm sehen die Unwissenden, was sie befolgen sollen, in ihm lesen die Analphabeten.« Zit. nach Thümmel, Hans-Georg: Bild und Wort in der Spätantike, in: Stock, Alex (Hg.): *Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie*, St. Ottilien 1990, S. 1–15, hier S. 13.

²⁹ Im Sinne der Differenzierung von Busch, Werner: Kunst und Funktion, in: Ders. (Hg.): *Funkkolleg Kunst. Eine Geschichte der Kunst im Wandel ihrer Funktion*, München 1997, S. 5–26.

³⁰ Vgl. die bilddidaktischen Überlegungen zu Kunstwerken im Kirchenraum bei Burrichter, Rita/Gärtner, Claudia: *Mit Bildern lernen. Eine Bilddidaktik für den Religionsunterricht*, München 2014, S. 234–251. Vgl. die kirchenpädagogische Rahmung bei Rupp, Hartmut (Hg.): *Handbuch*

5. Versprachlicht und human engagiert: der Kreuzweg als religiöses Ausdrucksmedium der Gegenwart

Kreuzwegandachten der Gegenwart – so sie überhaupt noch stattfinden – nutzen statt der im Kirchenraum installierten Bildwerke gern anderes Bildmaterial und statt traditioneller Gebetsvorlagen besondere, z.T. eigens formulierte Texte. Vielfach genutzt werden dabei die Anregungen und Materialien des Ökumenischen Kreuzweges der Jugend, der 1958 auf dem Katholikentag als »Gebetsbrücke« zwischen Christ*innen der BRD und der DDR initiiert wurde und seit 1972 ökumenisch verantwortet wird.³¹ Aber auch Verbände wie die kfd (Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands) oder die KAB (Katholische Arbeitnehmer-Bewegung) entwickeln lokal, regional und überregional zielgruppenspezifische Anregungen für Kreuzwegandachten mit Motiven wie »Das Kreuz des Lebens mittragen«³² oder einen »Kreuzweg der Arbeit/für Gerechtigkeit«³³. Allen neueren Formen dieses Typs ist eigen, dass sie zum einen das traditionelle Motiv der Compassio sozusagen weltbezogen politisch ausdeuten und biblisch grundieren. Insgesamt ist dadurch eine starke Versprachlichung zu beobachten. Ästhetisch-performative Elemente wie Medien und Bilder, aber auch durchaus noch stattfindende Umgänge mit Kreuztragung erscheinen in gewisser Weise »immaterialisiert«, reduziert auf eine Zeichenhaftigkeit, die sich nicht so sehr als religiöse Symbolik zeigt, sondern vielmehr als fundamentalanthropologisches, auch säkular begegnendes Verständigungsmittel dient. Die Auseinandersetzung mit dem Leidensweg Jesu versteht diesen als Folie der empathischen Auseinandersetzung mit dem Leiden von Menschen, mit Krieg, Verfolgung, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Not. Das Kreuzweggebet wird zur Fürbitte, der Zusammenhang von Sünde und Buße wird diakonisch ausgelegt, der persönliche spirituelle Impuls verstanden als Aufforderung zur (christlichen) Achtsamkeitsübung. In diesem Sinne begegnet der Kreuzweg auch in religionspädagogischen Praxiszusammenhängen. Er eignet sich damit für Überlegungen zum Verständnis des Christentums als Religion, die auf Nächstenliebe und das Praktischwerden der säkular-sozialen Compassio zielt. Ansprechbar sind dadurch auch nicht gläubige und andersgläubige Kinder und Jugendliche. Der Verweis auf den leidenden Mensch Jesus erfordert nicht zwingend

der Kirchenpädagogik. Bd. 1: Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart
³2016, S. 186–196.

31 <https://jugendkreuzweg-online.de/> (Zugriff 22.02.2022).

32 https://www.kfd-bundesverband.de/fileadmin/Media/Medien/Die_Mitarbeiterin/2020/Kreuzwegandacht_Mitarbeiterin2-2020.pdf (Zugriff 22.02.2022).

33 <https://kab-aachen.de/was-wir-tun/spiritualitaet/kreuzweg-der-arbeit---fuer-gerechtigkeit/> (Zugriff 22.02.2022).

die Auseinandersetzung mit dem grundlegenden Problem aller Kreuzwegdarstellungen und -adaptionen, nämlich »das Eigentliche nicht zeigen zu können: das Leiden des Messias und Erlösers, des inkarnierten Logos, und seine Erhöhung und Auferstehung, weil dies allein geglaubt werden kann«³⁴. Auffällig ist allerdings im Kontext solcher pädagogischen und auch säkular nachvollziehbaren Aneignungen das kreative Potenzial, das dort freigesetzt und genutzt wird. Die Eigenkreationen von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen im Kontext religionspädagogischer und katechetischer Veranstaltungen, aber auch künstlerische Gestaltungen, die als »autonome« Kunst³⁵ oder im Zusammenhang gegenwartsbezogener Landschaftsgestaltung³⁶ wahrgenommen werden, spiegeln die Breite der Darstellung, die durch das Traditionsmotiv freigesetzt wird und die für religiöse Vorstellungen und Haltungen der Gegenwart offenkundig anschlussfähig ist.

6. Beobachtungen: eine gegenstandsbezogene religiöse Praxis in »Umbauzeiten«

Insbesondere die zuletzt gegebenen Hinweise zur liturgischen Versprachlichung und zur (säkularen) Pädagogisierung und einer damit einhergehenden medialen »Immaterialisierung« des Kreuzweges in Gestalt von Fotos anderer (moderner, berühmter, medial innovativer) Kreuzwegstationen in Gebetsflyern, in Gestalt von virtuellen Meditationshilfen oder von aktionsbezogenen, nicht auf Dauer ausgerichteten Eigenkreationen erwecken den Eindruck, die zur Kirchenraumausstattung gehörenden Kreuzwege würden nicht mehr gebraucht, nicht mehr genutzt oder oft genug wegen ihrer ästhetischen Gestalt nicht mehr geschätzt. Umso überraschender sind Befunde, die mir in Lehrveranstaltungen an der Universität Paderborn und im Rahmen meines ehrenamtlichen Engagements in der Kunstkommission des Bistums Münster gleichsam zugefallen sind.

In Feedback-Papieren zu Vorlesungen zu Kirchenbau und Kirchenpädagogik betonen Studierende auffällig regelmäßig und höchst positiv die Bedeutung von »Heiligenfiguren« und »Kreuzweg« als zentrale Elemente der ästhetisch-materiellen Ausgestaltung von Kirchenräumen. Die Durchsicht dieser Studiendokumente lässt eine Funktionalisierung von Artefakten im Kirchenraum erkennen, die einem religiösen Beheimatungsparadigma zugeordnet werden kann. Als Beispiel sei die Äußerung eines Studenten vorgestellt: »Man kommt in den Innenraum der Kirche und man hat sofort ein Gefühl von Heimat. Nicht nur der vertraute Geruch

34 T. Sternberg: Kreuzweg, S. 178.

35 Prominent: Barnett Newman, The Stations of the Cross: Lema Sabachthani, 1966, National Gallery Washington.

36 <https://kreuzweghaniel.de/> (Zugriff 22.02.2022).

der Holzbänke, der Weihrauch und dem kalten (sic!) Marmor, sondern auch die komplette Inneneinrichtung ist ein Gefühl von Heimat.« Auffällig ist hier zum einen das Zusammengehen unterschiedlicher Sinneswahrnehmungen im Gefühl der Beheimatung, zum anderen die »ganzheitliche« Raumwahrnehmung, die ganz ausdrücklich darauf verzichtet, einzelne Artefakte näher zu qualifizieren, gar zu bewerten: Das Gefühl der Beheimatung wird erzeugt durch die »komplette Inneneinrichtung«. Im Rahmen einer explorativen inhaltsanalytischen Sichtung weiterer Dokumente zeigt sich, dass mit der Kategorie »ästhetisch-materielle Beheimatung« zum einen ganz überwiegend keine ästhetisch-stilistischen Präferenzen verbunden sind. Den Feedback-Papieren beigelegte Fotografien lassen erkennen, dass gleichermaßen nazarenisch beeinflusste Malereien des 19. Jahrhunderts wie expressiv-abstrahierende Bronzereliefs der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, künstlerisch anspruchslose wie innovative Bildwerke zu so etwas wie einer persönlich-biographischen, emotional-religiösen »Inneneinrichtung« werden können. Zum anderen zeigt sich in den Feedback-Papieren, dass »Heiligenfiguren« und »Kreuzweg« selten explizit mit inhaltlichen Bezügen verknüpft sind. Möglicherweise setzen Studierende voraus, dass ihre Lehrperson im Fach Theologie diese Zuordnungen selbst vornimmt, aber insgesamt erscheint doch auffällig, dass die materielle Raumausstattung offenkundig als per se religiös qualifiziert wird, der thematische Bezug z.B. auf die Passion nicht eigens hergestellt werden muss. Dem korrespondiert die ebenfalls kaum vorgenommene Bezugnahme bei der Erwähnung des Kreuzweges auf entsprechende liturgische Erfahrungen. Stattdessen dominieren biographisch-lebensweltliche Bezugnahmen auf die Herkunft, die eigene Kindheit und Jugend sowie auf intergenerationale familiäre Beziehungen.

In der Beratungsarbeit der Kunstkommission, die in einem geregelten Verfahren bei Umgestaltungen, Renovierungen und Umbauten von Kirchenräumen zugezogen wird, fiel mir auf, wie oft und in welchen höchst unterschiedlichen Konstellationen der Kreuzweg als Ausstattungsstück zum Thema wird. Bei der bedarfsgerechten Umgestaltung von Kirchenräumen erweist er sich als »Klotz am Bein«, weil er zum Beispiel im Rahmen einer geplanten Neuordnung des liturgischen Raums am alten Ort oder am vorgesehenen neuen Ort (räumlich) störend oder (theologisch) irritierend wirkt. An zwei exemplarischen Fällen soll dies im anvisierten Forschungsprojekt näher untersucht werden. So plant im ersten Fall eine Kirchengemeinde die radikale Verkleinerung des Kirchenraumes durch den Einbau eines Gemeinderaumes im Kirchenschiff (als »Raum im Raum«). Der ursprüngliche und zum Entstehungszeitpunkt eigens für den »Originalraum« gefertigte Kreuzweg müsste auf nun deutlich kürzeren Wänden untergebracht werden. In Verbindung mit der geplanten Unterbringung der Apostelleuchter im Chorraum, die schon im vorderen Sichtbereich zu einer gedrängteren Aufstellung von Artefakten führt, stellte sich die Frage, ob die »Stauchung« des Kreuzweges ästhetisch zufriedenstellend sei bzw. ob der Kreuzweg in seiner typischen Bildgestalt der

frühen 70er Jahre überhaupt noch liturgisch genutzt werde. Im zweiten Fall kam die Gemeinde eines Kirchengebäudes mit historisch gewachsenem, uneinheitlichem Bildbestand an den Längsschiffwänden in den Besitz eines künstlerisch wertvollen Kreuzweges, der über längere Zeit in einer von außen zugänglichen kleinen Seitenkapelle in enger Hängung neben-, aber auch übereinander präsentiert wurde. Diese Seitenkapelle soll nun anders genutzt werden. Die Überlegung in der Gemeinde, den Kreuzweg am Taufort im Eingangsbereich ebenfalls dicht gedrängt zu hängen, warf die Frage auf, ob derart theologisch-liturgische Überfrachtungen eines Raumteils, der zudem historisch und nach wie vor sichtbar als Eingangsbereich fungierte, sinnvoll, verständlich und einem gesamträumlichen Eindruck zuträglich seien. Auch hier wurde die Frage gestellt, wie denn überhaupt die Nutzung des künstlerisch so wertgeschätzten Artefakts sei. Überraschend in beiden Fällen war die vehemente Reaktion. *Natürlich* werde der Kreuzweg *gebraucht*. Bei Nachfragen stellt sich heraus: In einem Fall finden die Kreuzwegandachten der Gemeinde an einem anderen Kirchenort statt, zudem unter Nutzung von Materialien unterschiedlicher Herkunft. Der Kreuzweg des diskutierten Kirchenraumes wird in der vorliegenden Gestalt zwar als ästhetisch unbefriedigend empfunden, wird auch katechetisch nicht explizit genutzt, gilt aber sozusagen als »stummes«, nicht aufgebares Instrument einer visualisierten Bibelkunde. Im anderen Fall gibt es eine sehr lebendige Kreuzwegtradition – allerdings im städtischen Außenraum, der Arbeiten derselben Künstlerin zeigt. Der Kreuzweg im Innenraum erscheint der Gemeinde nicht besonders »aktivierend«, während die Begehungen im Außenraum Bestandteil des lokalen religiösen wie kulturellen Selbstverständnisses sind. In einem dritten Fall begegnet ein typisch historistischer Kreuzweg in einem mit Bänken nahezu ausgefüllten Kirchenraum des 19. Jahrhunderts. Bei der Diskussion einer zahlenmäßig angemessenen Bestuhlung fällt auf, dass der Kreuzweg bislang viel zu hoch hängt und jetzt endlich begehbar gemacht werden könnte, nicht zuletzt auch, um ihn in kirchenpädagogischen Veranstaltungen zu erschließen. Bei der Frage, warum noch nie aufgefallen sei, dass der Kreuzweg selbst für Erwachsene nicht auf Augenhöhe hängt, wird auf die fehlende liturgische Praxis verwiesen. Das Traditionselement ist in einer Gemeinde, die stark auf die Feier der sonntäglichen Eucharistie orientiert ist, nicht verankert.

7. Forschungsfragen

Als Kunsthistorikerin und bilddidaktisch ausgewiesene Theologin interessiert mich vor allem der anscheinend prekäre Umgang mit dem Kreuzweg, der einerseits als »Klotz am Bein« und andererseits als »unaufgebar« erscheint. Gibt es eine auf den Kreuzweg bezogene religiöse Praxis jenseits der Strukturen traditioneller Praxis, die das »Ding im Raum« benötigt, ohne es zu »sehen« und zu

»begehen«? Zu klären sind die Motivationen von Beibehaltung überkommener Artefakte und Aktualisierung auf dem Hintergrund frömmigkeitsgeschichtlicher und mentalitätsgeschichtlicher Aspekte. Ein weiteres: In kirchenpädagogischen Praxisprozessen erscheint der Kreuzweg zwar als »Standardprogramm«, gilt aber dennoch als schwieriger, da voraussetzungsreicher und methodisch gar nicht so leicht zugänglicher Bestandteil kirchenpädagogischer Arbeit. Die religionspädagogische Begeisterung für den Kreuzweg wird relativ schnell irritiert, wenn gefragt wird, was daran – jenseits der illustrativen Veranschaulichung einer biblisch-legendarischen Narration – eigentlich *religiös* gelernt wird. Haltungen und Einstellungen zur religionspädagogisch-katechetischen Indienstnahme und die Bedeutung der Kategorie »Beheimatung durch ästhetische Artefakte« sind zu klären. Die oben vorgestellten und der Tradition dieser gegenstandsbezogenen religiösen Praxis entnommenen Fragestellungen sind dabei auf konfessionelle, religiöse und spirituelle Praxen der Bildwahrnehmung und Raumerfahrung in der Gegenwart zu beziehen.

