

---

# Neue spirituelle Zentren – Manifestationen und Materialisationen kreativer religiöser Synthesen? Das Beispiel des Benediktushofs in Unterfranken

Thomas Schmitt

---

## 1 Einleitung: Humangeographie, Religionsforschung und der *Material Turn*

Weltweit findet die aktuelle, paradigmatisch wirkmächtige Forschung zu religiöser und kultureller Diversität, zu neuen Formen des Religiösen überwiegend in den großen Metropolen, etwa in *Global Cities* statt.<sup>1</sup> Dort sei nämlich zu erwarten, dass sich frühzeitig und umfassend neue Formen und Konturen interkulturellen und interreligiösen Zusammenlebens manifestierten. Relevante Manifestationen und Materialisierungen neuer interreligiöser Synthesen zeigen sich aber nicht nur – zumindest nicht ausschließlich – in größeren Städten, sondern auch in einzelnen vergleichsweise abgelegenen Orten im ländlichen Raum, nämlich in Form neuer religiöser und spiritueller Zentren. Nun wäre es

---

<sup>1</sup>Vergleiche hierzu etwa die laufenden und abgeschlossenen Forschungsprojekte am Göttinger Max-Planck-Institut zur Erforschung multireligiöser und multiethnischer Gesellschaften, paradigmatisch etwa die Vergleichsstudie „Globaldivercities – migration and new diversities in global cities“, siehe zur Übersicht <http://www.mmg.mpg.de/research/all-projects>.

---

T. Schmitt (✉)  
Institut für Geographie, Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen,  
Deutschland  
E-Mail: thomas.m.schmitt@fau.de

umgekehrt eine unhaltbare wissenschaftliche Konstruktion, im ländlichen Raum so etwas wie den Motor neuer spiritueller Praktiken, in affiner Sprache: religiöser Erneuerung, zu behaupten. Denn erstens ist die Zahl und Dichte solcher Zentren für eine solche Behauptung zu gering. Zweitens findet sich die größere Vielfalt unterschiedlicher religiöser Lebensformen unbestreitbar in den größeren Städten und Metropolen. Es sind zudem die Besucherströme sowie personale Netzwerke – eben gerade auch aus den und in die Metropolregionen hinein –, welchen diesen Zentren eine gesellschaftliche Bedeutung verleihen können. Der Rückzug in die vergleichsweise Abgeschiedenheit des ländlichen Raumes, die Situierung an Orten, an denen für Besucher zwar keine ursprüngliche Natur, aber eben eine vergleichsweise harmonisch wirkende Kulturlandschaft wahrnehmbar ist, gehört zwar nicht zu den definitorischen Merkmalen solcher neuerer spiritueller Zentren; gleichwohl mag sie für deren Zielsetzungen als hilfreich empfunden werden.

Als einer der Protagonisten des *Material Turn* kritisierte Daniel Miller (2008; vgl. auch Bräunlein 2012, S. 35), dass in den zuvor dominanten kulturwissenschaftlichen Strömungen die Dinge und Artefakte nicht in ihrer Handgreiflichkeit und Dreidimensionalität wahrgenommen worden, sondern auf ihren semiotischen, symbolischen, repräsentativen Aspekt reduziert, sie, mit der Geertz'schen (1973) programmatischen Metapher gesprochen, in der wissenschaftlichen Praxis lediglich als kultureller Text gelesen worden seien. Anhand dieses Urteils lassen sich die Ungleichzeitigkeiten disziplinärer Diskurse verdeutlichen; Kunsthistoriker dürften es sich kaum zu eigen machen. Auch die Humangeographie kennt – bei allen Differenzierungen, die jeder pauschalisierenden Aussage direkt nachzuschieben sind – entsprechend ihrer Fach-DNA eine ausgesprochene Orientierung an den Sachen und nicht nur an abstrakten räumlichen Konfigurationen. So ist es kein Zufall, dass wesentliche Anstöße für einen Material Turn aus dem Bereich der Humangeographie kamen (vgl. Hicks 2010, S. 25).

Umgekehrt zeigte die Rezeption der *Cultural Turns* auch in der Humangeographie – im deutschsprachigen Raum setzte sie auf breiter Front erst mit deutlicher Verzögerung um das Jahr 2000 ein – ein zunächst nachlassendes Interesse an materiell-räumlichen Arrangements zugunsten der Zuwendung etwa zu raumbezogenen Diskursen. Ein Großteil der Studien, die sich der kleinen Subdisziplin – besser spräche man von einem eher losen personell-thematischen Feld – der geographischen Religionsforschung zuordnen lassen, zeigte jedoch auch in den 1990er und 2000er Jahren eine ausgesprochene Orientierung am materiellen Objekt oder am konkreten räumlichen Arrangement, setzte an Sakralbauten, Pilgerzentren oder z. B. Friedhöfen an; zugleich wurde das Spektrum der Arbeiten um Themen erweitert, in denen materielle Arrangements in den Hintergrund rückten. Wunder (2005, S. 234) konstatiert dabei für die geographische

Religionsforschung zumindest zu Beginn der 2000er Jahre eine problematische Kontinuität, da sich in dieser Subdisziplin Relikte älterer humangeographischer Paradigmen bis in die Gegenwart tradierten. Wo in den 2000er Jahren weiterhin konkrete Objekte in den Blick genommen wurden, interessierte nun aber vor allem ihre multiple Vergesellschaftung, bei Moscheebauten etwa ihre Verhandlungen in städtischen Konflikten (vgl. Schmitt 2003).

Eine geographische Religionsforschung, die sich nun explizit dem *Material Turn* verpflichtet fühlte (selbstverständlich bleiben auch andere Forschungszugänge legitim), wendete sich annähernd *gleichermaßen* geeigneten Objekten in ihren Materialitäten, aber auch jenseits ihrer sozialen Produktion ihren gesellschaftlichen und kulturell-symbolischen Deutungen zu und versuchte, vielfache Wechselwirkungen und Interdependenzen zu erfassen – die Relationen von Praktiken und Materialitäten, materielle Konkretisierungen von Ideen, gesellschaftliche und religiöse Deutungen materieller Arrangements – und so spezifische Mikrogeographien religiös konnotierter Orte und Gegenstände zu rekonstruieren. Der vorliegende Beitrag zu neueren spirituellen Zentren ist ein Versuch, diese Programmatik am genannten Gegenstand einzulösen.

Der Beitrag beschäftigt sich mit neueren spirituellen Zentren in Mitteleuropa und fokussiert auf solche Zentren, in denen sowohl christliche als auch zen-buddhistische religiöse Elemente (etwa Praktiken, Rituale, Texte) zusammengeführt und neu arrangiert werden.

---

## 2 Hinführungen

Aufkommen und Existenz neuerer spiritueller Zentren sind eines der Indizien dafür, dass die These fortschreitender Säkularisierung von Gegenwartsgesellschaften allenfalls mit einer Reihe von Einschränkungen und Modifizierungen aufrecht erhalten werden kann (zur generellen Diskussion der Säkularismus-/Postsäkularismus-Debatte siehe exemplarisch Lutz-Bachmann 2015). Sie zeugen davon, dass auch in gegenwärtigen Gesellschaften im Bereich des Religiösen qualitativ neue Formen entstehen können. Im Kontext der übergreifenden Zielsetzungen dieses Sammelbandes werden entsprechende neuere spirituelle Zentren im Folgenden nicht im Hinblick auf etwaige dogmatische bzw. theologisch-philosophische Synthesen, sondern im Hinblick auf das Zusammenspiel von Praxis und Materialität, insbesondere im Hinblick auf Inneneinrichtung und Architektur befragt. Exemplarisch setzt sich der Beitrag dabei mit dem Benediktushof in der unterfränkischen Gemeinde Holzkirchen auseinander. Hinführende Abschnitte

geben einen kurzen Überblick über neue spirituelle Zentren und die Geschichte des auf Praxis zielenden Austauschs zwischen Christentum und dem Zen.

Während katholische Ordensgemeinschaften in den letzten Jahrzehnten in Mitteleuropa einen markanten Schwund ihrer Angehörigen und eine Schließung von Einrichtungen hinnehmen mussten, konnten sich gleichzeitig einige neue spirituelle Zentren etablieren, welche religiöse Angebote für Besucher bereithalten und sich dabei gleichzeitig auf christliche und buddhistische Traditionen beziehen. In quantitativer Sicht erreichen diese neuen Zentren selbstredend nicht dieselben Zahlen, an Einrichtungen wie an Besuchern, wie sie noch etwa in der Mitte des 20. Jahrhunderts für katholische Klöster und Ordensgemeinschaften in Mitteleuropa kennzeichnend waren. Teilweise stehen auch solche neuen Zentren in katholischer bzw. christlicher Trägerschaft. Ein prominentes Beispiel hierfür ist das Lassalle-Haus Bad Schönbrunn in Edlibach/Schweiz. Zudem haben eine Reihe etablierter Klöster bei ihren Besucherangeboten die Übung des Zen und vom Zen beeinflusste Kontemplationsübungen aufgenommen, sodass sich zur sozialwissenschaftlichen Kategorisierung entsprechender Einrichtungen eher der Gedanke eines Kontinuums unterschiedlicher Ausprägungsformen als der einer Dichotomisierung von klassischen Klöstern und neuen spirituellen Zentren anbietet.

Zu den konzeptionellen, vielleicht unerlässlichen Impulsgebern für die Entstehung solcher Zentren ist nolens volens die ökumenische Brüdergemeinschaft von Taizé zu zählen, welche nach dem Zweiten Weltkrieg durch den Schweizer reformierten Theologen Frère Roger Schutz (1915–2005) im französischen Burgund gegründet und seitdem von Hunderttausenden von Jugendlichen und Erwachsenen zu Begegnungen besucht wurde. Aus der Tradition der Ordensgemeinschaften übernahm Schutz für seine Kommunität nicht nur das gemeinschaftliche Leben, sondern auch das gemeinsame Gebet zu den Tageszeiten, welche durch die charakteristischen meditativen *Gesänge aus Taizé*, aber auch durch ihre bewussten Zeiten der Stille wesentlich getragen werden. Die hunderttausende zählenden jugendlichen und erwachsenen Besucher Taizés konnten dort entsprechende Gebets- und Gesangsformen einüben, brachten sie in ihre Heimatpfarreien und veränderten damit auch die liturgische Praxis in ihren Kirchen. Ein neues, bisherige Grenzen transzendierendes Element der Kommunität war zudem ihre strikt ökumenische Ausrichtung, in welcher evangelische, katholische und orthodoxe Christen gemeinsam leben und beten – jenseits gesamtkirchlich fortbestehender konfessioneller Gräben und zeitweiliger Stellungskriege.

Bleibt die Kommunität von Taizé auf das ökumenische, interkonfessionelle Miteinander innerhalb des Christentums fokussiert, so sollten nach dem 2. Weltkrieg einige neue (von der Besucherzahl allerdings deutlich kleinere) spirituelle

Zentren interreligiöse Relationen ausloten, insbesondere zwischen dem Christentum und dem Buddhismus in dessen zen-buddhistischer Variante. Der Austausch zwischen Buddhismus und Christentum und auch die Verbreitung buddhistischen Gedankenguts in der westlichen Welt setzte wesentlich den zumindest zeitweisen Ortswechsel von Schlüsselpersonen, etwa zwischen Europa und Japan, voraus. Dieser Beitrag ist nicht der Ort, um umfassend auf die Geschichte dieses Austausches eingehen zu können (vgl. dazu z. B. Brück und Lai 1997); er beschränkt sich auf einige wenige Personen und Etappen, die im Kontext der weiteren Darlegung relevant bleiben. Ein maßgeblicher Wegbereiter der Verbreitung des Zen in Europa und der Frage seiner christlichen Adaption und Deutung war zweifelsohne der Jesuit Hugo (später mit dem japanischen Namenszusatz: Enomiya) Lassalle (1898–1990), welcher sich seit den 1930er Jahren als Funktionär seines Ordens und dann als Generalvikar der Diözese Hiroshima in Japan aufhielt. Seit 1943 setzte er sich mit der Übung des Zen auseinander, zunächst durchaus mit der Intention, zugunsten einer missionarischen Tätigkeit die japanische Kultur besser zu verstehen (vgl. Brück und Lai 1997, S. 503). 1973 erhielt Enomiya-Lassalle von der Sanbo-Kyodan Schule die Anerkennung als Zen-Meister (Roshi); er hatte jedoch bereits seit den 1950er Jahren durch zahlreiche Publikationen und als Kursleiter zur Verbreitung von Zen in einem christlichen bzw. westlichen Kontext beigetragen. Vor allem durch Lassalle, so urteilt der evangelische Religionswissenschaftler von Brück (Brück und Lai 1997, S. 503), „wurde Zen als Übung in zahllose katholische Ordenshäuser in Japan, Deutschland, Spanien und anderen europäischen Ländern eingeführt. Und durch seine persönliche Überzeugungskraft haben sich in Deutschland die Kirchen, vor allem die katholische, auch institutionell für die Begegnung mit dem Zen-Buddhismus mehr geöffnet als in anderen Ländern“.

Die Tradition monastischer, klösterlicher Lebensformen mag ein Teil der Erklärung dafür sein, dass zunächst in der katholischen Kirche und nicht im Protestantismus die Zen-Übung in stärkerem Maße rezipiert wurde. In der Organisation christlicher und buddhistischer Klöster, aber auch im geregelten Arbeitslauf im Wechsel von gemeinsamen Gebets- und Arbeitszeiten sowie dem Pflegen der Stille zeigen sich markante Parallelen. Der Benediktiner Thomas Josef Götz (2006, S. 111) fasst seine eigenen Erfahrungen zu Besuchen in japanischen Zen-Klöstern wie folgt zusammen:

Eine (...) Beobachtung war, dass es sowohl unsere christliche Verwurzelung als auch die Kenntnis der eigenen monastischen Tradition waren, die uns eine verbesserte Sicht und ein besseres Verständnis des Lebens im Zen-Kloster ermöglichen. Viele in einem Kloster bekannte spirituelle Hilfen und Erfahrungen findet man als Benediktiner auch in einem Zen-Kloster wieder (...): Die Bedeutung des

Schweigens in einem Kloster, der Stellenwert der Liturgie, die Erfahrung in einer Gemeinschaft zu leben, die Stellung des Abtes bzw. Roshi als geistlicher Führer in einer klösterlichen Gemeinschaft.

Mit Hugo Enomiya-Lassalle und weiteren Zeitgenossen setzte zudem eine Bewegung ein, die zur zumindest partiellen Integration von Praxisformen des Zen-Buddhismus in christliche Umgebungen führten. Manche Autoren und relevanten Akteure sprachen dabei von einem „christlichen Zen“<sup>2</sup> – eine bis heute allerdings umstrittene Formulierung. Mit der Einführung der Zen-Übung in christliche Kontexte verbunden war eine Wiederentdeckung von bzw. verstärkte Bezugnahme auf mittelalterliche und frühneuzeitliche Theologen und Autoren der christlichen Tradition, welche den mystischen Traditionen zuzurechnen sind und deren Texte sich für eine christlich kontextualisierte Deutung der Erfahrungen und Praxis des Zen anzubieten schienen. Der Begriff der Kontemplation, der im Christentum eine Vielzahl (oder ein Kontinuum) unterschiedlicher Formen meditativer Übungen, Gebetspraktiken aber auch z. B. Schriftbetrachtungen adressieren kann, wurde von einigen Autoren nun in einem sehr spezifischen Sinne für die Adaption von Zen-Übungen in einen christlichen Kontext verwendet.

Im deutschsprachigen Raum wurden in den vergangenen Jahrzehnten nun eine Reihe von Einrichtungen gegründet, welche als rein buddhistisch anzusprechen sind (z. B. das Seminarhaus Engl in Unterdietfurt) oder sich zum Beispiel schwerpunktmäßig dem Yoga widmen (so die Seminarhäuser der Yoga-Vidja-Bewegung in Bad Meinberg/Teutoburger Wald und in Oberlahr/Westerwald). Daneben haben christliche Einrichtungen, insbesondere katholische Klöster, Angebote an Meditationskursen auch im Stile des Zen eingeführt, etwa die Erzabtei St. Ottilien in Oberbayern. Schließlich finden sich eine Reihe von Neugründungen von Seminarhäusern, welche sich sowohl auf christliche als auch buddhistische Traditionen beziehen. Ein für Deutschland recht frühes Beispiel hierfür stellt die 1981 im saarländischen Mettlach-Thünsdorf gegründete Neumühle dar; Hugo Enomiya Lassalle hatte nahe Hiroshima bereits 1960 ein christliches Zen-Zentrum eingerichtet (Brück und Lai 1997, S. 504). Das in Deutschland derzeit profilierteste Beispiel für Einrichtungen dieses Typs ist wohl der Benediktushof in Unterfranken.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>So bereits in einer Unterredung zwischen H. E. Lassalle und seinem Zen-Meister Harada Roshi, vgl. Brück und Lai (1997, S. 504).

<sup>3</sup>Das nach Hugo Enomiya-Lassalle benannte Lassalle-Haus Bad Schönbrunn im Schweizer Kanton Zug zeigt in der Angebotsstruktur zahlreiche Ähnlichkeiten etwa zum Benediktushof, steht aber im Unterschied zu diesem in kirchlicher Trägerschaft.

### 3 Willigis Jäger und die Gründung des Benediktushofs

Wie Hugo Enomiya-Lassalle erhielt auch der Benediktiner und frühere katholische Priester Willigis Jäger (\*1925) von der japanischen Sanbo-Kyodan-Schule die Anerkennung als Zen-Meister. Die Eröffnung des Benediktushofs als neues spirituelles Zentrum ist wesentlich mit seiner Person verbunden; deshalb sei kurz auf seine Biografie eingegangen.<sup>4</sup> Nach einer religiös geprägten Jugend trat Willigis Jäger 1946 in die Benediktinerabtei Münsterschwarzach in Unterfranken, rund 20 km östlich von Würzburg gelegen, ein; er beschäftigte sich bereits damals intensiv mit Schriften der christlichen Mystik (Jäger 2005, S. 44). Von den 1950er bis in die 1970er Jahren war Willigis Jäger, als Benediktiner außerhalb der Abtei lebend, unter anderem als Bildungsreferent für Mission und Entwicklung bei der Bundeszentrale der Deutschen Katholischen Jugend und anschließend für Missio München in der Bildungsarbeit tätig. Reisen im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit führten ihn nach Asien und speziell nach Japan (a. a. O., S. 55). 1975 wurde Willigis Jäger während eines dreimonatigen Japanaufenthalts von Yamada Koun Roshi, dem Abt der Sanbo-Kyodan-Schule als Schüler angenommen und gab darauf bereits erste Zen-Kurse in Vierzehnheiligen (Oberfranken) und in Georgenberg (Österreich). Von 1977 bis 1981 hielt sich Jäger überwiegend in Japan auf und saß in der Regel mehrere Stunden täglich mit Yamada Koun Roshi. In Japan ergaben sich auch Kontakte zu Pater Enomiya Lassalle (Meyer 2005, S. 74). 1981 kehrte Willigis Jäger mit einer Lehrerlaubnis für Zen in die Abtei Münsterschwarzach zurück, hielt sich aber weiterhin regelmäßig in Japan auf. 1996 wurde ihm schließlich durch den damaligen Abt der Sanbo-Kyodan Schule, Kubota Roshi, das „inka shomei“, also das Siegel der Bestätigung der Anerkennung als Zen-Meister, verliehen (Jäger 2005, S. 92). Die Abtei Münsterschwarzach richtete in der Würzburger Innenstadt, in Gebäuden eines ehemaligen abteieigenen Internats, ein Seminarzentrum ein, welches in den Folgejahren zur zentralen Wirkungsstätte Willigis Jägers werden sollte. 1981 wurde dieses Seminarzentrum „St. Benedikt“ gemeinsam von Abt Fidelis (Abtei Münsterschwarzach) und Yamada Roshi eingeweiht (Jäger 2005, S. 106). Jäger leitete dort Zen-Sesshins als auch Kurse in christlicher Kontemplation; durch zahlreiche Vorträge und Veröffentlichungen zu Kontemplation, christlicher Mystik und Zen wurde er in den Folgejahren über seinen unmittelbaren Schülerkreis hinaus einer

---

<sup>4</sup>Die folgenden Ausführungen stützen sich u. a. auf die autobiografischen Schilderungen in Jäger (2005) und Notizen in Jäger (2003).

breiteren Öffentlichkeit bekannt. Ende der 1990er Jahre wurde die römische Glaubenskongregation unter dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger auf Willigis Jäger aufmerksam. Als Ergebnis wurden ihm vonseiten der katholischen Kirche im Dezember 2001 Jahre „alle öffentlichen Tätigkeiten (Vorträge, Kurse, Veröffentlichungen)“ untersagt, um eine „weitere Verwirrung unter den Gläubigen“ zu vermeiden (Stellungnahme 2002). Es wurde gegen ihn der Vorwurf erhoben, „Pater Willigis verfälsche den personalen christlichen Gottesbegriff und ordne die Glaubenswahrheiten persönlichen Erfahrungen unter“ (Stellungnahme 2002).<sup>5</sup> Die Benediktinerabtei Münsterschwarzach und Willigis Jäger verständigten sich darauf hin, dass dieser den Benediktiner-Orden nicht zu verlassen brauche, aber exklaustriert wurde und damit außerhalb der Abtei zu leben habe (vgl. auch Jäger 2003, S. 119–123). Bei bleibender, wenn auch nun loserer Bindung an den Orden gab dieser Schritt Jäger seine geistige und seelsorgerische Unabhängigkeit zurück. Mitglieder des Freundes- und Schülerkreises Jägers, welche sich seit Jahren im Verein „Spirituelle Wege e. V.“ organisiert hatten, begaben sich auf die Suche nach einer neuen Wirkungsstätte für Willigis Jäger in Form eines neuen Seminarzentrums. Dieser zog es dabei vor, in seiner fränkischen Heimat seinen Lebensmittelpunkt zu behalten und schlug unter anderem Angebote aus Nordrhein-Westfalen aus.<sup>6</sup>

Schließlich wurden Angehörige des Freundes- und Schülerkreises auf eine ehemalige Klosteranlage im unterfränkischen Dorf Holzkirchen aufmerksam, dessen zentrale Gebäude seit mehreren Jahren leerstanden. Eine Unternehmerin aus dem Schülerkreis Willigis Jägers erklärte sich bereit, die Anlage zu erwerben. Zum Betrieb des Seminarzentrums wurde eine GmbH gegründet, bei welcher die Unternehmerin Mehrheitsgesellschafterin, der Verein Spirituelle Wege e. V. mit 49 % Minderheitsgesellschafter wurde. Dessen Anteile übernahm 2009 die neu gegründete Willigis-Jäger-Stiftung. Den Namen Benediktushof übernahm das Seminarzentrum mit lediglich leicht veränderter Schreibweise von dem Hotel/Restaurant, welches 1973 in den Räumen des ehemaligen Benediktinerklosters eingerichtet wurde und bis 1995 in Betrieb war. Dieser Name erlaubte es zugleich, an Jägers früheres Wirken im Würzburger Haus St. Benedikt anzuknüpfen. Dass die neue Wirkungsstätte Jägers in den Anlagen eines

---

<sup>5</sup>Die hier beanstandete Haltung des Primats der eigenen Seins-Erfahrung vor der Dogmatik hatte übrigens, zumindest implizit, in späteren Lebensjahren auch Pater Lassalle vertreten (vgl. Brück und Lai 1997, S. 514 f.).

<sup>6</sup>In diesem Sinne äußerte sich Dirk Ahlhaus, Geschäftsführer des Benediktushofs, im Interview (August 2015). Dirk Ahlhaus hatte seit Ende 2002 den Aufbau des Seminarzentrums in betriebswirtschaftlicher Sicht verantwortet und übte bereits zuvor Zen bei Willigis Jäger.



frühmittelalterlichen, 768 n. Chr. gegründeten Benediktinerklosters eingerichtet werden konnte, war zu Beginn der Suche nach einer Wirkungsstätte für die Beteiligten Anfang 2002 keineswegs abzusehen.

Für die denkmalgeschützte Anlage bedeutete die neue Nutzung, welcher umfangreiche Sanierungs- und Restaurierungsmaßnahmen vorausgingen, die Abwendung des drohenden Zerfalls. Bereits im Januar 2003 nahm der Benediktushof mit einem Zen-Sesshin den Betrieb auf und bietet seitdem Kurse unter anderem in Zen und Kontemplation an. Externen Gruppen, welche die Ausrichtung des Hauses etwa in Bezug auf die Einhaltung des Schweigens achten, steht das Seminarzentrum ebenfalls zur Abhaltung eigener Kurse zur Verfügung.

---

## **4 Materialitäten neuer spiritueller Zentren: Das Beispiel des Benediktushofs**

Wenn im Folgenden das Verhältnis von Materialitäten und Praktiken neuer spiritueller Zentren ausgelotet werden soll, erscheint es angebracht, zunächst die zentralen Aktivitäten in den Übungskursen solcher Zentren zu beschreiben.

### **4.1 Die zentrale Aktivität: Rückzug auf sich selbst**

Wer jemandem, dem Kontemplation oder Meditation in der Art des Zen nicht vertraut ist, vermitteln möchte, was er oder sie während eines Kontemplationskurses tut, mag dies möglicherweise erst einmal in negativer Weise tun, indem er darlegt, was er *nicht* tut: etwa reden. „Die Kurse finden im Schweigen statt“, heißt es somit auch im Programmheft des Benediktushofs. Wie die Klöster kontemplativer Orden pflegen der Benediktushof und vergleichbare Seminarzentren eine Kultur der Stille. Worin besteht nun aber die eigentliche Praxis der Kontemplation?

Ethnologisch geschulte Leser kennen die seit Clifford Geertz prominente Unterscheidung dünner und dichter Beschreibungen (Geertz 1983). Dünne Beschreibungen beschränken sich auf äußerlich wahrnehmbare Abläufe und Tätigkeiten, dichte Beschreibungen liefern zudem den rekonstruierten subjektiven bzw. kollektiven Sinn von Handlungen und Praktiken. Im Kontemplationskurs sitzt die Kursgruppe, analog zum Zen-Sesshin (der mehrtägigen gemeinsamen intensiven Zen-Übung), mehrere Stunden täglich schweigend auf dem Kissen (oder alternativ auf einem Bänkchen oder auf einem Stuhl), in möglichst aufrechter Haltung. 15 bis etwa 30 Minuten, im Zen können auch 40 Minuten gepflegt werden, dauern üblicherweise die Sitzeinheiten, welche durch Glockenschläge ein- und

ausgeleitet werden. Folgen zwei Sitzeinheiten aufeinander, findet zwischen ihnen ein langsames kontemplatives Gehen im Raum von etwa fünf Minuten statt. Die Kursteilnehmer erhalten für die Sitzzeiten zum Beispiel die Aufgabe, die eigene Konzentration auf den Atem zu bündeln, unterstützt möglicherweise von der gedanklichen Rezitation eines Worts, eines Mantras, welches mit dem Atem verbunden werden soll. Während die aufsummierten Sitzzeiten im Zen-Kloster bis zu zehn Stunden täglich betragen können, liegen sie in den adaptierten Kontemplationskursen in der Regel deutlich darunter, etwa bei fünf bis sechs Stunden täglich. Formen der Leibarbeit, die z. B. aus dem Qi-Gong oder dem Yoga entnommen werden, ergänzen die Sitz-Übung. Neben dem überwiegenden stillen Sitzen werden über den Tag einige kürzere gemeinsame Rituale vollzogen, wie insbesondere die Rezitation von Texten.

Problematischer als diese zugegebenermaßen knappe und reduzierte „dünne“ Beschreibung ist die Vollendung der dichten Beschreibung des Vollzugs der Aktivitäten, also der Rekonstruktion subjektiver oder kollektiver Sinnbezüge. Eine nicht unübliche Erläuterung des Kontemplations- oder Zenlehrers steht zu möglichen Motivsetzungen in direktem Widerspruch: Es gäbe nichts zu erreichen im Vollzug der Übung. Alle Gedanken und Vorstellungen und damit auch Motivationen sollen in der Übung aufgegeben werden; dazu dient der Rückzug auf und in die kontemplative Form des Sitzens sowie der ritualisierte, weitgehend geregelte Tagesablauf. In Kontemplationskursen wird Johannes Tauler rezitiert: „Der Mensch lasse die Bilder der Dinge ganz und gar fahren und mache und halte seinen Tempel leer“.<sup>7</sup>

Die Schriften von Autoren der christlich-mystischen Tradition, wie etwa der mittelalterlichen Dominikaner Meister Eckhart und Johannes Tauler, werden als Hinweisgeber für die rechte *innere Haltung* in der Kontemplationsübung, aber selbstverständlich auch für den Alltag herangezogen. Die *äußere Form* der Kontemplationsübung, insbesondere des stillen aufrechten Sitzens auf dem Kissen, eingeleitet durch Glockenschläge, unterbrochen durch kurze Gehübungen, ist hingegen mit nur geringeren Adaptionen aus den speziellen Übungsarrangements des buddhistischen Zen adaptiert. Dies stellt eine kreative Syntheseleistung der Kontemplationsbewegung dar: die Verbindung der Übungsform des Zen mit der personalen und literarischen Tradition der christlichen Mystik.

Ein durchstrukturierter, geregelter Tagesablauf fand sich selbstverständlich auch in christlichen Klöstern und den lange etablierten christlichen

---

<sup>7</sup>Hier zitiert nach Jäger und Grimm (2014, S. 44).

**Tab. 1** Tagesablauf eines Kontemplationskurses (Dezember 2015) auf dem Benediktushof (wiedergegeben nach Aushang, hier geringfügig adaptiert)

Uhrzeit	Tätigkeit
05.45	Schnelles Gehen (im Freien)
06.15	Tönen, Kontemplation
07.15	Rezitation
07.30	Frühstück
08.15	Arbeitszeit
09.45	Kontemplation
10.15	Vortrag
11.00	Kontemplation (parallel Einzelgespräche)
12.00	Mittagessen
14.30	Leibarbeit
15.15	Kontemplation/Einzelgespräche
16.00	Achtsames Gehen im Freien
17.00	Kontemplation/Einzelgespräche
18.00	Abendbrot
19.30	Gebetsgebärden, geführte Meditation
20.00	Kontemplation
20.50	Tagesabschluss: Rezitation

Exerzitienformen. Die Tagesstruktur eines Kontemplationskurses auf dem Benediktushof orientiert sich an dem eines Zen-Sesshin (Tab. 1). Das kontemplative Sitzen wird dabei ergänzt um Zeiten der Körperarbeit/Bewegung, eine Stunde Mitarbeit im Haus und einen täglichen Vortrag.

Im Kontext der übergreifenden Zielsetzungen dieses Sammelbandes werden neuere spirituelle Zentren im Folgenden nicht im Hinblick auf etwaige lehrmäßige Synthesen, sondern im Hinblick auf das Zusammenspiel von Praxis und Materialität, insbesondere im Hinblick auf Inneneinrichtung, Freiraumgestaltung und Architektur befragt. Obwohl der Beitrag auf den Benediktushof fokussiert, lässt sich ein Teil der Ausführungen auf andere neue spirituelle Zentren übertragen. An anderen Stellen zeigen sich hingegen individuelle Spezifika des Benediktushofs, eng verwoben etwa mit der Bau- und Nutzungsgeschichte der Anlage, welche aber für eine generelle Diskussion dieses Zusammenspiels von Praktiken und Materialitäten ebenfalls relevant erscheinen und gerade im spezifischen Umgang mit Individuellem über den Einzelfall hinaus verweisen. Die hier

vorgenommene Einzelfallfokussierung bietet sich auch angesichts des begrenzten Platzangebots eines Sammelbandes an, zumal nur sie unter den gegebenen Rahmenbedingungen eine exemplarische Vertiefung erlaubt.

## 4.2 Materialität und kultureller Ausdruck der Kontemplation

Religiös-spirituelle Traditionen wie das Christentum entwickelten eigene, spezifische Architekturstile aus, die häufig auch von Nicht-Experten leicht mit diesen religiös-kulturellen Traditionen identifiziert werden können. Allerdings sind Architekturformen von Sakralbauten in den großen Weltreligionen nicht religiös-dogmatisch festgeschrieben. Dass beispielsweise Moscheen häufig über Minarette verfügen, geht nicht etwa auf eine Sure des Koran zurück, sondern ist eine architektonische Traditionsbildung in der muslimischen Adaption des christlichen Kirchturms; dessen Übernahme bot sich liturgisch auch deshalb an, weil sie dem Muezzin die Einnahme einer erhöhten Rufposition erlaubte. Architekturen geben religiösen Praktiken eine Form; sie können religiöse Erfahrungen und Überzeugungen zum Ausdruck bringen und umgekehrt im Sinne von Glaubenssätzen theologisch gedeutet werden. Das für die christliche Sakralarchitektur hierfür wohl emblematische Beispiel ist das der gotischen Kathedrale, welche als irdisches Abbild das Himmlische Jerusalem darstellen wollte (vgl. Grodecki 1986, S. 10). Dezidiert spirituell-sakrale Kultur- und Kunstformen können auch alltägliche Kulturpraktiken verändern. So sind eine Reihe von japanischen Kulturpraktiken eng mit dem Zen-Buddhismus verwoben, wie die Teezeremonie, die Kunst des Zen-Gartens sowie charakteristische Weisen der Kalligrafie oder Tuschezeichnung. Diese kulturellen Formen wollen, gemäß der Logik des Zen, im Prozess ihres Vollzugs (in der Sprache der *cultural studies*: ihrer Produktion/Reproduktion), aber auch in ihrer Betrachtung eine Hinwendung zur unmittelbaren Präsenz, zur lokal-zeitlichen Gegenwart fördern. Ungefähr zeitgleich zur Praxis der Zen-Meditation wurden sie aus Ostasien global exportiert. Somit ist es keineswegs eine Überraschung, sondern eher der Erwartungswert, wenn bei der Anlage von Seminarzentren, die sich am Zen orientieren, auch in Europa oder Nordamerika entsprechende Kunst- und Kulturformen zur Anwendung kommen. Sie bilden eine potenzielle Bezugsquelle zur Gestaltung entsprechender Zentren.

Wie sieht es diesbezüglich mit der christlichen Mystik bzw. Kontemplationsbewegung aus? Diese hat zwar schon vor Jahrhunderten verbale Anleitungen zur inneren Betrachtung hinterlassen, aber auf breiter Front – mit Ausnahme wohl der

Ignatianischen Exerzitien – erst in der Gegenwart unter dem Einfluss des Zen strukturierte und institutionalisierte Formen der Übung entwickelt. Zwar hat die christliche Mystik immer wieder individuelle Künstler beeinflusst; ihre Gedanken finden z. B. auch in einzelnen Kirchenliedern ihren Ausdruck. Ein dominierender Einfluss der Kontemplationsbewegungen auf die christliche Kunst in West- oder Mitteleuropa lässt sich aber schwerlich behaupten. Möglicherweise – dies kann eher in einigen Jahrzehnten verlässlich beurteilt werden – ändert sich dies gerade: Insbesondere die zeitgenössische Innenraumgestaltung von Kirchen scheint in ihrer Schlichtheit und Reduziertheit (oftmals unter Wahrung ästhetischer Kontrapunkte, etwa in der Einbeziehung historischer Skulpturen) von Ideen kontemplativer Bewegungen und damit mittelbar auch von der Rezeption des Zen im christlichen Kontext beeinflusst zu sein.<sup>8</sup>

Aus den Texten der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen christlichen Mystiker lassen sich – soweit der Autor einen hinreichenden Einblick in diese Literatur behaupten kann – kaum Regeln für eine angemessene architektonische Gestaltung von Räumen des kontemplativen Gebets oder der kontemplativen Übung ableiten; einige ihrer Konzepte bieten aber möglicherweise Anknüpfungspunkte für eine solche Entwicklung. Im Denken Meister Eckharts (um 1260–1328) beispielsweise nimmt der Begriff der *Abgeschiedenheit* eine wichtige Rolle ein. Er bezieht diesen in der Regel auf die *innere* Freiheit der Seele bzw. des Geistes von den Dingen (vgl. Tajima 2014). Es ließe sich nun fragen, inwiefern diese innere Abgeschiedenheit eine äußere voraussetzte oder letztere zumindest förderlich für erstere sei – etwa in der Platzierung eines Ortes, an welchem die Kontemplation geübt wird. Wenn Johannes Tauler (um 1300–1361) weiter auffordert, die *inneren* Bilder loszulassen (siehe obiges Zitat), dann mag es hilfreich sein, auch äußerlich keinen Bildern ausgesetzt zu sein. Dass Kontemplation andererseits keine Stadtfucht in die Abgeschiedenheit des Ländlichen zwingend voraussetzt, zeigt sich am Leben Meister Eckharts, der nach seiner Thüringer Kindheit und Jugend und seinem Wirken im Dominikanerkloster in der Erfurter Innenstadt einen Großteil seiner Lebenszeit in Straßburg, Paris und Köln verbrachte.<sup>9</sup> Wenn jemand „des-

---

<sup>8</sup>Als ein Beispiel hierfür kann die zeitgenössische Innenraumgestaltung der katholischen Kirche St. Klara gelten, einer kleineren gotischen, ursprünglich zu einem Frauenkloster gehörigen Kirche in der Nürnberger Altstadt.

<sup>9</sup>Die Sinneseindrücke, welche auch vergleichsweise große mittelalterliche Städte boten, sind zwar von anderer Natur als jene der Stadt des Industriezeitalters oder der Gegenwart. Aber auch damals bildeten die großen Städte wohl den Gegenpol zu dem, was man sich unter äußerer Abgeschiedenheit vorstellte.

halb Gott besser erkennt, weil es an einem ruhigen Platz ist, wo er das gewohnt ist, so liegt das an seiner Unzulänglichkeit, nicht an Gott“, so formuliert Eckhart.<sup>10</sup> Willigis Jäger (2013, S. 31) schreibt zur Frage des äußerlichen Rückzugs: „Ein spiritueller Weg lässt sich an jedem Ort und zu jeder Zeit leben (...) Es ist nicht notwendig, (...) an einen stillen Ort zu fliehen, um ihn zu praktizieren“.<sup>11</sup> Der kontemplative Weg hat sich nicht nur im mitunter lauten, unruhigen Alltag zu bewähren, sondern findet hier wohlmöglich erst seine Erfüllung: „Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt“ – diesen Satz von Joseph Beuys (1984) greift Willigis Jäger gerne auf (exemplarisch: Jäger 2013, S. 35). Auf der anderen Seite sind auch für einen zeitgenössischen Kontemplationslehrer wie Jäger (exemplarisch: Jäger 2013, S. 36) der äußere Rückzug, Ruhe, Abgeschiedenheit und Rituale wichtige Hilfen, um sich der eigenen inneren Mitte bewusst zu werden. „Das Geschehen in der Außenwelt wirkt auf unsere Innenwelt zurück. (...) In einem Benediktinerkloster legt man bei jedem Stundenschlag das Werkzeug aus der Hand oder nimmt die Hände vom Computer für eine Minute der Besinnung.“

Anweisungen für die Gestaltung und Platzierungen des Übungsortes finden sich im den für das japanische Zen einflussreichen „Merkbuch für die Übung des Zazen“ (*Zazenyojinki*) von Keizan Jôkin (1268–1325): „Wenn du Zazen üben willst, so ist zunächst ein ruhiger Ort dafür gut. (...) Laß Wind und Rauch nicht eindringen, Regen und Tau keinen Schaden tun!“ (Jôkin o. J., S. 304). Ferner: „Übe nicht Zazen an einem Ort, der sehr hell oder sehr dunkel, sehr kalt oder sehr heiß ist, noch auch nahe bei sich vergnügenden Menschen oder Freudenmädchen! In der Zen-Halle, beim guten Meister, im tiefen Wald oder dunklen Tal darf man getrost verweilen. Bei klarem Wasser und auf lichter Berghöhe ist der Ort für die Gehübung, im Talgrund und unter Bäumen ist der Ort für die Klärung des Geistes“ (Jôkin o. J., S. 300 f.).

Eine überwiegend ruhige, schlichte, geordnete, vielleicht auch ästhetisch in einem gewissen Maße ansprechende, nicht zwangsläufig steril wirkende Umgebung – im Alltag, im christlichen oder im Zen-Kloster oder im Seminarzentrum – mag also für die Einübung einer kontemplativen inneren Haltung förderlich sein. Nach diesen allgemeineren Überlegungen wendet sich der Text nun der konkreten Gestaltung des Benediktushofs zu.

<sup>10</sup>Hier zitiert nach Jäger und Grimm (2014, S. 34).

<sup>11</sup>Andererseits hat auch Willigis Jäger Zen über organisierte Gemeinschaften kennengelernt und eine Zeit lang in Japan in einer Einsiedelei gelebt.



**Abb. 1** Blick auf die Gesamtanlage des Benediktushofs. Im Vordergrund links erscheint die Kuppel der ehemaligen Klosterkirche, dahinter der sogenannte Prälatenbau mit Fachwerk im Obergeschoss. (© Benediktushof GmbH)

### 4.3 Die Gesamtanlage

Der Benediktushof befindet sich im unterfränkischen Holzkirchen, einem kleinen Dorf mit knapp 1000 Einwohnern, etwa 20 km westlich von Würzburg gelegen, am Grunde eines schmalen Tals, das der Aalbach in die mainfränkische Schichtstufenlandschaft geschnitten hat. Während im Westen und Norden, hier durch den Aalbach und eine begleitende schmale Straße begrenzt, das Hofgelände an die Ortsbebauung anschließt – siedlungsgeschichtlich ist es selbstverständlich umgekehrt zu sehen –, führt der Weg östlich des Klostersgeländes in die offene, hügelige, durch Felder und Waldsäume gegliederte Kulturlandschaft; südlich des Geländes schließt sich ein bewaldeter Hang an (vgl. Abb. 1).

Seit dem Jahr 775 ist für den Ort die Existenz des Benediktinerklosters „Holtzchiricha“ in einer Urkunde Karls des Großen belegt (Wolfmeier 2002, S. 4). Einer hochmittelalterlichen Blütezeit des Klosters im 12. und 13. Jahrhundert setzte ein bewaffneter Überfall mit Plünderung im Jahre 1273 ein vorläufiges Ende; es konnte sich in der Folgezeit aber wieder als Ort kirchlichen Lebens etablieren. Zur Zeit des Barock erlebte die Propstei Holzkirchen eine weitere Blüte. Aus dieser Epoche stammen die Gebäude, welche die Klosteranlage bis heute





**Abb. 2** Die Anlage des Benediktushofs – Blick auf den zentralen Innenhof (Dezember 2015). Im Hintergrund ist das barocke Konventgebäude zu erkennen, mit Rezeption (Eingang links) und Speisesaal sowie dem Restaurant *Troand* (Eingang rechts), dahinter die Kuppel der früheren Klosterkirche von Balthasar Neumann, heute als katholische Pfarrkirche genutzt. Der große Zendo befindet sich in einem Gebäude, welches rechtwinklig hinter dem Konventgebäude anschließt und in dieser Aufnahme verdeckt ist. Der weiße Neubau am rechten Bildrand beherbergt u. a. die Buchhandlung und Büros. Das rote Backsteingebäude am linken Bildrand, einst die „Ökonomie“ des Hofes, diente der landwirtschaftlichen Nutzung einschließlich Stallungen; heute befinden sich darin u. a. Übernachtungszimmer und ein weiterer Speisesaal. Die Aufnahme erfolgte vom sog. Gelben Haus aus, in welchem sich weitere Zimmer und zwei kleinere Zendos befinden. (© Thomas Schmitt)

optisch prägen, insbesondere das große Konventgebäude von 1681 sowie die ortsbildprägende, um 1725 von Balthasar Neumann, dem Architekten der Würzburger Residenz, errichtete Rundkirche. Diese wird heute als katholische Pfarrkirche genutzt und gehört nicht zur Anlage des Seminarzentrums Benediktushof (vgl. Abb. 2). Im Zuge der Säkularisation wurde die Propstei 1803 aufgehoben und die Klostergebäude sukzessive verschiedenen, unter anderem landwirtschaftlichen Nutzungen zugeführt (Wolfmeier 2002). 1973 wurde im Konventbau und im Südflügel unter dem Namen „Benedictushof“ ein Hotel- und Gastronomiebetrieb eingerichtet, welcher aus wirtschaftlichen Gründen 1995 schloss (Benedictushof o. J.; Ahlhaus 2013, S. 138).

Nach dem kirchlichen Lehrverbot für Willigis Jäger im Frühjahr 2002 suchten Personen aus seinem Schülerkreis nach einer passenden Immobilie für die Fortsetzung seines Wirkens und wurden schließlich auf die leer stehende



Klosteranlage aufmerksam.<sup>12</sup> Der Name des Hotels wurde mit leicht modifizierter Schreibweise für das Seminarzentrum übernommen; er erinnert zudem an die frühere zentrale Wirkungsstätte Jägers, das Haus St. Benedikt in Würzburg. Die Geschichte des Ortes und die historische Bausubstanz des Klosters ist nicht nur materiell und ästhetisch im heutigen Seminarzentrum präsent; sie erlaubt auch diskursiv positive Bezugnahmen, in welcher das heutige Zentrum in Kontinuität zum jahrhundertealten klösterlichen Leben des Ortes gestellt werden.<sup>13</sup>

#### **4.4 Die Materialität des Zendo bzw. Kontemplationsraums**

Wenn es im Zen bzw. der christlich geprägten Tradition der Kontemplation um Rückzug, Sammlung, Konzentration gehen soll, so liegt nahe, dass in der Ausstattung bzw. Einrichtung des Kontemplationsraumes bzw. des Zendo – der Halle für die gemeinschaftliche Zen-Meditation – große Zurückhaltung bei Farben und Formen geübt wird. Die Wände bleiben in solchen Kontemplationsräumen häufig weiß, weitgehend nackt und ohne Bildschmuck (Abb. 3).

Die Übenden ziehen sich auf schwarze oder hellgraue Matten mit ihren Sitzhilfsmitteln zurück: traditionell das Kissen, ferner Bänkchen/Schemel oder, insbesondere bei Rücken- oder sonstigen Sitzproblemen ein Stuhl. Übungsleiter/in bzw. Assistent/in haben vor ihrem Sitz eine Klangschale platziert, mit deren Hilfe sie Anfang und Ende einer Einheit akustisch anschlagen. Ein großer Gong ist im oder vor dem Zendo platziert; häufig geben ein schlichter Altar mit einer Kerze, einer Blume, Räucherstäbchen oder einer kleinen Statue dem Raum eine Orientierung. Zumindest am Benediktushof verzichten die Zendos/Kontemplationsräume auf eine markante konfessionelle Symbolik wie etwa eine große Buddhafigur oder ein großes christliches Kreuz; in Kontemplationskursen mag einem

---

<sup>12</sup>Interview Dirk Ahlhaus, September 2015.

<sup>13</sup>Dass ein solches Anknüpfen an etwaige frühere religiöse Prägungen eines Ortes im Falle neuer Seminarzentren auch peinlich danebenliegen kann, zeigt sich offensichtlich im Falle einer länger zurückliegenden Eigendarstellung der bereits erwähnten Neumühle. Keden und Hemminger (2002, S. 40) schreiben dazu „Wie es bei allen New Age-Zentren üblich war, wird die Neumühle als ein alter ‚Kraftplatz‘ betrachtet: ‚Früher gab es hier ein großes keltisches Heiligtum, dann eine christliche Einsiedelei, bewohnt von irischen Mönchen‘ (Prospekt Neumühle). Dem zuständigen Amt für Bodendenkmäler ist derartiges allerdings nicht bekannt.“



**Abb. 3** Blick in den großen Zendo (2010). Rechts sind Überreste der romanischen Kreuzgangbögen zu erkennen. (© Thomas Schmitt)

ein kleines liegendes Kreuz auf dem Altar begegnen. In Zendos explizit buddhistischer Einrichtungen in Deutschland stellt sich dies durchaus anders dar.

Der große Zendo des Benediktushofs – daneben existieren in der Anlage zwei kleinere Zendos bzw. weitere Räume, welche für das gemeinsame Üben kleinerer Gruppen geeignet sind – ist der zentrale Raum des Westflügels der Klosteranlage, welcher zuvor von dem Hotel als Gastraum genutzt wurde. Hier sind zur Innenseite romanische Kreuzgangbögen erhalten; das weitere Gebäude wurde seit dem Mittelalter; zuletzt auch bei der Einrichtung des Seminarzentrums erheblich umgestaltet. Steine und Säulen der Überreste des Kreuzgangs bilden mit ihren verschiedenen roten Farbtönen, ihren Formen, ihrer handgreiflichen Geschichtlichkeit einen Kontrapunkt zu den sonstigen, weiß gehaltenen Wänden und der Decke. Für den Fußboden im großen Zendo wurde ein Parkett gewählt. Die eigentümliche Kombination von nüchtern-funktionaler, Überflüssiges erkennbar vermeidender, weiß gehaltener Wand- und Deckengestaltung mit den ursprünglich romanischen Kreuzgangbögen sorgt für eine Atmosphäre, welche der Sammlung förderlich sein dürfte. Sie bietet dem Geist die Möglichkeit der Beruhigung und zugleich ein gewisses Anregungspotenzial. In dieser Gestaltung zeigt sich

in einem spezifischen, historisch gewachsenen Umfeld eine Konkretisierung der Ästhetik des Zen, wie sie seit einiger Zeit auch die Kontemplationsbewegungen in einem christlichen Kontext adaptieren: durch eine klare, Überflüssiges vermeidende Gestaltung eine *Sammlung* – und zugleich durch dezent gesetzte Kontrapunkte eine *Anregung* des Geistes zu ermöglichen.

#### 4.5 Räume, Flure

Neben dem großen Zendo und den weiteren Kursräumen finden sich in der Anlage des Benediktushofs zahlreiche weitere Räumlichkeiten, nicht selten verbunden durch lange, eher schmale Flure und Treppenhäuser – nicht untypisch für Tagungshäuser. Die Zimmer für die Übernachtungsgäste sind schlicht mit einfachen Holzmöbeln eingerichtet und erinnern damit ebenfalls an die Einrichtungssprache christlicher Seminar- und Tagungshäuser; man merkt den Dingen an, dass der Benediktushof erst seit einem, und nicht bereits seit mehreren Jahrzehnten existiert. Auf Bilder oder auch etwa auf Kreuze wird in den Zimmern verzichtet; eine Einheit des Stils bleibt in der Zimmergestaltung gewahrt. Vergleichbares gilt auch für die beiden Speisesäle. Die Einrichtung wirkt generell solide ausgeführt aus stabilen Materialien, aber auch schnörkellos und schlicht; die Einrichtungssprache erscheint damit einem Übungszentrum für Kontemplation angemessen. Der Empfangsbereich im Konventgebäude, die Rezeption, hat durch die Holzdecke, die alten, mächtigen Balkenkonstruktionen im Inneren und die sandsteinernen Wandnischen eine historische Anmutung, Patina bewahrt.

#### 4.6 Die Freiraumgestaltung

Die Innenraumgestaltung der Anlage des Benediktushofs spricht dort, wo nicht historische Bauelemente Akzente setzen, von Schlichtheit im Äußeren, Rücknahme der Sinne, Konzentration, Bildfreiheit. Dies gilt jedoch nicht ungebrochen für die Freiraumgestaltung des Benediktushofs, welche auf einen Entwurf des Landschaftsarchitekten Friedhelm Hellenkamp zurückgeht. Den Besucher des Benediktushofs mag diese Information, dass die gesamte Freiraumanlage von *einem* Gartenarchitekten stammt, möglicherweise sogar überraschen, stellen sich doch einzelne Gartenkompartimente als durchaus unterschiedlich dar. Für die sinnliche Wirkung der Gesamtanlage ist jedoch auch ihre Einbettung in die umgebende Kulturlandschaft maßgeblich. Das Kloster Holzkirchen wurde einst direkt an den Aalbach gelegt. An der entgegengesetzten Südseite der Klosteranlage



**Abb. 4** Blick in den Zen-Garten, den „Garten der verborgenen Quelle“ (November 2010). Der Zen-Garten wurde zwischen dem großen Zendo und dem bewaldeten Hang an der Südseite des Zentrums angelegt. Gestaltung: Friedhelm Hellenkamp. (© Thomas Schmitt)

erhebt sich ein bewaldeter Hang; die halb verfallenen, bemoosten Überreste der Klostermauern scheinen heute eher den Hof mit der umgebenden Landschaft zu verbinden als ihn von ihr zu trennen. Die harmonische Wirkung des zentralen Freiraums erscheint als das Ergebnis eines bedachten Arrangements: Die Wegeführung ist geschwungen und konzentriert sich in zwei Rondellen mit einem Belag aus Kopfsteinpflaster; für die Nebenwege wird eine helle wassergebundene Decke verwendet (vgl. Abb. 2). Kleine Rasenflächen wechseln sich mit Beeten für Blumen, Stauden und Pflanzungen kleinerer Sträucher ab; ältere und jüngere Bäume, eine geometrisch geschnittene Hecke, Holzbänke, schmale Wasserkanäle sowie eine Skulptur schaffen auf überschaubarem Raum eine gewisse Vielfalt unterschiedlicher Arrangements, Farb-, Form- und Materialeindrücke, welche aber auch in der Gesamtschau subjektiv stimmig wirkt und überzeugt. Für den Gartenbereich des ehemaligen Kreuzgangs wurde von Hellenkamp im Entwurf für die Wegeführung ein Kreuz gewählt, als bewusste Aufnahme eines christlichen Symbols, während sich auf der anderen Seite des großen Zendo, zum Wald

hin, ein japanischer Zen-Garten, der „Garten der verborgenen Quelle“ anschließt (vgl. Abb. 4).

Die Kiesfläche des Zen-Gartens, gemäß der Tradition fließendes Wasser darstellend, wird um den Zendo in den Bereich des Kreuzgangs weitergeführt. Hier verbinden sich sozusagen „westliche und östliche Gartenarchitektur.“<sup>14</sup> Diese Symbolik erschließt sich allerdings dem Betrachter nicht unmittelbar; nur im Plan, gegebenenfalls im Luftbild oder mit dem nötigen Kontextwissen wird sie evident. Ein Rasenlabyrinth im Bereich des Kreuzgangs, erinnernd an die Fußlabyrinth mittelalterlicher Kathedralen, möchte Besucher „immer wieder aufs Neue zum symbolischen Gang durch die Windungen des Lebens“ anregen, so die Deutung von Ahlhaus (2013, S. 139). Der im östlichen Bereich, nahe der Hauskapelle gelegene „Garten der Stille“ erlaubt es, durch ein halb zugemauertes Tor in der alten Klostermauer in die offene Kulturlandschaft zu blicken.

---

## 5 Gegensätze und Synthesen

In einer Gesamtschau der Anlage der heutigen Benediktushofs, sowohl als materiell-räumliches Ensemble als auch als Institution, lassen sich drei Pole oder Gegensatzpaare entdecken, welche den Reiz der Anlage bzw. Institution ausmachen; ablesbar an Materialität und Visualität, erkennbar in der sozial-kulturellen Praxis und auch an den Publikationen der ihn tragenden Personen:

1. *Östlich-westlich bzw. christlich-buddhistisch:* Architektur und Inneneinrichtung des Benediktushofs sind sparsam mit konfessionellen Symbolen. Im Eingangsbereich der Hofanlage ist an einer Mauer eine kleinere Bronzeplastik angebracht, welche die fünf Weltreligionen, angeordnet um eine Spirale, darstellt. In zwei Wandnischen des Rezeptionsbereichs finden sich nebeneinander eine Christuskone und eine kleine Buddhastatue. Die Freiraumgestaltung integriert in die Wegeführung das Kreuz als christliches Symbol, setzt mit einem Zen-Garten aber auch einen deutlichen östlichen Akzent. Seit den Erweiterungsmaßnahmen von 2012 verfügt der Benediktushof auch über eine kleine Hauskapelle, allerdings mit nur sparsamer christlicher Ikonografie. Die architektonische bzw. gartengestalterische Aushandlung dieser Gegensätze oder Pole des Christlich-Westlichen und des Buddhistisch-Östlichen spiegelt das spirituelle Programm des Benediktushofs in materialisierter, visuell

---

<sup>14</sup>Interview Dirk Ahlhaus, August 2015.

erfahrbarer Weise wider. Das Aufgreifen dieser Pole wurde von den beteiligten Personen (insbesondere Landschaftsarchitekt und Architekt, Mehrheitsgesellschafterin und Geschäftsführer) bewusst gewählt. Man kann die Gestaltung als *kompatibel, potenziell passend, symbolisch ausdeutend* zum Anliegen Jägers begreifen, Übungswege und Einsichten der christlichen Mystik und des Zen zusammenzuführen. In die konkreten Detailplanungen hierzu war Jäger aber im Regelfall nicht näher involviert; sie blieben im Wesentlichen der Abstimmung zwischen Architekt und Landschaftsarchitekt, Mehrheitsgesellschafterin und dem Geschäftsführer des Benediktushofs vorbehalten.<sup>15</sup> Das Arbeitsfeld Willigis Jägers bezog sich auf die spirituelle Leitung bzw. Ausrichtung des Benediktushofs, einschließlich der Durchführung von Kursen in Zen und Kontemplation. Dazu gehört auch die Gründung einer neuen Zenlinie (der „Leeren Wolke“) und – als eine Innovation innerhalb der christlich geprägten Kontemplationsbewegung – einer institutionalisierten Kontemplationslinie (der „Wolke des Nichtwissens“).

2. *Historisch versus zeitgenössisch:* Mit ihren deutlich unterschiedlichen Form-, Material- und Farbsprachen gehen historische und zeitgenössische Gebäude auf dem Gelände des Benediktushofs eine bemerkenswerte Synthese ein. Die benediktinische Klosteranlage einschließlich der barocken Rundkirche (welche heute katholische Pfarrkirche ist und nicht zum Seminarzentrum gehört) wurde spätestens in der Nachkriegszeit als bedeutendes regionales Kulturdenkmal erkannt; so wurde bereits 1961 ein öffentlicher Aufruf des damaligen Regierungspräsidenten zur Rettung des Klosters Holzkirchen gestartet, welches damals aufgrund fehlender oder inadäquater Nutzungen und unterlassener Sanierungen vom Verfall bedroht war (Wolfmeier 2002, S. 29). Die umfangreichen Sanierungs- und Restaurierungsmaßnahmen im Zuge der Einrichtung des Seminarzentrums Benediktushof können als wesentlicher Beitrag zur Sicherung dieses Kulturdenkmals betrachtet werden. Dass das Seminarzentrum in einem leer stehenden Klosterkomplex eingerichtet werden konnte, mit bildprägenden Barockbauten und zudem einigen kleineren, aber markanten mittelalterlichen Spuren, ist zunächst als kontingent zu werten und war nicht von vorne herein programmatisch bei der Einrichtung des Seminarhauses. Dieser Umstand erlaubte jedoch erst die sinnvolle, nachvollziehbare Formulierung einer programmatischen Metapher für die Rolle des Benediktushofs, nämlich eine Art „Kloster des 21. Jahrhunderts“ (u. a. Ahlhaus 2013, S. 134) sein zu wollen und damit eine zeitgenössische

---

<sup>15</sup>Interview Dirk Ahlhaus, September 2015.

Interpretation einer jahrtausendealten religiös-kulturellen Organisationsform zu sein. Klösterliche Elemente zeigt der Benediktushof in der Wahrung einer Kultur der Stille, im Schweigen bei den Mahlzeiten oder der schlichten Einrichtung der Übernachtungszimmer. Diesen vor wenigen Jahren formulierten Anspruch, eine Art Kloster des 21. Jahrhunderts zu sein, halten die spirituelle und wirtschaftliche Leitung des Hauses mittlerweile nicht mehr aufrecht; diese Selbstbeschreibung löste offensichtlich Erwartungen bei Besuchern aus, welche der Benediktushof nicht einlösen konnte oder wollte (siehe Fußnote 15). Zwar ist der Benediktushof Sitz der Willigis-Jäger-Stiftung und der von ihm gegründeten Zen- wie Kontemplationslinie; doch trotz der klösterlichen Elemente bilden die (wenigen) dort lebenden und die zahlreichen dort arbeitenden Personen eben keine verbindliche klösterliche Lebensgemeinschaft oder Sangha (siehe Fußnote 15). Ein weiteres Element, das zumindest seit der Entstehung der Bettelorden mit der gesellschaftlichen Bedeutung von christlichen Klöstern verbunden werden kann, fehlt ebenfalls beim Benediktushof: das der *Caritas* im Sinne eines unmittelbaren sozialen Engagements. Wenn sich heute ein Teil des Seminarangebots exklusiv an „Führungskräfte“ richtet (übrigens darin nicht unähnlich zur Angebotspraxis mancher katholischer Klöster), so mag dies den klösterlich-spirituellen Charakter des Benediktushofs weiterhin verändern.

Ästhetisch und funktional erscheint die Synthese von historisch und zeitgenössisch Gebautem in der Anlage des Benediktushofs gut gelöst. Sie kann für sich in Anspruch nehmen, in der Art des bewahrenden, zugleich Neues zulassenden Umgangs mit der alten Bausubstanz selbst eine verantwortliche, spirituell begründete Haltung in der Gestaltung der materiellen Umwelt auszudrücken.

3. *Reduzierte Schlichtheit versus Vielfalt der Eindrücke:* In der bisherigen Darstellung wurde deutlich, dass gerade die Innengestaltung der Räume des Benediktushofs von großer Zurückhaltung und Schlichtheit geprägt ist, wobei historische Elemente wie die Kreuzgangbögen oder alte Holzbalken, und neu eingeführte Elemente wie die großen Gongs in oder vor den Zendos hierzu markante ästhetische Kontrapunkte bilden. Die Freiraumanlage wirkt wiederum ebenfalls auf den Betrachter harmonisch, bietet – gerade aber auch in Kombination mit den Außenfassaden der historischen Gebäude – dem Betrachter bei aller Harmonie eine größere Vielfalt an Eindrücken. Auch die farbigen Lichter, welche nachts am Ende mancher Flure leuchten, setzen kleine ästhetische Kontrapunkte. Der Zen-Garten könnte, bei aller eindrucksvollen Gestaltung, aufgrund der vielen Sinneseindrücke, welche er auf engem Raum ermöglicht, auf manche Betrachter wiederum ästhetisch überladen wirken.



2012 eröffnete im barocken Konventbau des Benediktushofs das vegetarische Restaurant *Troand*, benannt nach jenem Gaugrafen, der im 8. Jahrhundert das Kloster Holtzchiricha erbauen ließ (vgl. auch Wolfmeier 2002, S. 4). Die spätere Einrichtung einer öffentlichen Gastronomie war die Einlösung einer Auflage der Regierung von Unterfranken aus dem Jahr 2003. Das vegetarische Restaurant – anstelle zum Beispiel einer typischen fränkischen Biergartengastronomie – stellt nun eine solche Form der Gastronomie dar, welche prinzipiell zur inhaltlichen Orientierung des Benediktushofs passfähig ist; sie erlaubt zudem den Teilnehmern jener Kurse, welche nicht an ein durchgängiges Schweigen gebunden sind, sich abends in einem ansprechenden Rahmen auszutauschen. Auf der anderen Seite verändern das Restaurant mit seiner, wenn auch kleinen Gartenterrasse und seine Besucher erkennbar die akustische Landschaft des Benediktushofs als eines Ortes, der sich der Stille und Achtsamkeit verschrieben hatte – was von einem Teil seiner langjährigen Besucher auch bedauert und kritisiert wurde. Andere mögen es vielleicht begrüßen, wenn das Angebot des Benediktushofs nun pluraler erscheint. Der Benediktushof ist nun nicht mehr der eindeutige Gegen-Ort zu einem geschäftigen, lauten Alltag, sondern nimmt etwas von diesem in seine Struktur hinein. Zum durchschnittlichen Geräuschpegel des Würzburger Hauptbahnhofs, notwendige Durchgangsstation vieler Seminarbesucher auf ihrer Anreise zum Benediktushof, ist es immer noch ein deutlicher und angenehmer Kontrast.

---

## 6 Ein vorläufiges Fazit

Anhand des Benediktushofs wurden exemplarisch materielle Ausdrucksformen neuer spiritueller Zentren behandelt, welche in ihrer Praxis, aber bis zu einem gewissen Grade auch in ihrer materiell-visuellen Gestaltung Einflüsse des Zen sowie der christlichen klösterlichen Traditionen widerspiegeln. Aus einer betriebswirtschaftlichen Sicht ließe sich der Benediktushof auf ein als GmbH geführtes Seminarzentrum reduzieren, was das Selbstverständnis des den Benediktushof tragenden Personen und der auf dem Benediktushof beheimateten Willigis-Jäger Stiftung allerdings nicht treffen würde. Als „Zentrum für Meditation und Achtsamkeit“ (Benediktushof 2016) möchte der Benediktushof zwar nicht (mehr) programmatisch die Rolle eines „Klosters für das 21. Jahrhundert“ ausfüllen, aber „eine religions- und konfessionsübergreifende Spiritualität“ „für das 21. Jahrhundert“ vermitteln (West-Östliche Weisheit o. J.).



Zu Beginn des Beitrags wurde auf das ökumenische Zentrum in Taizé verwiesen, welche über konfessionelle, Sprach- und Ländergrenzen hinweg kirchliche Liturgie und Gebetspraxis in den vergangenen Jahrzehnten vielfältig beeinflusst hat. Eine ähnliche Rolle lässt sich möglicherweise auch für das Wirken der neueren spirituellen Zentren in ihrer Summe proklamieren – im Unterschied zu Taizé also nicht für *ein* Zentrum alleine, wie etwa den hier näher vorgestellten Benediktushof, sondern für die Gesamtheit solcher Zentren. Aufgrund ihrer zahlreichen Besucher sowie der Veröffentlichungen der sie tragenden Personen haben Einrichtungen wie der Benediktushof eine relativ weite gesellschaftliche Ausstrahlung, gerade auch in den kirchlichen Bereich hinein. Ein solcher Einfluss wurde bislang vor allem im Hinblick auf das Aufgreifen von Formen der Kontemplation im kirchlichen Kontext sowie auf theologische Debatten, etwa die Deutung der Erfahrungen des Zen oder der Kontemplation für die Theologie, deutlich (vgl. hierzu exemplarisch Meesmann 2010). Ich gehe davon aus, dass auch die hier gepflegte Ästhetik der Kontemplation und, so vermittelt, auch des Zen sich zunehmend in der zeitgenössischen Innenraumgestaltung von Kirchen bzw. sakralen Räumen auffinden lässt.<sup>16</sup> Dazu gehört eine bewusst schlicht gehaltene, „meditative“ Einrichtungssprache, welche andererseits auch anregende Kontrapunkte der Betrachtung zulässt; im christlichen Kontext sind dies selbstverständlich Kreuze, Christusstatuen oder z. B. Marienbildnisse. Aufgrund ihrer vielfältigen Wirkungen erscheint die Ausarbeitung von „Mikrogeographien“ entsprechender spiritueller Zentren über die Einzelfallstudie hinaus somit auch für das Erfassen gegenwärtiger Veränderungsprozesse religiösen Lebens relevant.

---

## Literatur

- Ahlhaus, Dirk (2013). Die Geschichte eines sakralen Ortes. In: Willigis Jäger, Doris Zölls, Alexander Poraj, Fernand Braun und Dirk Ahlhaus (Hrsg.), *Raum und Gegenwart. Inspirationen aus Zen und Kontemplation* (S. 134–141). München: Kösel.
- Benedictushof (o. J.). *Benedictushof. Ehemaliges Kloster. Klosterschänke* [Prospekt]. Holzkirchen.
- Benediktushof (2016 [2015]). *Programm 2016*. Benediktushof. Zentrum für Meditation und Achtsamkeit. Holzkirchen bei Würzburg.

---

<sup>16</sup>Mit der Nürnberger katholischen Kirche St. Klara wurde hierzu bereits ein Beispiel genannt. Um diese These affirmativ vertreten zu können, bedürfte es zugegebenermaßen vertiefender Untersuchungen.

- Beuys, Joseph (mit Peter Brügge) (1984). Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt. Spiegel-Gespräch mit Joseph Beuys über Anthroposophie und die Zukunft der Menschheit. Von Peter Brügge. In: *Der Spiegel* (23). Zit. n. <http://m.spiegel.de/spiegel/print/d-13508033.html>.
- Bräunlein, Peter J. (2012). Material turn, in: Georg-August-Universität Göttingen (Hrsg.), *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen* (S. 30–44). Göttingen: Wallstein Verlag.
- Brück, Michael von; Lai, Whalen (1997). *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*. München: C. H. Beck.
- Geertz, Clifford (1983, orig. 1973). Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (S. 7–43). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Götz, Thomas Josef, OSB (2006). Buddhistische und christliche Mönche. In: Thomas Josef Götz, OSB und Thomas Gerold (Hrsg.), *Die Mystik im Buddhismus und im Christentum* (S. 105–118). Sankt Ottilien: Eos Verlag.
- Groedecki, Louis (1986). *Gotik (Weltgeschichte der Architektur)*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Hicks, Dan (2010). The material-cultural turn. Event and effect. In: *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Herausgegeben von Dan Hicks und Mary C. Beaudry (S. 20–98). Oxford: Oxford University Press.
- Jäger, Willigis (2003). *Aufbruch in eines neues Land. Erfahrungen eines spirituellen Lebens*. Herausgegeben von Christoph Quarch und Cornelius von Collande. Freiburg: Herder.
- Jäger, Willigis (2005). *Das Leben ist Religion. Stationen eines spirituellen Weges*. Herausgegeben von Christoph Quarch. München: Kösel.
- Jäger, Willigis (2013). *Ewige Weisheit. Das Geheimnis hinter allen spirituellen Wegen*. München: Kösel.
- Jäger, Willigis/ Grimm, Beatrice (Hrsg.) (2014). *Die Flöte des Unendlichen. Mystische Rezitationstexte aus Ost und West*. Holzkirchen: Wege der Mystik.
- Keden, Joachim/ Hemminger, Hansjörg (2002). Neue Formen des esoterischen Christentums: Das Ökumenische Zentrum Neumühle – ein Beispiel. In: *Materialdienst der EZW* (2), 35–46.
- Keizan, Jōkin: Zazen Yōjinki. *Merkbuch für die Übung des Zazen*. Zitiert nach: Dumoulin, Heinrich (1966): *Östliche Meditation und christliche Mystik* (S. 295–307). Freiburg, München: Karl Alber.
- Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.) (2015). *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Meesmann, Hartmut (Hrsg.) (2010). *Mystik – der wahre Weg zu Gott? Die Kontroverse um den Benediktinerpater und Zen-Lehrer Willigis Jäger*. Oberursel: Publik-Forum Verlagsgesellschaft (Publik-Forum Edition).
- Meyer, Gundula (2005). „Mach es noch mal“, in: Jäger, Willigis. *Das Leben ist Religion. Stationen eines spirituellen Weges*. Herausgegeben von Christoph Quarch (S. 74–76). München: Kösel.
- Miller, Daniel (2008). Material Culture, in: *The Sage Handbook of Cultural Analysis*, hg. von Tony Bennett und John Frow (S. 271–290), London.

- Schmitt, Thomas (2003). *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung* (= *Forschungen zur deutschen Landeskunde Bd. 252*). Flensburg: Akademie für Landeskunde, Selbstverlag.
- Stellungnahme (2002). *Stellungnahme der Diözesanleitung zum Bericht „Lehrverfahren gegen Pater Willigis Jäger eingeleitet“*, zit. n. [downloads.kirchenserver.net/7/623/1/11407729132380898.pdf](http://downloads.kirchenserver.net/7/623/1/11407729132380898.pdf), Abruf v. 3.11.2015.
- Tajima, Terushima (2014). *Die Abgeschiedenheitslehre Meister Eckharts und der Samadhi-Gedanke im Zen-Buddhismus*. [Vortrags-Abstrakt]. Meister Eckhart-Gesellschaft. Internationale Jahrestagung 2014 in München. URL 2014 <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/muenchen14.htm>, letzter Aufruf v. 29.1.2016.
- West-Östliche Weisheit. Willigis-Jäger-Stiftung (o. J. [2015/16]). *Spiritualität für das 21. Jahrhundert*. [Prospekt]. Online verfügbar unter <http://www.benediktushof-holzkirchen.de/images/flyer%20ww%20willigis%20jager%20stiftung.pdf>, zuletzt geprüft am 13.03.2016.
- Wolfmeier, W. (2002). *Balthasar-Neumann-Rundkirche und ehemaliges Benediktinerkloster Holzkirchen*. 3. Aufl. Holzkirchen: Katholisches Pfarramt Holzkirchen.
- Wunder, Edgar (2005). *Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theoriebildung in der Religionsgeographie*. Stuttgart: Franz Steiner.

---

## Über den Autor

**Thomas Schmitt**, Privatdozent für Geographie und Akademischer Rat an der Universität Erlangen-Nürnberg, derzeitige Forschungsbereiche: Sozial-, Kultur- und Politische Geographie, insbesondere Geographien kulturellen Erbes, Humangeographische Religionsforschung, Transitionsforschung zu Erneuerbaren Energien und Ressourcen. Jüngere Publikationen: Schmitt, T. (2013). *Moschee-Konflikte und deutsche Gesellschaft*. In: D. Halm, H. Meyer (Hrsg.). *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Wiesbaden, Springer VS, S. 145–166; Schmitt, T. (2011). *Cultural Governance. Zur Kulturgeographie des UNESCO-Welterberegimes* (Erdkundliches Wissen Bd. 149). Stuttgart, Franz-Steiner.

Webadresse: <http://www.geographie.nat.uni-erlangen.de/personen/thomas-schmitt/>