

THEOLOGIE DER LITURGIE
Verlag Friedrich Pustet

Marco Weis

Devotionsorte im Kirchenraum

Zeitgenössische Kirchenräume
im Spannungsverhältnis von
gemeinschaftlicher Liturgie und
persönlicher Devotion

THEOLOGIE DER LITURGIE

Band 20

THEOLOGIE DER LITURGIE
Herausgegeben von
Martin Stuflesser

Band 20

Devotionsorte im Kirchenraum

Verlag Friedrich Pustet

Regensburg

Marco Weis

Devotionsorte im Kirchenraum

Zeitgenössische Kirchenräume
im Spannungsverhältnis von
gemeinschaftlicher Liturgie und
persönlicher Devotion

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3456-9
Reihen-/Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Satz: FotoSatz Pfeifer, Krailling
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2024

eISBN 978-3-7917-7464-0 (pdf)

Unser gesamtes Programm unter
www.verlag-pustet.de

Meiner Mutter



Inhalt

Vorwort	13
0 Einleitung – Hinführung zum Thema	15
0.1 Zum gegenwärtigen Diskussionsstand	19
0.2 Zur Fragestellung	35
0.3 Zum Vorgehen	44
1 Devotion – eine Annäherung an den Begriff	46
1.1 Etymologie und vorchristlich-antike Herkunft	47
1.2 Christlich-antiker Sprachgebrauch	49
1.3 <i>Devotio</i> im <i>Canon Romanus</i>	51
1.4 <i>Devotio</i> bei Thomas von Aquin	55
1.5 Die <i>Devotio-moderna</i> -Bewegung	57
1.6 Der Devotionsbegriff im modernen Sprachgebrauch	60
1.7 Fazit: Das Verständnis von <i>Devotion</i> heute	69
2 Entwicklung der Devotionsformen und -orte im Kirchenraum – ein geschichtlicher Durchgang	74
2.1 Zeugnisse frühchristlicher Glaubenspraxis	77
2.2 Entstehung erster Devotionsformen und -gegenstände in der Antike	81
2.2.1 Die Entwicklung der Reliquienverehrung	82
2.2.1.1 Die Märtyrergebeine als erste Reliquien	82
2.2.1.2 Die Translation der Märtyrergebeine	91
2.2.1.3 Die Verehrung von Nicht-Märtyrern	95
2.2.1.4 Die Kreuzesreliquien und ihre Verehrung – ein Sonderfall	97
2.2.2 Die Entstehung christlicher Bilder	99
2.2.2.1 Die ersten christlichen Bildwerke	100
2.2.2.2 Die frühen theologischen Kontroversen um Bilder	102
2.2.2.3 Die Verehrung und Darstellung Marias – ein Sonderfall	105
2.2.3 Die Aufbewahrung des eucharistischen Brotes	107

2.3	Diversifizierung und Etablierung der Devotionsformen im Mittelalter	108
2.3.1	Die Ausweitung der Reliquienverehrung	109
2.3.1.1	Die Leiber-Teilung und Sekundärreliquien	109
2.3.1.2	Die Allianz von Altar und Reliquie	112
2.3.1.3	Die Reliquienverehrung und die Messhäufigkeit	114
2.3.2	Die Entwicklung der Bilderverehrung und -herstellung	117
2.3.2.1	Die Bilderfrage im Osten: der byzantinische Bilderstreit	117
2.3.2.2	Die Bilderfrage im Westen: ein wenig virulentes Thema	121
2.3.2.3	Die Legitimierung der Skulptur durch die Reliquien	123
2.3.2.4	Die Kreuze, Kruzifixe und Christusbilder – ein erster Sonderfall	126
2.3.2.5	Die Marienbilder – ein zweiter Sonderfall	134
2.3.3	Die Entwicklung der Eucharistieverehrung	136
2.3.3.1	Der Streit um die Realpräsenz	137
2.3.3.2	Die Aufbewahrung der Eucharistie in Kirchengebäuden	140
2.3.3.3	Die Eucharistieverehrung innerhalb der Messe	142
2.3.3.4	Die Aussetzung zur Anbetung sowie die Position und Beschaffenheit des Tabernakels	145
2.3.4	Die Symbiose von Reliquie, Bild und Eucharistie am Altar	148
2.4	Bestätigung und Weiterführung der Devotionsformen in der Neuzeit	156
2.4.1	Das Konzil von Trient und die Barockzeit	156
2.4.1.1	Die Bestätigung der Devotionsformen auf dem Konzil von Trient	157
2.4.1.2	Die Bruderschaften und ihre Devotionsorte	161
2.4.1.3	Die Kirchen als Thronsäle für die Anbetung	164
2.4.1.4	Der Einzug des Kreuzwegs in den Kirchenraum	166
2.4.2	Der Versuch einer Revision der devotionalen Praxis in der Aufklärung	168
2.4.3	Das Revival der devotionalen Barockfrömmigkeit in der Romantik	172
2.5	Reduzierung und neue Würdigung der Devotionsformen in der Moderne	176
2.5.1	Die Fokussierung auf die Liturgie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts	176
2.5.1.1	Die liturgietheologische Diskussion im Zug der Liturgischen Bewegung	177

2.5.1.2	Die streng liturgiefunktionale Kirchenraumgestaltung als Ideal	183
2.5.2	Das Zweite Vatikanische Konzil und der liturgietheologische Paradigmenwechsel	189
2.5.3	Die nachkonziliare Fortführung liturgiefunktionaler Raumkonzeptionen	193
2.5.4	Die neue Wertschätzung gegenüber der Devotion seit der Milleniumswende	201
2.6	Fazit: Die fortlaufende Tradition der Devotionsformen zwischen gelebter Praxis und theologischer Theorie	206
3	Devotionsformen und -orte im Spiegel lehramtlicher Dokumente und liturgischer Bücher seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – ein Überblick	216
3.1	Die Liturgiekonstitution <i>Sacrosanctum Concilium</i>	216
3.1.1	Die Artikel 12 und 13: Liturgie und Devotion	217
3.1.2	Die anderen Artikel mit Bezug zur Devotion	221
3.2	Weitere Dokumente auf Ebene der Weltkirche	223
3.2.1	Die <i>Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch</i> und die <i>Grundordnung des Römischen Messbuchs</i>	223
3.2.2	Die Weihe der Kirche und des Altares im <i>Pontifikale für die Katholischen Bischöfe des deutschen Sprachgebietes</i> Band IV	226
3.2.3	Die Rituale <i>Die Feier der Kindertaufe</i> und <i>Die Feier der Krönung eines Marienbildes</i>	228
3.2.4	Das <i>Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie</i>	229
3.2.5	Die Instruktion „ <i>Die Reliquien in der Kirche: Echtheit und Aufbewahrung</i> “	232
3.3	Dokumente auf Ebene der Deutschen Bischofskonferenz	233
3.3.1	Die Handreichung <i>Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen</i>	233
3.3.2	Die Orientierungshilfe <i>Liturgie und Bild</i>	235
3.3.3	Das Dokument <i>Räume der Stille</i>	236
3.3.4	Die Arbeitshilfe <i>Umnutzung von Kirchen</i>	237
3.4	Fazit: Die (neue) Forderung kirchlicher Dokumente nach Devotionsgegenständen und -orten in der Spätmoderne	239

4	Liturgie und Devotion im Licht der Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils – theologische Implikationen	247
4.1	Liturgie und Devotion als Feier des <i>Pascha-Mysteriums</i>	250
4.1.1	Was heißt <i>Pascha-Mysterium</i> ?	251
4.1.2	<i>Pascha-Mysterium</i> – keine monolithische Größe	255
4.1.2.1	Temporale Ausfaltung des <i>Pascha-Mysteriums</i>	255
4.1.2.2	Abgestufte Feier des <i>Pascha-Mysteriums</i>	259
4.1.2.3	Subjektive Brechungen des <i>Pascha-Mysteriums</i>	261
4.1.2.4	Situative Ausfaltung des <i>Pascha-Mysteriums</i>	265
4.1.3	Ertrag für eine Theologie der Devotion	267
4.2	Liturgie und Devotion als <i>Anamnese</i> göttlicher Heilstaten	268
4.2.1	Was heißt <i>Anamnese</i> in der Liturgie?	269
4.2.2	<i>Anamnese</i> – weitergedacht	272
4.2.2.1	<i>Anamnese</i> im persönlichen Gebet	274
4.2.2.2	Gegenständliche <i>Anamnese</i>	278
4.2.2.3	Ortsgebundene <i>Anamnese</i>	282
4.2.3	Ertrag für eine Theologie der Devotion	286
4.3	Liturgie und Devotion als Formen der von Gott gerufenen <i>Versammlung</i>	287
4.3.1	Warum <i>Versammlung</i> als Konstitutivum christlichen Gottesdienstes?	288
4.3.2	<i>Versammlung</i> – in verschiedenen und abgestuften Weisen	292
4.3.2.1	Physisch-kopräsente <i>Versammlung</i>	292
4.3.2.2	Diachrone <i>Versammlung</i>	294
4.3.2.3	<i>Versammlungen</i> von gestufter kirchlicher Repräsentanz	298
4.3.3	Ertrag für eine Theologie der Devotion	301
4.4	Liturgie und Devotion als <i>Dialog zwischen Gott und Mensch</i>	303
4.4.1	Was sind die anthropologischen Voraussetzungen für den Gott-Mensch-Dialog?	303
4.4.2	Gott-Mensch-Dialog – verschiedene Aspekte	305
4.4.2.1	Individueller Dialog mit Gott	306
4.4.2.2	Nonverbaler Gott-Mensch-Dialog	309
4.4.2.3	Gemeinsame Intentionen jeder Form des Gott-Mensch-Dialogs	313
4.4.3	Ertrag für eine Theologie der Devotion	315
4.5	Liturgie und Devotion als Vollzug des <i>gemeinsamen Priestertums</i> aller Getauften	315
4.5.1	Was heißt <i>gemeinsames Priestertum</i> ?	316
4.5.2	Tätige Teilnahme – Vollzug des <i>gemeinsamen Priestertums</i>	319

4.5.2.1	Vielschichtige Ausübung tätiger Teilnahme an der Liturgie	320
4.5.2.2	Devotion als komplementäre Form tätiger Teilnahme	323
4.5.3	Ertrag für eine Theologie der Devotion	326
4.6	Fazit: Gesamtertrag für eine Theologie der Devotion	327
5	Gestaltung von Devotionsorten – theoretische Grundlegung und praktische Kriterien	336
5.1	Theoretische Grundlegung für Devotionsorte und -gegenstände	336
5.2	Praktische Gestaltung von Devotionsorten	344
5.2.1	Gestaltung und Ausstattung des Devotionsortes	345
5.2.1.1	Funktion und Beschaffenheit der Devotions- gegenstände	345
5.2.1.2	Positionierung der Devotionsgegenstände	351
5.2.1.3	Beschaffenheit des Ortes und der übrigen Ausstattungsstücke	355
5.2.2	Lokalisierung der Devotionsorte im Kirchenraum	356
5.2.2.1	Theologisch-praktische Einordnung in den Gesamtraum	356
5.2.2.2	Sinnvolle Einbindung in der Wegkirche	360
5.2.2.3	Sinnvolle Einbindung im Communio-Raum	361
5.2.3	Umgang mit historischer Einrichtung und Kunst	361
5.3	Fazit: Praktisch-gestalterischer Ertrag für Devotionsorte im Kirchenraum	366
6	Liturgisch-devotionale Raumkonzeptionen – Umsetzungsbeispiele	371
6.1	Die Kathedrale Our Lady of the Angels, Los Angeles	372
6.1.1	Rahmeninformationen zum Neubau der Kathedrale	372
6.1.2	Liturgische und devotionale Raumkonzeption	376
6.1.3	Kritische Würdigung	386
6.2	Die Seminarkapelle St. Wolfgang, Regensburg	398
6.2.1	Rahmeninformationen zur Neugestaltung der Seminar- kapelle	399
6.2.2	Liturgische und devotionale Raumkonzeption	402
6.2.3	Kritische Würdigung	406
6.3	Die Pfarrkirche St. Moritz, Augsburg	411
6.3.1	Rahmeninformationen zur Neugestaltung der Pfarrkirche	411

6.3.2	Liturgische und devotionale Raumkonzeption	418
6.3.3	Kritische Würdigung	425
6.4	Fazit: Liturgisch-devotionaler Raum	431
7	Schluss – summarischer Ausblick	434
	Abkürzungsverzeichnis	439
	Abkürzungen liturgischer und lehramtlicher Quellen	439
	Abkürzungen literarischer Werke	440
	Quellen-, Hilfsmittel- und Literaturverzeichnis	443
	Quellen	443
	Bibelausgaben	443
	Liturgische Quellen	443
	Lehramtliche Verlautbarungen	444
	Sonstige Quellen und Quellensammlungen	446
	Hilfsmittel	447
	Literatur	448
	Abbildungsverzeichnis	477

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2023 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Dissertation zur Erlangung des theologischen Doktorgrades angenommen.

Angestoßen wurde das Thema der Dissertation bereits durch die liturgiewissenschaftliche Magister-Arbeit zum Abschluss meines Theologiestudiums. Das Schaffen war verwoben mit einer Stelle als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft sowie am Dekanat der Katholisch-Theologischen Fakultät in Würzburg. Die Fertigstellung dieses Projekts nach einem Zeitraum von gut fünf Jahren habe ich auch vielen anderen Personen zu verdanken, die mir ermutigend und mit offenem Ohr zur Seite standen – und sei es auch nur ein einziges Mal oder hier und da punktuell gewesen. Ihnen allen gilt an dieser Stelle meine Anerkennung und mein Dank.

Namentlich jedoch danke ich zunächst meinem Doktorvater und Erstgutachter, Prof. Dr. Martin Stuflesser. Er hat meine Studien parallel zur engen, vertrauensvollen und gewinnbringenden Arbeit an seinem Lehrstuhl sowie am Dekanat stets mit offenen Ohren begleitet. Ebenso danke ich meinem Zweitgutachter, Prof. Dr. Stephan Winter, Eberhard Karls Universität Tübingen, für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Die Promotion in meinen beruflichen Werdegang einzugliedern, hat mir die Unterstützung durch den Regens des Erzbischöflichen Priesterseminars Bamberg, Dr. Ewald Sauer, ermöglicht. Ich danke ebenso Erzbischof Dr. Ludwig Schick für seine Zustimmung und die Freistellung.

Ferner danke ich all jenen, die mich in einem oder mehreren ausführlichen Gesprächen und durch hilfreiche Hinweise auf Literatur unterstützt haben: Dr. Jürgen Emmert, Bischof Dr. Friedhelm Hofmann, Prof. Dr. Wolfgang Weiß, Prof. Dr. Dr. Predrag Bukovec, Richard S. Vosko, Friedrich Koller, Helmut Haug, Benjamin Heu sowie etlichen weiteren Personen aus Universitäten, Kirchengemeinden und meinem persönlichen Freundeskreis, die hier nicht alle namentlich genannt werden können. Hinzu kommen die über die Jahre hinweg anwesenden Kollegen im liturgiewissenschaftlichen Mittelbau und Oberseminar: Dr. Simon A. Schrott, Tobias Weyler und Andy Theuer. Ebenso danke ich für die Unterstützung der Studentischen Hilfskräfte Valentin Schmidt, Daniel Mattick, Florian Schmitt und Lukas Schumm. Aus dem Mittelbau der Katholisch-Theologischen Fakultät sind zu nennen: Anna Krähe, Ursula Eisl, Katharina Leniger und Hendrik Weingärtner.

Für die Korrekturen der Manuskripte, sei es auch nur in Teilen, bin ich Charlotte Dietrich, Teresa Aigner und Daniel Geiger, Domvikar Paul Weismantel sowie Domkapitular Andreas Lurz und Stefan Heberl zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

Für die Drucklegung und Publikation danke ich Dr. Rudolf Zwank vom Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, sehr herzlich.

Die Veröffentlichung wäre nicht ohne die finanzielle Unterstützung durch das Erzbistum Bamberg sowie die Förderungen durch die Diözesen Würzburg und Regensburg möglich gewesen. Hierfür sei an dieser Stelle aufrichtig gedankt.

Erlangen, im Dezember 2023

Marco Weis

0 Einleitung – Hinführung zum Thema

„These stations are like cathedrals“ – die britische Tageszeitung *The Guardian* überschrieb so einen online publizierten Artikel zur Eröffnung der 2022 nach 13-jähriger Bauzeit fertiggestellten neuen *Elizabeth Line*, die einen weiteren Meilenstein in der umfangreichen Geschichte des Londoner U-Bahn-Netzes darstellt. Die Überschrift zitierte dabei den amtierenden Londoner Bürgermeister Sadiq Khan, der mit diesem kühnen Vergleich sein Erstaunen über die fertiggestellten U-Bahnhöfe zum Ausdruck brachte.¹

Künftig soll die neue Linie allein pro Zug 1500 Personen auf einer direkten Ost-West-Verbindung durch die Stadt transportieren. Es ist ein spektakuläres Unterfangen mit beachtlichen Ansprüchen, imposanten Ausmaßen und vor allem einem enormen Passagieraufkommen – dementsprechend groß muss das unterirdische Gleis- und Bahnhofssystem mit seiner komplexen Infrastruktur sein, dementsprechend effizient muss es funktionieren. Es könnten einem viele Analogien oder Vergleichsmaßstäbe einfallen, um eine Vorstellung von Größe und Ausführung dieses unterirdischen Verkehrssystems entstehen zu lassen. Dass das politische Oberhaupt einer modernen Millionemetropole – überdies der erste gläubige Muslim an Londons Spitze – die Bahnhöfe seiner neuen, lang ersehnten U-Bahn-Linie mit nichts Profanem vergleicht, sondern mit Kathedralen, lässt also aufhorchen. Nicht etwa andere architektonische oder technische Leistungen der modernen Industrie- und Leistungsgesellschaften sind hier als Referenzobjekt herangezogen worden, sondern atehrwürdig-berühmte Bauten des Christentums.

Dabei wird ausgerechnet deren Zweck von den ein oder anderen Zeitgenossen als für eine säkulare Gesellschaft nicht mehr statthaft, ja vielmehr als unnötig abgetan. Dennoch evoziert Sadiq Khans Aussage bei Zuhörenden² Bilder von Großbauten mit Türmen und hohen, lichten Hallen. Diese beeindruckten die Menschen – immer noch. Geradezu überschwänglich und emotional berührt fuhr auch Sadiq Khan in seinem Statement zur Eröffnung der *Elizabeth Line* fort: „It is world-leading, world-class. I challenge anyone who uses the Elizabeth line next week not to have their breath taken away – it’s just mindblowing.“³

¹ Vgl. TOPHAM, Gwyn, „These stations are like cathedrals“: Elizabeth line services are ready to roll, siehe: https://www.theguardian.com/uk-news/2022/may/20/elizabeth-line-services-ready-to-roll-crossrail?fbclid=IwAR3d-uERQpLqf06meUwSouApCXfwYnE5dqj5HGGeNB_OD4PPcyXhSXhf5EzI (aufgerufen am: 01.06.2022).

² Hinsichtlich der Frage nach geschlechtersensibler Sprache wurde in dieser Arbeit versucht, bei den verwendeten Personenbezeichnungen abzuwechseln. Meist wird das Partizip Präsens verwendet, hin und wieder auch Doppelnennungen. Doch auch wenn das generische Maskulin aufgrund von Sprachgewohnheiten steht, beziehen sich die Aussagen, je nach Kontext, gleichermaßen auf alle Geschlechter. Auf gegenderte Bezeichnungen wird zugunsten einer besseren Lesbarkeit verzichtet.

³ Zitiert nach: ebd.

Auch Kathedralen gehören seit jeher mit zu den größten und aufwändigsten Bauten der Menschheit. In jeder Epoche wirkten sie stilbildend und verkörperten Architektur auf höchstem Niveau, am Puls der Zeit. Als Landmarken erster Klasse haben sie das Potential, einem den Atem zu verschlagen, umwerfend zu wirken, über die gewohnte Welt hinauszudeuten.

Daran nun lehnt sich das innenarchitektonische Konzept der neuen Londoner U-Bahnhöfe an, die ebenfalls ihre lichten Hallen in die Höhe strecken. Sie sind dazu bestimmt, Menschenmassen aufzunehmen. Diese Megabauten des 21. Jahrhunderts suggerieren dabei Helle, Weite, Licht und Luft. Es sind Räume, die sich durch eine außergewöhnliche Gestaltung von der Umgebung abheben. Doch über die rein architektonisch-praktischen Belange hinaus gibt es noch andere Analogien zu christlichen Sakralbauten.

Die unterirdischen Bahnhöfe verweisen durch ihre Gestaltung buchstäblich auf *Überirdisches*, sie wollen gänzlich vergessen machen, dass man sich in ihnen doch eigentlich unter Tage befindet. Subtil vermitteln sie ein Gefühl von Freiheit und einen gangbaren Weg in die Höhe. In Ausdehnung und Architektur muten sie wie Bauten an, die in eine andere Sphäre des Seins weisen, wenn auf den endlos lang erscheinenden Rolltreppen die Menschen wie auf Himmelsleitern hinauf an die Erdoberfläche fahren. Sie fahren in den Himmel, der – praktisch betrachtet – direkt an der Erdoberfläche beginnt, um der (unter-)irdischen, architektonisch faszinierend eingefassten, überwölbten und künstlich wie raffiniert ausgeleuchteten, in den Tiefen der Erde kunstvoll gewirkten Unterwelt wieder zu entfliehen.

Hierin gleichen die Bahnhöfe den Kathedralen, die ebenfalls auf überirdische Glaubensüberzeugungen oder zumindest auf das Hoffen auf eine höhere Macht verweisen. Kathedralen sprechen Menschen an, erregen ihre Emotionen und suggerieren eine Transformation der eigenen Existenz hin zu einer Transzendenz-Erfahrung – ganz gleich, ob die Besuchenden mit einer dezidiert religiösen Überzeugung den Raum betreten oder nicht. Am Vergleich des Londoner Oberbürgermeisters lässt sich erkennen, dass Kathedralen, und damit Kirchenbauten allgemein auch in der heutigen, westlich-säkularen oder multireligiösen Lebenswelt keineswegs ihren Reiz und ihren Verweischarakter verloren haben. Das liegt zum einen an der oftmals außergewöhnlichen Architektur, die die Augenfälligkeit vieler Kirchen begründet. Zum anderen mag ein Grund sein, dass Kirchengebäude sich nicht vorschnell in eine kapitalistische Kosten-Nutzen-Rechnung einordnen lassen und keine empirisch überprüfbare Leistung bringen, ja paradoxerweise sogar als Ort großer gottesdienstlicher Versammlungen immer weniger nötig werden.

Auch wenn sie sich nicht in das moderne Leistungsdenken einordnen lassen, auch wenn sie vielen Personen nicht mehr als Ort der regelmäßigen Teilnahme an der Liturgie wichtig sind, stellen sie etwas für die Menschen in der Gesellschaft dar, was sich ganz allgemein als *Orte religiöser Praxis* bezeichnen ließe – und das vielfach über die Grenzen der konfessionell-religiösen Zugehörigkeit hinaus. Sie sind Orte, die für den Gottesglauben stehen, indem sie einen Raum bieten, in dem Liturgie,

Gottesdienst gefeiert wird. Deshalb sind sie Orte, die über diese Welt hinausweisen, Orte, an denen intensiver mit Gott kommuniziert werden kann – und dies eben über die Feier des Gottesdienstes hinaus. Sie sind Orte für das persönliche Gebet der Einzelnen, Orte der Transzendenzerfahrung oder zumindest Orte des Hoffens darauf, dass doch irgendwo eine unvorstellbare göttliche Macht existiert. Darum besuchen Menschen Kirchen, auch jenseits allen kunst-, kultur- und architekturgeschichtlichen Interesses. Dafür ist es wichtig, dass Kirchen existieren und auch außerhalb der Gottesdienstzeiten geöffnet sind. Dies ist ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die Nutzung von Kirchen in der Zukunft, unter dem Eindruck vielerorts sinkender Beteiligung an der Liturgiefeier. Als Marken der Gottesgegenwart in der Welt ist auch aus diesem Blick auf die Kirchenraumnutzung eine Schließung von Kirchenräumen zwar nicht unmöglich aber gut zu überdenken – verlieren wir doch bei einer Ausdünnung des Kirchenraumnetzes auch Gebets- beziehungsweise Devotionsorte, Orte der Gotteserfahrung und -nähe.

Die Erfahrung, genau aus dem Motiv der Gottesnähe heraus das Bedürfnis zu verspüren, ganz unvermittelt einen Kirchenraum aufzusuchen, hat der Liturgiewissenschaftler John Buscemi vor der Kathedrale einer anderen Weltmetropole gemacht. Dabei war diese Situation für ihn von einer Spannung geprägt, die wohl für Liturgiewissenschaftler typisch ist: Einerseits beansprucht er, reflektiert und rational-vernünftig Liturgiewissenschaft zu betreiben, sich also mit der offiziell und weltweit einheitlich geregelten und – zumindest vermeintlich – theologisch stringent durchdachten *Liturgie* der katholischen Kirche zu befassen.⁴ Andererseits verspürte er ein intuitiv-emotionales Bedürfnis danach, seinem Glauben individuell und situativ auf eine andere Weise Ausdruck zu verleihen, sich eben nicht auf der Straße, sondern explizit in einer Kirche an Gott zu wenden. Die wissenschaftliche Theologie hat gerade solche Praktiken lange eher verhalten bäugelt oder gar abwertend als *Volksfrömmigkeit*⁵ bezeichnet:

⁴ In dieser Studie wird *Liturgie* verstanden als der Teil des gottesdienstlichen Lebens der katholischen Kirche, der gemäß lehramtlichen Regelungen und nach den von Rom herausgegebenen liturgischen Büchern vollzogen wird. Zur *Liturgie* zählen also Sakramentenfeiern und Stundengebet wie auch Sakramentalien. Dabei begründen sich die auf zentraler Autorität (meist dem Papst, aber mitunter auch dem Ortsbischof) beruhenden Regelungen neben der schlichten Notwendigkeit einer Strukturierung menschlicher Versammlungen vor allem in der Sicherung des theologischen Niveaus sowie der gesamtkirchlichen Identität. (Vgl. GERHARDS, Albert / KRANEMANN, Benedikt, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, 13 f. 17 f.; LUMMA, Liborius Olaf, Crashkurs Liturgie. Eine kurze Einführung in den katholischen Gottesdienst, Regensburg 2010, 14 f.; ADAM, Adolf / HAUNERLAND, Winfried, Grundriss Liturgie, Freiburg i. B. / Basel u. a. 2012, 26 f.)

⁵ Vgl. zur Schwierigkeit dieses Begriffs: HOLZEM, Andreas, „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: ThQ 182 (2002) 258–270. Problematisch ist, dass der Begriff eine wertende Unterscheidung von niedrig gebildetem Volk und hochgebildeter Elite – also Klerus – hinsichtlich der Glaubenspraxis aufmacht, die sich historisch betrachtet so pauschal nicht halten lässt. Trotz der berechtigten Kritik am Bedeutungsgehalt des Begriffs kann er

„The importance of devotion came home to me again a few years ago when I was in New York on business. At that time a friend of mine who lived in California was very sick. I had no way to make contact, no way to make my concern for my friend tangible. As I thought of this, I found myself in front of St Patrick’s Cathedral. I went in and I lit a candle all the while thinking, ‚Oh God! I’m a liturgist; I hope no one sees me doing this.‘ But despite my nervous self-consciousness as I lit the candle, I felt much better. I wasn’t superstition. I didn’t think that lighting a candle would cure or comfort my friend in some supernatural way. But it was a way of making tangible an interior concern. [...] By performing this simple human act I had bridged the distance between me and my friend and asserted my faith in a compassionate God.“⁶

In dieser Situation wurde John Buscemi sich des Kirchenraums in seiner Eigenschaft als Ort des persönlichen Gebets bewusst. Damit war für ihn die Kluft zwischen der theologisch-liturgiewissenschaftlichen Reflexion dessen, was Liturgie ist und sein soll, und der offenbar lebenspraktischen Erfahrung, dass sie nicht restlos und zu jeder Zeit das individuelle religiöse Bedürfnis abdeckt, sowohl deutlich markiert als auch überbrückt. Das intensiv und intellektuell gebildete Bewusstsein der Theologen und Theologinnen sowie der Liturgiewissenschaftler und -wissenschaftlerinnen weiß auf der einen Seite, dass kein religiöses Ritual den Anspruch erheben kann, Gottes Willen zu verändern oder gar zu determinieren, es weiß, dass die Glaubenspraxis nicht im schlichten Sinn einer Währung zu verstehen ist, mit der Gott für die erbetene Leistung bezahlt werden würde. Es weiß ebenso, dass Gott nicht an irgendeinen bestimmten Ort gebunden ist und somit dort tatsächlich fassbar wurde. Dieses Wissen hat John Buscemi zunächst davor zurückschrecken lassen, konkret in der geschilderten, bangen Situation eine Kerze *für* den erkrankten Freund *in einer Kirche* zu entzünden.

Andererseits, ungeachtet all dieser Argumente, ließ er sich dennoch hinreißen, seinem praktisch-emotionalen und religiösen Bedürfnis zu folgen. Es scheint dieses Ritual noch eine andere Wertigkeit, eine andere, nicht empirisch feststellbare Wirkung zu entfalten. Diese hat etwas damit zu tun, dass man im Glauben, auch angesichts von Hoffnungslosigkeit und Angst, *trotzdem* etwas tun kann. In diesem Sinn ist das Entzünden von Kerzen ein mögliches Ritual, Gebet und Fürbitte, Erinnerung und Dank auszudrücken. Es ist eindeutig christlich geprägt, aber scheint auch über das Christentum hinaus anschlussfähig zu sein.

Dass John Buscemi eine Kirche aufsucht, ist Folge der gängigen und intuitiven Überzeugung, dass Kirchenräume besondere Ort sind, an denen man leichter als anderswo oder intensiver mit Gott in Verbindung treten kann. Dabei ist dies keinesfalls in einem exklusiven Sinn zu verstehen, wohl aber doch als eine von Vielen geteilte Überzeugung oder wenigstens Empfindung. Hierin liegt ein nicht zu unterschätzendes Potential für die Zukunft von Kirchenbauten und ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz, die weit über die Grenzen der Konfessions- und Religionszuge-

aber in dieser Arbeit nicht umgangen werden, da er in der Fachliteratur immer wieder zu finden ist.

⁶ BUSCEMI, John, *Places for Devotion* (MHEs 4), Chicago 1993, 3 f.

hörigkeit hinausgeht. Insbesondere entwickelt diese Tatsache in einer Zeit Relevanz, in der „Liturgie als ein regelmäßiges und kirchlich verfasstes Tun [...] für viele nicht mehr gängige Praxis [ist], neue religiöse oder quasireligiöse Praktiken und Frömmigkeitsformen aber sehr wohl.“⁷ Gerade hierfür dürfen und müssen Kirchenräume Anschluss bieten. Die vorliegende Studie will es deshalb wagen, den Kirchenraum genau unter dem Aspekt seiner Anschlussfähigkeit für einzelne Personen zu betrachten, mögen sie dort etabliert-traditionelle religiöse Praktiken pflegen oder auch vielmehr undefiniert, quasireligiös auf der Suche nach Transzendenz sein. Der Fokus liegt dabei auf modernen Kirchenbauten der jüngsten Vergangenheit. Da diese oft eher unbeliebt sind, erscheint die Frage dort besonders drängend.⁸ Was braucht es, damit Kirchen auch außerhalb der Liturgie als Orte erfahren werden, die über sich selbst hinausweisen? Nur wenn sie das tun, wenn sie es schaffen, die einzelnen Menschen zu berühren – und sei es in noch so numinoser Weise, werden Vergleiche wie der eingangs zitierte Ausspruch Sadiq Khans überhaupt noch möglich und rhetorisch lohnend sein. Nur dann wird Kirchenbau generell als gesellschaftlich wahrnehm- und verstehbares Referenzobjekt dienen können – und eine allgemein anerkannte und akzeptierte Weise religiös-kirchlicher Außenwirkung bleiben.

0.1 Zum gegenwärtigen Diskussionsstand

Schon seit Beginn des modernen Kirchenbaus in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg setzte, beflügelt durch die Reformbestrebungen der Liturgischen Bewegung, eine intensive Diskussion und Reflexion darüber ein, wie ein Kirchenraum sowohl architektonisch als auch hinsichtlich seiner Ausstattung auf Höhe der Liturgietheologie und Mode jener Zeit auszusehen habe.⁹ Im Zug der vom Zweiten Vatikanum dann tatsächlich initiierten Liturgiereform, brach sich eine intensive Rückbesinnung auf die Ursprünge der Kirchenbautradition Bahn.¹⁰

Die Folge war eine Sichtweise, die den primären Zweck des Kirchenbaus in der Schaffung eines Raumangebots für die heilige Versammlung sah. Der Raum hatte der versammelten Gemeinde und der von ihr vollzogenen Liturgie – in erster Linie

⁷ KRANEMANN, Benedikt, Private Frömmigkeit und die Liturgie der Gemeinde, in: MÜLLER, Christoph / STERNBERG, Thomas (Hg.), Plätze zum Beten: Devotionsorte im Kirchenraum. Internationale theologisch-kunsthistorische Studienwoche „Liturgie X“ (EAFHH 16), Münster 2007, 7–27, hier 9.

⁸ Vgl. dazu ausführlich: Kap. 2.5.4.

⁹ Vgl. zum Einsetzen des modernen Kirchenbaus: KAHLE, Barbara, Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 1990, 1.21.

¹⁰ Vgl. dazu auch: Kahle, Kirchenbaukunst, 1–20.

der Eucharistiefeier – zu dienen und sollte hingegen weniger als Haus der permanenten Gottesgegenwart betrachtet werden.¹¹

Diese Überzeugung resultierte aus der Bewusstwerdung, dass eben nicht nur der Klerus die Liturgie feiert. Vielmehr ist die gesamte Gemeinde deren Trägerin. Das Grundkonstitutivum für Liturgie ist nicht ein anwesender, aktiv werdender Kleriker, sondern eine tätig werdende Versammlung von Gläubigen.¹²

Deshalb wurde seitens des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Konstitution *Sacrosanctum Concilium*¹³ (SC) die Förderung der *participatio actuosa*, also der tätigen Teilnahme aller Versammelten an der Liturgiefeier (vgl. SC 14.124) als oberstes Ziel der Liturgiereform proklamiert. Demzufolge geschah eine systematisch-theologische Reflexion der von Rom geregelten Liturgie, die in eine Reform der Feiergealt der Eucharistie, der anderen Sakramente sowie des Stundengebets mündete. Wichtige Sakramentalien, wie etwa die Kirch- und Altar-, die Abts- und Äbtissinnenweihe oder das Begräbnis, wurden von hier aus mit bearbeitet. Auch nach Herausgabe der entsprechenden liturgischen Bücher wurden sie einer intensiven liturgiewissenschaftlichen Diskussion unterzogen. Hingegen nur am Rand wurden lehramtlicherseits alle anderen Sakramentalien, wie diverse Segnungen von Personen und Gegenständen, beachtet. Eine umfassende Reflexion steht eher in den Anfängen.¹⁴ Gar nicht in den Fokus kamen die nicht unter den Begriff *Liturgie* fallen-

¹¹ Vgl. dazu etwa: EGLOFF, Eugen, Liturgie und Kirchenraum. Prinzipien und Anregungen, Zürich 1964; MUCK, Herbert, Die Gestaltung des Kirchenraumes nach der Liturgiereform (RLGD 12), Münster 1966; ADAM, Adolf, Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus, Freiburg i. B. / Basel u. a. 1984; RICHTER, Klemens, Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg i. B. / Basel u. a. 1998. Albert Gerhards hat dahingehend formuliert: „Die Liturgische Bewegung setzte bei der Versammlung zum Gottesdienst an und implizierte damit die Vorrangigkeit der Funktion vor dem Zeichen.“ (GERHARDS, Albert, Raum und Identität, in: KOPP, Stefan / WAHLE, Stephan [Hg.], Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation [KZV 7], Freiburg i. B. / Basel u. a. 2021, 215–232, hier 225.)

¹² Vgl. HAHNE, Werner, Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung, Freiburg i. B. / Basel u. a. 1999, 32.49–236.

¹³ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Constitutio de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, in: AAS 56 (1964) 97–134. (Die Zitate werden gemäß den Abschnittsnummern nachgewiesen.) In dieser Studie wird als deutsche Übersetzung zugrunde gelegt: Konstitution über die heilige Liturgie, in: RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg i. B. / Basel u. a. ³⁵2008, 51–90.

¹⁴ Dies zeigt sich auch daran, dass lediglich eine Studienausgabe des *Benedictionales* in deutscher Sprache existiert. Eine authentische Ausgabe fehlt bis heute. (Vgl. *Benedictionale*. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Erarbeitet von der internationalen Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg i. B. / Basel u. a. 1991.) Einen Anfang zur Aufarbeitung der Thematik zum *Benedictionale* hat ge-

den gottesdienstlichen Feiern und Andachtsübungen beziehungsweise Devotionsformen.¹⁵ Die Fokussierung auf die berechnete Ursprungsidee der Liturgischen Bewegung, eine Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie selbst wieder herzustellen, führte dazu, dass der *neben* der Liturgie existierende Bereich des praktisch-religiösen Lebens ganz generell und insbesondere in seinem Verhältnis zur Liturgie nicht tiefgehender erörtert wurde. Dass Kirchenräume auch zur Devotion einladen und dafür geeignet sein sollen, wurde nicht mehr weiter beachtet.

Die Reformen zeitigten umfassende Auswirkungen auf die Kirchenraumkonzeptionen. Dies zeigte sich dergestalt, dass Raumkonzepte entwickelt wurden, die, allem anderen voran, die *participatio actuosa* gewinnbringend fördern und zur Gemeinschaft zusammenschließen sollten, was zur Entwicklung des *Communio-Modells* und umgekehrt zur Ablehnung der traditionellen *Wegkirchen-Anordnung* führte.¹⁶ In Kombination mit dem Architektur- und Einrichtungsgeschmack der

macht: KLUGER, Florian, Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (StPaLi 31), Regensburg 2011. Grundsätzliche Fragen zum Segen sind in jüngster Vergangenheit gestellt und bearbeitet worden in: VARELMANN, Marianne, Segensfeiern. Theologie – Geschichte – Praxis (STPS 75), Würzburg 2008 und KNOB, Julia / KRANEMANN, Benedikt (Hg.), Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion (QD 305), Freiburg i. B. / Basel 2020.

¹⁵ Vgl. zur Unterscheidung dieser von der Liturgie: LUMMA, Crashkurs, 15–17; ADAM/HAUNERLAND, Grundriss, 27 f. Dass eine Unterscheidung von Liturgie und Devotion aber jeweils „kein absolutes Urteil über den spirituellen, ekklesiologischen und theologischen Wert“ (ebd., 28) darstellt, zeigt die enge theologische Verwandtschaft beider Bereiche. (Vgl. dazu: Kap. 4.) Bereits nach Fertigstellung der vorliegenden Studie ist in GDK ein Beitrag von Reinhard Meßner erschienen, in dem er sich dezidiert mit dem Begriff *Liturgie* auseinandersetzt. (Vgl. MESSNER, Reinhard, Zum Begriff „Liturgie“, in: KLÖCKENER, Martin / DERS. [Hg.], Wissenschaft der Liturgie [GDK 1,1], Regensburg 2022, 69–103.) Dieser kann hier nicht mehr in Gänze diskutiert oder eingebracht werden. Doch ist auf zwei Dinge einzugehen: Zum einen konstatiert Reinhard Meßner, dass lehramtlich ein normativer Liturgiebegriff verwendet würde, der eben nicht das Gesamt des gottesdienstlichen Lebens der Kirche unter *Liturgie* subsumiert (vgl. ebd., 100 f.); zum anderen würde „in der Liturgiewissenschaft [...] ein solcher normativer Liturgiebegriff nur noch vereinzelt rezipiert“ (ebd., 101). In der Liturgiewissenschaft würde der Terminus hingegen eine weite, das ganze Feld gottesdienstlichen Handelns betreffende Füllung erfahren (vgl. ebd., 102). Es wird darunter also alles verstanden, das „der christliche Glaube ist, der rituell kommuniziert wird.“ (ebd.) Nun scheint es aufgrund der Verwandtschaft zwischen Liturgie und Devotion aus theologischen Erwägungen heraus (vgl. dazu: Kap. 4.) durchaus möglich, beides zusammen unter dem Label *Liturgie* zu betrachten, jedoch würde damit SC 13 und – in ähnlicher Weise – auch der *Codex Iuris Canonici* von 1983 (CIC/1983) can. 839 § 2 (*Codex Iuris Canonici*. Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, Kevelaer ¹⁰2021 [Die Zitate werden gemäß der Canon-Nummern nachgewiesen.]) übergangen sowie der vorliegenden Arbeit die grundsätzliche Fragestellung entzogen. Deshalb wird hier der Versuch unternommen, beides als eigenständige, aber dennoch eng zusammengehörende Bereiche der gottesdienstlichen Praxis der Kirche zu betrachten.

¹⁶ Vgl. dazu etwa: GERHARDS, Albert / STERNBERG, Thomas u. a. (Hg.), *Communio-Räume*.

Zeit entstanden aufs Wesentliche reduzierte Kirchenräume, die eben nicht nur wegen fehlender finanzieller Mittel weitgehend auf bildlich-künstlerische Ausstattung verzichteten, sondern aus der Überzeugung heraus, dass Kunstwerke eher von der Liturgie ablenkend wirken.¹⁷ Bert Daelemans hat diesen ikonographischen Minimalismus, der Kirchen lediglich wie Versammlungshallen aussehen lässt, als die Ursprungs-Sünde des letzten Jahrhunderts bezeichnet.¹⁸

Insofern verwundert es nicht, dass Veröffentlichungen zur praktischen wie auch theologischen Vergewisserung über Funktion und Stellenwert von Altar, Ambo sowie deren Verhältnis zueinander in großer Zahl erschienen sind. Später beschäftigte man sich ebenso mit der Frage der Anordnung der Gemeinde um und zu den Prinzipalstücken, mit dem Taufbrunnen, Beichtort, Vorstehersitz oder Tabernakel.¹⁹ Letzterer konnte als Ausstattungsstück schon aufgrund seiner zwingenden Notwendigkeit nicht unbeachtet bleiben, doch wurde hier kaum die nötige räumliche Disposition für die Möglichkeit der eucharistischen Anbetung bedacht. Eine Auseinandersetzung mit der restlichen, früher die meisten Kirchen dominant beherr-

Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (BRF 2), Regensburg 2003.

¹⁷ Vgl. dazu: Kap. 2.5.1.2 und 2.5.4.

¹⁸ Vgl. DAELEMANS, Bert, *Spiritus Loci. A Theological Method for Contemporary Church Architecture* (SRA 9), Leiden/Boston 2015, 210.

¹⁹ Hier seien nur beispielhaft einige jüngere Veröffentlichungen genannt: EMMINGHAUS, Johannes H., *Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung*, in: MEYER, Hans Bernhard / AUF DER MAUR, Hansjörg u. a. (Hg.), *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nicht-sprachliche Ausdrucksformen* (GDK 3), Regensburg ²1990, 347–416; ZAHNER, Walter, Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung (MThA 15), Altenberge 1992; DA ROCHA CARNEIRO, Anna / BOSELLI, Goffredo u. a. (Hg.), *L'Altare. Misterio di presenza, opera dell'arte*, Magnano 2005; BIRMELE, André / DEBUYST, Frédéric u. a. (Hg.), *L'Ambone. Tavola della parola di Dio*, Magnano 2006; RENHART, Erich / RESCH, Wiltraud, *Orte der Feier und ihre Zeichen. Kirchenbauliche Erneuerungen in der Steiermark seit 1992* (TKD 13), Graz 2006; VOSKO, Richard S., *God's House is Our House. Re-imagining the Environment for Worship*, Collegeville/Minnesota 2006, insbesondere 71–141.207–217; KEPLINGER, Josef, *Der Vorstehersitz, Funktionalität und theologische Zeichenstruktur* (PPS 11), Freiburg i. B. / Basel u. a. 2015; HEID, Stefan, *Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie*, Regensburg 2019; PEREIRA RIBEIRO GOMES, José Manuel, *Sette saggi sull'architettura religiosa contemporanea. Manuale di architettura ecclesiale cattolica*, Fátima 2020, DAELEMANS, Bert / DROUIN, Gilles u. a. (Hg.), *L'Altare. Recenti acquisizioni, nuove problematiche*, Magnano 2021. Wenngleich es mittlerweile auch andernorts Veröffentlichungen gibt, befindet sich bis heute das Zentrum der modernen Sakralbau-Entwicklung in Mitteleuropa. (Vgl. STOCK, Wolfgang Jean, *Von Aalto bis Zumthor. Fünfzig Jahre europäischer Kirchenbau*, in: DERS. [Hg.], *Europäischer Kirchenbau 1950–2000 European Church Architecture*, München/Berlin u. a. 2002, 8–13, hier 8.) So sind die sprachlichen Zentren für Kirchenraumtheorie bis heute im Englischen, Deutschen und Italienischen beheimatet – untereinander existieren aber leider nur wenige Querverbindungen. (Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci*, 127 f.).

schenden Ausstattung in Form von Bildern, Skulpturen oder Reliquien hat hingegen so gut wie nicht stattgefunden.

Fast scheint es so, als hätte die Meinung vorgeherrscht, dass es Devotionsformen gar nicht mehr bräuchte, wenn die Teilnahme an der Liturgie wieder voll hergestellt sei. So jedenfalls lässt sich SC 13 mit seiner jähen Schlussaussage verstehen: Zwar werden die *Andachtsübungen* des Volkes oder auch die sogenannten *gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen* sehr empfohlen, doch ist ihr Zweck nur als ein zur Liturgie hinführender beschrieben, die von Natur aus weit über diesen stünde. Mag sowohl im deutschen als auch im lateinischen Text der Konstitution der Terminus *Devotion* an diesen Stellen nicht vorkommen, so zeigt uns der Anweg über die englische Version auf semantischer Ebene, dass *Devotion* durchaus einen synonymen Begriff zu den im Deutschen verwendeten Termini *Andachtsübung* oder *gottesdienstliche Feiern der Teilkirchen* darstellt.²⁰ Zugleich soll herausgestellt werden, dass der Begriff *Devotion* inhaltlich mehr umfasst als das klassische, schriftlich fixierte und gemeinschaftlich praktizierte Andachtswesen, von dem Kurt Küppers schon 1988 festgehalten hat, dass es längst nicht mehr existiert und somit die Forderung aus SC 13 ins Leere liefe.²¹ Jedoch ist diese Aussage insofern zu relativieren, als dass es auch heute noch klassische Andachten gibt. Deren Repertoire wurde zudem um neue Formen erweitert, die an die Stelle der traditionellen Andachten treten, als da wären Nightfever, Lobpreis-Gottesdienste oder Taizé-Gebete.²² Ebenso beständig zeigen sich auch Formen der gelebten Religiosität, die einzelne Gläubige für sich allein pflegen.

Dass die Devotionsformen sich nicht einfach überlebt haben, scheint auch in der Tatsache auf, dass sie gar in virtuelle Formen transformiert wurden oder neu belebt

²⁰ Dass die lateinischen Begriffe *pia* und *sacra exercitia* in der Übersetzung in RAHNER/VORGRIMLER, Konzilskompendium (vgl. Anm. 13) mit *Andachtsübungen* und *gottesdienstliche Feiern der Teilkirchen* wiedergegeben wurden, mag mit sprachlichen Gewohnheiten und einer dadurch deutlicher zutage tretenden Unterscheidung beider Bereiche zusammenhängen. In der englischen Übersetzung der Liturgiekonstitution wurde demgegenüber *popular devotions* und *devotions proper to individual churches* gewählt, was wiederum den inneren Wesenszusammenhang beider Bereiche wesentlich besser auszudrücken vermag und auch parallel dem Lateinischen nachgebildet ist. (Vgl. dazu die englische Version der Liturgiekonstitution: Constitution on the Sacred Liturgy Sacrosanctum Concilium, siehe: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html [aufgerufen am: 17.02.2022].) Dies veranlasst dazu, anzunehmen, dass für die im Deutschen verwendeten Begriffe *Andachtsübungen* und *gottesdienstliche Feiern* synonym *Devotion* verwendet werden kann. Vgl. dazu auch: Kap. 1.6 und 1.7.

²¹ Vgl. KÜPPERS, Kurt, Verarmt unser gottesdienstliches Leben? Zur Vorgeschichte und Wirkung des Artikels 13 der Liturgiekonstitution, in: MAAS-EWERD, Theodor (Hg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, Freiburg i. B. / Basel u. a. 1988, 248–264, hier 249.

²² Dass jede Form der Andacht auch verschwinden kann (vgl. KÜPPERS, Wirkung des Artikels 13, 260), heißt zugleich, dass andere Formen der Andacht auch neu auftauchen und entstehen können.

werden: Kerzen werden nun digital entzündet, Gebete im Internet verschriftlicht oder es wird online eucharistische Anbetung praktiziert.²³ Immer wieder spielen dabei auch bildliche Darstellungen eine zentrale Rolle.

All diese Dinge werden in SC lediglich angerissen. Es finden sich vorwiegend Aussagen allgemeiner Natur, und zwar dergestalt, dass die Reliquien oder Bilder der Heiligen in Ehren gehalten werden sollen (vgl. SC 111), sowie dass der Brauch, heilige Bilder zur Verehrung darzubieten, nicht angetastet werde (vgl. SC 125). Davon ausgehend wundert es auch wenig, wenn die anderen weltkirchlichen Dokumente und Vorgaben zum Kirchenbau und seiner Ausstattung die Devotion durchwegs eher stiefmütterlich behandeln. Die *Grundordnung des Römischen Messbuchs*²⁴ (GORM) beispielsweise geht auf die Frage nach Bildern nur in einem einzigen Artikel ein (vgl. GORM 318), das persönliche Gebet findet eigene Erwähnung lediglich in Zusammenhang mit der Frage nach der Beschaffenheit und der Positionierung des Tabernakels (vgl. GORM 314.315).

Doch auch liturgiewissenschaftlich hat die Stellung des persönlichen Gebets im Kirchenraum – sei es allein oder in einer privat initiierten Gruppe – keine echte Rolle gespielt. Es ist generell zu konstatieren, dass die Liturgiegeschichtsforschung bisher eher ein ergänzungsbedürftiges Bild des religiösen Lebens dergestalt gezeichnet hat, dass sie sich vornehmlich auf amtlich geregelte Liturgie und deren präskriptive, verschriftlichte Quellen bezieht und bislang lediglich am Rand das faktisch-praktische alltagsreligiöse Leben in den Blick nimmt.²⁵ Diese zur Gewohnheit gewordene Betrachtungs- und Herangehensweise mag auch der Grund sein, warum eine Abgrenzung der Liturgie von anderen Formen gelebter Religiosität immer wieder – und dabei lediglich SC wiederholend – ausgesagt, jedoch nirgends plausibel entfaltet wurde. Umgekehrt sind bisher auch keine Versuche unternommen worden, die inhärenten Verbindungen zwischen Liturgie und Devotion aufzuzeigen.²⁶

²³ Vgl. BERGER, Teresa, Liturgie digital. Zu gottesdienstlichen Vollzügen in Bits & Bytes, in: LJ 69 (2019) 253–268, hier 256–259.

²⁴ *Missale Romanum*. Editio typica tertia 2002. *Grundordnung des Römischen Messbuchs*. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ³2007. (Die Zitate werden gemäß den Abschnittsnummern nachgewiesen.)

²⁵ Vgl. STUFLESSER, Martin, „So soll Euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht“. Der Gottesdienst der Kirche als Ansatzpunkt theologischer Reflexion, in: WINTER, Stephan (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006, 21–67, 59 f.; vgl. ähnlich: BUCHINGER, Harald, Liturgiewissenschaft im Dialog. Theologisches Profil im interdisziplinären Gespräch, in: SaThZ 20 (2016) 189–200, hier 196; HAUNERLAND, Winfried, Kritische und selbstkritische Liturgiewissenschaft. Breitenreligiosität als Herausforderung, in: LJ 72 (2022) 34–57, hier 34 f.

²⁶ Dies ist trotz der Hypothese Winfried Hauerlands zu konstatieren, der darauf hingewiesen hat, dass eine Ignoranz gegenüber den persönlich-praktisch gelebten Religionsformen innerhalb der Liturgiegeschichtsschreibung nicht mehr vorzufinden sei. (Vgl. HAUNERLAND, Litur-

Insofern blieben historische Raumkonzeptionen, vor allem aber die Innenausstattung von Kirchen, das heißt bildliche Kunst oder Reliquien sowie alle damit verbundenen religiösen Praktiken lange Zeit lediglich im Interessensgebiet der Volkskunde, der Architektur- und Kunstgeschichte, der Religionswissenschaft oder, innerhalb des theologischen Fächerkanons, bestenfalls in der Kirchengeschichte verortet. Hier wie da waren Forschungsinteressen vielfach ausschnitthaft fokussiert und betrachteten nicht das religionspraktische Gesamtgefüge. Viele dieser, oft durchaus recht elaborierten Detailstudien befassen sich entweder je singulär mit Reliquien-, Bilder- oder Eucharistieverehrung, andere etwa mit Skulpturen, Gemälden oder Altarretabeln sowie mit *Vasa Sacra*. Sie stellen Exemplarstudien zu einzelnen Kirchen, Orten und Diözesen, Volksbrauchtum oder einzelnen Objekten bestimmter Provenienz dar. Eine große Zahl an solchen Arbeiten wird im Verlauf der hiesigen Erörterungen Erwähnung finden.²⁷

Die philosophische Diskussion um *Spatialität*, den Raum-Begriff, hat einen hermeneutischen Paradigmenwechsel in den Kulturwissenschaften mit sich gebracht, der *spatial turn* genannt wird. *Turn* ist in diesem Zusammenhang ein Schlüsselbegriff für eine Neuausrichtung der wissenschaftlichen Betrachtung sowie der Bearbeitung eines bestimmten Sachverhalts. Verstanden wird darunter die Einführung neuer Leitvorstellungen, die bisher unbearbeitete Forschungsfelder erstmals überhaupt offenlegen und als erschließenswert erkennen lassen. Eine Folge ist das Aufbrechen des bisher üblichen Methoden- und Theoriekanons. Der *spatial turn* beschreibt damit die Tatsache, dass nicht nur verschriftlichte Zeugnisse relevant für die wissenschaftliche Betrachtung der Kultur sind, sondern ebenso die sozialen, aber auch physischen Räume, in der sich Kulturelles tatsächlich ereignet.²⁸

Mit dem Bewusstwerden des Einflusses der Räumlichkeit auf soziologische Entwicklungen und deren Geschichtsschreibung ging eine Weitung des Raum-Begriffs einher.²⁹

giewissenschaft, 8.) Mag eine gewisse Ignoranz gegenüber persönlicher und praktischer Religionsausübung in der Geschichtsschreibung mittlerweile durchaus gewichen sein, so erfährt dieser Bereich dennoch bis heute eine eher spärliche Reflexion auf liturgie*theologischer* Ebene.

²⁷ Dies geschieht ganz im Sinn der Forderung nach mehr Interdisziplinarität im liturgiewissenschaftlichen Arbeiten. (Vgl. JEGGLE-MERZ, Birgit, Liturgiewissenschaft als „*theologia experimentalis*“. Zu Vision und Mission des praktisch-theologischen Zweiges der Liturgiewissenschaft, in: KRANEMANN, Benedikt / WINTER, Stephan [Hg.], Im Aufbruch. Liturgie und Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen, Münster 2022, 195–208, hier 206.)

²⁸ Vgl. zum *spatial turn*, aber auch zu einer grundlegenden Einführung in die Thematik und ebenso zu anderen *turns* in den Kulturwissenschaften: BACHMAN-MEDICK, Doris, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg³ 2009, hier insbesondere 7–13. 284–328.

²⁹ Dies besagt, dass Räume nicht objektive Gegebenheiten, sondern Ergebnisse von andauernden interaktiven Prozessen sind. (Vgl. GERHARDS, Raum und Identität, 215.) Vgl. zu diesem Themenkomplex: WINTER, Stephan, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (ThdL 3), Regensburg 2013.

Dies hat auch die Theologie zu einem vertieften Nachdenken über die räumliche Komponente des gelebten Glaubens veranlasst.³⁰ Diesbezüglich kann mit Harold W. Turner gesagt werden: „The sacred place in a particular religious tradition or community is only the most obvious and concrete expression of the spatial element in religions.“³¹ Davon abgeleitet lässt sich auch die Liturgie im Ganzen als ein Raum Gottes, seiner Offenbarung und Mitteilung betrachten.³² Dabei ist gottesdienstliches Geschehen eben immer raumabhängig und raumproduktiv zugleich.³³ In gewisser Weise könnte man sagen: „Der Raum ist nicht mehr das Resultat von Mauern und Gewölben, sondern Mauern und Gewölbe sind das Resultat von Räumen, die zusammen einen lebendigen Organismus ausmachen.“³⁴ Da der sakrale Raum aber eben der offensichtlichste Ausdruck der Religion ist, ist er wohl auch für die Gemeinden eines der wichtigsten Elemente im raumgreifenden, religionspraktischen Geschehen.

Hinsichtlich des grundlegenden Zwecks eines Kirchengebäudes haben sich so zwei unterschiedliche theologische Ansätze herauskristallisiert. Zum einen der von

³⁰ Zwar „geht es keineswegs nur um den Kirchenraum als physikalische Größe, die anscheinend relativ einfach zu definieren ist“ (GERHARDS, Raum und Identität, 215), jedoch darf und muss es auch genau darum sowie um seine materielle Ausgestaltung gehen. An anderer Stelle hat Albert Gerhards es selbst als ein Produkt des *spatial turn* beschrieben, dass sich Gemeinden intensive Gedanken zur zeitgemäßen, liturgisch und künstlerisch angemessenen Kirchenraumausstattung machen. (Vgl. GERHARDS, Albert, Raum – Kunst – Liturgie. Impressionen aus dem 21. Jahrhundert, in: RESENBERG, George / ZAHNER, Walter [Hg.], Zusammenspiel. Kunst im sakralen Raum, Regensburg 2018, 16–19, hier 17.) Andreas Odenthal hat darauf hingewiesen, dass durch einen weiteren *turn*, den sogenannten *material turn*, die Bedeutung der Dinge erneut mehr wahrgenommen werde (vgl. ODENTHAL, Andreas, „Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels“ [Gen 28,17]. Zur Genese der „Sakralität mittelalterlicher Kirchenbauten“, in: DELGADO, Mariano / LEPPIN, Volker [Hg.], Bilder, Heilige und Reliquien. Beiträge zur Christentumsgegeschichte und zur Religionsgeschichte [SRK 28], Basel/Stuttgart 2020, 113–139, hier 113), und dies wohl nicht nur in der Retrospektive. Aus der Ritualforschung selbst ist zu vernehmen, dass man sich lange Zeit gar nicht mit den bei Ritualen verwendeten Objekten, sondern nur mit ihrer textlich-geistigen Dimension befasst hat. Hinzu kommt die eminent wichtige Erkenntnis, dass aber die Dinge stets in Ensembles und nicht singular zu betrachten sind; lediglich so wird ihre Bedeutung durch die Stellung im gesamten System kommuniziert. (Vgl. MEIER, Thomas / ZOTTER, Astrid, Ritual und Dynamik, in: BROSIUS, Christiane / MICHAELS, Axel u. a. [Hg.], Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013, 135–143, hier 135 f.)

³¹ TURNER, Harold W., From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship, Den Haag / Paris u. a. 1979, 13.

³² Vgl. WINTER, Gottes Raum, 75–140, insbesondere 75–82.

³³ Vgl. RASCHZOK, Klaus, „... geöffnet, für alle übrigens“. Evangelische Kirchenbauten im Spannungsfeld von Religion und Gesellschaft, in: KERNER, Hanns (Hg.), Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane, Leipzig 2008, 17–36, hier 31.

³⁴ ROMBACH, Heinrich, „Die Welt des Barock“. Versuch einer Strukturanalyse, in: FEUCHTMÜLLER, Rupert / KOVÁCS, Elisabeth (Hg.), Welt des Barock, Wien / Freiburg i. B. u. a. 1986, hier 13.

der Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte als ursprünglich betrachtete und wieder neu reaktivierte *domus-ecclesiae*-Ansatz, abzielend auf das *Haus der Versammlung*, der den Kirchenraum eben hauptsächlich in Bezug auf seine Funktion als Versammlungsort für die liturgiefeiernde Gemeinde beschreibt. Zum anderen ist es der vermeintlich einer kultischen Deformierung des Christentums entspringende, über Jahrhunderte aber fast ausschließlich als Grundlage des Kirchenraumverständnisses dienende *domus-Dei*-Ansatz, der den Kirchenbau als *Haus Gottes* beschreibt. Er evokiert die Vorstellung davon, dass Gott in der Kirche tatsächlich in gewisser Weise anwesend oder ihm dieses Haus als Wohnung übergeben ist. Dies aber ist im Zug liturgiewissenschaftlich-konziliarer Reflexion als eine eher abzulehnende Vorstellung betrachtet worden.³⁵

Es scheint jedoch so zu sein, dass das gläubige Volk sich eher mit der Kirche als *domus Dei* identifizieren konnte, wohingegen die wissenschaftliche Theologie und Kirchenbauverantwortlichen sich ganz auf die Kirche als *Domus ecclesiae* fokussierten. Dementsprechend wurden nachkonziliar fast ausschließlich Kirchen gebaut, die diesem Schema entsprachen. Kritische Stimmen und Widerstand dagegen gab es in Kirchengemeinden schon längere Zeit. Sie scheinen aber seitens der Verantwortlichen wenig beachtet worden zu sein; von seltenen, recht knappen Hinweisen seitens der Liturgiewissenschaft dazu einmal abgesehen.³⁶

Dass aber das Konzept des *domus Dei* nicht gegen das des *domus ecclesiae* ausgespielt werden sollte, sondern vielmehr eine Symbiose aus beiden zu befürworten wäre, hat Harold W. Turner schon 1979 herausgestellt.³⁷ Dennoch halten sich beide Argumentationslinien bis heute, wobei die jüngeren Veröffentlichungen mittlerweile eher auf eine notwendige Vermittlung beider Ansätze – wenn auch unterschiedlich gewichtet – abzielen.³⁸ Duncan G. Stroik kam demzufolge zur Erkenntnis, dass *domus Dei* und *domus ecclesiae* zwei komplementäre Begriffe und Beschreibungen unserer Kirchengebäude sind.³⁹ Dieser Kompromisslinie folgend hat auch Bert Daelemans festgestellt, dass es eine Ausgewogenheit zwischen *domus-Dei*- und *domus-ecclesiae*-Ansatz braucht – und zwar nicht nur in Bezug auf architektonische Fragen.⁴⁰ Es spielen ebenso Einrichtung und Ausstattung der Räume eine Rolle.

³⁵ Vgl. dazu: TURNER, Temple, 176 f.

³⁶ So etwa Johannes H. Emminghaus: „Die recht gefeierte Liturgie, die von ihrem Wesen her öffentlich und gemeindlich ist, kann und will die persönliche Frömmigkeit nicht ersetzen oder verdrängen. Liturgische Gemeinschaft setzt stets Personalität voraus und trägt sie wiederum. Dem muß auch der Gottesdienstraum Rechnung tragen und Orte für das persönliche Gebet anbieten.“ (EMMINGHAUS, Der gottesdienstliche Raum, 366.)

³⁷ Vgl. TURNER, Temple, 338–341.

³⁸ Vgl. dazu aktuell und ebenso konzise wie elaboriert: GIGL, Maximilian, Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft (KZV 3), Freiburg i. B. / Basel u. a. 2020, 80–106.

³⁹ Vgl. STROIK, Duncan G., The Church Building as a Sacred Place. Beauty, Transcendence and the Eternal, Chicago/Mundelein 2012.

⁴⁰ Vgl. DALEMANS, Spiritus loci, 26 f.

Die Bewusstwerdung darüber, dass in von Menschen geschaffenen Ereignisräumen auch materielle Dinge dauerhafte Auswirkungen auf die Wahrnehmung des Raums und seine Nutzung haben, führte zum sogenannten *material turn* in der Religionswissenschaft, aber auch in der Theologie und dazu, sich mehr mit Materialität, ja mit den *materiellen Dingen* auseinanderzusetzen, die eine Beziehung zum Göttlichen haben.⁴¹ Vor allem die *Third-Space*-Theorie hat hier weitere fruchtbare Anknüpfungspunkte geliefert, die sowohl für die Liturgie, aber auch über diese hinaus für die Formen praktisch gelebten Glaubens wichtig erscheinen.⁴²

Von diesem Blickwinkel aus betrachtet, können ebenso Kirchenräume insgesamt, wie gleichfalls die einzelnen Orte in ihnen als typische *Third Spaces* beschrieben werden. Sie sind Teile des physikalischen Raums, der durch eine kulturspezifische Kompetenz bearbeitet wird, wodurch Objekte in ihm mit nonverbalen Bildern, Zeichen und Symbolen angereichert werden. Dieser *Third Space* kann so als eine Materialisierung von geistigen Inhalten, eine Versinnlichung der Glaubensinhalte und der Glaubenskommunikation, der Gottesbeziehung, ja der sich nonverbal und immateriell ereignenden Glaubensvollzüge beschrieben werden. Er macht sie – über Verbal-Kognitives hinaus – sichtbar.⁴³ Der Kirchenbau stellt so Bezüge zu Dingen her, die außerhalb seiner selbst liegen und deutet sie zugleich. Durch die Platzierung von Artefakten und Gegenständen innerhalb der Kirche entstehen Orte im Raum; es bilden sich Stätten, die wiederum Wege benötigen, um sie zu verbinden – der Raum wird *ingeräumt*.⁴⁴ Jeder Kirchenraum weist so eine sakrale Binnentopographie auf,⁴⁵ die sich über die Zeit auch verändern kann. Diese Binnentopographie entsteht aufgrund verschiedener Bedürfnisse der Liturgie, der Gläubigen und Entscheidungsträger in einer Gemeinde, ob sie nun von Beginn an gewollt und

⁴¹ Vgl. WAGNER-RAU, Ulrike, Angedeuteter Glaube. Kerzen im Kirchenraum, in: BRAUNE-KRIKKAU, Tobias / SCHOLL, Katharina u. a. [Hg.], Das Christentum hat ein Darstellungsproblem. Zur Krise religiöser Ausdrucksformen im 21. Jahrhundert, Freiburg i. B. / Basel u. a. 2016, 207–215, hier 208.

⁴² Es geht nämlich genau darum, dass es „Erfahrungsräume jenseits des empirisch Messbaren“ (GERHARDS, Raum und Identität, 215) gibt und es diese auch geben darf, mehr noch, dass es sie braucht. Ein weiteres Merkmal des *Third Space*, nämlich des Raums, der sich dadurch formt und ausgestaltet, dass er etwas Geistig-Inneres materiell nach außen darstellt, ist, dass hier Fragen nach Zugehörigkeit von Ethnien, Milieus, Religionen und Klassen aufgehoben sind, ja dass verschiedene Überschussphänomene hier ineinander übergehen. (Vgl. ERNE, Thomas, Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen, Leipzig 2017, 18–20.) Dies kann man für die die katholische Tradition adaptieren und somit sagen, dass es Orte gibt, die Glaubenserfahrung und praktisches Glaubensleben für theologisch nicht tiefer Gebildete oder auch Nicht-Christen genauso ermöglichen, wie für ausgebildete Theologinnen und Theologen beziehungsweise Kleriker.

⁴³ Vgl. WINTER, Stephan, God – Located!? Liturgiewissenschaft als Sakraltopographie, in: DERS. / KARL, Katharina (Hg.), Gott im Raum?! Theologie und *spatial turn*: aktuelle Perspektiven, Münster 2021, 261–289, hier 265 f.

⁴⁴ Vgl. ebd., 268.

⁴⁵ Vgl. ebd., 271.

geplant war oder nicht. Binnentopographie muss entstehen, da der Mensch ein raumschaffendes Wesen ist.

Lange aber wurde nicht beachtet, dass die Erwartungen und Bedürfnisse der Nutzer von den theologisch ideal gedachten Zielsetzungen schon seit Beginn des modernen Kirchenbaus divergieren. Erst um die Millenniumswende rückte dieses Problem mehr ins Bewusstsein – und das nicht nur in der katholischen Kirche. Zwar nicht flächendeckende, aber durchaus als repräsentativ zu bewertende empirische Untersuchungen zum Verständnis von liturgischen Räumen seitens Gläubiger haben gezeigt, dass eine erweiterte Sichtweise vorgenommen werden muss. Die negative Bewertung von zu liturgiefunktionalen Räumen hält nämlich ebenso beharrlich an, wie der Wunsch nach Ermöglichung einer Devotionspraxis im Kirchenraum, die nicht in der offiziell geregelten und in Versammlung gefeierten Liturgie aufgeht.⁴⁶

Maximilian Gigl ist angesichts der von ihm im Vergleich empirischer Studien erhobenen Daten zu folgendem Schluss gekommen:

„Die empirischen Befunde legen eine Kluft und eine Schwerpunktverlagerung liturgischer Funktionen zwischen der Theologie des Sakralbaus und – so könnte man sagen – der volksreligiösen Sichtweise offen: z. B. zwischen den liturgisch bedeutsamen ‚Orten‘ und den von vielen Menschen als bedeutsam und konstitutiv erachteten ‚Orten‘ bzw. Bestandteilen für das Sakralbau-Sein. Beispielsweise waren in [...] [einer] Fallstudie [...] sekundäre Ausstattungsstücke oder Devotionsorte wie der Tabernakel, Statuen, Bilder und Fenster weitaus bedeutsamer als der Altar (und der Ambo). Dagegen spielt in der emotionalen Verbundenheit und ästhetischen Wertschätzung das Gebäude eine derart intensive Rolle, wie es die Theologie weder einfordert noch nahelegt.“⁴⁷

Natürlich ist es in diesem Zusammenhang ein Problem, dass Emotionen oder auch Stimmungen nicht einfach objektiv mess- und operationalisierbar sind. Jedoch kann der Umkehrschluss nicht darin bestehen zu versuchen, diese Faktoren generell nicht zu berücksichtigen. Insofern scheint die Folgerung nur richtig, die auch Jürgen Wiener formuliert hat: Liturgietheologisch „[k]omplementär und komplex denken heißt etwa, Wissen nicht gegen Stimmung auszuspielen. Denn es gibt auch Wissen um Stimmung“⁴⁸.

⁴⁶ Vgl. dazu die umfangreiche Studie: GIGL, Sakralbauten.

⁴⁷ Ebd., 477 f. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt man sogar für den evangelischen Bereich bei der Zusammenschau des Sammelbandes von Hanns Kerner. (Vgl. KERNER, Hanns [Hg.], Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane, Leipzig 2008.) Beide Publikationen bestätigen die schon vorher geäußerte Vermutung von Richard S. Vosko: „Over time many things not required for worship became normative in the church building and, often in the absence of engaging liturgy, these images were extremely significant to parishioners. While art should always be in the service of the worship that is done in the space, it often seems as if these accidentals are more important than that which is essential for the public worship of the assembly.“ (VOSKO, God’s House, 108.)

⁴⁸ WIENER, Jürgen, Aura, Stimmung, Leib und Ding in der gestalttheoretischen Architekturanthropologie von Rudolf Schwarz, in: krbe 44 (2/2016) 47–61, hier 48. Vgl. zur Tatsache,