

Wiebke Arnholz

FORM UND FUNKTION DER MODERNEN WALLFAHRTSKIRCHE



Wiebke Arnholz

**Form und Funktion der
modernen
Wallfahrtskirche**

Wiebke Arnholz

Form und Funktion der modernen Wallfahrtskirche

Tectum Verlag

D 61

Wiebke Arnholz

Form und Funktion der modernen Wallfahrtskirche.

© Tectum Verlag Marburg, 2016

Zugl. Diss. Univ. Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 2010

ISBN: 978-3-8288-6589-1

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter
der ISBN 978-3-8288-3778-2 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: Kapelle Notre Dame du Haut von Ronchamp nach
den Plänen des französisch-schweizerischen Architekten Le Corbusier.
shutterstock.com * AWBT

Umschlaggestaltung: Norman Rinkenberger | Tectum Verlag
Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

VORWORT

DIE VORLIEGENDE ARBEIT IST die überarbeitete Fassung meiner an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf eingereichten Dissertation.

Mein erster Dank gilt meinem Doktorvater Jürgen Wiener für seine intensive wissenschaftliche Betreuung und Förderung. Das Institut für Kunstgeschichte der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, allen voran Hans Körner und Andrea von Hülsen-Esch, hat in Colloquien und Exkursionen Raum für fachliche Diskussionen und Feedback geboten. Meinen Freunden und Mitstreitern, besonders Iris Metje, Anja Hepp und Julia Odenthal danke ich fürs Teilen, Dasein und Zuhören. Mein zusätzlicher Dank gilt Thomas Kuhn für seine kritischen Anmerkungen und seine Diskussionsbereitschaft und Ursula English für ihre Korrekturen. Jürgen Schmidtmann danke ich sehr für Layout und Satz des Buches.

Ohne die bedingungslose Unterstützung meiner Eltern hätte diese Arbeit nicht realisiert werden können.

Guido Reuter hat mich begleitet, bestärkt und unterstützt. Ihm danke ich besonders.

INHALT

- 5 Vorwort
- 8 Einleitung
- 11 Forschungsstand
- 15 Themenstellung und Abgrenzung
- 17 Wallfahrt und Wallfahrtsforschung
 - 21 Definition des Begriffs „Wallfahrt“
 - 24 Forschungsfeld: „Wallfahrt“
 - 26 Wallfahrt – Ritual und Performance
 - 31 Entwicklung von „Wallfahrt“
- 35 Funktion von modernen Wallfahrtskirchen
 - 38 Beziehung zwischen Kirche und Kunst
 - 43 Bauaufgabe Wallfahrtskirche
 - 48 Die sakrale Form
- 52 Abgrenzung der modernen Wallfahrtskirche zur allgemeinen Sakralarchitektur
 - 58 Exkurs: Zwei funktionale Modelle in der Sakralarchitektur: Mehrzweckraum und Raum der Stille
- 61 Sonderstellung Wallfahrtskirchen
 - 64 Architektonische Charakteristika
 - 67 Das Motiv der architektonischen Repräsentation
 - 71 Exkurs: Die Marienkirche Arka pana in Nowa Huta
- 75 Wallfahrtskirchenbau im Kontext liturgischer Erneuerungen
 - 78 Katholischer Kirchenbau nach dem Zweiten Weltkrieg
 - 81 Wallfahrtskirchen von Rudolf Schwarz und Alfons Leidl
 - 91 Erweiterungsbauten und Singulärbauten unter wallfahrtsbedingten Funktionen
 - 100 Die Wallfahrtskirche Maria zum rauhen Wind in Kälberau
- 104 Massenarchitektur und der Beginn einer Informellen Architektur
 - Die unterirdische Basilika von Lourdes
 - 108 Der Altar im Raum
 - 110 Großraumarchitektur
 - 110 Informelle Architektur
 - 116 Das Wallfahrtszentrum La Sainte-Baume
 - 118 Die Wallfahrtskirche Notre Dame du Haut in Ronchamp
 - 124 Geschichte der Wallfahrt in Ronchamp
 - 126 Wallfahrtspraxis

- 127 Der Außenraum
- 131 Der Innenraum
- 139 Ronchamp als Initialbau: historisch–theoretische Rezeption
- 143 Skulptur als Gesamtform
- 148 Die Wallfahrtskapelle Unserer Lieben Frau in Oudenaarde
- 152 Semantisierte Form nach Ronchamp
 - 153 Die Wallfahrtskirche Maria, Königin des Friedens, in Neviges
 - 154 Geschichte und Entwurf
 - 155 Exkurs: Das Modellieren von Architektur
 - 157 Architektur und Konzeption in ihren Auswirkungen auf die liturgische Praxis
 - 163 Der Weg als Metapher am und im Kirchenraum
 - 171 Die Wallfahrtskirche Maria vom Sieg in Wigratzbad
 - 173 Die Vorhallen
 - 174 Der Innenraum
 - 176 Das Bild des Zeltes
 - 178 Böhms Arrondierung des Wallfahrtsraumes
 - 180 Die Wallfahrtskirche Nuestra Señora de Torreciudad
 - 189 Die Wallfahrtskirche Nuestra Senora de Guadalupe
 - 191 Die Wallfahrtskapelle Madonna di Fatima in Giova
- 196 Die Bauaufgabe Wallfahrt zwischen signature building und lokaler Architektur
 - 199 „La chiesa per Padre Pio“
 - 202 Geschichte und Architektur des Santuario Padre Pio
 - 203 Die liturgische Halle
 - 208 Sakrale Raumvorbilder und Planos Räume für die Öffentlichkeit
 - 217 Das Bogenmotiv
 - 219 Traditioneller Baustoff in High-Tech-Architektur
 - 222 Wallfahrtsspezifische Formgebung: auf die Wallfahrtspraxis abgestimmte Architekturelemente
 - 228 Der Vorplatz
 - 230 Die Glasfassade
 - 232 Raum und Landschaft
 - 238 Die „neue Basilika“ von Fatima
 - 243 Die Pilgerhalle Maria Einsiedel
 - 246 Die Nachtwallfahrtskapelle in Locherboden
- 253 Schlussbetrachtungen
- 256 Literatur
- 275 Abbildungsnachweis

EINLEITUNG

„ES IST DAS GESETZ aller organischen und anorganischen, aller physischen und metaphysischen, aller menschlichen und übermenschlichen Dinge, aller echten Manifestationen des Kopfes, des Herzens und der Seele, dass das Leben in seinem Ausdruck erkennbar ist, dass die Form immer der Funktion folgt.“¹ Obwohl Louis Sullivan als Architekt kein neusachlicher Reduktionist war und er in seinen Bauten Zierrat sogar als funktionales Element begründete, leitete die moderne Architektur – ohne Blick auf seine Bauten – aus Sullivans Satz ihre wichtigste, wenn auch nicht beste Legitimationsformel ab: „form follows function“. Sullivans fehlinterpretierte Feststellung wurde in der Moderne zum Credo für ornamentlose Architektur. Derartig ornamentfreie Architektur, die ihr bloßes Volumen zur Anschauung bringt, signalisiert Funktionalität allein dadurch, dass ihre Form reduziert ist und basiert dabei auf der Unterstellung, dass formal geometrische Reduktion ein hohes Maß an Funktionalität beinhalten würde.² In diesem Kontext verband sich mit dem Begriff Funktion eine Aufgabenreduktion, die sich in der alltäglichen Praxis oft als gesichtsloser Container zeigte, der sich sein Leben gegen seine Intention erst in der Kreativität der Nutzer erfinden musste.

Die vorliegende Arbeit verfolgt in ihrer Konzeption eine primär funktionalistische Herangehensweise an moderne Kirchenarchitektur. Sie stellt die Funktion des Kirchenbaus, Sullivans Formel folgend, anhand von Wallfahrtskirchen erstmalig in den architekturhistorischen Fokus. Mit Funktionalität im Kirchenbau der Moderne verband sich die Vorstellung von Zweckorientiertheit, Schmucklosigkeit und Einfachheit. Die moderne Sakralarchitektur sah sich immer dem Vorwurf ausgesetzt, nicht sakral genug zu sein – was nicht zuletzt ein selbstverschuldetes Problem war. Wenn die Gestalt formal so reduziert ist, dass sie nur noch ein Behältnis für Liturgie darstellt, dann ist die formale Nähe zu modernen Bauaufgaben des materialistischen Lebens wie Fabriken, Verkehrsbauten oder Warenhäusern tatsächlich gegeben. Die Frage nach dem ‚Mehr‘ nicht materieller Art im Kirchenbau, das man auch für eine spirituelle Dimension halten kann, stand im Gegensatz zur strikten Modernität und der Form eines gesichtslosen

1 Louis Sullivan, *The tall office building artistically considered*, London 1896, S. 111.

2 Vgl. zum Begriff Funktion/Funktionalismus in der Architekturgeschichte: Adolf Behne, *Der moderne Zweckbau*, Berlin, Frankfurt am Main, Wien 1964; Sebastian Müller, *Kunst und Industrie. Ideologie und Organisation des Funktionalismus in der Architektur*, München 1974. Die sogenannte Funktionalismusdebatte wurde 1977 vor allem unter der Redaktion von Heinrich Klotz in der Zeitschrift *archithese* ausgetragenen. Vgl. zur Verwendung des Funktionsbegriffs auch: Ute Poerschke, *Funktion als Gestaltungsbegriff*, Dissertation an der TU Cottbus 2005.

Körpers. Umgekehrt konnten Fragen nach dem Aufstellungsort der Prinzipalstücke und ihrer Relation zueinander, über die ein funktionalistischer Diskurs im modernen Kirchenbau verhandelt wurde, die Sakralität des Raumes nicht garantieren, während das Sakrale des Raumes in historistischen Kirchen mit ihren Archaismusfiktionen per se nicht in Frage gestellt wurde, auch wenn es sich schon um serielle Dutzendware handelte. Historistische Kirchen besitzen per Verabredung eine religiöse Form und sind nicht zuletzt deshalb als Sakralbau nachhaltig legitimiert.³

Moderne Kirchenbauten hingegen sind erklärungsbedürftig, solange man von ihnen mehr erwartet als einen durch Schönheit würdigen Rahmen für den Gottesdienst. Dementsprechend steht die werkimmanente Analyse der Kirchenarchitektur im Mittelpunkt dieser Arbeit. Obwohl es die funktionalen Differenzierungen von Kirchen gibt (Klosterkirche, Pfarrkirche, Bischofskirche, Autobahnkirche, etc.), suggerieren herkömmliche Überblickswerke, die Moderne des Kirchenbaus ließe sich einzig unter dem Begriff der Moderne subsumieren, wodurch die Form und nicht die Funktion der maßgebliche Gegenstand ist.

Im Unterschied dazu steht im Nachfolgenden die spezifische Funktionalität des Kirchenbaus als formbildende und semantische Determinante im Zentrum der Analyse. Die Wallfahrtskirche als Sonderfall des modernen Kirchenbaus ist im Kontext einer schon von Jakob Burckhardt geforderten, aber noch immer nicht realisierten ‚Kunstgeschichte nach Aufgaben‘ besonders dienlich, da in ihr nicht nur ein komplexes Funktionskonglomerat vorherrscht, sondern die Bauaufgabe gezielt auf Repräsentation und Publikumswirkung hin angelegt ist. Je mehr das Bedürfnis nach Repräsentation zunimmt, desto entschiedener entwickelt sich Wallfahrtsarchitektur vom bergenden Gehäuse für das Kultobjekt zum gestalteten Wallfahrtskomplex. In der modernen Wallfahrtskirche treten virulente Phänomene der Frömmigkeit und der Versuch, diese nachgerade mit architektonischen Mitteln zu erzeugen, verstärkt auf. Bei Wallfahrtskirchen ist zudem die mediale Resonanz höher, also diskursanalytisch ergiebiger. Darüber hinaus ist es eine Wallfahrtskirche, Le Corbusiers *Notre-Dame-du-Haut* in Ronchamp, die als Inbegriff für die Nachkriegsmoderne im Sakralbau gilt, an der die Problematiken von Sakralität, Konfessionalität und zweckorientierter, gleichwohl nicht funktionalistischer Architektur exemplarisch verhandelt werden. Mit diesem Kirchenbau wurde eines der erfolgreichsten Werbemittel für Wallfahrt geschaffen, ohne das die Geschichte der Wallfahrtskirche in der Moderne und vor allem in der ästhetisierten Postmoderne vermutlich weniger erfolgreich verlaufen wäre:

³ In der zeitgenössischen Debatte um den Verkauf und Abriss von Kirchenbauten sind historische Kirchenbauten nicht gefährdet. Allein in Berlin wurden seit 2005 über 19 Kirchenbauten profaniert, die nach 1952 gebaut wurden; im Erzbistum Köln sind es allein 26 moderne Kirchenbauten. Vgl. dazu auch: Godehard Hoffmann, *Moderne Kirchenbau und Denkmalschutz – Ein Arbeitsbericht*. In: *Jahrbuch der Rheinischen Denkmalpflege* 40/41, Worms 2009, S. 17–30.

die normative Kraft des überragenden Exempels trotz ihrer betonten informellen Individualität.

Gerade weil man Wallfahrtskirchen inhaltlich, nicht aber formal definieren kann, wird das Diktum ‚form follows function‘ für den Forschungsansatz fruchtbar. Die Fragestellung ist auf unterschiedlichen modalen Höhen möglich: Wallfahrten von Weltrang (Lourdes, Fatima, Guadeloupe), nationalen (S. Giovanni Rotondo, Nowa Huta) und überregionalen Wallfahrten (Neviges, Torreciudad) und regionalen (Düren, Aldenhoven) und lokalen Wallfahrten (Locherboden, Köln-Kalk, Süchterscheid). Die Auswahl der nachfolgend thematisierten Kirchenbauten stellt nur einen Bruchteil des Gesamtbestandes dar. Kriterien für die Auswahl sind vorrangig die Qualität der Bauten und das Renomé der Architekten wie Le Corbusier, Pierre Vago, Alfons Leitzl, Hans Schädel, Rudolf Schwarz, Rudolf Steinbach, Gottfried Böhm und Renzo Piano. Darüber hinaus werden nur Wallfahrtskirchen thematisiert, die auch als Wallfahrtskirche für einen Wallfahrtsort gebaut sind, also die Wallfahrt als integralen Bestandteil in der Konzeption berücksichtigen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg sind es vorrangig Wallfahrtskirchen, durch die die katholische Kirche ihren Weltanspruch zu verdeutlichen sucht. Durch einen Teil dieser Bauten, die das Fassungsvermögen großer Kathedralen früherer Jahrhunderte besitzen, weist die katholische Kirche nicht zuletzt auch das Diktum zurück, dass es in der Gegenwart nicht möglich wäre, Kathedralen im metaphorischen Sinn eines christlichen ‚Superbaus‘ zu errichten. Aufgrund des überregionalen Anspruchs der katholischen Kirche wird an diese Wallfahrtskirchen die Aufgabe gestellt, eine exponierte gesellschaftliche, soziale und liturgisch-theologische Stellung im Sinne eines *signature building* zum Ausdruck zu bringen.

FORSCHUNGSSTAND

ZU DEN ERSTEN ÜBERBLICKSWERKEN zur Entwicklung moderner Kirchenarchitektur zählt Joseph Pichards Kirchen der Gegenwart, das in deutscher Übersetzung bereits 1960 erschienen ist. Hugo Schnell publizierte 1973 eine umfangreiche Dokumentation und Darstellung katholischer und evangelischer Kirchenbauten in Deutschland. Schnell hob insbesondere die technischen, theologischen und liturgischen Voraussetzungen des Kirchenbaus hervor. Im Anschluss an dieses frühe Standardwerk Schnells erschienen lange Zeit keine weiteren grundlegenden Studien. Weiterführende Aufarbeitungen leisteten erst die Monographien von Barbara Kahle 1990 über die deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts, von Fabrizio Brentini 1994 über den schweizerischen Kirchenbau des 20. Jahrhunderts, von Paloma Gil 1999 über die internationale Kirchenarchitektur des 20. Jahrhunderts, von Wolfgang Jean Stock 2002, 2004 und 2006 über den europäischen Kirchenbau im Zeitraum 1900–1950 bzw. der Jahre 1950–2000. Eine kurze Übersicht der jüngsten Sakralbauten im deutschsprachigen Raum veröffentlichten Till Wöhler 2005 und Rudolf Stegers 2008. Regionalliterarische Untersuchungen leisteten wichtige Bestandsaufnahmen der modernen Kirchenarchitektur in Deutschland, 1995 Karl Josef Bollenbeck, 1996 Barbara Kahle, 2005 Helmut Fußbroich und 2006 Brigitte Hammerschmidt. Eine Gesamtschau der modernen Kirchenarchitektur in Italien steht bis heute aus.

Eine Stilgeschichte des christlichen Kirchenbaus veröffentlichte 1990 Edward Norman, dessen Schlusskapitel sich der internationalen Kirchenarchitektur im 20. Jahrhundert widmete⁴, ähnlich 2002 der Bildband von Ehrenfried Kluckert und Achim Bednorz.⁵ Im Jahr 1996 erschien das umfassende Handbuch zur Geschichte der christlichen Kunst von Juan von Plazaola SJ⁶, posthum wurde 2006 die Neubearbeitung des Handbuchs zur modernen Sakralarchitektur mit dem Schwerpunkt jüngster Entwicklungen veröffentlicht.⁷

Diesen Überblickswerken ist gemein, dass sie den modernen Kirchenbau immer nach Parametern im Verhältnis zur *Liturgischen Bewegung* befragen und dabei ihre eigentlichen Funktionen nach Pfarrkirche, Klosterkirche oder eben Wallfahrtskirche undifferenziert, ja sogar unberücksichtigt lassen. Primär wird die *Liturgische Bewegung* als Begründungsmodell für Moderne eingesetzt, aus dem eine formalistische Betrachtung mit Inhalt: *Liturgische Bewegung* entsteht.

4 Eduard Norman, *The house of God. Church architecture, style and history*, London 1990 (deutsche Ausgabe: „Das Haus Gottes. Die Geschichte der christlichen Kirchen“, Stuttgart 1990, S. 280-305).

5 Achim Bednorz/Ehrenfried Kluckert, *Heilige Räume*, Köln 2002.

6 Plazaola Artola, Juan, *Historia y sentido del arte cristiano* (Biblioteca de Autores Cristianos) Madrid 1996.

7 Juan Plazaola Artola, *Arte e iglesia. Veinte siglos de arquitectura y pintura cristianas*, Hondarribida 2001 (deutsche Ausgabe: „2000 Jahre Kirchenkunst“, Stuttgart 2001).

Ausgehend davon werden diese Ansätze darin ergänzt, dass sie den Begriff der Modernität zu differenzieren versuchen, so bspw. Holger Brülls Publikation „Neue Dome“ 1994⁸. Eine starke materialikonographische Historisierung von Gestalt- und Materialphänomenen beinhaltet Kai Kappels: „Memento 1945? Kirchenbau aus Kriegsrüinen und Trümmersteinen“⁹. Einen Weg mehr nach bauikonologischen Erwägungen, um sich besonders Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne zu widmen, vollzog Kerstin Wittman-Englert mit der Publikation: „Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne“¹⁰.

Auch bei diesen neueren Ansätzen wurde deutlich, dass es keine Geschichte der modernen Sakralarchitektur nach Aufgaben gibt. Unberücksichtigt bleibt immer, den modernen Kirchenbau in seiner eigentlichen Aufgabe von Pfarrkirche, Klosterkirche, Autobahnkirche oder Wallfahrtskirche zu differenzieren.¹¹

In Deutschland ist der moderne Kirchenbau Thema zahlreicher Publikationen, vermutlich mehr als in jedem anderen Land der Welt. Vor allem die beiden Überblickswerke zum modernen Kirchenbau in Deutschland von Hugo Schnell¹² und Barbara Kahle¹³ und die beiden jüngst erschienenen Werke von Wolfgang Jean Stock zum europäischen Kirchenbau¹⁴ geben einen bildlichen Einblick in das weitläufige Feld der Kirchenbauten des 20. Jahrhunderts. Einzelne moderne Wallfahrtskirchen sind mit aufgenommen und stehen in dieser Chronologie des modernen Sakralbaus.

Neben eher breit gefächerten Werken gibt es eine große Anzahl von Publikationen, die sich auf Regionen oder Bistümer (Rottenburg, Trier, Köln, Essen) beziehen, oder die ausschließlich oder vorrangig auf Kirchen bezogene *Œuvre* einzelner

8 Holger Brülls, *Neue Dome. Wiederaufnahme romanischer Bauformen und antimoderne Kulturkritik im Kirchenbau der Weimarer Republik und der NS-Zeit*, Bonn 1991, Berlin 1994.

9 Kai Kappel, *Memento 1945? Kirchenbau aus Kriegsrüinen und Trümmersteinen in den Westzonen und in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin, München 2008. Vgl. auch: Ulrich Pantle, *Leitbild Reduktion. Beiträge zum Kirchenbau 1945–1950; Bild – Raum – Feier*, Studien zu Kirche und Kunst Bd. 4; Regensburg 2005.

10 Kerstin Wittmann-Englert, *Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne, Lindenberg im Allgäu* 2006.

11 So wenig wie der moderne Kirchenbau hinsichtlich seiner Aufgaben nach befragt wurde (wie bspw. eine Geschichte der modernen Klosterkirche), so wenig gibt es bislang eine Theologie der Wallfahrt. Obgleich das Bild vom pilgernden Volk Gottes das Grundmotiv des II. Vatikanischen Konzils verkörpert, steht eine systematisch-theologische Reflexion der Wallfahrt bis heute aus. Wissenschaftlich gesehen bleibt sie ein Thema der Religions- und Bibelwissenschaft, von Geschichte und Volkskunde, von denen Wallfahrt nur sehr schwammig definiert und somit nur ungenügend differenziert wird. Auch daraus lässt sich schließen, dass die Wallfahrt noch immer als Volksfrömmigkeit betrachtet wird, als zweitrangige Form des Glaubens, die hinter den eigentlich primären Vollzügen, also den Sakramenten, zurück bleibt.

12 Hugo Schnell, *Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland*, München, Zürich 1973.

13 Barbara Kahle, *Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1990.

14 Wolfgang Jean Stock (Hg.), *Europäischer Kirchenbau 1950–2000*, München, Berlin, New York 2002; ders., *Architekturführer. Christliche Sakralbauten in Europa seit 1950*, München, Berlin, London, New York 2004.

Architekten behandeln (Dominikus Böhm und Gottfried Böhm, Schwarz, Weber, Herkommer, Steffann, Holzmeister, Bartning),¹⁵ Für diese Arbeit dienlicher erweisen sich aber detailliertere Fragestellungen, die den Kirchenbau hinsichtlich ihrer Architekturmotive und Gestaltbildern befragen¹⁶. Um der Frage nach Gestaltbildern, einem durchweg architektonisch geprägtem Thema, gerecht zu werden, dürfen Aspekte wie Materialeinsatz und -ikonographie in ihrer Konsequenz und ihrem prägenden Einfluss auf die Gestalt nicht vernachlässigt werden. Auch erst als Folge der technischen Möglichkeiten, die der Stahlbeton bot, entstanden in diesem Kontext innovative Gestalt- und Raumlösungen.

Über die mono- und biographischen Publikationen hinaus bieten u. a. zwei umfangreiche Bücher Quellenmaterial für diese Arbeit. Eine maßgebliche theoretische Grundlage für Raumdispositionen hatte das im Jahr 1938 erschienene und dann nach dem Krieg bald wieder aufgelegte Buch „Vom Bau der Kirche“ von Rudolf Schwarz festgelegt, das, wie kein zweites, die Frage nach dem Religiösen und Heiligen im Kirchenbau der Moderne auslotet, aber nicht als praktische Anleitung verstanden werden wollte.¹⁷

Das „Handbuch für den Kirchenbau“, herausgegeben von Willi Weyres und Otto Bartning im Jahr 1959;¹⁸ stellt hingegen ein frühes Kompendium aus der Praxis dar, das nicht lange nach dem zweiten Weltkrieg den modernen Kirchenbau nicht nur vorstellt, sondern als eine Art Ratgeber für Architekten praktische Aspekte in Entwurfs- und Planungsarbeit sowie zur Ausführung liefert. Aus dieser besonderen Intention heraus gibt dieses Handbuch, mehr als andere Publikationen, Hinweise zu Raumfragen und Raumformen im Kirchenbau nach 1945, auf die in der folgenden Arbeit besonderer Schwerpunkt gesetzt wurde.

15 Vgl. u. a. Karin Becker, Rudolf Schwarz, 1897–1961, Kirchenarchitektur, Bielefeld 1981; August Hoff/Raimund Thoma Muck, Dominikus Böhm, München 1962; Wolfgang Pehnt, Gottfried Böhm, Basel 1999; ders. Die ganz große Raumform. Dominikus Böhm und Rudolf Schwarz, ein Doppelportrait, in: Raum ist Sehnsucht, Katalog zur Ausstellung in Frankfurt am Main und Köln 2005, Tübingen 2005, S. 28-43; ders./Strohl, Hilde, Rudolf Schwarz 1897 – 1961: Architekt einer anderen Moderne, Stuttgart 1998; Adrian Seib, Der Kirchenbaumeister Martin Weber (1890–1941), Leben und Werk eines Architekten für die liturgische Erneuerung. Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 91, Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz 1999; ders. Martin Weber. Seine Anfänge als Kirchenbaumeister, in: Michael Pfeifer (Hg.), Sehnsucht des Raumes. St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland. Regensburg 1998, S. 33-40; ders. Der Kirchenbaumeister Martin Weber, in: Deutsches Architektur-Museum, Frankfurt/Main, Vittorio M. Lampugnani, (Hg.) (in Zusammenarbeit mit A. Gleiniger), Architektur-Jahrbuch 1992, München 1992, S. 84, S. 188-191; Conrad Lienhardt, Emil Steffann (1899–1969), Werk, Theorie, Wirkung, Regensburg 1999; Georg Rigele/Georg Loewit, Clemens Holzmeister, Innsbruck 2000; Ingrid Küster, Otto Bartning als Kirchenbaumeister, Bonn 1982; Hans K. F. Mayer, Der Baumeister Otto Bartning und die Wiederentdeckung des Raumes. Erweitert hrsg. von Alfred Siemon (2., erw. Aufl.), Darmstadt 1958.

16 Vgl. erneut das wegweisende Buch von Wittmann-Englert 2006.

17 Vgl. Thomas Hasler, Architektur als Ausdruck – Rudolf Schwarz, Berlin 2000; Dorothee Sorge, Baukunst als Formung des eigenen Schicksals. Das Architekturverständnis von Rudolf Schwarz (Kölner Architekturstudien 88), Köln 2008.

18 Willi Weyres/Otto Bartning, (Hgg.) Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau, München 1959.

Auf andere Weise erläutert Ralf van Bühren in seiner als Quellenfundus konzipierten Zusammenstellung von kirchlichen Originaltexten in „Kunst und Kirche“ die jeweiligen Interpretationen und Wertungen sowie deren Konsequenzen für die sakrale Kunst. Van Bühren zeigte vorkonziliare, konziliare und nachkonziliare Stimmungen in ihren Abgrenzungen und Gemeinsamkeiten sowohl auf Seiten der katholischen Kirche als auch auf der der sakralen Kunstwerke auf.¹⁹

In beiden Publikationen, die auch den hier vorgeschlagenen zeitlichen Rahmen grob umklammern, fanden auch moderne Wallfahrtskirchen ihre Beachtung: Sie werden als Exempel der Zeit in die allgemeine sakrale Baukunst eingegliedert.

Auch die verschiedenen Fachzeitschriften, in denen Kirchenneubauten vorrangig vorgestellt und diskutiert wurden, widmeten sich dem Thema nicht in der hier praktizierten werk-analytischen Weise, sondern näherten sich ihm von beiden Polen einer theologischen oder technisch-konstruktiven Sicht. Gleichwohl boten die der christlichen Kunst- und Architektur gewidmeten Zeitschriften wie „L'Art Sacré“, „Christliche Kunstblätter“, „Kunst und Kirche“ oder „Das Münster“ Einblicke in die zeitgenössische, oft theologisch-geprägte Debatte über Einzelwerke oder deren Rezeptionen.

Darüber hinaus erwiesen sich auch einige Architekturfachzeitschriften wie „Der Architekt“, „L'Architettura“, „Casabella“, „Bauen + Wohnen“, „Baukunst und Werkform“, „Der Baumeister“, „Bauwelt“ oder „Deutsche Bauzeitschrift“ als wichtige Quellen.

Sie alle stellen verstreutes Material bereit für eine ausführliche kunsthistorische Untersuchung und Zusammenstellung der Form und Funktion der modernen Wallfahrtskirche, wie sie hier erstmals vorgenommen wird, indem insbesondere großräumige Wallfahrtskirchen in Hinsicht ihrer architektonischen Formgebung und Wirkung befragt werden. Um ihre Funktion als Wallfahrtskirche innerhalb der liturgischen Aufgaben im 20. Jahrhundert deuten zu können, wird ein Überblick über die meist von der volkskundlichen Forschung geführte Diskussion über Definition und Brauchtum von Wallfahrt ebenso unabdingbar wie über mögliche und tatsächliche Konsequenzen für die heutige Praxis. Dieser Überblick wird von einer kulturwissenschaftlichen Begriffsklärung ergänzt, die das Phänomen Wallfahrt hinsichtlich ihrer performativen, liturgischen und rituellen Aspekte stärker konturiert. Damit wird der in seiner Definition als dynamisch, flexibel und oft als paradox zu beschreibende Begriff *Wallfahrt* näher konkretisiert.

19 Ralf van Bühren, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2008.

Sie alle sind Bedingungen, um die individuellen Auseinandersetzungen mit der wallfahrtsbezogenen Praxis in der jeweiligen Architektur als ein Kernthema dieser Arbeit zu verstehen.

THEMENSTELLUNG UND ABGRENZUNG

DASS UMFASSENDE LISTEN VON Wallfahrtskirchen kaum möglich sind, verweist bereits auf die grundsätzliche Problematik einer funktionalen Typologie. Unter einer Wallfahrtskirche wird speziell das Gebäude der Kirche verstanden. Ein Wallfahrtsort ist die Ortschaft, in der diese Kirche steht. In jedem christlichen Wallfahrtsort steht also eine Kirche, aber nicht jede Wallfahrtskirche liegt in einem Wallfahrtsort. Das Kriterium ist, ob der Ort durch die Wallfahrtstätigkeit geprägt wird. In Ihrer Abgrenzung zu einer Pilgerkirche ist die Wallfahrtskirche in gleicher Weise uneindeutig wie der Begriff „Pilgern“ und „Wallfahrt“ nicht eindeutig unterschieden wird. Oft wird in eine Kirche gewallt und gepilgert (vgl. Assisi). Darüber hinaus werden unzählige Wallfahrten in Pfarrkirchen angeboten, die nicht eigens als Wallfahrtskirchen ausgewiesen sind.²⁰

Kern des Problems bildet die Definition der Wallfahrt als solche und ihre Bedingungen für und Forderungen an ihren architektonischen Rahmen. Zunächst erscheint das übernatürliche Wunder, der Marienkult oder die Verehrung anderer Heiligen als Voraussetzung für die Wallfahrt und auch für den Kirchenbau. In ihrer alltäglichen Funktion übernimmt jedoch die Reliquie, die in einem jeden geweihten Altar – und damit in jedem Kirchenbau – vorhanden ist, die Aufgabe des Wallfahrtziels. Auch Unterscheidungen der Reliquie erklären nicht, ob es sich um eine Wallfahrtskirche handelt oder nicht. Historische Wurzeln hierfür finden sich zunächst in dem Phänomen Wallfahrt, dass von der Volksfrömmigkeit vielfach von der ländlichen Bevölkerung getragen – von kirchlicher Administration skeptisch beurteilt wurde.

Das für den modernen Sakralbau vorgebrachte funktionalistische Dogma lautet: ‚Liturgie als Bauherr‘ und ging davon aus, dass die *Liturgische Bewegung* und der moderne Kirchenbau einander bedingende Parallelphänomene seien. Es ist eine Engführung, die sich trotz der funktionalistischen Implikation eines funktionalistischen Nachweises im Einzelfall zu erübrigen schien. Gerade Wallfahrtskirchen und die ihnen zugehörigen Frömmigkeitspraktiken zeigen aber, dass hier die Kollektivnormierung durch die *Liturgische Bewegung* mittels individualistischer Formen von Volksfrömmigkeit noch unterlaufen wird. Wie nebensächlich

20 Die Gebundenheit an einen unverrückbaren Ort regt in stärkerem Maß zur Gestaltung wallfahrtspezifischer Architektur an. Ein bewegliches Kultobjekt kann in jeden beliebigen Sakralbau integriert werden. Dadurch gibt es viele gewöhnliche Pfarrkirchen, die zugleich Wallfahrtsheiligtümer sind, ohne dass die Raumordnung entscheidend modifiziert wurde.

oder wie verfehlt im konkreten Fall ‚Liturgie als Bauherr‘ tatsächlich sein konnte, wird umso klarer, je mehr man gerade nach den Funktionen fragt.

Genauso unmöglich ist eine Gesamtdarstellung im Sinne einer Epochen Einheit herauszustellen, da nicht nur die architektonischen Tendenzen von Nachkriegszeit, Moderne oder Postmoderne innerhalb eines Epochenbegriffs nicht zusammengefasst werden können, sondern auch die Bedingungen, Zwecke und Ziele zu heterogen sind. Es gibt nicht die Wallfahrt, aus der ein bestimmter Formtypus von einer modernen Wallfahrtskirche entstehen kann.²¹ Das hat zur Folge, dass bei einem solchen Vorgehen das Œuvre des einzelnen Architekten in den Hintergrund tritt. Dies ist damit begründet, dass die Bauten, die einem bestimmten Typus der Wallfahrtskirche zugehören, von ganz unterschiedlichen Architekten stammen und untereinander größere Ähnlichkeiten aufweisen können als das nach unterschiedlichen Bauaufgaben ausdifferenzierte Œuvre von der Hand eines Architekten. Vor dem Hintergrund des Gemeinsamen der Wallfahrt lässt sich bei jedem einzelnen Bau einerseits das Besondere erfassen und andererseits die einzelnen Bauelemente, die zu typischen Charakteristika führen, bestimmen.

Innerhalb dessen können unterschiedliche Elemente einer Wallfahrt in den Vordergrund gestellt werden, die bei dem jeweiligen Bau die entscheidenden Impulse für die Form geben. In ihren wechselseitigen Zusammenhängen, zwischen Wallfahrt, moderner Architektursprache und historischem Kontext, steht die moderne Wallfahrtskirche immer in der Abhängigkeit der zeitweiligen Ausprägung des Phänomens vor Ort, so dass sie als monumentales Zeitzeugnis die Wallfahrt selbst visuell veranschaulicht. Denn erst in der konkreten Nutzung, im Verlauf der religiösen Veranstaltung erschließt sich ihr Sinn und ihre performative und zeitliche Dimension.

Als einen eigenen Typus ist die Sakralbauaufgabe Wallfahrtskirche ebenso wenig zu definieren wie durch bestimmte Stilmerkmale. Sowohl die jeweiligen Bedingungen des Ortes, des Anlasses, der Topographie (und seiner Materialität), der Mobilität (Verkehrsmittel/Fußweg), der Erwartungen der Patronage an die Architekten, der Größe, der Zielgruppen als auch der Inszenierung von Wallfahrt und ihres Zielortes sind so verschieden, dass sich die gemeinsamen Muster eher auf der rezeptiv-performativen Ebene der Besucher/Pilger als auf der produktiven Ebene der architektonischen und städtebaulichen bzw. landschaftsplanerischen Inszenierung des Ortes ergeben.

21 Auch wenn man der Annahme folgt, dass bei einem bestimmten Patrozinium ein bestimmter Bautypus häufiger auftritt (bspw. wird bei dem Patrozinium der Mutter Gottes ein zentraler Baukörper bevorzugt), lässt sich in der zweiten Hälfte ein solcher Zusammenhang nicht mehr eindeutig nachweisen.

WALLFAHRT UND WALLFAHRTSFORSCHUNG

DAS PHÄNOMEN DER WALLFAHRT gibt es in den meisten Religionen. So unterschiedlich die Religionen auch sind, so vielfältig sind auch die jeweiligen Erscheinungsformen von Wallfahrt. Folgende Basis-Elemente haben Wallfahrten gemein:

Konstituives Element einer Wallfahrt ist das Verlassen des heimatlichen Lebensraumes, der Besuch eines Kultortes außerhalb des täglichen Lebenskreises und die Rückkehr aus einem religiösen Motiv.

Entfernung und Zeitdauer spielen keine wesentliche Rolle. Grundlage einer Wallfahrt ist die prärationale Überzeugung, dass an bevorzugten Orten die Gottheit in besonderer Weise geneigt ist, sich heilend zu offenbaren. Häufig wird die Hilfe der Gottheit durch einen Mittler (Heilige oder Dinge) offenbar.

Prägend für eine Wallfahrt ist ihr Gemeinschaftscharakter. Religiöser Individualismus wie auch das Getrenntleben von der Großgemeinschaft (Diaspora) sind wallfahrtschwendend.

Am Wallfahrtsort zeigt sich fast immer die Tendenz zu genormter Frömmigkeitsübung. Der Wallfahrtsort ist bemüht, das religiöse Erlebnis, die empfangene Gnade, über die Anwesenheit am Kultort hinaus wirksam zu erhalten. Dazu dienen Wallfahrtsandenken jeglicher Art. Über diese Andenken wird das Wallfahrtserlebnis auch in den heimatlichen Lebenskreis getragen. Aus der Verehrung des Andenkens und dem zuweilen praktizierten Nachbau des Wallfahrtsheiligtums kann sogar eine Wallfahrtsfiliale entstehen.

Die christliche Wallfahrt ist Ausdruck sogenannter christlicher Volksfrömmigkeit. Häufig konzentrieren sich in ihr die Anliegen einer „Populartheologie“ im Unterschied zu der kirchenamtlichen „Hochtheologie“.²² Es gibt Auffassungen von Religion, die jede Art von Wallfahrt ablehnen, da für sie auf Erden das Überirdisch-Göttliche entweder überall oder nirgendwo, niemals aber an einem ganz bestimmten Ort besonders spürbar ist. Zu ihnen zählt der Protestantismus.²³

22 Vgl. Fritz Schmidt-Clausing, Artikel: Wallfahrt und Wallfahrtsorte. II. Im Katholizismus, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3., hrsg. von Kurt Galling, Bd.6, Tübingen 1962, 1539–1542 (Im Katholizismus), hier S. 1540.

23 Trotz heiliger Orte in der Bibel wurden vom Protestantismus Wallfahrten von Anfang an abgelehnt und verurteilt. Für Luther waren sie „Übel geraten“ und eine Wallfahrt als Teil eines Gelübdes durchzuführen, nannte er „Narrenwerk.“ Für Zwingli waren Wallfahrten sogar „antichristlich“ und Calvin beschrieb sie als Ausdruck „offenkundiger Gottlosigkeit.“ Dem Vorwurf, der Katholizismus habe bis heute das Wallfahrtswesen bis auf eine gelegentliche Revision des Heiligenkalenders nie ernsthaft in Frage gestellt, obgleich Jesus der Samariterin (Joh.4, 21-24) die (Über-)Allgegenwärtigkeit Gottes verkündet, wird entgegnet, dass damit zwar die besondere Verehrung etwa der Hl. Dreifaltigkeit an bestimmten Stätten fragwürdig erscheint, nicht aber der Glaube an die größere Gegenwart Marias an seinem Erscheinungsort oder die eines Heiligen an seinem authentischen Grab.

Grundsätzlich kann jeder Ort zu einem heiligen werden. Ein solcher, in seiner Interpretation von Gott ausgezeichneter Ort, wird vom Menschen gekennzeichnet: Der Ort erhält einen Namen, wird symbolisch durch eine Mauer von seiner profanen Umwelt abgegrenzt, ein Altar wird gebaut und der Platz mit Symbolen gekennzeichnet, die auf die Gottheit oder den Heiligen verweisen; die Erinnerung an das Urereignis wird im Kult gefeiert und von Generation zu Generation weitergegeben. Mit dem Heiligtum verbindet sich die Hoffnung, dass Gott sein Heil auch weiterhin den Menschen schenkt, als Heilserfahrung des einzelnen und/oder seiner Familie, Gemeinschaft oder des ganzen Volkes.²⁴

Eine Grundtypisierung der christlichen Wallfahrt vollzieht sich nach Kultobjekten:

1. Wallfahrt zu Erinnerungsstätten (Theophanien, Angelophanien, Mariophanien).
2. Wallfahrt zu Heiligen, ihren Gräbern und Reliquien. Dabei gibt es in der Volksfrömmigkeit keine besondere Unterscheidung zwischen lebenden (z. B. Styliten – bis heute: Stigmatisierte) und verstorbenen Heiligen.
3. Wallfahrt zu Gnadenbildern und eucharistischen Kultorten (Heilig-Blut-Wallfahrt).

Die Motive für eine Wallfahrt sind in Grundlinien gekennzeichnet: religiöse Hingabe, Bitte, Dank, Heilungswunsch, Gelübde, Entscheidungshilfe, Reinigung, Sühne, Buße etc. Eine besondere Form der Wallfahrt stellt die Festwallfahrt dar. Die Glieder einer religiösen Gemeinschaft treffen sich am Kultmittelpunkt ohne erkennbares Einzelmotiv. Häufig gibt es besondere Tage, an denen eine solche Wallfahrt vollzogen wird (etwa an den christlichen Hauptfesten oder an Gedenktagen).

Staunen und Ehrfurcht vor dem *Numinosen* (Rudolf Otto) gehören zum menschlichen Urverhalten.²⁵ Dieser Tatsache wurde bei der Entwicklung der großen Religionen Rechnung getragen, indem diesbezüglich das Kultleben – trotz seines polytheistischen Grundzuges – als „gehobenes Primitivgut“²⁶ zu einer Glaubenshaltung, der Lehre vom *hagion pneuma*, umfunktioniert wurde. Dieser der christlichen Religion integrierte Volksglaube ist eine Frömmigkeitshaltung, die im Gegensatz zum Dogma der Kirche steht, welches die Idee der Absolutheit Gottes vertritt. Für den Volksglauben ist Gott nicht passiv oder fern, sondern in

²⁴ Siehe dazu: Carsten Colpe, Die Diskussion um das Heilige, Darmstadt 1977.

²⁵ Rudolf Otto (1869–1937) setzte sich in seinem Hauptwerk (1917) mit der Erfahrung des Heiligen auseinander. Nach Otto schließt das Heilige insofern irrationale Momente mit ein, da damit verbundene Gefühle sich der rationalen begrifflichen Fassung entziehen. Das Numinose wird zum Schlüsselbegriff seiner Religionstheorie.

²⁶ Rudolf Kriss, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, dargestellt an den Wallfahrtsbräuchen, Bd.3, Baden bei Wien 1933, S. 10.

erreichbarer Nähe: ein *deus propinquior* im Gegensatz zum *rex tremendae majestatis*. Bindeglied zwischen Gott und den Menschen sind die heiligen Fürbitter.

Untersuchungen zur heutigen Religiosität besagen, dass Pilger- und Wallfahrten zu den ältesten und fundamentalsten Formen individueller und kollektiver Religionsausübung gehören. Die Gründe für ein erneutes Interesse seit dem Ende des 20. Jahrhunderts sind vielfältig. Vorab fällt auf, dass sie nicht allein theologisch-spiritueller, sondern auch soziologischer und psychologischer Natur sind, nicht zuletzt als ein sich konsumkritisch denkendes konsumistisches Wohlstandsphänomen.²⁷

„Weil das Pilgern viele Sehnsüchte des modernen Menschen zu beantworten vermag, ist es gegenwärtig so attraktiv – auch bei kirchlich distanzierteren Zeitgenossen. Faszinierend ist, dass im Zusammenhang mit dem Pilgern die spirituelle Dimension viele dieser modernen Sehnsüchte sichtbar wird.“²⁸

Der italienische Priester und Soziologe Paolo Giuriati, der modernes Pilgern aus einer affirmativ katholischen Position aus untersucht, glaubt, dass Pilgerfahrten Ausdruck einer Religiosität sind, die eine Antwort auf die postmoderne Gesellschaft darstellt, die von Instabilität und einer unsicheren Zukunft gekennzeichnet ist – als hätte dies für vergangene Epochen nicht mindestens ebenso gegolten. Giuriati glaubt nachweisen zu können, dass der Kern dessen, was an den heiligen Orten passiert, darin besteht, dass die Pilgernden das „radikal Andere“ finden, mit dem sie in Verbindung treten, was dem Leben einen neuen Sinn geben kann. Seinen Befund fasst er folgendermaßen zusammen:

„Pilgerfahrten sind eine religiöse und menschliche Erfahrung, die ihre Grundlage in der Gesamtheit des Lebens und Seins der Pilgerin oder des Pilgers hat. Durch die Erfahrung findet die Pilgerin, der Pilger zum ersten Mal eine geistige Stärkung, bekommt wieder ein Ahnung vom Zugang zu einer Gemeinschaft mit ‚irgendetwas Spirituellem‘. Infolgedessen fühlt sich die Pilgerin, der Pilger neu belebt. Im Rückblick gewinnt der Alltag für die Pilgerin/den Pilger eine neue persönliche Bedeutung und regt sie oder ihn zu einem Leben an, das angerührt ist von Gemeinschaft, Versöhnung und der Solidarität mit anderen Menschen.“²⁹

Hauptursache eines modernen Wallfahrtphänomens ist demnach ein Glaube, der sich von einer zutiefst persönlichen Erfahrung bis hin zur Konkurrenz des offiziellen Glaubens – dem Volksglauben oder dem Aberglauben – erstreckt, der

27 Vgl. Günter Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2004.

28 Peter Zimmerling, *Hat das Pilgern ein Heimatrecht in der lutherischen Spiritualität?*, in: Ueberschär 2005, S. 61, 62.

29 Paolo Giuriati, *I pellegrinaggi alla Santa Casa die Loreto. Indagine socio-religiosa*, Congregazione Universale della Santa Casa, Loreto 1992, S. 57.

Glaube an Dinge, die nicht erklärbar sind bzw. deren wissenschaftliche Erklärung hartnäckig ignoriert oder einfach abgelehnt wird. Gleichzeitig dient das instinktive oder bewusste Abwehrverhalten der Aufrechterhaltung der Funktion des Phänomens.

Die Einbindung in die eigene Erfahrungswelt ist Mittel der *peregrinatio* zu Gott. Man hält sich, um dies zu stützen und gleichsam zu beglaubigen, an die Zeugnisse biblischer Geschichte. Alle nur erdenklichen äußeren, materiellen Spuren sind nicht nur zugelassen, sondern erwünscht.

Dabei steht die Sichtbarmachung, die physische Präsenz, im Zentrum einer Wallfahrt. In der Wallfahrt der südalpiner „Sacri Monti“ beispielsweise erscheint das Heilsgeschehen in maximaler Illusion kraft realistischer Gestaltung der farbigen, mit echten Haaren und Kleidern ausgestatteten Figuren. Bei dem Wallfahrer, der sich auf den Berg bemüht, soll der Eindruck erweckt werden, er befände sich inmitten des originalen Geschehens. Authentisch – wie bei der zertifizierten *vera effigies* – soll es sein. Danach richtet sich quasi der Wahrheitsgehalt der Darstellung. In Varallo geht der Pilger die gleichen Wege ‚von Pontius zu Pilatus‘, also quer durch die nachgebaute Anlage Jerusalems, hin und her, und erfährt im physischen Vollzug den Leidensweg Christi nach.

Diese ganz besondere Art der *imitatio*, der alle Formen von indirektem Symbol und von (künstlerischer) Abstraktion deshalb fern sind, weil sie bloß ablenken und wegführen, erhält ihre Legitimation durch den heilsgeschichtlichen Zweck und – diesem zugeordnet – durch die gesuchte Unmittelbarkeit religiöser Erbauung und Erfahrung. „Pilgern ist ein Phänomen, bei dem sich das Religiöse des Menschen artikuliert.“³⁰ Als Element lebendiger Frömmigkeit einer Religionsgemeinschaft sind Wallfahrten immer Ausdruck ihrer jeweiligen Zeit, haben ihre Höhe- und Tiefpunkte und können sogar von Religionen übernommen, umgedeutet oder gemeinsam benutzt werden. Auch die Inhalte von Wallfahrtszentren können wechseln oder in ihrer Bedeutung zurücktreten.³¹

30 Andres Aigner, Zur Spiritualität des Pilgerns, in: Wegmarken zur Transzendenz, Reinhard Kirste/ Paul Schwarzenau/Udo Tworuschka (Hgg.), Balve 2004, S. 13.

31 Jerusalem gilt als sogenanntes „Simultanheiligtum“, die heilige Stadt von Judentum, Christentum und Islam. Dort können in der Himmelfahrtskapelle am Ölberg, die seit 1187 im Besitz der Muslime ist, die Christen jedes Jahr am Himmelfahrtstag ihre Gottesdienste abhalten. Ebenso trifft das auf das Abrahamsgrab in Hebron zu, das allen drei Religionen als heilig gilt. Auch Ephesus ist ein Beispiel im Wandel vom Wallfahrtszentrum der *magna mater* mit seinem Tempel, der zu den sieben Weltwundern zählte zur Verehrung Marias, die gerade an diesem Ort im Jahr 431 vom 3. Ökumenischen Konzil den Ehrentitel *theotokos*, Gottesgebärerin, erhielt. Weitere Beispiele wären der Mont St. Michel im Norden von Frankreich, die Jordanquellen in Israel, Benares in Indien, ein heiliger Ort für Buddhisten und Hindus.

DEFINITION DES BEGRIFFS „WALLFAHRT“

Einer eingehenden Untersuchung des Begriffs Wallfahrt hinsichtlich seiner verschiedenen performativen und liturgischen Aspekte soll eine Begriffsklärung vorangehen, um zum einen den Untersuchungsgegenstand stärker zu konturieren, zum anderen die Problematik des Begriffs „Wallfahrt“ vorweg zu nehmen.

„Wallfahrt“ ist abgeleitet von „wallen“ einer früheren Bezeichnung für das Reisen in die Fremde.³² Der „wallende man“³³ gilt im biblischen Sinn als „Fahrender“ und „Heimatloser“, der während seines Lebens „fern von der eigentlichen Heimat“ wandelt³⁴. Der *Wallfahrer* macht sich auf den meist recht weiten und mühsamen Weg zu einem besonders verehrten, oft durch wunderbare Kräfte ausgezeichneten Ort.³⁵

„Wallfahrt“ und „pilgern“ bzw. „Pilgerreise“ werden heute auch in der Theologie und Religionswissenschaft meist als synonyme Begriffe verwendet, wenngleich Pilgern stärker mit dem Reisen als Einzelperson assoziiert ist.³⁶ Während sich das Phänomen Wallfahrt einer exakten Begrifflichkeit entzieht, so ist auch die Differenzierung zwischen Pilger und Wallfahrer schwimmend. Die Mehrzahl der religionswissenschaftlichen und/oder theologischen Nachschlagewerke verwenden die Begriffe bedeutungsgleich.³⁷

„Wallfahrt“ bezeichnet im Allgemeinen: „eine religiös motivierte, individuelle oder kollektive Reise, die meist über eine größere Distanz auszuführen und (v.a.

32 Oliver Krüger, *Wallfahrt/Wallfahrtswesen*, in: Gerhard Müller, (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, Berlin, New York 2003, S. 408.

33 Bei Reisen aus religiösen Beweggründen werden zwei Begriffe aufgeführt: Wallfahrt und Pilgerfahrt. Die seit dem 16. Jahrhundert gebräuchlichen Begriffe „Wallfahrt“ bzw. „wallfahrten“ haben das ältere „betevart“ verdrängt. Wallfahrt: auf die Wallfahrt gehen oder einfach nur „wallen“, bedeutet ursprünglich „in frommer Andacht zur Ferne gehen, überhaupt in solcher zu Fuß gehen“. Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 13, Leipzig 1922, Sp. 1300 -1303, Sp. 1299. Vgl. auch Sp. 1287 f.: „wallen“: „von Ort zu Ort ziehen, im allgemeineren Sinn als wandern, ziehen, fahren“, vom althochdeutschen Wort *wallon* abgeleitet: umherziehen, zusätzlich aus *walnôn* entstanden zu *wallan*, wofür zu sprechen scheint, dass auch Wort nahe Verwandte *walgen* und *walken* die Bedeutung „gehen/annehmen“.

34 Friedrich Ludwig Karl Weigand, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 2, Gießen 1876, S. 1045.

35 Vgl. Reto Feurer, *Wallfahrt und Wallfahrtsarchitektur*, Zürich 1980, S. 5.

36 Vgl. hierzu: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd.15, Wallfahrt, S. 408-435; RGG, Bd.8, Wallfahrt, S. 1279 -1297; *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.10, Wallfahrt, S. 961-966.

Ein Pilger wird weithin aus seinem historischen Kontext heraus als eine Person definiert, die sich jenseits des eigenen Gebietes (ager) als Fremder aufhält, ohne Anspruch auf Bürgerrechte oder den Rechtsschutz der Gemeinschaft. In freiwilliger Besitzlosigkeit (als pauper und peregrinus - als Armer und Fremder) lebt er außerhalb der geschützten Grenzen einer gesicherten Existenz. Diese gibt er freiwillig auf, als sichtbaren Ausdruck der Nachfolge Jesu. „Der Pilger verlässt seinen Lebensraum (Familie, Wohnort, etc.) und in manchmal lebenslanger Wanderschaft ist er unterwegs zum himmlischen Jerusalem, worauf der irdische Pilgerort (...) hinweist.“ Im klassischen Sprachgebrauch stand Pilgerschaft für die drei großen christlichen Pilgerziele: Heiliges Land, Rom und Santiago di Compostela.

37 Ebd.

in früheren Zeiten) mit großer Mühe verbunden ist (...).“ Im Folgenden bezieht sich diese Definition explizit auf katholische Wallfahrten:

„ (...) Der Aspekt des Fremdseins und der Bewegung bedingt auch ein – zumindest zeitweiliges – Ausbrechen aus den gegebenen sozialen Ordnungen, so dass Wallfahrer, die sich mit anderem „fahrenden Volk“ zusammenschlossen, manchmal aus der Position offizieller Theologen ambivalent eingeschätzt wurden – mit Bewunderung der Anstrengung, mit Skepsis wegen der Möglichkeit, bildlich vom „rechten Weg“ abzuweichen.“³⁸

Damit sind zugleich mehrere Aspekte angesprochen: Zwischen Wallfahrern und anderem „fahrenden Volk“ existier(t)en nach obiger Definition Verbindungen. Eine Wallfahrt kann offenbar nicht (nur) als geschlossene Entität verstanden werden, sondern zeichnet sich durch Interaktion mit „Fremden“ aus. Der darin implizierte Bewegungsaspekt, als zentraler Aspekt von Wallfahrt, wird im Laufe der Arbeit von zentralem Interesse sein.³⁹

Weiterhin charakteristisch ist, dass eine Wallfahrt meist zu einem überregional bekannten Kultort führt, von dem angenommen wird, dass sich die Präsenz Gottes, eines Heiligen oder eines Propheten stärker äußert als an anderen Orten. Je einfacher sich die Anreise zum Pilgerort gestaltet, umso stärker treten dabei Rituale vor Ort in den Mittelpunkt und desto mehr verliert das Reisen selbst an Bedeutung.⁴⁰ Die Impulse, sich auf die Reise zu begeben, umfassen also ein weites Spektrum, sind variabel und unterliegen keinen kirchlich reglementierten Sanktionen.

Gleichzeitig verweist die geläufige Bezeichnung Wallfahrtsarchitektur auf die enge Verknüpfung mit der volkswissenschaftlichen Erscheinung der Wallfahrten, die auch Pilger-, Kirch-, Bet- oder Bittfahrten genannt werden. Entscheidend hierbei ist, dass diesbezüglich die einschlägige, vor allem volkswissenschaftliche Auseinandersetzung (Kriss, Kriss-Rettenberg, Gugitz, Kötting, Beissel) mit dem Wallfahrtswesen stattfand. Aus der Perspektive der Religionssoziologie lässt sich Wallfahrt als eine komplexe Form der „Vergesellschaftung von Transzendenzerfahrungen“⁴¹ begreifen, die – idealtypisch gesehen – im Kern aus dem symbolisch-rituellen Handlungsablauf einer zumeist gemeinschaftlich vollzogenen außeralltäglichen Reise mit Besuch einer hl. Stätte oder eines Kultobjektes besteht, dem charis-

38 Franz Winter, Wallfahrt/Wallfahrtsorte, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jünger (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd.8, Tübingen 2005, S. 1279–1281.

39 Diesem Aspekt entsprechend wird während einer Wallfahrt vorzugsweise aus dem Lukasevangelium gelesen, da es darin mehr als in anderen Evangelien um Unterwegssein und Reise geht.

40 Vgl. Krüger 2003, S. 409.

41 Thomas Luckmann, Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg im Breisgau 1963, S. 25.

matische Eigenschaften zugeschrieben werden.⁴² Religionssoziologen zählen Wallfahrten zu den typischen Formen religiöser Massenphänomene. Häufig geraten die Erscheinungsformen von Wallfahrten in Konflikt mit der theologischen „Heilsökonomie“.⁴³ So gehören die überregionalen und nationalen Wallfahrten seit dem 19. Jahrhundert zu den amtskirchlichen Versuchen der Transformation einer „populären“ in eine kirchlich „popularisierte“ Religion: Wallfahrten stehen dabei als „eines der wichtigsten sozialen Massenvorgänge der Religionsgeschichte (...) gleichzeitig im Übergang von institutionalisierter, kirchengebundener Religion zu außerkirchlicher Religiosität.“⁴⁴

Wallfahrten sind wie jede Äußerung religiösen Verhaltens, abhängig vom kulturellen Raum, in dem sie entstehen und stattfinden. Diese im Grunde selbstverständliche Einsicht wird besonders da deutlich, wo mehrere kulturelle Traditionen nebeneinander existieren und sich teilweise überschneiden. In diesem Zusammenhang hat Guy Laperrière in einem Aufsatz über das Wallfahrtswesen in Québec deutlich gemacht, dass Wallfahrt in Nordamerika als „romantisches Phänomen“ erscheint, sowohl in der französischsprachigen kanadischen Provinz Québec als auch in den USA und Mexiko, wo Wallfahrten zumeist spanischen Ursprungs sind. Den von ihm untersuchten kanadisch-französischen Typ von Wallfahrtsorten hat er in den angelsächsisch geprägten Ländern nicht wiederfinden können.⁴⁵

Historisch spielen Wallfahrten bei der Entwicklung der menschlichen Gemeinschaftsbildung in nationale Staatsgebilde eine bedeutende Rolle. In den vom Christentum geprägten Lebensräumen Europas bildeten sich Bedeutungsstätten am Grab eines Heiligen heraus, der allmählich in die Stellung eines Nationalheiligen gehoben wurde, ohne dass heute bis in alle Einzelheiten feststellbar wäre, welche Faktoren für diese Bedeutung des Heiligen entscheidend waren (der Hl. Martin für das Frankreich, der Hl. Jakobus für Spanien, der Hl. Demetrios für Griechenland).⁴⁶ Wallfahrten zu den Gedenkstätten von Nationalheiligen festigten die nationale Identität und gaben emotionale Hilfe in Krisenzeiten. Hier sei auf die Etablierung der Gottesmutter als „Magna Mater Austrae“ in Maria Zell verwiesen, die der dortigen Wallfahrt eine über religiöse Aspekte hinausgehende Bedeutung verlieh:

42 Michael N. Ebertz, Artikel: Wallfahrt, in: Wörterbuch des Christentums, hrsg. von Volker Drehsen u. a., Gütersloh, Zürich 1988, S. 1345f.

43 Siehe zum Begriff Heilsökonomie: Karl Gabriel, Artikel: Volksreligion, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, erw. Neuausgabe, hrsg. von Peter Eicher, Bd. 5, München 1991, S. 208.

44 Wolfgang Schieder, Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: GeGe 3 (1977), S. 291-298, hier: S. 296.

45 Guy Laperrière, Pèlerinages et pèlerins au Québec: trois siècles d'histoire, in: Lenz Kriss-Rettenberg/Gerda Möhler (Hgg.), Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayr. Nationalmuseums u. des A. Stifter Vereins, München, Zürich 1984, S. 459-472, hier: S. 470f.

46 Vgl. Bernhard Kötting, Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze. Bd.2., Münster 1988, S. 264.

„Maria Zell als Ziel von Wallfahrten im Vielvölkerstaat vereiniger Völker wurde auch zum Symbol des Staates. Die Maria Zeller Gnadenstatue war auch die „Patrona Gentium Slavorum“ oder die „Domina Hungarorum“ und so ein bewusst gepflegtes Integrationssymbol.“⁴⁷

Nicht zuletzt steht die Bedeutung der Wallfahrt zur Jungfrau von Guadalupe in Mexiko für den ganzen lateinamerikanischen Kontinent in dieser Bedeutung. Darüber hinaus gibt es gewisse menschliche Grundvorstellungen, die ein ähnliches mit der Wallfahrtspraxis vergleichbares kultisches Verhalten hervorrufen, wenn auch die äußeren kulturellen Zusammenhänge, in denen sie auftauchen, verschieden sind.

FORSCHUNGSFELD: „WALLFAHRT“

Wie bereits angedeutet, erforschen mehrere Wissenschaften das weite und auch interdisziplinär besonders ergiebige Feld des Wallfahrtswesens: Theologie (mit Unterdisziplinen wie Kirchengeschichte, Pastoraltheologie, Dogmengeschichte), Religionswissenschaft, Soziologie, Rechts-, Frömmigkeits-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Kunst- und Literaturwissenschaft, vor allem aber die Volkskunde (bzw. europäische Ethnologie oder empirische Sozialwissenschaft) beschäftigen sich nach Methode und Zielsetzung verschieden mit diesem kulturellen Phänomen. Als analytische Kulturwissenschaft kann die Volkskunde in diesem Forschungsfeld auf eine lange Tradition zurückblicken. Der Bereich der Einzelwallfahrtstätten mit ihrer Geschichte und das weite Feld der Realien scheinen am besten erforscht. Eine umfangreiche Darstellung marianischer Wallfahrtsbewegungen ist im Jahr 1984 erschienen.⁴⁸ Die Wallfahrt der Gegenwart,

47 Ingo Mörth, Zwischen „Aberglauben“ und „Ideologie“. Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Österreich, in: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, Michael N. Ebertz/Franz Schultheis (Hgg.), München 1986, S. 88-98, hier: S. 91.

48 Vgl. Klaus Guth Geschichtlicher Abriss der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum, in: Handbuch der Marienkunde, Wolfgang Beinert/Heinrich Petri (Hgg.), Regensburg 1984, S. 721-848; Vgl. auch: Kerstin Beier, Maria Patrona. Rituelle Praktiken als Mittel stadtbürgerlicher Krisen- und Konfliktbewältigung Siena 1447 - 1456, in: Klaus Schreiner (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002, S. 97-124; Wolfgang Beinert, Himmelskönigin - Urbild der Kirche - neue Frau. Die Wandlungen des katholischen Marienbildes von der Gegenreformation bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, in: ders. u. a. (Hg.), Maria. Eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, S. 75-116; Stephan Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte, Freiburg i. Br. 1910; Joachim Boufflet/Philippe Boutry, Un signe dans le ciel. Les apparitions des la Vierge, Paris 1997; Wolfgang Brückner, Marianischer Kult und Ikonographie im 19. Jahrhundert, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S. 35-63; Michael P. Carroll, The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins, Princeton 1986; Elisabeth Claverie, Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions, Paris 2003; Walter Delius, Geschichte der Marienverehrung, München 1963; Michael N. Ebertz, Maria in der Massenreligiosität. Zum Wandel des populären Katholizismus in Deutschland, in: ders./Franz Schultheis (Hgg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, S. 65-83; Karin Gaube, Magie, Matriarchat und Marienkult, Reinbek bei Hamburg 1989; Irmtraud Götz v.

ihre Verortung im Leben der Teilnehmer (nach Motiven, Mentalität, Sozialprofil und Brauchhandlungen untersucht) umfasst jedoch selbst innerhalb der Volkskunde nur wenige empirische Untersuchungen auf der Basis teilnehmender Beobachtungen. Vielmehr orientiert sie sich indirekt an der volkstümlichen und trivialen Literatur (Legenden, Lieder, Volksschauspiel, Sensationsliteratur etc.), anhand des religiösen Schrifttums (Predigten, Mirakelbücher und Erbauungsliteratur), sowie offizieller und individueller Zeugnisse (Akten, Erlasse, Itinerarien, Parodien und Schmähchriften).

In der Volkskunde geht man sehr unbekümmert mit dem Begriff „Wallfahrt“ um: „Pilgerschaft“, „Wallfahrt“, „Kreuzgang“, „Bittgang“, „Prozession“ werden oft synonym verwandt oder nicht deutlich voneinander abgegrenzt.⁴⁹ Dem Ziel, die Beziehungen zwischen ortsgebundener Kultur und regionalem oder nationalem religiösen Verhalten und Brauchtum einerseits in ihrer mannigfaltigen Erscheinungsfülle zu erfassen und andererseits in möglichst historisch fundierten Abhandlungen über Entstehung und Verbreitung zu systematisieren, konnte sich die Volkskunde nicht wesentlich nähern. Die psychologisch orientierte Forschung im Bereich religiösen Volksglaubens erörtert unter der grundlegenden Annahme, dass der spezifische Charakter volkstümlichen Glaubens in seinen

Olenhusen (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995; Grignon von Montfort, Ludwig Maria, Abhandlung über die wahre Marienverehrung. Patris, Vallendar-Schönstatt 1988; Josef Hanauer, Muttergottes-Erscheinungen – Tatsachen oder Täuschungen?, Aachen 1996; Hans-Eduard Hengstenberg, Die Marienverehrung, Dettelbach 1996; Hilda Graef, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Herder, Freiburg im Breisgau 1964; Karl Kolb, Marien-Gnadenbilder. Marienverehrung heute, Würzburg 1976; Gottfried Korff, Maria in der technischen Welt, in: Utz Jeggle u. a. (Hg.), Tübinger Beiträge zur Volkskultur (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts 69), Tübingen 1986, S. 195-219; Conrad Lienhardt, Maria vom Siege. Eine typengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Passauer Marien vom Siege, Passau 1992; Stéphane Michaud, Muse et madone. Visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes, Paris 1985; Claudia Opitz u. a. (Hg.), Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert (Clio Lucernensis 2), Zürich 1993; Barbara Corrado Pope, Immaculate and Powerful. The Marian Revival in the Nineteenth Century, in: C.W. Atkinson/C.H. Buchanan /M.R. Miles (Hgg.), Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality (Harvard Women's Studies in Religion Series 1), Boston 1985; Monique Scheer, Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungsorte im 20. Jahrhundert, Tübingen 2006; Klaus Schreiner, Maria, Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München, Wien 1994; ders., Maria. Leben, Legenden, Symbole, München 2003; ders., Maria Patrona. Marienverehrung als Quelle politischer Identitätsbildung in Städten und Ländern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Dieter Bauer/ Klaus Herbers/ Gabriela Signori (Hgg.), Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne, Stuttgart 2007; Joachim Schmiedl, Marianische Religiosität in Aachen. Frömmigkeitsformen einer katholischen Industriestadt des 19. Jahrhunderts, Altenberge 1994; Klaus Schreiner, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München, Wien 1994; ders., Maria. Leben, Legenden, Symbole, München 2003; ders., Maria Victrix. Siegbringende Hilfen marianischer Zeichen in der Schlacht auf dem Weißen Berg (1620), in: Johannes Altenberend (Hg.), Kloster – Stadt – Region. Festschrift für Heinrich Rüthing, Bielefeld 2002, S. 87-144; Geord Söll, Mariologie (Handbuch der Dogmengeschichte III, 4), Freiburg, Basel, Wien 1978; Victor Turner/Edith Turner, Postindustrial Marian Pilgrimage, in: ders. (Hg.), Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives, New York 1978, S. 203-230.

49 Vgl. Walter Hartinger, Religion und Brauch, Darmstadt 1992, S. 99.

Strukturen und Erscheinungsformen kaum verbal kommunizierbar und selten durch Beobachtungen erschließbar ist.⁵⁰ Die soziale Forschung auf diesem Gebiet hat in ihrem Versuch, die soziale Komponente religiösen Volksglaubens zu erhellen, einzelne Klassen zwar definiert, aber keineswegs erklärt, wie es dazu kam und kommt.

WALLFAHRT – RITUAL UND PERFORMANCE

Besonderes Charakteristikum einer Wallfahrt ist die spezifische Verbindung von Form und Inhalt. Der Form nach führt die Wallfahrt zu unterschiedlichen Stationen auf dem Weg, die sich meist inhaltlich mit symbolischen oder bildhaften Entsprechungen ergänzen. Hier sei vorab auf den Aspekt der Natur/Landschaft verwiesen, mit dem sich, aus Sicht der Wallfahrer, symbolisch große Lebenszusammenhänge veranschaulichen und mit einer eindrucksvollen und bildhaften Wirkung ausstatten lassen.⁵¹

Um den Begriff Wallfahrt schärfer zu konturieren und die dieser zugehörigen Sakralbauten zu verstehen, dient der Begriff des Rituals.⁵² Ein Ritual besitzt im Gegensatz zu nicht rituellen oder nicht ritualisiertem Handeln einerseits einen hohen Grad an *Formalität*⁵³ und andererseits die *Kulturelle Performanz*⁵⁴. Hierbei hat eine Verschiebung der Auffassung vom rein symbolischen Handeln des Menschen und der „Kultur-als-Text-Perspektive“, wie sie u. a. Clifford Geertz⁵⁵

50 Vgl. Pierre Boglioni, *Pèlerinages et religion populaire en Moyen Age*, in: Wallfahrt kennt keine Grenzen, hrsg. von Rettenberg/Möhler 1984, S. 66-75.

51 Thomas Tweed hat in einem anderen Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die Natur oft als Verbündete der Religion gesehen wird, weil sie den Blick des Betrachters auf das Gute, das Vollkommene lenkt. Vgl. Thomas Tweed, *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*, Harvard 2006, S. 142.

52 Vgl. Christoph Wulf/ Michael Göhlich/ Jörg Zirfas, *Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*, Opladen 2001.

53 Roy A. Rappaport, *Ritual und performative Sprache*, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hgg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998, S. 190f.; Ronald Grimes, *Typen ritueller Erfahrung*, in: Ebd., S. 119f.; mehr in Bezug auf Strukturierungs- und Ordnungsmechanismen im Ritual siehe auch Stanley J. Tambiah, *Eine performative Theorie des Rituals*, in: Ebd., S. 247.

54 Zum Begriff und Konzept der Performanz liegt mittlerweile eine beträchtliche Anzahl von Untersuchungen vor. Im Einzelnen behandelt die Forschungsliteratur in erster Linie die sprachphilosophischen, literatur-, theater- und medientheoretischen sowie religionspädagogischen Dimension von Performanz, z. B. Herbert Willems/Martin Jurga (Hgg.), *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, Opladen/Wießbaden 1998; Uwe Wirth, *Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2002; Erika Fischer-Lichte/ Ingrid Kasten, *Transformation der Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel*, Berlin 2007; Harald Schroeter-Wittke, *Praktische Theologie als Performance. Ein religionspädagogisches Programmheft mit 7 Programmpunkten*, in: Eberhard Hauschildt/Ulrich Schwab (Hg.), *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, S. 143-159; Silke Leonhard/Thomas Klie (Hgg.), *Schauplatz Religion. Grundzüge einer performativen Religionspädagogik*, Leipzig 2006; hier auch: Edward L. Schieffelin, *Problemizing performance*, in: Felicia Hughes-Freeland (Hg.), *Ritual, Performance, Media*, London 1998, S. 194.

55 Vgl. Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, in: ders.: *The Interpretation of Cultures*, Kap.4, New York 1977; ders., *Dichte Beschreibung*, Frankfurt am Main 2003.

lange vertrat, hin zur Auffassung des performativ handelnden Akteurs als Konstrukteur der sozialen Wirklichkeit, der im (körperlichen) Vollzug die Welt nicht nur repräsentiert, sondern auch aktiv schafft, stattgefunden.⁵⁶

Rituale werden von Performativitätstheoretikern auch als *Aufführungen* verstanden, die eine Bühne brauchen, um wirkmächtig zu werden. Daher bietet sich umgekehrt für die Analyse kirchlicher Rituale eine genauere Analyse des Raumes und der Architektur an.⁵⁷ Das Verhältnis von Raum und Handlung ist ein wechselseitiges. So wie das liturgische Handeln den Raum und seinen Wert bestimmt, so wirken andererseits räumliche Faktoren auf die Akteure des Rituals zurück. Wenn architektonische Dimensionen immer ein integrierender und grundlegender Bestandteil aller Kommunikationsformen sind, dann gilt dies besonders für Wallfahrtsliturgien. „Das bedeutet, dass die räumlich architektonische Dimension in höchstem Maß integrierender Bestandteil des Rituals ist.“⁵⁸

Für die hier vorgeschlagene Definition von Wallfahrt dienlich, erläutert Ronald Grimes eine Typologisierung von Ritualen in sechs unterschiedliche Typen: Ritualisierung, Anstandsregel, Zeremonie, Magie, Liturgie und Feier.⁵⁹ Die Typen unterscheiden sich formal durch unterschiedlich rigide sanktionierte Verhaltenscodes sowie inhaltlich durch jeweils unterschiedliche Anlässe ihrer Durchführung.

Ritualisierung ist nach Grimes der funktional-praktische Zweck der Veranstaltung.⁶⁰ Die *Anstandsregel* hingegen ist rein konventionalisiertes Verhalten und bezieht sich auf Höflichkeitsrituale wie das Begrüßen. Eine *Zeremonie* charakterisiert sich durch ein größeres kollektives Ziel, dem sich der Einzelne unterordnet. Als weiterer Typ eines Rituals strebt *Magie* eine Wirkung an und neigt verstärkt zu performativen Aussagen, die *Feier* bezeichnet Grimes als „expressives rituelles Spiel“⁶¹ und *Liturgie* vereinigt alle rituellen Handlungen unter sich, die einen letztgültigen Bezugsrahmen aufweisen. Der Begriff der *Liturgie* liegt für die Wallfahrt nahe. In ihr vereinen sich nach Grimes nicht nur kommunikative (Anstands-), verkündende (zeremonielle) und ausrufende (Ritualisierungs-) Aspekte, sondern sie ist ebenso von einer fragenden Haltung, die einerseits von

56 Diese Auffassung bezieht ihre Einsichten wesentlich auch von der in Europa und Amerika üblichen Vorstellung vom Theater. Vgl. Schieffelin 1998, S. 194.

57 Bedeutende Ergebnisse in der Performativitätsforschung erlangte die Forschergruppe um die Berliner Theaterwissenschaftlerin Erika Fische-Lichte. Vgl. Erika Fischer-Lichte/Christian Horn/Sandra Umathum/Matthias Warstat (Hg.), *Performativität und Ereignis*, Tübingen, Basel 2003.

58 Gerhard Lukken, Die architektonische Dimension des Rituals, in: *Liturg. Jahrbuch* Jg. 39, 1989, S. 19-36, hier S. 30; vgl auch: Klaus Richter, Zur Prägung des Glaubens durch den liturgischen Raum, in: Conrad Lienhardt (Hg.), *Kirchenerweiterungen, Werkstattgespräche* 28, Linz 1992, S. 93-112.

59 Ronald Grimes, Typen ritueller Erfahrung, in: Belliger/Krieger 1998, S. 119-134.

60 Als ein allerdings zweifelhaftes Beispiel führt er Enten an, die mit ritualisierten Drohgebärden den Feind in die Flucht schlagen.

61 Grimes, in: Belliger/Krieger 1998, S. 131.