

**Drei Welten zwischen Diesseits und Jenseits.
Postmoderne Überlegungen zu einer handlungstheoretischen
Ausrichtung der Religionsgeographie**

WOLF-DIETRICH SAHR

Depto. de Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brazil

**Abstract: Three worlds beyond here end there, postmodern reflections
on a geography of religion based on social theory**

The article focuses on the geographical construction of transcendental spaces, proposing an action-oriented approach of social theory that goes beyond the traditional separation between the material world as a result of human action and the spiritual world as a possible motivation for material transformations. In this context, transcendence is interpreted as practical philosophy, as a human effort to overcome the limited material world reaching out for the experience of the numinous (Otto). According to Wach and Foucault, religion may be seen as a product of three spatially produced worlds that are interrelated: The symbolic-narrative world is created through semiotic constructions of spaces, which exist beyond our human material experience (myths, legends, sacred books and other narratives, as well as symbolic constructions like paintings, statues, architecture, music, alimentation etc.). The ritualized world is constructed by socially defined action spaces of the religious adepts, reproduced in determined spatial and temporal contexts. Finally, the institutional world is organized according to power networks and its geographical expressions (e.g. church administration). Based on examples of Judaism, Catholic Christianity, afro-Brazilian religions, and Zen Buddhism, it is proposed to include philosophical approaches into geography of religion to discuss adequately the question of transcendence as a geographical phenomenon.

Key words: geography of religion, epistemology of geography, post-structuralism, transcendence, Zen Buddhism, Candomblé, Catholicism, Judaism

*Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag,
den reinen Raum vor uns, in den die Blumen
unendlich aufgehn. Immer ist es Welt ...*

R. M. Rilke, Achte Duineser Elegie

Wenn der Heilige niederkommt

Für einen europäischen Beobachter ist es ein befremdendes Gefühl, in einem *terreiro*, einer Kultstätte der afro-brasilianischen Religion des Kandomblé, der Trance eines Menschen beizuwohnen. Befremdend aus zweierlei Gründen: zum einen gehört er nicht der durch ein religiöses, ihm weitgehend unverständliches Sym-

bolsystem vereinten Gemeinschaft der Gläubigen an, zum anderen sieht er sich mit einer Persönlichkeitsveränderung konfrontiert, die mit seinen europäisch-neuzeitlichen Vorstellungen vom individuellen und selbstbewussten Subjekt nicht nachvollziehbar ist. Trotz körperlicher Kopräsenz findet er sich so geistig in einer Raumwelt, die ihn als Fremdkörper in der Fremde regionalisiert.

Die moderne Sozialgeographie sowie die Handlungs- und Raumsoziologie berufen sich weitgehend auf ein anthropologisches Modell, das den Menschen als rational denkend ausweist und seinem Handeln modernistische Rationalitätsmuster zugrundelegt (z. B. utilitaristische Motive, Zielorientierung, Reflexivität), die im nachvollziehenden Verstehen erfasst werden können und sich in handlungsbegründeten Regionalisierungsmustern ausdrücken (Miebach 1991; Werlen 1997; Löw 2001). Das Denken dieser Sozialgeographie steht damit dem oben beschriebenen Phänomen der Trance relativ hilflos gegenüber, da das gegenüber der Religion erfahrene Nicht-Verständnis ein nachvollziehendes Verstehen und Rationalisieren nicht erlaubt. Die folgenden Ausführungen versuchen deshalb auszuleuchten, inwieweit religiöse Phänomene sozial- und religionsgeographisch bearbeitet werden können, ohne ihren Untersuchungsgegenstand in seiner Substanz zu verfehlen oder zu verfälschen.

Die afrobrasilianische Religion des Kandomblé basiert – wie viele Religionen – auf der geographischen Vorstellung, dass die Welt zweigeteilt sei in ein Diesseits und ein Jenseits. Sie nennt diese Sphären in der nigerianischen Sprache des Yorubá *orun*, den göttlichen Raum, und *aiyé*, die diesseitige Welt der Menschen (Berkenbrock 1995). Während der Raum des *orun* von übernatürlichen Geistwesen (*orixás*) und den Seelen der verstorbenen Menschen (*egun*) bewohnt wird, ist das *aiyé* die Welt der menschlichen und physischen Dinge der Erde (Santos 1976, 53ff.; Beniste 1997, 47ff.). Nach einem Mythos gab es ursprünglich nicht diese Trennung, und Menschen und *orixás* lebten zusammen. Es wird erzählt, dass, als der Schöpfergott *Olodumare* die Grenze zwischen beiden Welten schuf, ein Mensch mit seiner schmutzigen Hand ihre Grenze berührte und damit das heilige Weiß verunreinigte. *Olodumare* reagierte voll Wut auf dieses Sakrileg und trennte auf immer mit seinem atmosphärischem Atem *aiyé* und *orun*. Keinem Menschen war es mehr gestattet, in den *orun* einzukehren oder aus ihm als lebender Geistkörper zurückzukommen. Doch die *orixás* wurden so traurig, dass sie darum baten, wenigstens zeitweise auf die Erde zurückkehren zu dürfen, um mit den Lebenden zu tanzen. *Olodumare* gab schließlich nach, erlaubte ihnen die Rückkehr, aber nur als Inkarnation in den Körpern der Menschen und unter Einhaltung bestimmter Zeremonien. So erhielten die *orixás* ihre „Pferde“, die sie im Diesseits reiten. Wenn die Menschen ihre Trommeln und Rhythmusinstrumente schlagen, singen, applaudieren, mit Tönen, Farben, Speisen, Gerüchen und Bewegungen Atmosphäre schaffen, dann kommen die *orixás* nieder und tanzen und tanzen und tanzen, ... so entstand der Kandomblé (Prandi 2001, 526–528).

Die hier beschriebene „mythische Geographie“ (Cassirer 1994, 114; Bollnow 1994, 65ff.) ist eine Herausforderung an die traditionelle Religionsgeographie.

Lange Zeit fühlte sich diese einem groben positivistischen Materialismus verhaftet (Fickeler 1947, Deffontaines 1947, Schwind 1975) und bis heute diskutiert sie überwiegend die „räumlichen Auswirkungen der Religion“ und die „wechselseitigen Raum/Religion-Beziehungen“ (Rinschede 1999, 237). Raum wird dabei in einem säkular-wissenschaftlichen Sinne interpretiert, die Konstitutionsbedingungen des religiösen Raumweltverständnisses, die religiöse Erfahrung des Überschreitens der Raumgrenzen ins Jenseits (Transzendenz) bleiben jedoch weitgehend unproblematisiert. Somit wurde die Religionsgeographie bisher einem wesentlichen Kriterium der Religion nicht gerecht.

Der Kandomblé verfügt, wie viele andere Religionen, über unterschiedliche Raumweltkonzepte, die miteinander verflochten sind und ineinander übergehen. Zum einen gibt es den abstrakten, immateriellen Raum des *orun*, der nach Informationen der *babalorixá* und *iaolorixá* (= Priester dieser Religion) nicht näher beschrieben werden kann, sondern sich lediglich umfassen oder imaginieren lässt (vgl. auch Santos 1976). Zum anderen existiert die physische, körperlich erfahrbare Lebenswelt des *aiyé*, in die die *orixás* durch die Körper der Menschen im Trancezustand eindringen. Diese Grenzüberschreitung der *orixás* von einer Raumwelt in die andere ist nicht nur eine, wenn auch für positivistisch oder materialistisch denkende Menschen geradezu unfassbare, räumliche Veränderung, sondern auch eine Transzendenz zwischen unterschiedlichen Formen von Räumlichkeiten.

Im Gegensatz zu den festlichen Tanzzeremonien sind die Raumwelten von *orun* und *aiyé* im Alltag jedoch deutlich getrennt. Hier dominiert die individuell-erfahrungsgebundene Räumlichkeit des *aiyé* in der Form von religiös-kommunikativen Ritualen, zum Beispiel beim Muschelwerfen (= *jogo de búzios*) als Vorhersageinstrument oder bei der Darbietung von Opfergaben (= *despachos*) für einzelne *orixás* auf der Strasse, dem Friedhof oder in der Natur. In diesen Fällen sind nur die Adepten physisch direkt involviert, die *orixás* aber bleiben lediglich angesprochen in ihrer Jenseitigkeit.

Neben der individuell-erfahrungsgebundenen Perspektive des Kandomblé gibt es schließlich eine dritte räumliche Dimension, die sozial-institutionelle, die ihren konkreten Ausdruck in den *terreiros* findet. Dies sind die über Symbol- und Machtbeziehungen organisierten religiösen Zentren des Kandomblé. Hier spielen sich die schon erwähnten Kontaktaufnahmen mit den *orixás* ab, wie das Muschelwerfen und die Tanzfeste. Die *terreiros* reproduzieren nicht nur eine spezifische symbolische Struktur im materiellen Raum, so z. B. mit der Trennung von heiligem Waldgarten und religiösem Haus als struktureller Grundbedingung, sondern sie verfügen auch über eine fest definierte Sozialtopologie, welche die afrikanische Großfamilie (mit ihren zahlreichen Adoptionsbeziehungen) über die Hierarchie von Heiligenvater- bzw. mutter (*Babalorixá* und *Ialorixá*, port. *pais dos santos*), ihre initiierten Adepten als Töchter und Söhne (port. *filhos dos santos*) sowie die allgemeinen Anhänger der Religion (port. *povo dos santos*) imitiert (Bastide 1960, hohlenstein 1991). Beide Räumlichkeiten, die individuell-erfahrungsgebundene und die sozial-institutionelle, bedingen sich gegenseitig und sind zudem konstitutiv für

die Narration des *orun* und die jenseitig orientierte Erfahrungsräumlichkeit der *orixás* bei der Trance.

Die Vielfalt der Raumwelten im Kandomblé bestätigt damit, was in der epistemologischen Diskussion der Geographie schon länger thematisiert wird, nämlich die Existenz von pluralen Räumlichkeiten und Rauminterpretationen (vgl. Weichhart 1999, Zierhofer 1999). Allerdings gibt es bis jetzt erst eine nur sehr spärliche Debatte darüber, in welcher Weise die Übergänge zwischen den unterschiedlichen Räumlichkeiten zu verstehen sind (vgl. aber Werlen 1987 und Weichhart 1999). In diesem Zusammenhang scheint mir, dass gerade eine Untersuchung religiöser Raumweltkonzepte zu einer interessanten Weiterführung der Raumdebatte innerhalb der Gesamtgeographie führen könnte. Insofern ist das Niederkommen des Heiligen im Kandomblé nicht nur eine religiöse Handlung, sondern auch ein geographisch interessanter Vorgang, der viele Fragen stellt.

Das Heilige als sozialgeographisches Problem

Das große Problem der Religion im Verhältnis zur rationalistischen Wissenschaft ist, dass sich der Kern der Religion wissenschaftlich, und überhaupt menschlich, immer nur umschreiben, repräsentieren oder erfahren lässt, nie jedoch beschreiben, gewärtigen oder fassen. Im Gegensatz zur modernistisch-wissenschaftlichen Auffassung, nach der alles wissbar und intellektuell rekonstruierbar sein soll, beschäftigt sich Religion genau mit den Elementen, die jenseits der begrifflichen Erfassung stehen. Otto (1979, 15ff.) hat dies als „Numinosum“ bezeichnet und versucht, daraus eine Phänomenologie der Religion zu entwickeln, die sich über verschiedene Momente des *mysterium tremendum* – des „furchtbaren Geheimnisses“ – ergibt, die als Zugänge zur Religion gedeutet werden können. Als solche Momente beschreibt er die Furcht (*tremendum*), das Anziehende (*fascinans*), die Macht oder Übergewalt (*majestas*), das Lebendig-Energische (*energeia*) und das Ganz Andere (*mysterium*). Das Zentrum dieses Denkens macht dabei das aus, was im jüdisch-christlich-islamischen Gedankengebäude als das „Heilige“, das Unversehrte und Reine bezeichnet wird (Derrida 2001) und was der japanische Buddhismus als „Sunyata“ erkennt, die unermessliche Leere, aus der alles letztendlich hervorgeht (Nishitani 2001).

In besonderer Eindrücklichkeit zeigt sich die unerschaubare und unfassbare Heiligkeit des Numinosen in den Geschichten des Mose. Hier erscheint Gott, sich verbergend, als der „Ich bin der Ich-bin“ in einem sich nicht im Feuer verzehrenden Dornbusch (Ex. 3,1–6) oder zieht vor Israel in einer Wolken- und Feuersäule her (Ex. 13, 21–22, Ex. 40, 34–38). Unerschaubar bleibt er auch, wenn Moses den Berg Sinai besteigt und Gott in einer Gewitterwolke aufsucht (Ex. 19, 16–24). Jahwe spricht dabei deutlich aus: „Grenze den Berg ein und erkläre ihn heilig“ (Ex. 19, 23) und „Die Priester aber und das Volk sollen die Grenzen nicht durchbrechen, um zu Jahwe hinaufzusteigen. Er würde sie sonst vernichten.“ (Ex. 19, 24) und „Mein Angesicht kannst Du nicht schauen, denn kein Mensch sieht mich und bleibt am Leben“ (Ex. 33, 20).

Moses macht in diesen Begegnungen mit dem Heiligen sehr individuelle religiöse Erfahrungen. Er verhüllt sein Gesicht, „denn er fürchtete sich Gott anzuschauen“ (Ex. 3, 6) und wirft sich zu Boden (Ex. 34, 8), um in dieser transzendenten Begegnung ein Transzendieren und Vergehen (Tod) seiner Persönlichkeit zu vermeiden. Auch Gott ist um diese Trennung bemüht, wenn er Moses auf dem Berg nur seine Rückseite sehen lässt beziehungsweise schützend seine Hand auf den Blick legt, als er in seiner Herrlichkeit vorübergeht (Ex. 34, 18–23). Neben den individuellen Erfahrungen des Mose haben die Gipfelbesteigungen des Sinai aber auch soziale Folgen: sie schaffen die politisch-religiösen Institutionen Israels, wie den Dekalog (Ex. 20, 1–17), das Bundesbuch (Ex. 20, 22–23, 19), den Bundeschluss (Ex. 24) und die Anweisungen für die Herstellung des jüdischen Heiligtums (Ex. 25–31, 11) und formalisieren so den kollektiven Kontakt Jahwes mit der jüdischen Gesellschaft.

Die israelitische Narration zeigt in ihrer Struktur ganz ähnliche Charakteristika wie unsere Darstellung des Kandomblé. Auch hier tritt das Heilige in symbolisch-verbergender Form und Körperlichkeit in Erscheinung (Feuer, Rauch und Wolke auf dem Berg, ähnlich wie sich die *orixás* in den Körpern der Menschen verbergen), auch hier entwickelt sich in den Dialogen zwischen Moses und dem Herrn eine persönliche religiöse Beziehung, ganz wie beim begegnenden Tanzen in den *terreiros*, und auch hier ergibt sich eine institutionelle Struktur, die Grundlage einer gesellschaftlichen Formation ist: im frühen Judentum das Zelt (aus dem später der Tempel hervorgeht), die Bundeslade und das Tafelgesetz, im Kandomblé die Rekonstruktion der vergangenen „familiären“ Sozialstruktur der afrikanischen Gesellschaften.

Geographisch von besonderem Interesse ist in der Sinai-Narration die Darstellung der Grenzziehung zwischen Gott und den Menschen. Diesseits der Grenze leben Moses und die Stämme Israels, jenseits – auf dem Berg, im Bundeszelt und in der Wolke – wirkt Jahwe, der Gott Israels. Mehrfach wird die Grenze transzendiert, und es kommt zum Kontakt zwischen Jenseits und Diesseits, zwischen Heiligem und Profanem.

M. Eliade beschreibt die Grenzziehung zwischen Heiligem und Profanen als Sprung zwischen zwei Seinsweisen (Eliade 1992, 19). Seine in ihrer Komplexität großartigen Untersuchungen über die religiösen Ausdrucksformen und mythischen Geographien beschränken sich – ganz im modernistisch-szientistischen Sinne – auf die materiellen oder ideellen Erscheinungsformen des Heiligen, die Hierophanien (Eliade 1998). Dabei stellt Eliade den heiligen Raum als einen geographisch orientierten, mit Bedeutungen aufgeladenen Raum dar, der gegenüber dem profanen homogenen und damit „bedeutungslosen“ Raum der wissenschaftlichen Moderne als Begründung einer „Welt“ angesehen werden kann (Eliade 1992, 46). Daraus lässt sich zwar eine symbolische Geographie des Diesseits mit ihren territorialen Ausdrucksformen konstruieren, das Heilige bleibt aber im Jenseits gebannt, ohne transzendent wirksam zu sein.

Geht man bei Eliades Ausführungen jedoch einen Schritt weiter und nimmt sie aus religiöser und epistemologischer Perspektive ernst, so lässt sich indirekt auch

die Grenzüberschreitung zwischen abstrakter Räumlichkeit und konkreter Raumwelt problematisieren, wobei sich für das religiöse Tun ein reflektiver Raum zwischen diesen Raumwelten eröffnet. Der Übergang, die Transzendenz zwischen Konkretheit und Abstraktion, in unserem Fall dem konkreten Leben Israels in der Wüste und der abstrakten Wolke als Gottes Repräsentation, ist ein Ziel religiösen Tuns. Insofern deutet sich schon in der Narration des Buches Exodus die philosophische Duplizität zwischen Konkretisierung und Abstraktion an, die dann in der griechischen Philosophie die abendländische Tradition einleitet, welche unser Tun im konkreten Diesseits mit Hilfe des Denkens im Jenseits der Abstraktion reflektiert.

Auch E. Cassirer beschreibt in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ die Religion als einen Übergang zwischen Abstraktion und konkreter körperlicher Erfahrung. Gemäss seinen Ausführungen umreißt der Mythos, ähnlich dem theoretischen Begriff und dem künstlerischen Ausdruck, das Unbestimmte, das Chaos (also das Jenseits) in diesseitiger, welterfassender und ordnender Form durch seine Sinnbildung. „Es gibt kein durchgebildetes System der Mythologie und keine große Kulturreligion, die sich nicht auf irgendeinem Wege von ganz ‚primitiven‘ Anfängen an bis zu dieser Vorstellung einer Gesamtordnung des Geschehens erhoben hätte“ (Cassirer 1995, 101). Der religiöse Raum besitzt so seine Struktur nicht schlechthin, sondern gewinnt sie erst durch den religiösen Sinnzusammenhang, innerhalb dessen sich sein Aufbau bestimmt (ebd., 102). Insofern ist er nicht prä-existentieller oder kategorialer „Raum“, sondern Räumlichkeit oder gar Verräumlichung, die sich durch religiöses Tun und die aus diesem Tun hervorgehende und ihm zugleich zugrundeliegende Sinnkonstruktion erst herstellt.

Religion ist in dieser Perspektive weniger ein geographischer Tatbestand der räumlichen Trennung des Heiligen vom Profanen, sondern vielmehr ein menschlicher Handlungsprozess der Überschreitung vom Diesseits zum Jenseits, vom Erfahrbaren zum unberührbar Heiligen und Unfassbaren (Cassirer 1994, 116). In der Religion und ihrer Geographie gehen Diesseits und Jenseits, trotz analytischer Trennung, zusammen ein ins Dasein einer gemeinsamen Raumordnung und eines gemeinsamen Geschehens in der Zeit- und Schicksalsordnung (ebd., 102), sie werden Kommunion. Der „Raum“, so wie ihn Cassirer hier versteht, ist damit ein Medium, eine Grenzschicht, eine Vermittlung der Vergeistigung des Körpers bzw. der Verkörperung des Geistes und dient so der Aufhebung der phänomenologischen Spaltung in Spiritualisierung und körperliche Naturalisierung (vgl. Waldenfels 2000, 256).

Religionen können kulturell sehr unterschiedlich gefasst werden. Dies reicht von der animistischen Struktur der „Natur“ bei Pflanzen, Tieren, Steinen, Gestirnen etc., über die historisierende Narration des Mythos bzw. der „Geschichte“, wie im Falle der *orixás* und Mose, bis hin zu abstrakten Begriffen, wie der christlichen Heiligen Dreieinigkeit oder des buddhistischen Nirwana. Die verschiedenen Kulturen verfügen, je nach ihren Symbol-, Subjekt- und Weltkonstruktionen, in dieser Hinsicht über ganz unterschiedliche Ausdrucksformen. Insofern wird auch die Grenze zwischen Dies- und Jenseits ganz unterschiedlich erfahren und bearbeitet.

Das religiöse Tun trägt so, durch seine kulturelle Differenzierung, wesentlich zur Vielfalt der anthropologischen Selbstdefinitionen bei. Es verflüssigt nicht nur die Grenze zwischen Dies- und Jenseits, sondern auch die zwischen, je nach Kultur unterschiedlicher, innerer IchWelt und materieller AußenWelt (Cassirer 1994, 123). Damit finden sich Gläubige (und auch Nicht-gläubige) geographisch in ganz unterschiedlichen Räumlichkeiten positioniert.

Der religionsgeographische Raum wird in seinem Tiefensinn erst durch das religiöse Tun, durch das von innen nach außen getragene Handeln wahrnehmbar und wirksam. „Die Grenzen der inneren Welt können ... nur dadurch bestimmt, ihre ideelle Gestaltung kann nur dadurch sichtbar werden, dass der Umkreis des Seins im Tun umschritten wird.“ (Cassirer 1994, 239). Mit dieser Interpretation des Tuns weist Cassirer ganz klar einen nach meinem Dafürhalten sehr fruchtbaren Weg zur Konstruktion einer handlungstheoretischen Religionsgeographie, die dem religionsgeographischen Gegenstand gerecht werden kann, ohne einem modernistisch-säkularen Handlungsbegriff zu verfallen. Insofern wäre es sprachlich angebracht, den in der gegenwärtigen Diskussion doch stark überfrachteten Handlungsbegriff zu vermeiden und eher von einem (nicht unbedingt zielgerichteten und rationalisierbaren) Tun zu sprechen.

Drei RaumWelten

Unter Berufung auf K. Popper (und P. A. Sorokin) haben vor allem Benno Werlen und Wolfgang Zierhofer ein Drei-Welten-Modell zur Basis ihrer handlungstheoretischen bzw. sprachpragmatischen Sozialgeographie gemacht, bei dem das sinnstrukturierte Handeln auf eine „objektive Welt“, eine „subjektive Welt“ und eine „intersubjektive Welt“ rekurriert (Werlen 1997b, 225–258; Zierhofer 1997). Diese drei Welten werden über das Handeln der Individuen in ihrer sozialen Auseinandersetzung konstituiert. Die Dreigliederung entspricht dabei in etwa der bereits beschriebenen religionsgeographischen Ordnung in eine narrative Welt, eine individuell-erfahrungsbezogene Welt und eine sozial-institutionelle Welt.

In ähnlicher Weise thematisiert auch die Religionssoziologie seit langem das religiöse Tun. Das klassische Werk von Joachim Wach „Sociology of Religion“, zuerst 1943 veröffentlicht, entwickelt die Religionssoziologie auf der Basis der „religiösen Erfahrung“ (hier als eine Form des Tuns zu betrachten) und ihrer Ausdrucksformen. Sie untersucht dabei drei Dimensionen: 1. die religiöse Doktrin als Ausdruck der narrativen Dimension, 2. die religiöse Praxis im Kultus und 3. die soziologischen Ausdrucksformen der Religion, wie „natürliche Gruppen“ (Familien, Ethnien), organisatorische Einheiten (Kirchen, Bruderschaften, Sekten etc.) und religiöse Elemente in der Staatsauffassung und bei Machtbeziehungen (Wach 1971). Ähnlich wie die Religionsgeographie bleibt auch die Religionssoziologie dabei weitestgehend auf den dritten Bereich beschränkt und vernachlässigt das oben angesprochene Problem der Transzendenz.

Eine stärkere Handlungsorientierung, mit Möglichkeiten die Transzendenz besser zu erfassen, ergibt sich aus poststrukturalistischer Sicht, vor allem aus dem epistemologischen Denken Foucaults. Im Gegensatz zur handlungstheoretischen Sozialgeographie, die dem subjektzentrierten Handeln den Vorzug gibt (vgl. Werlen 2000), ist bei Foucault das Subjekt vor allem Prinzip und damit Objekt einer diskursiven Formation (Foucault 1991, 20–22). Handlungstheoretisch übersetzt bedeutet das, dass der Handelnde zwar individueller Autor seines Handelns, aber auch Objekt seines eigenen Handlungsverständnisses und seiner Reflexionen ist. Ein solcher Subjektbegriff, der sich übrigens erst in dieser Perspektive in seiner vollen sprachlichen Dimension erschließt, da er das Subjekt zugleich als „Zugrundeliegendes“ (Autor der Handlung), aber auch als „Unterworfenes“ (Objekt der Erkenntnis) nimmt (vgl. Zima 2000, XI), ist ein Prozess der Transzendenz, ein Subjekt in permanenter Konstruktion, ein sich positionierendes Individuum gegenüber Diskurs und sozialer Welt. Insofern transformiert sich das aktive Handeln in ein schwebendes und dialektisch bedingtes Tun, in ein flirrendes Aussagen, ein anthropologisch verZweifeltes Sichtbarmachen.

Am Beispiel des Kranken erweist Foucault für diese Subjektkonzeption drei diskursive (und handlungstheoretische) Formationen, genannt Verräumlichungen (frz.: *espacialisation*): „Durch die primäre Verräumlichung hat die Medizin der Arten die Krankheiten auf eine Ebene von Homologien gestellt, wo das Individuum keinen positiven Status erhalten konnte. In der sekundären Verräumlichung verlangt sie hingegen eine verschärfte Wahrnehmung des Individuums, frei von kollektiven Strukturen, von Gruppenbetrachtung und der Spitalerfahrung selbst. ... Als tertiäre Verräumlichung sei die Gesamtheit der Gesten bezeichnet, durch die die Krankheit in einer Gesellschaft umstellt und festgestellt wird. ... Mehr noch als die anderen Verräumlichungsformen ist sie der Ort diverser Dialektiken: der Ort heterogener Institutionen, chronologischer Verschiebungen, politischer Kämpfe, der Ort von Forderungen und Utopien, der Ort ökonomischer Zwänge und gesellschaftlicher Konfrontationen.“ (Foucault 1988, 32–33).

Es fällt nicht schwer, in dieser Konstruktion der Welt des klinischen Diskurses, des klinisch Kranken und der Klinik als Institution die drei religiösen Welten der narrativen Konstruktion, der individuellen Erfahrung und der sozialen Welt wiederzuerkennen, wie sie oben beschrieben wurden. G. Deleuze bezeichnet Foucault deshalb konsequenterweise und ganz „geographisch“ als Archivar und Kartographen, der Aussagen und Materialitäten, also das Sagbare und das Sichtbare, in seiner Räumlichkeit und Verteilung untersucht (Deleuze 1992). Raum ist in diesem Fall topologisch und nicht materiell-substanziell zu verstehen (ebd., 12). Raum „ermöglicht“ die Verteilung von Zeichen und Aussagen, er erschließt die Ebenen, auf denen sich die Sinngebungen und Bedeutungszuweisungen ausbreiten, auf denen sich die natürlichen und menschlichen Artefakte und Akte verteilen. In diesem Sinne wird er nicht konstruiert, sondern öffnet sich.

Diese Öffnung hat drei Dimensionen. Sie erscheint als *kollateraler Raum*, in dem sich Aussagen und Bedeutungen in ihrer Homologität verteilen (ebd., S. 14).

In diesem Fall ist sie rein objektiv, ein permanentes Außen und nicht transzendent, da immer jenseitig. Im *korrelativen Raum* stellen sich die Bedeutungen und Aussagen in ein Verhältnis zum Individuum. Hier konzipiert sich die InnenWelt des Ich und die Aussage wird zum abgeleiteten Element der denkenden, aussagenden und handelnden Menschen. Dieser Raum ist subjektiv, und genau hier konstruiert sich die oben beschriebene Subjekt/Objekt-Transzendenz, bei der die Individualität erst durch die Aussage oder das Sichtbarmachen möglich wird (ebd., 16–19). Der *komplementäre Raum* umfasst die nicht-diskursiven Milieus in den Institutionen (ebd., 20–22). Hier gestalten sich die Materialisierungen von Machtbeziehungen, die die Transzendenz des Menschen möglich machen, indem sie die Struktur der Aussagen des kollateralen Raumes kontrollieren, aber auch das anthropologische Element als Prinzip definieren (und damit *finit* und endlich machen). Dieser Raum kann insofern als der soziale Raum des Diesseits betrachtet werden, der Aussagesystem und Individuum hervorbringt und somit in seiner Diesseitigkeit die Transzendenz der Macht umkreist und einschränkt. Das „Heilige“ ist in diesem Bereich das Machtvolle und Übermächtige aus dem Jenseits.

Alle drei Verräumlichungen walten gegenwärtig in ganz unterschiedlicher Form im Leben der Menschen, sie sind „Welt“ in ganz verschiedenen Aspekten. Sie werden konstituiert im Handeln, aber gleichzeitig konstituieren sie auch das Tun: 1. Der Sinn strukturiert sich bzw. wird hergestellt im Signifikationsystem der Religion, das das transzendent Unfassbare umkreist; 2. der Gläubige positioniert sich in seiner finiten Körperlichkeit und seinem menschlichen (Un-)vermögen gegenüber diesem Unfassbaren; 3. die religiösen Institutionen erwirken ihre gesellschaftliche Legitimität auf der Basis dieser diskursiven und interpretativen Verhaltensweisen, indem sie sich auf Macht als transzendente Kraft berufen. Die Transzendenz wird also in den drei Verräumlichungen auf ganz unterschiedliche Form gewonnen. Durch sprachliches Umstellen (Narration) erschließt sie das UnDenkbare, durch Körperverlust und Vergeistigung, aber auch durch Körperpraxis und Begeisterung bemüht sie sich ums UnFassbare (= UnbeGreifbare), durch Institutionalisierung zähmt sie das NichtStrukturierbare. Insofern gewinnt der Mensch durch transzendente Konkretisierung den Zugang zum Abstrakten, ganz wie es Cassirer als Grundprinzip für seine „Philosophie der symbolischen Formen“ darstellt.

Im Folgenden sollen deshalb die epistemologischen Konsequenzen für eine post-strukturalistische Religionsgeographie erwogen werden, die eine handlungstheoretische Orientierung nach sich ziehen müsste.

Symbolisch-narrative RaumWelten

Mythos und Religion beruhen in vielem auf dem narrativen Versuch, dem Heiligen durch das Sprechen und DarStellen näherzukommen. Sie rekurren dabei auf komplexe Systeme von Zeichen und Symbolen und auf die Verknüpfungen dieser Zeichen und Symbole in räumlicher Vereinigung (z. B. die Heiligen einer Kirche) oder in zeitlich-narrativer Gestaltung (Mythos, religiöse Erzählung, Ritus etc.).

Entsprechend der semiotischen Theorie Saussures trennt sich ein Zeichen in die beiden Ebenen des Signifikanten, des Bedeutung zuweisenden, und des Signifikaten, des Bedeuteten (Saussure 1986). Die Strukturierung des Signifikanten in seiner Konkretheit und Materialität verbirgt und öffnet zugleich den Zugang zur Abstraktion des Signifikaten: sie stellt (sich) sozusagen den Signifikanten vor, beziehungsweise stellt ihn vor das Signifikat. Insofern ist das Zeichen an sich bereits ein Modell des Heiligen, denn es schafft eine Beziehung zum abwesend Anderen (Nöth 2000, 422), zum UnFassbaren, umkreist das Numen.

Die Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat ist konventionell, d. h. einerseits arbiträr und damit kulturell unterschiedlich, andererseits aber sozial und damit kulturell verbindlich (Nöth 1996, 27–29). Sie ist durch die sogenannte Semiose in der diskursiven Praxis veränderbar und eröffnet einen Raum der flexiblen (umkreisenden) Zuweisung von Bedeutung dem Undeutbaren gegenüber. Die Einbeziehung der Doppelstruktur des Zeichens als Signifikant und Signifikat in das religiöse Handeln ermöglicht dabei das ErSchaun, das fassbare HervorHolen des Numen in unterschiedlichen sprachlichen, bildlichen, ästhetischen und rituellen Codes. Gleichzeitig aber führt der Zwiespalt zwischen menschlichem Signifikant und göttlichem Signifikat zum ErSchauern vor dem UnFassbaren, Signifikant und Signifikat zeigen einen unüberbrückbaren Riss, dem der Mensch machtlos gegenübersteht. Zeichenhaftigkeit und Sprachlichkeit, das AusSagen des UnAusSprechlichen, ermöglichen dabei eine Bändigung dieser unerträglichen psychischen Disposition. Religiöse Narration handelt also immer von einer doppelten Ebene, der zwischen konkreter und vorstellbarer Materialität und derjenigen der unvorstellbaren Numinosität, die durch die Transzendenz des Zeichens überwunden wird.

Es sei daran erinnert, dass die etymologische Herkunft des lateinischen Wortes Religion Rückbindung (Re-ligare) und Wiederlesen (Re-legere) bedeuten kann, dass heißt das WiederHerstellen oder WiederErkennen eines Bandes („Bändigung“) zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, dies durch die WiederHolung einer Lektüre oder Narration des Unlesbaren und Unlösbaren. Religion transponiert so, durch verschiedene Genres von Symbolen und/oder Narrationen, die „Heiligkeit“ auf eine homologe und dem Menschen fassbare Ebene.

Das Beispiel der amerikanischen oral tradierten Indianermythen, deren transformative Struktur von Claude Levy-Strauss in aller Komplexität dargestellt wurde, zeigt dabei, welche ungeheuren transkulturellen semiotischen Anstrengungen unternommen werden, um Natur, mythische Figuren und Menschen auf ein und dieselbe Ebene der Narration zu transponieren. Daraus resultiert eine narrative Geographie, eine mythische Semiose, eine Verräumlichung in eine kulturelle Welt (Levy-Strauss 1971–76). Auch die Bibel stellt ein solches transkulturelles (und transhistorisches) Kompendium dar, wenn sie ganz unterschiedliche mündliche und schriftliche Genres wie Mythen, Erzählungen, Sprüche, Prophezeiungen, Gedichte, Lieder, Geschichtswerke, Chronologien, Statistiken, Parabeln, Briefe, Visionen, usw. auf ein und dieselbe homologe Ebene als „Offenbarung“ Gottes hebt.

Ein anderes interessantes Beispiel ist in diesem Sinne der Kandomblé, dessen *orixás* nicht einfach beliebig auf den Festen in den menschlichen Körpern der Adepten erscheinen, sondern die durch ein komplexes Zeichensystem, das narrative Elemente mit indizierten Symbolen verbindet, angerufen werden. Der *orixá* Ogum z. B. enthält in seiner Mythologie einen historischen Kern, der auf einen Yorubá-König von Ifê (Stadt in Nigeria) zurückweist. Dieser hatte als Heerführer seine Stadt verlassen und kam nach mehreren Jahren dorthin zu einem Fest zurück. Da das Fest unter anderem ein Ritual des Schweigens umfasste, begrüßte ihn niemand bei seiner Ankunft. Ogum, allgemein für seine Ungeduld bekannt, war so erbost, dass er viele Menschen tötete und schließlich mit seinem Schwert die Erde aufriss und in dem Spalt verschwand. Ogum ist bis heute der *orixá* des Eisens und der Soldaten, in Nigeria der Schutzherr der Schmiede, Metallarbeiter und LKW-Fahrer. Im brasilianischen Kandomblé wird die Person, die ihn inkorporiert, allgemein in Blau gekleidet und erhält einen Metallhelm und ein Schwert (Costa 1974, 43–45). Das brasilianische Milieu des Synkretismus assoziiert Ogum oft auch mit dem Hl. Anton, auch dieser Schutzherr von Soldaten und Polizisten, in Rio de Janeiro mit dem Hl. Georg, dem Patron der Schmiede, Ritter, Soldaten und Polizisten (Prandi 1996, 48).

In den Kandomblézeremonien tanzen die Initiierten des Ogum mit einem sehr kräftigen Schritt, wobei sie mit ihrem Schwert „Schläge“ in die Luft austeilen. Ogum öffnet so beim Tanz die Wege und wird deshalb auch immer als einer der ersten *orixás* in der Zeremonie angerufen (Verger 1981, 94). Diese Wegfunktion hat ihm auch die Rolle als Wächter der Straße eingebracht. Zu seinen Ehren finden sich am Straßenrand der großen Städte des Kandomblé (Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo) oft Opfergaben, wie helles Bier, Reis mit Bohnen und mit Zwiebeln angerichtetes Rindfleisch, alles Gerichte, die ihm in der Narration besonders zusagen (Costa 1974, 141).

Ogum werden Charaktereigenschaften zugesprochen, die auch seine „Söhne und Töchter“ haben. Er ist impulsiv, aufbrausend, von wechselndem Temperament und relativ gewalttätig, zeichnet sich aber durch Entschlossenheit, Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit aus. Personen, die über die genannten Eigenschaften verfügen, haben eine besondere Affinität dazu, bei den großen Tanzfesten Ogum zu inkorporieren (Verger 1981, 95).

Die hier dargestellten Elemente des narrativen Ogum weisen, religionsgeographisch gesehen, alle auf eine narrative Geographie bzw. Verräumlichung hin, die als homologe Ebene die Darstellung des Diversen in einem kohärenten Symbolsystem ermöglicht. In Falle des Kandomblé verbinden sich Aussageformen, historische Elemente, ästhetische Vorgaben, Musik und Tanz, Kulinarien, soziale Formationen und individuelle charakterliche Disposition trotz großer disparater Vielfältigkeit in relativer Einigkeit, geeint durch die menschliche Narration des *orixá*, auf der homologen narrativen Ebene. Vor diesem Hintergrund ist es zumindest kurios, wenn auch keine Etymologie, dass die Vokabel *homolog* – poetisch gesehen – eine Einheit herstellt zwischen dem römischen Wort für Mensch (*homo*) und dem griechischen Begriff für Wort (*logos*).

Die bisherigen Beispiele zeigen, dass es bei der geographische Untersuchung von Religion nicht nur um die Beschreibung und Verteilung von Symbolisierungen in der materiellen Landschaft und den individuellen Raumwelten gehen kann, wie dies die Religionsgeographie bis jetzt verstand, sondern um die praktische (und damit handlungstheoretische) Gestaltung der Transzendenz zu jenem Anderen, jenem unFassbaren Numinosen, das das religiöse Tun in der räumlich-materiellen Welt bestimmt und die sich dazu der Symbolisierungen kulturell differenzierter Narrationen bedient.

Rituelle RaumWelten

Das religiöse Tun hat nicht nur Einfluss auf die äußerliche Weltgestaltung durch Symbole, sondern trägt auch wesentlich zur anthropologischen Konstruktion des Gläubigen bei. Im Gegensatz zur modernistischen Sichtweise erkennt die religiöse Persönlichkeitskonzeption kein absolut selbstbestimmtes Ich als Handlungsträger an und öffnet so keinen absolut diesseitigen Raum fürs Handeln. Die transzendente Orientierung aufs Jenseits schränkt den Freiheitsgrad der religiösen Handlung vielmehr erheblich ein, und es ist so nur konsequent, dass sie sich nur durch eine starke Ritualisierung des Tuns herstellt. Dies geschieht, um die individuelle Ichstruktur gegenüber dem übermächtigen „Heiligen“ zu hintergehen. Die rituelle RaumWelt zeichnet sich so, im Gegensatz zur narrativen und symbolischen RaumWelt, durch einen hohen Grad an konkreter Körperlichkeit, aber auch durch eine Ablehnung der Spontaneität des Handelns aus; sie verortet das Individuum vielmehr über fixe Praktiken im religiösen Raum.

A. Giddens behauptet, dass die moderne Welt zunehmend durch reflexives Wissen und Handeln konstituiert werde (Giddens 1997, 62), was zu einer merkwürdigen Problematisierung des Spannungsverhältnisses mit der traditionellen Seinsgewissheit und dem Weltvertrauen führe. Vertrauen wird, nach Giddens, überwiegend über Routinen erzeugt, die „Grundbedingung zur Erlangung psychischer Sicherheit sind“ (Werlen 1997, 161); religiöse Rituale müssten demnach als eine besondere Form des routinären Alltagshandelns zu charakterisieren sein (Giddens 1988, 115) und somit „ontologische Sicherheit“ garantieren (Giddens 1997, 118). Nach Giddens kann die Religion in diesem Zusammenhang als eine vormoderne Form des Vertrauens aufgefasst werden, die die Produktion von Sicherheit im Alltag implizit durch Routinisierungen (Rituale) leistet (ebd., 128).

Es ist jedoch interessant, dass viele der bisher geschilderten Beispiele kaum als Praktiken bezeichnet werden können, die Vertrauen erzeugen. Schon die Narration des Moses zeigt vielmehr einen absolut unVertraulichen Umgang mit dem „Heiligen“. Auch bei den Tanzfesten des Kandomblé wird sichtbar, dass die Trance ein Einbruch des Jenseitigen ins Diesseits ist, was einer solchen Erschütterung der Seinsgewissheit gleichkommt, dass man sich ihr nur durch eine umfassende Ritualisierung und strengste soziale Kontrolle entziehen kann. Die „Routinisierung“, oder besser die Ritualisierung, ist also bewusst (und reflektierend) gewählt, um das

Phänomen der Transzendenz in den Griff zu bekommen. Als Motivation lässt sich dabei kein absolutes Vertrauen, sondern nur ein absolutes Misstrauen und eine Besorgnis um die unkontrollierbaren Kräfte der Welt ausmachen.

Diese Unkontrollierbarkeit des Jenseits drückt sich auch in den Persönlichkeitsbildern der Religionen aus. Im Kandomblé z. B. liefert sich der Körper des Berittenen dem *orixá* aus dem Jenseits aus, während der eigene innere *ori*, etwa vergleichbar der individuellen Seele, dem *orixá* als médium Platz macht (Beniste 1997, 234). Diese „Spaltung“ der Persönlichkeit macht eine besondere Aufmerksamkeit der Gemeinschaft nötig, weshalb Trancezustände immer nur in Gruppen mit klar definierten Funktionen erreicht werden können. Die Auflösung des diesseitigen und individuellen Subjekts in der Trance erfolgt also, ganz intentional und bewusst, um die anthropologische Integrität gegenüber dem „Heiligen“ durch ein ganzes Kompendium von ritualisierten Handlungen zu garantieren.

In ganz anderer Form, aber mit demselben Resultat, bemüht sich auch der Zen-Buddhismus um eine Auflösung des Ich, um die Nähe des „Leeren Heiligen“ (= *Suniata*) zu gewinnen. Zen bedeutet allgemein „Jenseits der Gegensätze“, also auch der von Subjekt und Objekt bzw. von Ich und Welt, und damit Transzendenz (Low 1998, 30). Die Basis dieser Form des Denkens geht über das Denken im allgemein-menschlichen Sinne hinaus und kann nur durch den Weg des Zen (jap. *do*), also durch eine körperliche und geistige Praxis erreicht werden. Das Ziel dieser Praxis ist die Ichlosigkeit des Meditierenden und aller Dinge, also eine vollständige Auflösung der Strukturierung, wie sie der modernistisch-westlichen Welt- und Persönlichkeitsauffassung zugrunde liegt (Suzuki 1996, 63). Der Zen erreicht dies durch Übungen, die eine absolute Diesseitigkeit herstellen: durch die Konzentration auf den eigenen Körper, die Kontemplation ästhetischer Formen wie Blumen, Landschaften und Bildrollen, und ritualisierte Praktiken wie die Teezeremonie (*chado*), Kampfsportarten (*judo*, *aikido*, *kendo*) und Meditation. Alle diese ritualisierten Handlungsformen dienen intentional und bewusst dem Erreichen eines Zustandes, in dem sich jegliche weltordnende Herstellung von Konzepten verbietet. Dieser Zustand wird als Erleuchtung (*sartori*) bezeichnet (Herrigel 1993, 31). Alles Handeln ist hier also darauf ausgerichtet, das Handeln in Nicht-Handeln aufzulösen und insofern eine NichtRäumliche Verräumlichung für die Meditation zu schaffen. Der Zen spricht in diesem Zusammenhang vom „Grossen Zweifel“, der das Ich aller Abhängigkeiten beraubt (Nishitani 2001, 236).

Beide Beispiele zeigen in voller Klarheit, dass von einer „ontologischen Sicherheit“, die handlungsbegründend wirkt, in der Religion nicht die Rede sein kann. Vielmehr wird deutlich, dass die religiöse Praxis gerade dazu dient, die ontologische Sicherheit der Alltagsroutinen transzendent zu durchbrechen, sich so dem Heiligen zu nähern und eine transzendente (und damit unsichere) Identität zu entwickeln, die dem abstrakten Heiligen, dem Numen, gegenüberreten kann. Während die narrative Verräumlichung das abstrakte Heilige durch konkrete Symbole umstellte, versucht die rituelle Verräumlichung das abstrakte Heilige durch konkrete Handlungen zu erreichen. Das schafft zwar keine Sicherheit der Persönlich-

keit, zeigt aber die Bereitschaft, sich mit dem UnSicheren, dem UnFassbaren, dem UnbeGreifbaren, dem UnStrukturierten ausEinAnderzuSetzen, zu ihm zu transzendieren bzw. es zu sich transzendieren zu lassen. Insofern hat die traditionelle Handlungstheorie eine Anthropologie konstruiert, die einer religionsgeographischen Aufarbeitung nicht gerecht wurde. Es bedarf deshalb einer handlungstheoretisch orientierten Religionsgeographie, die über die Untersuchung der körperlichen Aktivitäten der Gläubigen offenzulegen versucht, mit welchem „geographischen“ Raumverständnis die jeweiligen Religionen ihre eigenen Räumlichkeiten, Körperlichkeiten und Persönlichkeiten konstruieren.

Institutionelle RaumWelten

Neben den symbolisch-narrativen und den rituellen RaumWelten spielen allerdings auch die ganz diesseitig organisierten Institutionen der Religion eine wesentliche Rolle. Im Gegensatz zu den oben beschriebenen Verräumlichungen handelt es sich hier um RaumWelten, die im Rahmen der traditionellen Religionsgeographie und Religionssoziologie schon intensive Beachtung fanden. Sie sollen deshalb hier weniger ausführlich diskutiert werden.

Die institutionellen RaumWelten der Religionen repräsentieren die räumlich-strukturelle Organisation der Machtbeziehungen, innerhalb derer sich Rituale und Symbolsysteme formieren. Ihre Konstruktion unterliegt dabei zweierlei Bedingungen. Zum einen erfolgt eine Selbstregelung der Institutionen in Auseinandersetzung mit dem symbolischen, dem persönlichkeitsbildenden und dem machtpolitischen Feld, in welchem sich die Religion kontextualisiert, ist also absolut diesseitig. Zum anderen aber, und dieser Aspekt ist hier wichtiger, organisiert die Institution auch den Zugang zur transzendenten Macht, zur religiösen Kraft, die das Feld des Diesseits im Spannungsverhältnis mit dem Jenseits herstellt.

Selbst in ausgewiesenen stark strukturierten Religionsgemeinschaften, wie z. B. der katholischen Kirche, kommt es dabei zu merkwürdig unklaren territorialen Organisationsformen der religiösen Macht. In Brasilien, dem Land mit der zweitgrößten katholischen Gemeinschaft, zeigt sich dies ganz besonders deutlich: Hier existiert einmal die offizielle Parochialstruktur des säkularen Klerus mit ihrer bischöflich-priesterlichen Hierarchie (Hoornaert et al. 1992). Daneben gibt es, durch Assoziierungsabkommen, die Eparchie-Struktur der orientalisch-katholischen Kirchen, wie z. B. der griechisch-katholischen und armenisch-katholischen Christen, die parallel neben der römisch-katholischen Hierarchie aktiv sind, besonders in Gegenden mit starker Präsenz von Immigrantengruppen, wie Ukrainern und Libanesen (vgl. Khatlab 1997, 212ff.). Außerdem verfügt das Land über zahlreiche Mönchs- Nonnen- und Laienorden (regulärer Klerus), von denen jeder seine eigene interne Provinzialstruktur hat. Katholischen Laien sind darüber hinaus in sogenannten Bruderschaften (port. *irmandades*) organisiert, denen v. a. die lokale Betreuung von Kirchen, Pilgerveranstaltungen usw. obliegt; daneben gibt es zahlreiche andere Vereinigungen, wie z. B. die Basisgemeinden, die in weitgehender

Selbstverwaltung ihren Glauben praktizieren. Außerdem existiert in Brasilien noch eine Unzahl von Gruppen, die unabhängig von der offiziellen Kirchendoktrin den sogenannten Volkskatholizismus praktizieren (Azzi 1978). Gerade dieser gestattet eine Reihe von Übergängen zu anderen Religionen, wie alten indianischen Ritualen, afrikanischen Elementen oder dem mittelalterlichen Katholizismus aus Portugal. Ihre Gruppen sind eher amorph, dispers verteilt und finden sich v. a. im ländlichen Raum.

Die unterschiedliche räumliche Struktur innerhalb der katholischen Kirche zeigt sich vor allem an der Diversität der Handlungsmuster und Handlungsbereiche, die jeder dieser Strukturen zugrundeliegen und die dabei auf ganz unterschiedliche Weise Machtfelder konstruieren. Einige Bereiche zeichnen sich durch hohe Formalität aus, andere wiederum haben eine extreme Beweglichkeit in ihrer Konfiguration. Auch an den Rändern der Struktur des „katholisch-institutionellen Korpus“ zeigt sich in der Praxis eine hohe Fluidität, denn Brasilien verfügt wie kaum ein anderes Land über eine Unzahl von synkretistischen Religionsformen, die durch ein religiöses Kontinuum miteinander verbunden sind (Pierucci/Prandi 1996, 275ff; Montes 1998, 71).

Das Beispiel des Kandomblé zeigt dabei, dass es vor allem die Alltagspraxis der Gläubigen ist, die diese Übergänge zwischen den Institutionen provoziert. So gehen viele afro-brasilianische Anhänger am Samstag abend zum Tanzfest des *terreiro*, den sie am frühen Sonntag morgen dann in Richtung Frühmesse in der nächsten katholischen Kirche verlassen. Die Parallelität der Institutionen, und damit verbunden auch die Integration der Gläubigen in ganz unterschiedliche Machtfelder, rituelle Handlungsbereiche und sogar Symbolsysteme, stellt also im Alltag keinerlei Problem dar. Differenzierungen der religiösen Institutionen sind, trotz heftiger Sanktionsandrohungen der Institutionen, handlungstheoretisch überwindbar und ermöglichen damit eine horizontale Transzendenz zwischen den Religionen. Daraus ergeben sich Synkretismen, die formal zwischen religiösen Fusionen, Parallelismen und/oder Konvergenzen variieren (Ferretti 1999, 91). Insgesamt gilt dabei, dass die Institutionen mit ihrer Strukturierung jeweils nur ein Modell zur Kontrolle der jenseitigen Macht anbieten, während diese fragmentäre Sichtweise durch die transversalen und synkretistischen Aktivitäten der Gläubigen durchbrochen wird und somit einen vollständigeren Zugang zum Heiligen ermöglicht. Dies hat unweigerlich Rückwirkungen auf die Institutionen und es erstaunt nicht, dass gerade die katholische Kirche, die seit 2000 Jahren diesem Phänomen gegenübersteht, über eine hohe interne Variabilität verfügt.

Die Strukturierung der religiösen Macht und ihre Verräumlichung ist damit zwar absolut diesseitig, aber auch sie wird beeinflusst durch Prozesse der Transzendenz, die in der rituellen Praxis und in der symbolischen Konfiguration der Gläubigen ihre Ursache haben. Dabei zeigt sich, dass das Eigeninteresse der Institutionen, die eine völlige Kontrolle der Adepten durch die dogmatische Festlegung in Ritualen und Symbolsystemen wünschen, ständig durch deren eigene transzendente religiöse Erfahrungen durchbrochen wird (siehe das Beispiel der Reformation und der

christlichen Orthodoxie) und so neue Machtfelder abtrennt, öffnet oder erschließt. Jedes dieser Felder stellt eine eigenständige, aber relationell vermittelte Verräumlichung der Institution dar, die die religiöse Erfahrung zur Ursache hat, die sie aber auch ermöglicht und absichert. Es handelt sich also hier um die dritte Ebene einer möglichen poststrukturalistischen Religionsgeographie mit handlungstheoretischer Ausrichtung.

Schlussfolgerungen

Vor dem Hintergrund der drei oben beschriebenen Verräumlichungen und ihrer Bedeutung für eine Neustrukturierung der Religionsgeographie ergeben sich einige wichtige Schlussfolgerungen.

In theoretischer Perspektive ist es notwendig, die Frage der religiösen Verräumlichung neu und in enger Auseinandersetzung mit Philosophie und Religionswissenschaft anzugehen. Dabei scheint es unerlässlich, nach den Raumkonzeptionen und ihren Konstitutionsbedingungen zu fragen, die die Religionen selbst in ihrer symbolisch-narrativen Darstellung gewählt haben. Phänomenologisch scheint es zudem notwendig, in diese Diskussion auch die anthropologischen Konzepte der Religionen einzubeziehen und auf ihre handlungstheoretischen Implikationen zu untersuchen. Die religiöse Praxis hat, basierend auf dem jeweiligen dogmatischen Verständnis, ganz unterschiedliche räumliche Auswirkungen nach sich gezogen und regionalisiert so die Welt entsprechend der jeweiligen Überzeugungen sowie der Konflikte, die zwischen den religiösen Diskursen bestehen und diese zu nicht-religiösen Kontexten positionieren. Um zu verstehen, wie sich die Verräumlichung der Diskurse, aber auch der religiösen Praxis abspielt, bedarf es zudem einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Machtbegriff (auch in seiner transzendenten Variante), um die Strukturierung und Transformation der jeweiligen Kraftfelder der Religionen besser zu verstehen.

In methodischer Sicht ergibt sich bei der Untersuchung des religionsgeographischen Gegenstandes, dass Religion nicht nur ein Objekt der geographischen Forschung ist, sondern dass sie selbst mit ihren Diskursen und reflexiven Praktiken einen Beitrag zu einer Intensivierung der Diskussion um den Untersuchungsgegenstand der Geographie leisten kann. Unbemerkt von der Wissenschaft haben sich in vielen Religionen inzwischen para-wissenschaftliche Debatten aufgetan, die sich mit ähnlichen Problemen um Raum und Gesellschaft auseinandersetzen wie die Sozial- und Geisteswissenschaften.

Am interessantesten ist aber vielleicht, dass Geographen durch ihre wissenschaftliche Praxis durchaus auch Beiträge zu den reflektiven Bereichen der untersuchten Religionen leisten können und insofern einen Dialog initiieren, der im Rahmen der postmodernen vielfältigen Weltinterpretationen transversale Diskurszusammenhänge herstellt, die über die bisherigen wissenschaftlich-interpretativen Aufgaben hinausgehen könnten. Insofern verbindet sich mit einem solchen Dialog

die Hoffnung, eine neue intellektuelle (und nicht-intellektuelle) Perspektive zu entwickeln, die der Friedenssicherung, der Toleranz und der transversalen Vernunft dient. Hier verlässt der Wissenschaftler, der sich bisher eher als kritischer und ganz diesseitiger Beobachter des Weltgeschehens verstand, seine objektive Position, um in die strukturierende Wirkung der Transzendenz einzutreten und so an der Bildung neuer anthropologischer Weltbilder mitzuarbeiten.

Und wir: Zuschauer, immer, überall,
dem allen zugewandt und nie hinaus!
Uns überfüllts. Wir ordnens. Es zerfällt.
Wir ordnens wieder und zerfallen selbst.

R. M. Rilke, Achte Duineser Elegie

References

- AZZI, R. (1978): O catolicismo popular no Brasil. Aspectos históricos. Petrópolis, Vozes.
- BASTIDE, R. (1960): Les Religions Africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations des civilisations. Paris, Presses Universitaires de France.
- BERKENBROCK, V. J. (1995): Die Erfahrung der Orixás – eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé. Bonn, Borngässer.
- BENISTE, J. (1997): Orun, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BOLLNOW, O. F. (1994, orig. 1963): Mensch und Raum. Stuttgart u. a., Kohlhammer.
- CASSIRER, E. (1994 orig. 1923): Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Der Mythos. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CASSIRER, E. (1995 orig. 1922): Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum. In: Cassirer, Ernst: Symbol, Technik, Sprache. Hamburg, Meiner, 93–120.
- COSTA, F. (1974): A prática do candomblé no Brasil. Rio de Janeiro, Renes.
- DEFFONTAINES, P. (1948): Géographie et religions. Paris, Gallimard.
- DELEUZE, G. (1992): Foucault. Frankfurt, Suhrkamp.
- DERRIDA, J. (2001): Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der «Religion» an den Grenzen der bloßen Vernunft.
- ELIADE, M. (1992 orig. 1957): O Sagrado e o Profano. A essência das religiões. São Paulo, Martins Fontes.
- ELIADE, M. (1998 orig. 1949): Tratado de História das Religiões. São Paulo, Martins Fontes.
- FERRETTI, S. F. (1995): Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo, EDUSP, São Luis: FAPEMA.
- FICKELER, P. (1947): Grundfragen der Religionsgeographie. Erdkunde 1, 121–144.
- FOUCAULT, M. (1988): Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt, Fischer.
- FOUCAULT, M. (1991): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt, Fischer.
- GIDDENS, A. (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt, New York, Campus.
- GIDDENS, A. (1997): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt, Suhrkamp.
- HERRIGEL, E. (1993): O caminho zen. São Paulo, Pensamento.
- HOORNAERT, E. et al. (1992): História da igreja no Brasil. Vol. II/1. Petrópolis, Vozes.
- HOHENSTEIN, E. J. de (1991): Das Reich der magischen Mütter. Eine Untersuchung über die Frauen in den afrobrasilianischen Besessenheitskulten Candomblé. Frankfurt, Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- KHATLAB, R. (1997): As igrejas orientais. Católicos e Ortodoxas. Tradições vivas. São Paulo, Maria.
- LEVY-STRAUSS, C. (1971–76): Mythologica. Band 1–4. Frankfurt, Suhrkamp.
- LÖW, M. (2001): Raumsoziologie. Frankfurt, Suhrkamp.
- LOW, A. (1998): Convite à prática do Zen. Brasília, Shisil.

- MIEBACH, B. (1991): Soziologische Handlungstheorie: eine Einführung. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- MONTES, M. L. (1998): As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: Schwarcz, Lilia Moritz (Hrsg.): História da vida privada brasileira, Vol. IV – Contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo, Companhia das Letras, 63–172.
- NISHITANI, K. (2001): Was ist Religion? Frankfurt, Leipzig, Insel.
- NÖTH, W. (1996): A semiótica no século XX. São Paulo, ANNABLUME.
- NÖTH, W. (2000): Handbuch der Semiotik. Stuttgart. Weimar, Metzler.
- OTTO, R. (1979): Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, Beck.
- PIERUCCI, A. F., PRANDI, R. (1996): A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec.
- PRANDI, R. (1996): Herdeiros do Axé. Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo, Hucitec.
- PRANDI, R. (2001): Mitologia dos orixás. São Paulo, Companhia das Letras.
- RINSCHÉDE, G. (1999): Religionsgeographie. Braunschweig, Westermann.
- SANTOS, J. E. dos (1976): Os Nagô e a morte. Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia. Petrópolis, Vozes.
- SAUSSURE, F. de (1986): Cours de linguistique générale. Paris, Payot.
- SCHWIND, M., ed. (1975): Religionsgeographie. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SUZUKI, D. T. (1996): Introdução ao zen-budismo. São Paulo, Pensamento.
- VERGER, P. F. (1981): Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo, Corrupio.
- WACH, J. (1971 orig. 1943): Sociology of Religion. Chicago, University Press.
- WALDENFELS, B. (2000): Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt, Suhrkamp.
- WEICHHART, P. (1999): Die Räume zwischen den Welten und die Welt der Räume. In: Meusburger, P. (ed.): Handlungsorientierte Sozialgeographie. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion. Erdkundliches Wissen, 130, Stuttgart, Steiner, 67–94.
- WERLEN, B. (1997a): Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Bd. 2: Globalisierung, Region und Regionalisierung. Stuttgart, Steiner.
- WERLEN, B. (1997b orig. 1987): Gesellschaft – Handlung- Raum. Erdkundliches Wissen 89, Stuttgart, Steiner.
- WERLEN, B. (2000): Sozialgeographie. Bern u. a., Haupt.
- ZIERHOFER, W. (1997): Grundlagen für eine Humangeographie des relationalen Weltbildes. Erdkunde 51, 81–99.
- ZIERHOFER, W. (1999): Die fatale Verwechslung. Zum Selbstverständnis der Geographie. In: Meusburger, P. (ed.): Handlungsorientierte Sozialgeographie. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion. Erdkundliches Wissen, 130, Stuttgart, Steiner, 163–186.
- ZIMA, P. V. (2000): Theorie des Subjektes. Tübingen, Basel, Francke.

Résumé

Tři světy mezi tady a tam. Postmoderní reflexe religiózní geografie vycházející ze sociální teorie

Článek se zaměřuje na geografickou konstrukci transcendentálního prostoru navrhuující akčně orientované přístupy sociální teorie, která vychází z tradiční separace mezi materiálním světem jako výsledkem lidského jednání i duchovního světa a možnou motivací pro materiální transformace. V tomto kontextu je transcendence vysvětlována jako praktická filosofie a jako lidská snaha překonat limitovaný materiální svět sahající po numinózním zážitku (Otto 1979). Podle Wach (1971) a Foucault (1991) by náboženství mělo být produktem prostorově vytvořených světů, které spolu souvisí. Symbolicky-narativní svět je tvořen znakovými konstrukcemi prostoru, který existuje mimo naši lidskou materiální zkušenost (mýty, legendy, sakrální literatura a jiné narativní symbolické konstrukce jako malby, sochy, architektura, hudba, výživa atd.). Rituální svět je konstruován jako sociálně definovaný akční prostor reprodukováný religiózními odborníky v prostorově a časově determinovaném kontextu. Třetí institucionální svět je organizován podle množství sítí a jejich geografického vyjádření (např. církevní správa). Na příkladech židovství, římskokatolického křesťanství, afro-brazílských náboženství a zen-buddhismu a zohledněním filosofických přístupů v rámci religiózní geografie je navržena diskuze zabývající se otázkami transcendentance jako geografického fenoménu.