

Definition von Religion und Religionstheorien – was kann die Religionsgeographie aus der Diskussion in Religionssoziologie und Religionswissenschaft lernen?

REINHARD HENKEL

Geographisches Institut der Universität Heidelberg, Germany

Abstract: Definitions and theories of religion, what can geography of religion learn from the discussion in sociology of religion and in religious science?

In the geography of religion, definitions of religion have not been discussed intensively so far. Therefore, the discussion in the sociology of religion and in religious science should be taken up. The main question is whether a substantive or a functional definition is more appropriate for research. Likewise, with a few exceptions, theories of religion have played a minor role in religious-geographical research which has usually been strong on the empirical side. However, as in other areas of geography, there is need to put results into a theoretical context. In present social science, three major theoretical constructs can be discerned: The secularization thesis which originally goes back to Max Weber. It identifies the development of modern Western societies as an irreversible secularization process which eventually results in the total disappearance of all religion. Those who refuse to apply the term secularization to the individual hold that the individualization thesis is more appropriate to understand and explain what is going on in the “religious field” today: Religion does not disappear but just changes its appearance. Churches and other religious organizations loose significance, dogmatic systems as ecclesiastical guidelines are no longer accepted. Religion becomes more privatized, people more and more make up their own religions which often take the form of a syncretistic patchwork. Recently, economic approaches have gained prominence in the sociology of religion, especially in the United States. They emphasize that people have religious needs which result in a demand for certain activities, services and institutions. In this way, a religious market is created where the principle of competition comes in. Finally, the question is discussed which role geography of religion should have in a wider social science approach on religion. It seems that up to now, geographers of religion seem not to be aware of the “spatial turn” in social science and that there is much greater scope than has been thought so far. When doing research on relevant issues, a distinction between religious geography and geography of religion or religions (in a narrower sense) can be useful.

Key words: geography of religion, theory of religion, sociology of religion

Gegenüber früheren Charakterisierungen der Religionsgeographie als uneinheitlicher und ungeordneter Teilbereich der Geographie („a field in disarray“ [Tuan 1976, 271], „lack of coherence“ [Sopher 1981, 510] und „a diverse und fragmented endeavour within geography“ [Stump 1986, 1]), die in den neunziger Jahren wiederholt wurden (Park 1994, 20; Livingstone 1994, 373; Raivo 1997, 137; Henkel 1998, 271), stellt Kong (2001, 212) in einem neuen Überblick über die entsprechende (allerdings ausschließlich englischsprachige) Literatur der neunziger Jahre

fest, dass diese Schwäche mittlerweile überwunden worden ist. Es werde zwar weiterhin eine große Vielfalt von Themen bearbeitet, doch zumindest aus einer a posteriori – Position heraus könne von fehlender Kohärenz nicht mehr die Rede sein. Die frühere (Selbst-)Kritik bezog sich sowohl auf die behandelten Themen als auch auf die verwendeten theoretischen und methodischen Ansätze. Doch gilt weiterhin zumindest für die deutschsprachige Religionsgeographie, dass die stärker theoretisch orientierten Diskurse in den Nachbarwissenschaften im Fach nur unzureichend aufgenommen wurden. Dieses Defizit soll durch die nachfolgenden Überlegungen etwas vermindert werden. Gleichzeitig soll aber auch auf den besonderen Beitrag hingewiesen werden, den das Fach zur sozialwissenschaftlichen Diskussion im Hinblick auf das Phänomen „Religion“ beitragen kann.

Definitionen

Die bedeutendsten Nachbarwissenschaften, mit denen die Religionsgeographie das Untersuchungsobjekt teilt, sind die Religionssoziologie und die Religionswissenschaft bzw. Religionsgeschichte. Beide haben sich viel stärker als diese mit der Definition von Religion befasst. In der Religionsgeographie hat man sich dagegen viel mit der Frage beschäftigt, ob man, sieht man das Religion-Umwelt- oder Religion-Raum-Verhältnis im Zentrum des Interesses, „legitimerweise“ nur eine Richtung (und dann welche) oder beide studieren sollte (siehe Rinschede 1999, 24ff.). Also: Ist die Religionsgeographie die „Spezialwissenschaft“ für die Untersuchungen der „Raumwirksamkeit“ der Religion oder der Einflüsse von religiösen Systemen, Vorstellungen und Organisationen auf Landschaften und Umwelt oder sollte sie sich umgekehrt mit Fragen beschäftigen, die den Einfluss des jeweiligen Teilausschnitts aus der Erdoberfläche (Staat, Religion, Stadt usw.) bzw. seiner Eigenschaften (etwa Oberflächenformen, Vegetation, Klima, aber auch ökonomische, politische und soziale Strukturen) auf die dort vorhandenen religiösen Systeme und Vorstellungen untersuchen, oder sind die Wechselwirkungen Untersuchungsgegenstand? Bezüglich dieser Frage sollte man sich grundsätzlich Kong (1990, 367ff.) anschließen, die argumentiert hat, dass Geographen nicht zu ängstlich auf die (vermeintlichen) Grenzen ihrer Kompetenzen schauen und sich mutig in die allgemeine sozialwissenschaftliche Diskussion einschalten sollten.

Allerdings ist eine Verständigung über den Religionsbegriff wichtig¹. Es kann hier nicht die gesamte Bandbreite der diesbezüglichen Versuche dargestellt werden (siehe etwa Kehrer 1998, zusammenfassend auch Knoblauch 1999, 114–117). Jedoch kann man feststellen, dass die meisten Definitionen in zwei Gruppen eingeteilt werden können:

¹ Die fehlende Reflexion über den Religionsbegriff gibt Tuan (1976, 271) als Grund dafür an, dass die Religionsgeographie in Unordnung ist.

Substantiale Definitionen: Sie versuchen, das Wesen oder die Eigenart des Religiösen selbst zu bestimmen. Beim stärker psychologisch orientierten substantiellen Religionsbegriff geht man davon aus, dass es besondere Erfahrungen des „Heiligen“ (Eliade 1984) oder des „Numinosen“ (Otto 1979) gibt, die deutlich von den „normalen“, alltäglichen Erfahrungen zu unterscheiden sind. Der soziologische substantiale Religionsbegriff akzeptiert die Inhalte derjenigen Vorstellungen als wahr, die von den Gesellschaftsmitgliedern als religiös charakterisiert werden. Hier werden religiöse Erfahrungen meist mit Ritualen, Dogmen und religiösen Gemeinschaftsformen verbunden. Die individuelle und die soziale Seite von Religion werden in beiden Varianten dieser Definitionskategorie gesehen, aber unterschiedlich gewichtet.

Ein Problem der substantiellen Definitionen besteht darin, dass sie dazu tendieren, eurozentrisch zu sein. Denn es liegt hier in der Regel der Versuch vor, „das Religiöse“ vom „Profanen“ bzw. von anderen Bereichen der Lebenswelt oder der Gesellschaft zu trennen. In vielen nichtwestlichen Kulturen ist jedoch Profanes und Religiöses aufs engste miteinander verbunden und von daher nicht oder nur schwer trennbar. Dies lässt sich zum Beispiel daran erkennen, dass die meisten Sprachen gar kein Wort für Religion haben.

Die Religionswissenschaft bzw. – geschichte geht in der Regel eher von substantiellen Religionsbegriffen aus, während die Soziologie stärker mit funktionalen Religionsdefinitionen arbeitet.

Funktionale Definitionen: Diese verzichten zunächst darauf, das Religiöse per se zu bestimmen und machen es eher an bestimmten Wirkungen fest. Auch hier werden verschiedene Schwerpunkte gesetzt: Es können die psychologischen Funktionen der Religion im Mittelpunkt stehen (Bewältigung von Krisensituationen oder besonderen emotionalen Zuständen oder auch die Funktion, Unbekanntes begreifbar zu machen). Oder es wird besonderer Wert auf die sozialen Funktionen der Religion gelegt wie die, dass sie zur Integration der Gesellschaft dienen kann, indem sie gemeinsame Werte begründet und bereitstellt (so z. B. Emile Durkheim) oder dass sie die Legitimation von Herrschaft religiöser Experten oder anderer Gruppen zur Verfügung stellt. Auch die Kompensationsfunktion von Religion kann als Definition dienen wie etwa bei Karl Marx („Opium fürs Volk“ – Kompensation der Erfahrung irdischen Leidens mittels der Vorstellung einer anderen Welt). Als eine Frühform einer funktionalen Religionsdefinition kann man Martin Luthers Diktum in seinem Großen Katechismus (Auslegung des Ersten Gebots) ansehen: „Woran du dein Herz hängst und worauf du dich verlässt, das ist eigentlich dein Gott“ (Clemen 1959, 4). Also: Die Werte und Maximen, alles was Menschen letztlich bestimmt in ihrem Handeln, das ist Religion.

Beide Definitionsmöglichkeiten haben eine Berechtigung, und beide haben Vor- und Nachteile. So betont der erste stärker die Unterschiede, der zweite die Ähnlichkeiten von Religionen. Funktionale Definitionen neigen dazu, das Spezifische der Religion aus dem Auge zu verlieren und vermögen es weniger, zwischen Religiö-

sem und Nichtreligiösem zu unterscheiden. Andererseits: Geht man von einem funktionalen Religionsbegriff aus und weitet damit die Perspektive auch auf weniger oder gar nicht organisierte Religion(en), dann ist es leichter, Phänomene wie die der Zivilreligion und der „Ersatzreligionen“ mit einzubeziehen. Arbeitete man in der Geographie stärker mit dem funktionalen Begriff, dann wäre ihr die m. E. unfruchtbare Diskussion „Religionsgeographie oder Geographie der Geisteshaltung?“ erspart geblieben. Auch eine eigenständige Geographie der Ideologien (vgl. Rinschede 1999, 235ff.) ist dann überflüssig. Als Ausgangspunkt für die Religionsgeographie im engeren Sinne (Erläuterung siehe unten) erscheint der funktionale Religionsbegriff als besser geeignet, während vielleicht ein substantialer eher für die Religiöse Geographie brauchbar ist.

Theoretische Ansätze

Eng verknüpft mit dem Problem der Definition von Religion sind die Religionstheorien, also die Versuche, die Entstehung, Inhalte und Sozialformen von Religion(en) sowie deren Veränderung zu beschreiben, zu verstehen und/oder zu erklären. Geographen waren immer stärker in der Deskription und Empirie als in der Theoriebildung, und das gilt vielleicht in verstärktem Maße für die Religionsgeographie. Sieht man von frühen Versuchen ab wie Gebels (1922) „Der Islam – die Religion der Wüste“, der stark vom geodeterministischen Denken geprägt war, ist hier eigentlich nur das sogenannte „Bochumer Modell“ von M. Büttner (1985) zu nennen, das auf den Sozialkörper, also die verfassten Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften als vermittelnde Ebene zwischen Religion und Raum bzw. Landschaft abhebt. Es gibt jedoch nur wenige Versuche, dieses Modell auch empirisch zu verifizieren.

Dagegen arbeitet man vor allem in der Religionssoziologie viel stärker auf der theoretischen Ebene. Im Folgenden sollen drei theoretische Ansätze dargestellt werden, die in diesem Fach und darüber hinaus in den letzten Jahrzehnten eine große Rolle spielten und es weiterhin heute tun. Ich werde dabei von „Thesen“ und nicht von „Theorien“ sprechen.

Säkularisierungsthese

In der Soziologie ist man sich weitgehend darüber einig, dass in modernen westlichen Gesellschaften eine funktionale Ausdifferenzierung stattfindet: Die verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereiche (Wirtschaft, Politik, Familie, Wissenschaft, Bildung, Kunst, Freizeit usw. und eben auch Religion) entwickeln eigene Gesetzmäßigkeiten und werden unabhängiger voneinander. Insbesondere das Religionsystem, das in der traditionellen Gesellschaft einen gewissen Vorrang hatte, hat dadurch an Einfluss auf andere Teilbereiche verloren. Häufig wurde für diesen Prozess der Begriff der Säkularisierung gebraucht. Er beinhaltet einen Bedeutungsrück-

gang verfasster religiöser Institutionen, ein Zurückgehen von Kirchenmitgliedschaft und Kirchlichkeit (Teilnahme am kirchlichen Leben) sowie der Akzeptanz kirchlich vorgegebener Glaubensinhalte. Dieser Bedeutungsrückgang wird in der Regel als unausweichlich und unumkehrbar bezeichnet. Die Ausdifferenzierung der Gesellschaft ist ein Ergebnis der Aufklärung. Diese hinwiederum hat ihre Wurzeln unter anderem in der Reformation, die das Christentum erneuern, aber natürlich „das Religiöse“ keineswegs abschaffen wollte. Jedoch haben sich gerade in den Ländern vor allem in Europa, in denen die Reformation am stärksten Fuß fassen konnte, die Phänomene der Säkularisierung am deutlichsten gezeigt. Hierauf hat vor allem Max Weber hingewiesen, der dementsprechend häufig als Begründer der Säkularisierungsthese bezeichnet wird. Die Vorherrschaft des zweckrationalen Handelns in Form des „okzidentalen Rationalismus“ werde zu einer zunehmenden „Entzauberung der Welt“ und letztlich zu einer völligen Religionslosigkeit führen. Wie bedeutsam diese Überlegungen waren, zeigt die Tatsache, dass Webers und Emile Durkheims Arbeiten haben nicht nur die Grundlagen der Religionssoziologie gelegt haben, sondern die der gesamten Soziologie. Die Soziologie hat sich dann sukzessive auf die „nichtreligiösen Bereiche“ der Gesellschaft konzentriert und diese als emanzipiert vom Religiösen verstanden. Erst in jüngerer Zeit hat sich in der deutschen Soziologie das Interesse an der Religion erneuert, was sich unter anderem in der Wiedergründung der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 1995 niederschlug. Wichtige neuere Vertreter der Säkularisierungsthese sind bzw. waren der einflussreiche deutsch-amerikanische Religionssoziologe Peter Berger (z. B. 1973) und der britische Soziologe David Martin (z. B. 1979). Dagegen haben Finke/Stark (1992) darauf hingewiesen, dass der Anteil der Kirchenmitglieder in den USA, die durch eine deutliche Trennung von Staat und Kirche gekennzeichnet sind, in den letzten 200 Jahren stetig zugenommen hat. Die Fakten der zurückgehenden Kirchenbindung in den meisten Teilen Europas vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dagegen sind nicht zu leugnen (siehe etwa Jagodzinski/Dobbelaere 1993 und Dogan 1995). Die Frage allerdings, ob der Rückgang von Kirchlichkeit (sozusagen als „sozialer Religiosität“) auch einher geht mit dem Schwinden von Religion oder Religiosität auf individueller Ebene, war dagegen immer umstritten.

Individualisierungsthese

Hier setzt die Individualisierungsthese an. Thomas Luckmann zum Beispiel hat den Begriff der Säkularisierung immer nur auf die gesellschaftliche Dimension bezogen, ihm dagegen im Hinblick auf das Individuum die Geltung entschieden bestritten. Er stellte der Säkularisierungsthese (als auch für das Individuum gültig) die Individualisierungsthese gegenüber: In seinem Buch „Die unsichtbare Religion“ (1991, englisch bereits 1967) argumentiert er, dass Religion im Zuge der Modernisierung nicht verschwindet, sondern sich lediglich ihre Ausdrucksformen verändern. Kirchen und andere religiöse Organisationen verlieren an Bedeutung, eine Transformation der

dominanten Sozialgestalt der Religion ist zu beobachten. Religion wird stärker privatisiert. Dogmatische Systeme gemäß kirchlicher Vorgaben werden immer weniger akzeptiert; dagegen basteln sich immer mehr Menschen ihre eigenen, oft synkretistischen „Patchwork-Religionen“ zusammen. Die Individualisierungsthese beschränkt sich nicht auf die Religion, sondern wird auch auf andere Gebiete wie die Familiensoziologie und die Sozialstrukturanalyse angewandt.

Luckmanns Kritik an der Säkularisierungsthese ist in seinem funktionalen Religionsbegriff begründet. Er fasst Religion sehr weit, und kann sie deswegen auch noch dort entdecken, wo andere nur noch ihren Schwund konstatieren. Für ihn ist Religiosität ein anthropologisches Merkmal menschlicher Existenz. Die Individualisierungsthese, so kann man wohl sagen, stellt den heute in der deutschsprachigen Religionssoziologie dominierenden Ansatz dar. Allerdings ist sie nicht unumstritten, wie etwa die jüngere Diskussion zwischen Pollack/Pickel (1999) und Wohlrab-Sahr/Krüggeler (2000) zeigt. In der Argumentation der ersteren gegen die Individualisierungs- und für die Säkularisierungsthese wird anhand empirischer Befunde darauf hingewiesen, dass die in den westlichen Gesellschaften nicht bestreitbaren Individualisierungsprozesse mit einer deutlichen Distanzierung sowohl zu traditionell-christlichen als auch zu sonstigen Religionsformen einher gehen. Hierbei hat die Beobachtung der Entwicklungen in Ostdeutschland seit 1990 eine entscheidende Bedeutung, wo Kirchenmitgliedschaft und Kirchenbindung in der DDR-Zeit massiv zurück gegangen, aber kaum Anzeichen dafür zu beobachten sind, dass Neu- oder „Privatreligionen“ die offizielle kirchliche Religiosität abgelöst haben (Pollack/Pickel 2000).

Ökonomische These der Religion

Wenn wir uns den internationalen und globalen Entwicklungen im Bereich des „Religiösen“ zuwenden, die insbesondere die deutschsprachige Religionssoziologie weniger im Blick hat als die Religionswissenschaft, dann lässt sich folgendes feststellen: Einerseits macht die zunehmende Globalisierung mit den neuen Kommunikationsmöglichkeiten und den weltweiten Migrationen bisher weitgehend auf bestimmte Räume beschränkte Religionen auch in anderen Teilen der Welt bekannt und präsent. Andererseits stellt Westeuropa in Bezug auf den Bedeutungswandel der Religion weltweit gesehen eher die Ausnahme als die Regel dar: In der sogenannten „Dritten Welt“ haben die Religion(en) in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung und Vitalität gewonnen, aber auch in Osteuropa und in den Vereinigten Staaten wird die Rolle der Religion in der Gesellschaft wichtiger². Häufig wird in diesem Zusammenhang die Zunahme des religiösen Fundamentalismus genannt, die als Reaktion auf den drohenden Bedeutungsverlust von Religion gedeutet wer-

² Siehe auch Dogan (1995, 405) in der Zusammenfassung einer internationalen vergleichenden Untersuchung: „The phenomenon of waning religious beliefs seems to be confined to Western and Central Europe; religious fervour elsewhere in the world seems to be growing in intensity“.

den kann. Eine neuere Veröffentlichung dazu von geographischer Seite (Stump 2000) betont, dass mit dem zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA entstandenen Begriff des Fundamentalismus sehr heterogene Phänomene beschrieben werden, die nur schwer zu verallgemeinern sind. Die trotzdem häufig mit dem Begriff bezeichneten Erscheinungsformen und Entwicklungen im Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus und Sikhismus werden hier detailliert untersucht. Andere Ausprägungen der „Wiederkehr des Religiösen“ sind die Zunahme von neuen religiösen Bewegungen (Zinser 1997) und innerhalb des Christentums die der charismatischen und evangelikalen Gruppen (Coleman 2000).

In fast allen Veröffentlichungen zur neueren Entwicklung im Bereich Religion wird jedoch festgestellt, dass die Pluralität religiöser Erscheinungsformen zugenommen hat, was im Übrigen auch die Vertreter der Individualisierungsthese bekräftigen. „Harte“ quantitative Belege sind hierfür nur schwer zu erbringen, da umfassende und zugleich aktuelle Religionsstatistiken nur selten vorhanden sind. Jedoch kann Wolf (1999) bereits mit den wenig differenzierten Daten der Volkszählungen des Deutschen Reiches bzw. der Bundesrepublik Deutschland eine steigende religiöse Pluralisierung nachweisen. Dass jedoch die Operationalisierung des Pluralitätsbegriffs nicht unproblematisch ist, zeigt die Diskussion zwischen Finke (1992) und Bruce (1992). Ein räumlich differenzierter neuerer Überblick über die in Deutschland vorhandenen Kirchen und Religionsgemeinschaften mit über 10.000 Mitgliedern bzw. mit über 100 Gemeinden gibt Henkel (2001). Am Beispiel der drei Großstädte Hamburg, Heidelberg und Halle/Saale kann gezeigt werden, dass vor allem seit 20 Jahren sehr viele neue unabhängige religiöse Gemeinden, und zwar im christlichen wie im nichtchristlichen Bereich gegründet werden (Henkel 2004).

In Gesellschaften mit einer größeren religiösen Vielfalt haben ökonomische Ansätze, die die religiöse Pluralisierung viel besser berücksichtigen als die Säkularisierungsthese, schon seit Längerem eine größere Bedeutung als in solchen mit religiösen „Monopolen“. Wenn religiöse Pluralität zunimmt, könnten diese Ansätze die Entwicklungen im religiösen Bereich besser beschreiben und analysieren als die Säkularisierungsthese – und auch als die Individualisierungsthese, die wie die Säkularisierungsthese eine Tendenz zum Eurozentrismus hat. Der belgische Religionssoziologe Dobbelaere (1999) schreibt zwar jüngst, dass die Säkularisierungsthese für Europa nach wie vor eine gute Erklärungskraft hat. Aber man hört im Hintergrund bereits: wie lange noch? Der US-amerikanische Soziologe Stark (1999) hingegen sagt schon: „Secularization, rest in peace“. Peter Berger, der seit den 60er Jahren vor dem Hintergrund der Säkularisierungsthese gearbeitet hat, hat seit wenigen Jahren eine Revision seiner Sichtweise vollzogen:

„I think what I and most other sociologists of religion wrote in the 1960s about secularisation was a mistake. Our underlying argument was that secularization and modernity go hand in hand. With more modernization comes more secularization... But I think it's basically wrong. Most of the world today is certainly not secular. It's very religious“ (Berger 1997, 974).

Der ökonomische Ansatz, der bereits auf Adam Smith zurückgeht (Iannacone 1991), geht von der These aus, dass die Religion ähnlichen Mechanismen unterworfen ist wie die Wirtschaft. Dies bedeutet nicht, dass die Religion der Wirtschaft untergeordnet ist. Vielmehr folgen beide Bereiche einem gemeinsamen Prinzip, nämlich dem der Konkurrenz (Knoblauch 1999, 207).

Die Ähnlichkeiten lassen sich wie folgt beschreiben: Menschen haben religiöse Bedürfnisse, die sich in einer Nachfrage nach entsprechenden Angeboten äußern. So entsteht ein religiöser Markt, auf dem das Prinzip des Wettbewerbs eine Rolle spielt. Religiöse Anbieter können sich dabei auf die Bedürfnisse bestimmter Zielgruppen oder „Marktsegmente“ konzentrieren. Dass der gedankliche Ansatz aus den USA kommt, wird niemand überraschen, der sich die Tatsache bewusst macht, dass dort die Trennung zwischen Kirche und Staat aufgrund der unterschiedlichen Geschichte eine viel stärkere Tradition hat als in Europa. Die Gründerväter der USA kamen zum großen Teil als verfolgte religiöse Minderheiten nach Amerika. Für sie bedeutete Religionsfreiheit daher sehr viel, und ein Garant hierfür war die deutliche Trennung zwischen Staat und Religion. Alle Versuche (die es auch gab), wie in den europäischen Herkunftsländern auch in den britischen Kolonien an der nordamerikanischen Ostküste Staatsreligionen zu etablieren, waren daher zum Scheitern verurteilt. Und die deutliche Staat/Kirche-Trennung wurde dann auch in die amerikanische Verfassung geschrieben. Im Gegensatz hierzu hat die enge Verbindung zwischen beiden in den meisten europäischen Staaten (eine Ausnahme ist Frankreich nach der Revolution) zu „religiösen Monopolen“ bzw. in einigen wenigen Ländern wie Deutschland zu „Duopolen“ geführt, in denen der Wettbewerb weitgehend fehlt. Die Vertreter des ökonomischen Ansatzes wie Stark, Finke und Iannacone begründen damit die Tatsache, dass die Religiosität (individuell) als auch die Kirchlichkeit (sozial – Beteiligung am kirchlichen Leben) in den USA deutlich höher ist als in den meisten europäischen Ländern – trotz der Staat/Kirche-Trennung.

Um es einfach auszudrücken: Die etablierten Kirchen hierzulande waren bisher nicht gezwungen, sich auf die religiösen Bedürfnisse der Mitglieder einzustellen, weil sie weitgehend konkurrenzlos waren bzw. weil ihre starke Verbindung mit dem Staat garantierte, dass Konkurrenten nicht richtig Fuß fassen konnten. Erst die Einführung eines wirklich freien religiösen Marktes wird auch den Trend der Entkirchlichung abbremsen bzw. umkehren können. Bei der Argumentation geht es hier zwar zuweilen etwas hemdsärmelig und oberflächlich zu, wie folgende Passage zeigt:

„One of our friends, an American Lutheran minister, had the following experience at the Cathedral of Stockholm many years ago. He went there to attend Sunday services and found himself in a huge structure, surrounded by a mere handful of fellow worshippers. At the (end) of the service, he spoke to the priest, who bemoaned the paucity of worshippers, and described the large, professional staff attached to the Cathedral. Our friend remarked, „But surely, the

staff and their family alone should have made up a much larger audience'. The Priest replied, 'Yes, but they work so hard all week. They like to take Sunday off.'" (Stark/Iannacone 1994, 237)

In einer ausführlichen Darstellung der verschiedenen Ansätze bei den ökonomischen Analysen von Religion für den deutschsprachigen Bereich betont der Wirtschaftswissenschaftler Schmidtchen (2000), dass die Überlegungen in den theoretischen Kontext rational begründeter Handlungen eingebettet sind. Er kommt dann zu folgendem Ergebnis:

„Nicht nur die Theorie, sondern auch eine Fülle von empirischen Studien belegen, dass Wettbewerb religiöse Aktivitäten stimuliert und Monopol sie dämpft. Das steht im Gegensatz zur soziologischen Behauptung, dass religiöser Pluralismus Religiosität unterminiere und säkulares Denken fördere.“ (a. a. O., 31).

Allerdings bezieht er die oben erwähnten unterschiedlichen geistesgeschichtlich-politischen Unterschiede zwischen der Alten und der Neuen Welt nicht in seine Darlegungen ein. Die von ihm erwähnte Behauptung der Gegner der ökonomischen These geht von der Annahme aus, dass die Existenz des Wettbewerbs auch im religiösen Bereich den menschlichen Ursprung von Religion sichtbar werden lasse und damit ihren eigenen Anspruch, etwas Göttliches, Transzendentes zu vertreten, unglaubwürdig macht:

„A chosen religion is weaker than a religion of fate because we are aware that we choose the gods rather than the gods choosing us“ (Bruce 1992, 170).

Dem kann man zum Beispiel für den christlichen Bereich entgegen setzen, dass unterschiedliche Ausprägungen des Glaubens von Anfang an vorhanden waren und in der Kirchengeschichte Erneuerungsbewegungen häufig mit Auseinandersetzungen um die Wahrheit des Evangeliums verbunden waren.

Religionsgeographie

Wo kommt in diesen Überlegungen die Geographie vor? Es soll hier nicht ein theoretischer Ansatz als besonders geeignet für geographisches Arbeiten über Religion herausgestellt werden. Dies wäre angesichts eines postmodernen Wissenschaftsverständnisses, das die Pluralität der theoretischen und methodischen Ansätze nicht nur zulässt, sondern diese für nötig hält, und das sich auch in der Geographie beginnt durchzusetzen, wohl verfehlt. Jedoch sollte sich aus den Erwägungen heraus eine verstärkte Arbeit mit dem funktionalen Religionsbegriff sowie mit ökonomischen Ansätzen in der Religionsgeographie nahe legen.

Was allerdings bei allen dargestellten theoretischen Ansätzen, die ja überwiegend in der Soziologie entwickelt wurden, und bei den von diesen ausgehenden empirischen Arbeiten auffällt, ist die Tatsache, dass menschliches Handeln und auch gesellschaftliche Entwicklungen als Prozesse gedacht werden, die keine räumliche Dimension aufweisen. Das heißt, es wird weitgehend vernachlässigt bzw. ignoriert, dass sich soziale Prozesse im Raum vollziehen³. In weiten Bereichen der Geschichts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften wurde und wird die Kategorie „Raum“ als unproblematisch betrachtet. Die räumlichen Bezüge, wenn sie überhaupt thematisiert werden, tauchen lediglich als Schauplätze von Ereignissen und Prozessen, gleichsam als Kulisse der zu behandelnden Vorgänge, Theorien oder Gesetzmäßigkeiten, auf. Es ist jedoch offensichtlich, dass sich alle Entwicklungen der menschlichen Gesellschaft nicht abstrakt, in einem luftleeren Raum abspielen, sondern dass sie notwendigerweise an konkreten geographischen Orten, in konkreten geographischen Räumen stattfinden. Diese Orte oder Räume sind aber nicht zufällig Schauplätze des Geschehens, sondern einerseits hat es immer einen bestimmten Grund, warum etwas hier und nicht woanders stattfindet, andererseits hat die Natur (in einem weiteren Sinne, der die „Kultur“ einschließt) des Ortes oder des Raumes Auswirkungen auf das Geschehen, und drittens wirkt das Geschehen auf den Raum zurück. Die Phänomene, die in einem solchen Wechselverhältnis zur Geschichte und zur gesellschaftlichen Entwicklung stehen, sind dabei nicht auf sichtbare, physiognomisch fassbare beschränkt, sondern schließen etwa soziale, ökonomische und politische Strukturen ein, die die jeweiligen Orte und Räume kennzeichnen. Obwohl der Raum als solcher kein Explanans darstellt, kann er keinesfalls vernachlässigt werden. Vielmehr gilt, was Massey und Allen formuliert haben:

„The spatial‘ is not just an outcome; it is also part of the explanation... It is not just that the spatial is socially constructed; the social is spatially constructed too“ (Massey/Allen 1984, 4ff.).

Und das gilt auch für den Bereich des Religiösen als Teilbereich des Sozialen. Die Kritik an der Vernachlässigung der räumlichen Perspektive in der Soziologie wird nicht nur von Geographen geübt, sondern auch fachintern:

„Von wenigen Ausnahmen abgesehen, begriff und begreift sich **‚Soziologie‘ als eine raumlose Wissenschaft** ... Makrotheorien ‚schweben‘ ohnehin meist frei im Raum; Mikrotheorien berücksichtigen nur in Ausnahmefällen den Raum über darin gelagerte Sachen oder Menschen in ihrer Leiblichkeit (‚Physikalischer Raum‘, **Platz**) oder gar über soziale Strukturen der Nutzung, Gestaltung oder Kommunikation (‚sozialer Raum‘, **Ort**)“ (Dangschat 1994, 336; Heraushebungen original).

³ Eine Ausnahme stellen die Arbeiten der Religionswissenschaftlerin Kim Knott an der University of Leeds (England) dar (z. B. Knott 1998).

Andererseits gibt es meines Erachtens für Geographen, die sich mit dem Phänomen Religion beschäftigen, heute keine Alternative zur stärkeren Beteiligung an der allgemeinen sozialwissenschaftlichen bzw. kulturwissenschaftlichen Debatte, die auch die entsprechenden theoretische Entwürfe diskutiert. Das Spezifische aber, das die Geographie in diese Debatte einbringen kann, ist die Überzeugung (und die entsprechenden theoretischen und empirischen Argumentationen), dass, um es mit Massey/Allen (1984) zu sagen, „geography matters“. So ließe sich etwa fragen: In welchen Räumen/Regionen findet Säkularisierung, religiöse Individualisierung oder religiöser Wettbewerb statt und warum? Ein Gegensatzpaar wird dabei in vielen Fällen dasjenige sein, das mit städtisch – ländlich angedeutet werden kann. Aber auch die Suche nach groß- oder kleinmaßstäbigen räumlich begrenzten „religiösen Milieus“ ist hier zu nennen. Weiterhin kann die Bedeutung von Orten, Plätzen, Räumen und ihre soziale Konstruktion mit der jeweiligen Wirkungsgeschichte Gegenstand religionsgeographischen Arbeitens sein. Bei dieser geographischen Arbeit können wir zwei Blickrichtungen unterscheiden. Sie lassen sich als Geographie der Religion bzw. der Religionen oder Religionsgeographie im engeren Sinn einerseits und Religiöse Geographie andererseits bezeichnen. Diese Unterscheidung wurde bereits von dem amerikanischen Kulturgeographen Erich Isaac in den sechziger Jahren gemacht (Isaac 1965, vgl. auch Stump 1986). Erstere beschäftigt sich überwiegend mit den sozialen, kulturellen, politischen und ökologischen Aspekten, Bedingungen und Auswirkungen von Religion in ihrer räumlichen Dimension. Die obigen Überlegungen beziehen sich in erster Linie hierauf. Bei einer so verstandenen Religionsgeographie sind mehr Gemeinsamkeiten mit der religionssoziologischen als mit der religionswissenschaftlichen Perspektive auszumachen. Für sie erscheint daher eine funktionale Religionsdefinition auch als geeigneter. Die Religiöse Geographie⁴ dagegen hat stärker die kosmologische Dimension von Räumen und Orten im Blick. Ihre Fragestellung ist gerichtet auf die Rolle der Religion(en) bei der Konstruktion von Raum und Ort im alltäglichen Handeln von Menschen, aber auch in Gesellschaften. Untersuchungen etwa zur Thematik von „Sacred Space“, also Heiligem Raum, im Unterschied zum profanen Raum, gehören hierzu. Ansätze, wie sie in der sogenannten New Cultural Geography verfolgt werden, könnten hier fruchtbar sein. Bei einer so verstandenen Religiösen Geographie stehen eher religionswissenschaftliche Betrachtungsweisen und Fragestellungen im Vordergrund. Hier erscheint hier ein substantieller Religionsbegriff zunächst als angemessener. Bezieht man jedoch zivilreligiöse oder pseudoreligiöse „Heilige Orte bzw. Räume“ in die Betrachtung mit ein (siehe etwa Beitrag Havlicek in diesem Band), so kann man auch mit einem funktionalen Begriff von Religion arbeiten.

Eine bemerkenswerte Beobachtung hat Kong (2001, 226) jüngst gemacht: Offensichtlich kommen zur Zeit die deutlicheren und fruchtbareren Impulse der geographischen Beschäftigung mit Religion aus der „Peripherie“ (aus Ländern wie

⁴ Hierunter ist allerdings nicht gemeint eine Hilfswissenschaft der Kirchen- und Religionsgeschichte, wie sie offenbar der Historiker Hölischer (2001) versteht.

Tanzania, Trinidad, Singapur, Finnland und Australien)⁵. Vielleicht hat dies damit zu tun, dass dort, wie bereits erwähnt, religiöse Phänomene eine größere Bedeutung in der Gesellschaft haben als etwa im stark säkularisierten „Zentrum“ zumindest Europas. Wie bereits erwähnt: Die Vorstellung, dass Säkularisierung im Sinne eines Bedeutungsverlustes von Religion auf individueller und sozialer Ebene eine automatische und unumkehrbare Begleiterscheinung der Modernisierung ist, gerät immer mehr in Frage. Nach dem jetzigen Stand muss man nicht nur für die amerikanische Geographie feststellen:

„... geography has not yet come to terms with the role of religion in society“
(Kay 1989, 231).

Will sie im sozial- und kulturwissenschaftlichen Gesamtzusammenhang ihren Teil dazu beitragen, die heute wichtigen gesellschaftlichen Prozesse zu beschreiben, zu analysieren und zu verstehen, tut sie gut daran, die religiösen Entwicklungen zu berücksichtigen und sich nicht auf die Position einer „strikt säkularen Wissenschaft“ zurückzuziehen (vgl. Pacione 1999, Ley 2000).

References

- ACTAS DEL COLOQUIO NACIONAL (1999): „Geografía de las religiones“, Grupo de Estudio Aproximación Cultural en Geografía (Study Group on the Cultural Approach in Geography of the International Geographers Union, IGU), Universidad Católica de Santa Fe, Argentina, 11 al 15 de Mayo, 1999.
- BERGER, P. L. (1973): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt/Main.
- BERGER, P. L. (1997): Epistemological modesty: An interview with Peter Berger. *Christian Century* 114, 972–975.
- BRUCE, S. (1992): Pluralism and religious vitality. In: Bruce, Steve (ed.): *Religion and modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*. Oxford, Clarendon Press, 170–194.
- BÜTTNER, M. (1985): Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie. In: Büttner, M. et al. (ed.) *Grundfragen der Religionsgeographie, Geographia Religionum* 1, 11–121.
- CLEMEN, O., ed. (1959): *Luthers Werke in Auswahl*, 4. Band, 5. Aufl.. Berlin, de Gruyter (Original des Großen Katechismus: 1529).
- COLEMAN, S. (2000): *The globalization of charismatic Christianity*. Cambridge Studies in Ideology and Religion 12, Cambridge, Cambridge University Press.
- DANGSCHAT, J. S. (1994): Lebensstile in der Stadt. Raumbezug und konkreter Ort von Lebensstilen und Lebensstilisierungen. In: Dangschat, J. S., Blasius, J. (eds.) *Lebensstile in den Städten. Konzepte und Methoden*. Opladen, Leske + Budrich, 335–354.
- DOBBELAERE, K. (1999): Toward an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization. *Sociology of Religion* 60, 229–239.
- DOGAN, M. (1995): The decline of religious beliefs in Western Europe. *International Social Science Journal* 145, 405–418.
- ELIADE, M. (1984): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt, Insel.
- FINKE, R. (1992): An unsecular America. In: Bruce, S. (ed.) *Religion and modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*. Oxford, Clarendon Press, 145–169.
- FINKE, R., STARK, R. (1992): *The churching of America. Winners and losers in our religious economy*. New Brunswick, N. J., Rutgers University Press.

⁵ Man könnte ergänzen: Lateinamerika (Actas 1999 und Beitrag Sahr in diesem Band).

- GEBEL, W. (1922): Der Islam – die Religion der Wüste. Jahresberichte der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, Beihefte. Breslau, 104–133.
- HENKEL, R. (1998): Der Arbeitskreis „Religionsgeographie“. In: Karrasch, H. (ed.) Geographie: Tradition und Fortschritt, HGG-Journal 12, Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Heidelberger Geographischen Gesellschaft, 269–272.
- HENKEL, R. (2001): Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine Religionsgeographie. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- HENKEL, R. (2004): Lebensstile und religiöse Gemeinschaften in deutschen Städten. Religionsgeographische Untersuchungen am Beispiel von Hamburg, Heidelberg und Halle/Saale. In: Lybæk, L., Raiser, K., Schardien, S. (eds.) Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung: Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Erich Geldbach. Ökumenische Studien/Ecumenical Studies, 30, Münster, 454–464.
- HOLSCHER, L. et al., ed. (2001): Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. 4 sv., zusammen 3102 Seiten. Berlin/New York: de Gruyter.
- IANNACONE, L. R. (1991): The consequences of religious market structure. *Adam Smith and the economics of religion. Rationality and Society* 3(2), 156–177.
- ISAAC, E. (1965): Religious geography and the geography of religion. *Univ. of Colorado Studies, Series in Earth Sciences* 3, 1–14.
- JAGODZINSKI, W., DOBBELAERE, K. (1993): Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa. In: Bergmann, J., Hahn, A., Luckmann, T. (eds.) *Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft* 33. Opladen, Westdeutscher Verlag, 68–91.
- KAY, J. (1989): Human dominion over nature in the Hebrew Bible. *Annals of the Association of American Geographers* 79, 214–232.
- KEHRER, G. (1998): Definitionen der Religion. In: Cancik, H., Gladigow, B., Kohl, K.-H. (eds.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, sv. 4. Stuttgart: Kohlhammer, 418–425.
- KNOBLAUCH, H. (1999): *Religionssoziologie*. Berlin, New York, de Gruyter.
- KNOTT, K. (1998): Issues in the study of religions and locality. *Method and Theory in the Study of Religion* 10, 279–290.
- KONG, L. (1990): Geography and religion: trends and prospects. *Progress in Human Geography* 14, 355–371.
- KONG, L. (2001): Mapping ‘new’ geographies of religion. *Progress in Human Geography* 25, 211–33.
- LEY, D. (2000): Geography of religion. In: Johnston, R. J. et al. (eds.): *The Dictionary of Human Geography*, 4th edn. Oxford, Blackwell, 697–699.
- LIVINGSTONE, D. N. (1994): Science and religion: foreword to the historical geography of an encounter. *Journal of Historical Geography* 20, 367–383.
- LUCKMANN, T. (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- MARTIN, D. (1978): *A General Theory of Secularization*. Oxford, Basil Blackwell.
- MASSEY, D., ALLEN, J., eds. (1984): *Geography matters!* Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- OTTO, R. (1979): *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München, Beck.
- PACIONE, M. (1999): The relevance of religion for a relevant human geography. *Scottish Geographical Journal*, 115/2, 117–131.
- PARK, Ch. (1994): *Sacred Worlds. An introduction to Geography and Religion*. London, Routledge.
- POLLACK, D., PICKEL, G. (1999): Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie* 28, 465–483.
- POLLACK, D., PICKEL, G., eds. (2000): *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*. Opladen, Leske + Budrich.
- RAIVO, P. J. (1997): Comparative religion and geography: Some remarks on the geography of religion and religious geography. *Temenos* 33, 137–149.
- RINSCHEDI, G. (1999): *Religionsgeographie*. Braunschweig, Westermann.
- SCHIMDTCHEN, D. (2000): Ökonomik der Religion. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8, 11–43.
- SOPHER, D. E. (1981): Geography and religion. *Progress in Human Geography* 5, 510–524.
- STARK, R. (1999): Secularization, *R. I. P. Sociology of Religion* 60, 249–274.
- STARK, R., IANNACONE, L. R. (1994): A supply-side interpretation of the “secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, 230–252.

- STUMP, R. W. (1986): The geography of religion – Introduction. *Journal of Cultural Geography* 7, 1–3.
- STUMP, R. W. (2000): Boundaries of faith: Geographical perspectives on religious fundamentalism. Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- TUAN, Yi-Fu (1976): Humanistic Geography. *Annals of the Association of American Geographers* 66, 266–276.
- WOHLRAB-SAHR, M., KRUGGELER, M. (2000): Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? *Zeitschrift für Soziologie* 29, 240–244.
- WOLF, CH. (1999): Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland. In: Friedrichs, J., Jagodzinski, W. (eds.) *Soziale Integration. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 39*. Opladen, Westdeutscher Verlag 320–349.
- ZINSER, H. (1997): *Der Markt der Religionen*. München, Fink.

Résumé

Definice religii a teorií náboženství – v čem se může poučit religiózní geografie z diskuze v sociologii náboženství a v religionistice?

V religiózní geografii nedošlo zatím k intenzivnější diskuzi ohledně definice náboženství. Na rozdíl od sociologie náboženství a religionistiky, kde tato diskuze nabývá na významu. Hlavním problémem přitom je, jestli je pro výzkum vhodnější existenciální nebo funkční definice religii.

Obecně vzato teorie o náboženství hrály dosud marginální roli v religiózně-geografickém výzkumu, který byl silně orientován na empirickou stránku bádání. Tak jako v ostatních oblastech geografických věd, tak i v religiózní geografii je nutné začlenit výsledky do teoretického kontextu. V současných sociálních vědách se rozlišují tři hlavní teoretické konstrukce: sekularizační teze, které původně vycházejí z myšlenek Maxe Webera, identifikují vývoj moderních západních společností jako nezvratný proces sekularizace, který může eventuálně vést k úplnému zániku všech náboženství. V rámci diskuze došlo k posunu od sekularizace k tezím o individualizaci, které se zdají být vhodnější k porozumění a vysvětlení současných trendů ohledně náboženských otázek. Religie nezmizely, ale pouze došlo k jejich proměně. Církev a další náboženské organizace ztratily svůj dřívější význam, protože společnost odmítá přijmout dogmatické systémy založené na církevní tradici. Náboženství se stává soukromou záležitostí a lidé stále více si vytvářejí vlastní náboženství, které nabývá často synkretickou podobu. Také současné ekonomické přístupy v sociologii náboženství získávají stále více na významu a to především v USA. Tyto přístupy zdůrazňují, že lidé mají náboženské potřeby, které se pak odrážejí v požadavcích na určité aktivity, služby a instituce. Náboženský trh pak funguje na principu konkurence.

Na závěr pak příspěvek diskutuje roli religiózní geografie v sociálních vědách zabývajících se náboženstvím. Zdá se, že si geografové zabývající se náboženskou problematikou neuvědomují „spatial turn“ v sociálních vědách. Může být také užitečné, jestliže se zabývají relevantními otázkami rozdílů mezi religiózní geografii a geografii religii v užším smyslu slova.