

Reinhard HENKEL, Zagreb (Kroatien) und Heidelberg

## **Der Ort der Religionen.**

### **Beobachtungen zu neueren Entwicklungen in der Religionsgeographie**

#### **Summary**

In many parts of the world, the significance of religion has increased during the last years and decades. In the sociology of religion, the secularization thesis was the dominant framework for the interpretation of developments in the realm of religion for a long time. Meanwhile, other explanation patterns have become more prominent, such as the individualization thesis and economic theories. The so-called “spatial turn” does not seem to have reached sociology of religion yet. In history of religion (religious studies), however, questions of spatiality and locality are being studied intensively.

Geography of religion has been regarded a diverse and incoherent field until recently. In the past years this has changed. Two directions of research have become apparent. One of them mainly considers social geographical problems and methods while the other has been influenced by the new cultural geography approach. Both should more frequently work with the above mentioned theoretical approaches of sociology of religion. Geography of religion must not, however, lose track of its main goal: it always has to point to the fact that all religious processes take place in space and have a spatial dimension.

Aus (west)eurozentrischer Weltsicht ist Religion auf dem „absteigenden Ast“: Säkularisierung, leere Kirchen, Kirchenaustritte und schwindender gesellschaftlicher Einfluss der Kirchen sind die dominierenden spontanen Assoziationen. Aus globaler Sicht stellt sich das Bild jedoch ganz anders dar. Vermehrt wird von der Renaissance der Religion(en) gesprochen. Auf jeden Fall hat sich das Phänomen Religion in seinen Erscheinungsformen während der letzten Jahrzehnte beträchtlich verändert. Wenn sich Geographen mit ihm beschäftigen, so kann dies nur – wie in vielen Teilgebieten der Geographie – interdisziplinär geschehen. Die für die Religionsgeographie wichtigsten Nachbardisziplinen sind Religionssoziologie und Religions-

wissenschaft<sup>1</sup>. Deswegen wird in diesem Artikel nach einer kurzen Diskussion der veränderten Auffassungen über die Stellung von „Religion“ in der Gesellschaft zunächst ein Überblick über die wichtigsten Entwicklungen in diesen Wissenschaften sowie die tatsächlichen und potenziellen Kontaktflächen mit der Religionsgeographie gegeben. Dann folgt eine zusammenfassende und wertende Übersicht über die wichtigsten jüngere Veröffentlichungen der Religionsgeographie.

## 1 Der Ort der Religionen in der Gesellschaft

In den vormodernen Gesellschaften war Religion ein zentraler und (meist) unumstrittener Aspekt der Lebens, der in viele Bereiche menschlicher Gesellschaften hineinwirkte. Mit der abendländischen Aufklärung begann ein Prozess, der Religion aus dieser zentralen Position herausdrängte. Der US-amerikanische Theologe Harvey Cox stellte in seinem Buch „The secular city“ Mitte der 1960er Jahre die viel diskutierte These auf, dass die „Heraufkunft einer urbanen Zivilisation und der Zusammenbruch der traditionellen Religion“ die beiden eng verbundenen und bestimmenden Kennzeichen der damaligen Zeit seien (COX 1968, 10). Er griff damit die auf Max Weber zurück gehende Säkularisierungsthese auf, die die Entwicklung der europäisch-westlichen Gesellschaften als einen unumkehrbaren Säkularisierungsprozess auffasste. Die Vorherrschaft des zweckrationalen Handelns in Form des „okzidentalen Rationalismus“ werde zu einer zunehmenden „Entzauberung der Welt“ und letztlich zu einer völligen Religionslosigkeit führen. Und diese Entwicklung gehe von den großen Städten aus. Kurz danach veröffentlichte der Religionssoziologe Peter L. Berger die einflussreiche Abhandlung „The Sacred Canopy“, die im Unterschied zur eher populär geschriebenen Arbeit von Cox versuchte, eine theoretische Begründung der Säkularisierung zu liefern. Diese verstand er als „einen Prozess, durch den Teile der Gesellschaft und Ausschnitte der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden“ (BERGER 1973, 103). Er sei vor allem empirisch-historisch nachweisbar in den westlichen Industriegesellschaften und besonders deutlich im Protestantismus, gehe aber letztlich auf die Religion des alten Israel zurück, bei der bereits eine radikale Transzendenzialisierung Gottes und eine Rationalisierung der Ethik zu beobachten sei.

Die meisten empirischen religionssoziologischen Untersuchungen seit den 1960er Jahren in Nordamerika und Europa schienen diesen Bedeutungs-

<sup>1</sup> Man könnte hier auch die Theologie nennen. Jedoch sind viele Religionssoziologen und -wissenschaftler gleichzeitig Theologen und arbeiten an Theologischen Fakultäten. Manche Berührungspunkte zur Religionsgeographie gibt es auch im Bereich der Praktischen Theologie bzw. Pastoraltheologie (vgl. HENKEL 2000; SCHERZ 2003).

verlust von Religion zu bestätigen. Für Deutschland etwa lässt sich nachweisen, dass die Bindung an die etablierten Religionen, d.h. die evangelischen Landeskirchen und die römisch-katholische Kirche, deutlich nachgelassen hat (HENKEL 1988 und 2001). Für andere europäische Länder stellte MARTIN (1978) entsprechende Beobachtungen zusammen, die er auf die geschichtlichen Entwicklungen in den einzelnen Staaten bezieht. Auch die Stärke religiöser Überzeugungen ist in den westeuropäischen Ländern deutlich zurückgegangen (DOGAN 1995). Der statistische Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen und privater und gemeinschaftlicher religiöser Praxis ist übrigens in vielen soziologischen Untersuchungen bestätigt worden.

Die Säkularisierungsthese ist jedoch seit einigen Jahren stark in Frage gestellt worden. Abgesehen von anderen theoretischen Zugängen zum Phänomen Religion (siehe unten) haben hierzu die globalen politischen Entwicklungen beigetragen. Wenn auch zumeist nicht explizit, so beansprucht die Säkularisierungsthese zumindest implizit globale Gültigkeit. Jedoch hat bereits die islamische Revolution im Iran 1979 Stimmen laut werden lassen, die Kritik an der Annahme einer selbstverständlichen Verbindung Modernisierung–Säkularisierung übten. Der in der Folgezeit zunehmende Islamismus auch in anderen Ländern sowie der internationale Terrorismus, der sich teilweise auf religiöse Werte beruft und der in den Ereignissen des 11. September 2001 gipfelte, bestärkten diese nachdenklichen Überlegungen. Auch in den anderen großen Religionen wurde eine Zunahme des Fundamentalismus beobachtet, dessen geographische Aspekte STUMP (2000) am Beispiel von Islam, Christentum, Hinduismus, Sikhismus und Judentum darstellt.

Jedoch weisen global gesehen nicht nur diese negativen, weil häufig mit Gewalt verbundenen Erscheinungen darauf hin, dass sich weltweit so etwas wie eine Renaissance der Religion ereignet. Bemerkenswerte religiöse Entwicklungen haben sich in den letzten Jahrzehnten etwa auch in Lateinamerika abgespielt. Hier besaß die römisch-katholische Kirche über Jahrhunderte hinweg so etwas wie ein religiöses Monopol. Auf Grund der möglicherweise daraus resultierenden Erstarrung, aber auch durch die starken Interessenverbindungen Kirche–Staat vor allem in den diktatorischen Staaten, die ihre Glaubwürdigkeit unterminierte, verlor sie einen beträchtlichen Teil ihrer Mitglieder. Auf der anderen Seite nehmen pfingstliche, charismatische und evangelikale Kirchen hier so stark zu, dass keineswegs von einer Säkularisierung des Kontinents gesprochen werden kann, sondern eher von einer Protestantisierung (STOLL 1990, siehe auch BORSODORF 1999). Für Afrika südlich der Sahara fehlen bisher entsprechende umfassende Arbeiten. Jedoch kann man hier eine ähnliche religiöse Dynamik beobachten. Auch hier sind es nicht die traditionellen „Missionskirchen“ (HENKEL 1989), die

wachsen, sondern die charismatischen und pfingstlichen sowie die evangelikalischen Kirchen. Im Vergleich zu den meisten europäischen Ländern ist hier etwa der sonntägliche Kirchenbesuch im Durchschnitt deutlich höher, so dass – entgegen weit verbreiteter Vorstellung – Schwarzafrika mittlerweile als christlicher Kontinent zu bezeichnen ist (HENKEL 1986).

Ähnliche Entwicklungen wie in Lateinamerika und Schwarzafrika sind auch in einigen Ländern Südostasiens zu beobachten. Man könnte im Hinblick auf alle diese Teile der Erde noch argumentieren, dass sich hier die Modernisierung noch in ihren Anfängen befindet und somit auch die Säkularisierung. Dem steht aber die Tatsache gegenüber, dass es zum großen Teil westlich orientierte und gebildete und in dieser Hinsicht „modernisierte“ Bevölkerungsgruppen sind, die an den beschriebenen religiösen Entwicklungen beteiligt sind. Die Zentren dieser religiösen Innovationen sind ganz überwiegend die großen Städte, die ja auch Ausgangspunkte des Säkularisierungsprozesses sein sollten.

Vollends schwierig wird es, die religiöse Situation in den USA ausschließlich mit Hilfe der Säkularisierungsthese zu interpretieren: Im Unterschied zu allen europäischen Ländern (Ausnahme: Frankreich) hat hier das Prinzip der strikten Trennung von Kirche und Staat Verfassungsrang. Die Mitgliedschaft von Menschen in einer Kirche ist hier weitgehend wirklich freiwillig und nicht gegeben „durch die geographische Bestimmtheit ihrer Geburt“ (P. SCHEMPP 1936, zitiert von GEIPEL 1996, 120). Insofern sind alle Kirchen in den USA „Freikirchen“ im deutschen Sinne, da sie sich z.B. auch selbst finanzieren müssen. Berger hatte von einer „inneren Säkularisierung“ der amerikanischen Kirchen gesprochen, die sich nur unwesentlich von der Säkularisierung in Europa unterschied. Nun zeigen alle einschlägigen vergleichenden Untersuchungen der letzten Jahre (z.B. diejenigen des International Social Survey Programme und des World Value Survey, zusammengefasst etwa bei HÖLLINGER 1996), dass die US-amerikanische Gesellschaft deutlich religiöser ist als die meisten europäischen. Dies trifft sowohl auf die religiösen Überzeugungen als auch auf die religiöse Praxis zu. Gemäß der Säkularisierungsthese müssten jedoch in den USA als der am stärksten „modernisierten“ Nation die deutlichsten Säkularisierungstendenzen anzutreffen sein. Der Anteil der zu einer Religionsgemeinschaft gehörenden Menschen in den USA hat jedoch von 17% (1776) auf 62% (1980) zugenommen, weswegen FINKE und STARK (1992) vom „Churching of America“ sprechen.

Von den überwiegend christlich und islamisch geprägten Teilen der Erde bleibt also offensichtlich nur noch Europa übrig als Kontinent, in dem in nennenswertem Maße Säkularisierung zu beobachten ist<sup>2</sup>. Dies wird auch

<sup>2</sup> In den von anderen Religionen geprägten Ländern der Erde müssten auf Grund der

deutlich in den verschiedenen Arbeiten von BEYER (2001), der darauf hinweist, dass der Globalisierungsprozess eher positive als, wie man zunächst zu denken geneigt ist, negative Auswirkungen auf die Ausbreitung von Religionen hat. Europa stellt damit also in seiner religiösen Entwicklung global gesehen eher eine Ausnahme als die Regel dar und ist damit zumindest in dieser Hinsicht nicht mehr das Innovationszentrum, dessen Ideen in alle Welt exportiert werden.

Aber selbst innerhalb Europas sind die Entwicklungen nicht einheitlich. Die Unterschiede zwischen stark säkularisierten Gesellschaften wie den Niederlanden und Ostdeutschland und (weiterhin) stark religiös geprägten wie Irland und Polen sind beträchtlich (vgl. KNIPPENBERG 1998; DENZ 2000). Insbesondere wird von einer „Wiederkehr des Religiösen“ häufig im Blick auf Osteuropa nach 1989/90 gesprochen. In vielen Staaten Ost- und Südosteuropas wurden Kirchengebäude wieder geöffnet, die lange geschlossen bzw. anderweitig genutzt worden waren, Religionsgemeinschaften spielen wieder eine größere Rolle in der Politik und religiöse Überzeugungen und religiöse Praxis nehmen zu (TOMKA und ZULEHNER 2000; POLLACK 1998). Aber auch im Hinblick auf Westeuropa wird zwar in den verschiedenen Arbeiten der französischen Soziologin HERVIEU-LÉGER (1999) ein gewisser „Religionsverlust“ festgestellt, der Begriff Säkularisierung dafür jedoch zurückgewiesen. Gleichzeitig konstatiert sie verschiedene Formen einer „neuen Blüte des Glaubens“, weil das Bedürfnis nach Sinn von der Fortschrittsideologie der Moderne offensichtlich nicht befriedigt werden kann.

## **2 Religionssoziologische Definitionen und Interpretationen**

Die Säkularisierungsthese ist mittlerweile von einigen Wissenschaftlern, die sie einmal vertreten haben, fallen gelassen worden, unter anderen auch von COX (1995) und BERGER (1999). Ersteren hat vor allem das rapide Wachstum des pfingstlich-charismatischen Christentums zur Revision seiner früheren Anschauungen bewogen, letzterer spricht mittlerweile von einer „Desäkularisierung“<sup>3</sup>. In der deutschsprachigen Religionssoziologie dominiert heute ein anderer Ansatz bei der Interpretation der Entwicklung<sup>4</sup>.

Problematik der Definition von „Religion“ und „Säkularisierung“ weitergehende Überlegungen angestellt werden, was hier nicht möglich ist. Siehe aber z.B. die Bemerkungen zu Indien bei BERGUNDER (2001, 227f.)

<sup>3</sup> Siehe auch das Themenheft der Zeitschrift *Sociology of Religion* (Vol. 60, No. 3, 1999) zur Säkularisierungsthese, in dem sechs Autoren das Pro und Contra diskutieren.

<sup>4</sup> Allerdings bestehen durchaus grundsätzliche Unterschiede, wie etwa die kontroverse Diskussion in der Zeitschrift für Soziologie (zwischen POLLACK und PICKEL sowie WOHLRAB-SAHR und KRÜGGELER 1999/2000 zeigt. In der Argumentation Pollacks gegen die

Thomas Luckmann, der wie Berger überwiegend in den USA gearbeitet hat, 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“ (LUCKMANN 1991, englisch bereits 1967) argumentiert er, dass Religion 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. Wie andere gesellschaftliche Organisationen (Parteien, Gewerkschaften und andere) verlieren auch Kirchen das Vertrauen vieler Menschen, ohne dass diese notwendigerweise damit auch religiöse Vorstellungen aufgeben. Für diesen Tatbestand hat DAVIE (1994) im Hinblick auf Großbritannien die treffende Formel „believing without belonging“ geprägt.

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. Bei einer funktionalen Definition von Religion<sup>5</sup> wird zunächst darauf verzichtet, das Religiöse per se zu bestimmen. Vielmehr wird es an bestimmten Wirkungen festgemacht. Demgegenüber versuchen substantiale Definitionen von Religion, das Wesen oder die Eigenart des Religiösen selbst zu bestimmen. Meist wird dabei von einer Dualität ausgegangen, die dem Alltäglichen, Profanen das „Heilige“ (M. Eliade) oder „Numinose“ (R. Otto) gegenüberstellt. Ein Problem der substantiellen Definitionen ist, dass sie dazu tendieren, eurozentrisch zu sein. In vielen nichtwestlichen Kulturen ist nämlich Profanes und Religiöses aufs engste miteinander verbunden und von daher nicht oder nur schwer trennbar.

Mit der Individualisierungsthese ist oft die Annahme verbunden, Religion ziehe sich im Zuge des Modernisierungsprozesses zunehmend aus der Öffentlichkeit ins Private zurück. CASANOVA (1994) konnte jedoch an den Beispielen Spanien, Polen, Brasilien und USA im Gegenteil eindrucksvoll zeigen, dass eher eine Deprivatisierung von Religion zu beobachten ist.

Individualisierungs- und für die Säkularisierungsthese kommt der Entwicklung in den neuen Bundesländern die entscheidende Bedeutung zu, wo kaum Anzeichen dafür zu beobachten sind, dass „Privatreligionen“ die offizielle kirchliche Religiosität abgelöst haben (siehe auch POLLACK 2000).

<sup>5</sup> Zu den verschiedenen Definitionen siehe KEHRER 1998.

Auch als öffentliche Angelegenheit ist das Religiöse also nicht „am Ende“. Es findet jedoch eine neue Rolle. Unbestreitbar ist die Feststellung, dass die Pluralität von Religionen gegenwärtig weltweit zunimmt. Die zunehmende Globalisierung mit den neuen Kommunikationsmöglichkeiten und den Migrationsströmen machen bisher weitgehend auf bestimmte Räume beschränkte Religionen auch in anderen Teilen der Welt bekannt und präsent. Wegen dieser Entwicklung haben ökonomische Ansätze, die die religiöse Pluralisierung besser berücksichtigen als die Säkularisierungsthese, jüngst an Boden gewonnen. Diese gehen von der These aus, dass Religion ähnlichen Mechanismen unterworfen ist wie die Wirtschaft: Es existieren 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. Der gedankliche Ansatz kommt aus den USA. Hier konnten sich aufgrund der Trennung zwischen Kirche und Staat nicht wie in den meisten Ländern Europas „religiöse Monopole“ bzw. in einigen wenigen Ländern wie Deutschland „Duopole“ entwickeln, in denen der Wettbewerb weitgehend fehlt. Die Vertreter des ökonomischen Ansatzes (z.B. IANNAcone, FINKE und STARK 1997) begründen damit die Tatsache, dass sowohl die individuelle Religiosität als auch die soziale („Kirchlichkeit“ – Beteiligung am kirchlichen Leben) in den USA deutlich höher sind als in den meisten europäischen Ländern. Um es einfach auszudrücken: Die etablierten Kirchen in Europa 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. Ein Hauptargument der Gegner der ökonomischen These ist demgegenüber, dass religiöser Wettbewerb die Stellung der Religion in der Gesellschaft nicht stärkt, sondern im Gegenteil eher schwächt, weil die Existenz des Wettbewerbs als solche ihren menschlichen Ursprung sichtbar und damit ihren eigenen Anspruch, etwas Göttliches, Transzendentes zu vertreten, ungläubwürdig macht (vgl. BRUCE 1996).

In der Religionssoziologie sind zwar in den letzten Jahrzehnten die anregendsten Debatten auf hohem theoretischen Niveau geführt worden. Es scheint jedoch, dass der bereits häufig so genannte „spatial turn“, der in den Sozialwissenschaften bereits weit verbreitet ist, diesen Teilbereich der Soziologie noch nicht erfasst hat. Es ist 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 nicht zufällig Schauplätze des Geschehens, sondern einerseits hat es immer einen bestimmten Grund, warum etwas hier und nicht woanders stattfindet, andererseits hat die Natur des Ortes oder des Raumes („Natur“ in einem weiteren Sinne, der die „Kultur“ einschließt) 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 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: „'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 und ALLEN 1984, 4).

Solche Feststellungen werden nicht nur wie oben von Geographen gemacht. Auch ein selbstkritischer Soziologe sagt<sup>6</sup>: „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).

Auch in bezug auf das Phänomen Religion ist offensichtlich: Neue religiöse Bewegungen und auch neue Kirchen und andere religiöse Organisationen – oder auch „Nichtreligiosität“ als dritte „Großkonfession“ in Deutschland (HENKEL 1999) – entstehen und entfalten sich an bestimmten Orten und in bestimmten Räumen. Sie breiten sich aus in einige Gebiete, in andere hingegen nicht. In ersteren sind Bedingungen und geistige, politische, ökonomische und soziale Strukturen vorhanden, die für eine Akzeptanz der Bewegung günstig sind, in den anderen nicht. Auch die räumliche Distanz spielt eine große Rolle: Wie alle Informationen müssen auch religiöse Botschaften und Bewegungen von einem Ort zu einem anderen transportiert werden, wenn sie dort angenommen werden sollen<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Zum „spatial turn“ in der deutschen Soziologie und zum Verhältnis Soziologie – Sozialgeographie siehe auch den Aufsatz von KRAMER (2003).

<sup>7</sup> Eine rühmliche Ausnahme, die die „Raumblindheit“ der Religionssoziologie nicht ganz so stark erscheinen lässt, stellt im übrigen das Themenheft zur Religionsgeographie der religionssoziologischen Zeitschrift „Social Compass“ (DORY 1993) dar.



### 3 Religionswissenschaft: Von Umweltprägung und Umweltabhängigkeit zur lokalen Religionsforschung

Anders als die Religionssoziologie hat die Religionswissenschaft, die von ihrer Entstehung her zunächst eine historische Wissenschaft ist („Religionsgeschichte“), räumliche Bezüge schon früh hergestellt. So findet sich in den Lehrbüchern häufig ein Kapitel „Religionsgeographie“ (neben „Religionspsychologie“, „Religionsethnologie“ usw.). Meist wird ihr als Aufgabe zugeschrieben, die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Landschaft/Raum/„geographischer Umwelt“ zu untersuchen. Dabei werden die beiden Richtungen in diesen Beziehungen unterschieden (so z.B. HOHEISEL 1988 und 1997; HOCK 2002, 146ff. sowie KIPPENBERG und VON STUCKRAD 2003, 114ff.): Die Prägung und Gestaltung der Umwelt durch Religion („Umweltprägung“) und die Prägung von Religionen durch die jeweilige Umwelt („Umweltabhängigkeit“). Insbesondere die Untersuchungen zum Themenbereich „Heilige Orte“ zwingen Religionswissenschaftler immer wieder, sich mit Fragen von Standorten und räumlichen Bezügen zu beschäftigen. Eine auch für Geographen sehr aufschlussreiche, aber von ihnen wenig beachtete Arbeit in diesem Zusammenhang ist diejenige von TURNER (1979), die die heiligen Stätten aus historischer und phänomenologischer Sicht in zwei Typen einteilt: das „Gotteshaus“ und die „Versammlungsstätte für Gläubige“.

Häufig werden die Untersuchungen im Sinne der Umweltprägung eher der Geographie, diejenigen der Umweltabhängigkeit eher der Religionswissenschaft zugeordnet, da die genannten Wissenschaften für die jeweiligen Fragestellungen besseres Rüstzeug haben. Manche religionswissenschaftliche Untersuchungen im Sinne der Umweltabhängigkeit sind gelegentlich nicht ganz frei von deterministischen, hier speziell geodeterministischen Vorstellungen (HOHEISEL 1993), die der Komplexität heutiger Religionssysteme nicht gerecht werden.

In den letzten Jahren haben Religionswissenschaftler ein Thema entdeckt, das unterschiedlich formuliert wird: „lokale Religionsforschung“<sup>8</sup>, „Religionen vor Ort“, „localisation of religion“<sup>9</sup>, „religion and locality“<sup>10</sup> und anders.

<sup>8</sup> Thema einer interdisziplinären Tagung des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes (REMID e.V.) und des Religionswissenschaftlichen Instituts der Universität Leipzig vom 13. bis 15. Juni 2003 in Leipzig, bei der der Autor das einleitende Referat hielt.

<sup>9</sup> „The globalisation and the localisation of religion“ war das Thema der dritten Konferenz der European Association for the Study of Religion im Mai 2003 in Bergen/Norwegen. Die Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie wird ihre Jahrestagung (im Dezember) 2004 zum Thema „Religionen im öffentlichen Raum“ durchführen.

<sup>10</sup> So der Titel eines Forschungsprogramms am Dept. of Theology and Religious Studies,

Im Mittelpunkt stehen Untersuchungen der religiösen Gemeinschaften jeweils in einer Stadt, einem Stadtteil oder einer ländlichen Region. Dabei werden die Gemeinschaften nicht nur als solche aufgelistet und beschrieben, sondern das Augenmerk ist jeweils auf ihre Entstehung und ihre Rolle in der jeweiligen Stadt usw. gerichtet. Der in der englischen Sprache hierfür mittlerweile häufig gebrauchte Begriff „mapping“ ist schwer zu übersetzen. Er bedeutet viel mehr als nur „kartographisch erfassen oder darstellen“, sondern so etwas wie „in den jeweiligen (räumlichen) Kontext stellen“. In Deutschland und der Schweiz ist in den letzten Jahren eine ganze Reihe solcher Untersuchungen entstanden (u.a. BAUMANN 2000a; BERNASKO und RECH 2003; CYRANKA und OBST 2001; GRÜNBERG et al. 1995; KÖRBEL et al. 2000; RADEMACHER und GRÜBEL 2003; re.form Leipzig 2003; RUTTMANN 1995). Weitere Untersuchungen laufen unter anderem im Ruhrgebiet, in Hannover und Wuppertal. Sie folgen unterschiedlichen Konzepten, stellen jedoch alle die untersuchten Religionsgemeinschaften in den jeweiligen lokalen Zusammenhang und nehmen damit ihren Raumbezug ernst. Ganz besonders deutlich wird dieser, wenn detailliert untersucht wird, wie Religionen von Immigranten in einer neuen Umgebung gelebt werden. Die Untersuchungen etwa von BAUMANN (2000b und 2003) über Buddhisten und Hindus in Deutschland sowie Hindus in der Karibik gehen der Frage nach, wie sich religiöse Gemeinschaften in der Diaspora organisieren, an ihre Umwelt anpassen, diese aber auch verändern, etwa durch den Bau von religiösen Stätten. In dem Moment, in dem eingewanderte religiöse Gruppen Präsenz im öffentlichen Raum beanspruchen, treten häufig Probleme auf. Beispiele sind die verschiedenen Moscheebauten (SCHMITT 2003), aber auch der Bau des ersten großen Hindutempels in Deutschland, der im Juli 2002 in Hamm/Westfalen eingeweiht wurde (BAUMANN u.a. 2003).

#### **4 Der Ort der Religionen in der Geographie**

Die Geographie des Menschen geht davon aus, dass in allen Strukturen und Prozessen, die die Human- und Sozialwissenschaften untersuchen, die räumlichen Aspekte nicht als unproblematisch beiseite gelassen werden können. Ihre räumlichen Bezüge sind nicht lediglich zufällige Schauplätze, gleichsam die Kulissen der zu behandelnden Vorgänge, Theorien oder Gesetzmäßigkeiten. Sie alle haben ihren Ort. Aufgabe der Religionsgeographie ist es, in diesem Sinn religiöse Phänomene und Prozesse zu erfassen, zu

University of Leeds (Großbritannien) unter der Leitung von Kim Knott (vgl. KNOTT 1998 und 2000). An diesem Institut werden auch regelmäßig Lehrveranstaltungen im Master-Programm zu diesem Thema durchgeführt.

beschreiben, zu verstehen oder zu erklären sowie ihre Bestimmungsgründe zu identifizieren. Sie ist in erster Linie keine historische Wissenschaft, sondern geht von der Gegenwart aus, stellt sich aber als Aufgabe, Strukturen und Prozesse in ihrer räumlichen Dimension zu erklären. Hierzu geht sie notwendigerweise in die Vergangenheit hinein, da alles Vorhandene Gewordenes ist.

Was aber ist die Bedeutung, der Ort der Religionen in der Geographie? An dieser Stelle soll nicht auf die frühere Entwicklung der Religionsgeographie eingegangen werden. Der Hinweis auf entsprechende Darstellungen von SCHWIND (1975), SOPHER (1981), BÜTTNER (1985), KONG (1990), CLAVAL (1992), HENKEL (1992), PARK (1994) und RINSCHDEDE (1999) soll genügen. Es scheint, dass diejenigen Geographen, die sich mit dem Phänomen Religion beschäftigen, dies weniger im Kontakt mit der mehr theorieorientierten Religionssoziologie als mit der Religionswissenschaft getan haben. Mit dem Interesse an Themen wie „Heiligen Stätten“ als konkreten physiognomisch fassbaren Phänomenen in der Landschaft lag die Religionswissenschaft den Geographen, wenn sie sich denn überhaupt mit Religion beschäftigten, näher. Frühe Ausnahmen sind lediglich die sozialgeographisch ausgerichteten Untersuchungen von HAHN (1958), die sich stark auf Max Weber bezogen. Selbst das „Bochumer Modell“ von BÜTTNER (1985, 41ff.), das man als einen der wenigen eigenständigen religionsgeographischen theoretischen Ansätze verstehen kann, hält daran fest, dass im dialektischen Prozess der Religion-Umwelt-Beziehung sich neben (bzw. unter) der „Religionsebene“ und der „Sozialebene“ („Ebene des Religionskörpers“) die „Indikatorebene“ befindet, die als „Ebene der physiognomischen, greifbaren, vom Religionskörper geschaffenen Indikatoren inklusive der natürlichen Umwelt“ (ebd., 45) bezeichnet wird. Büttners Vorstellung bestand hier darin, die wechselseitigen Beziehungen zwischen diesen drei Ebenen und die jeweiligen Rückkopplungen zu untersuchen. Leider hat er dieses Konzept empirisch lediglich ansatzweise bei der Untersuchung der „Religionskörper“ Waldenser (in Norditalien) und zweier Herrnhuter Siedlungen umgesetzt.

In einem Überblick über die (allerdings ausschließlich englischsprachige) neuere religionsgeographische Literatur stellt KONG (2001a) fest, dass das häufig gefällte Urteil über die Subdisziplin, sie sei „a field in disarray“ (TUAN 1976, 271), „a diverse und fragmented endeavour within geography“ (STUMP 1986, 1), gekennzeichnet durch „lack of coherence“ (SOPHER 1981, 510, siehe auch LIVINGSTONE 1994) heute nicht mehr zutrifft. Ihrer Einschätzung nach ist es im Gegenteil „... in fact distinguished by rich diversity, yet simultaneously significant coherence, albeit a theoretical coherence that I read into the range of empirical work from a posteriori position“ (KONG 2001a, 212).

Diese Vielfalt wird auch deutlich in den beiden neuen Lehrbüchern der Religionsgeographie von PARK (1994) und RINSCHDE (1999). Ihre Gliederungen lauten im Prinzip: „Religion und ... (Politik, Bevölkerung, Wirtschaft, Umwelt, Siedlung usw.)“. Darin schlägt sich nieder, dass religiöse Vorstellungen und Phänomene mit vielen genuin geographischen Fragestellungen in Verbindung stehen. Auch die Vielfalt der in den bisher 10 Bänden der interdisziplinären Schriftenreihe GEOGRAPHIA RELIGIONUM angesprochenen Themen bestätigt dies. Kong argumentiert weiter: „... religion deserves to be acknowledged fully and in like manner alongside race, class and gender in geographical analysis. Most significantly, I underline the geographic significance of examining religion, not least in the intersection of sacred and secular forces in the making of place. ... the separation between sacred and secular is more fluid than rigid“ (KONG 2001a, 212).

PEACH (2002, 255) unterstützt in einem Überblick über die jüngere sozialgeographische Forschung diese Sicht stark: „... religion seems destined to become the new area for social geographical research in the first decade of the twenty-first century.“ Sein Hauptargument dafür ist, dass im Zuge der Globalisierung für viele Menschen, vor allem Migranten, die religiöse Zugehörigkeit und Praxis zu einem wichtigeren Identitätsmerkmal wird als Ethnizität.

In der Entwicklung der Religionsgeographie der letzten Jahre können grob zwei Richtungen ausgemacht werden<sup>11</sup>. Sie entsprechen etwa den beiden Tendenzen, die PEACH (1999) in der sozialgeographischen Forschung allgemein ausgemacht hat: Arbeiten mit „handfester“ Ausrichtung, die empirisch-religionssoziologischer Forschung näher stehen („alte Sozialgeographie“, „Caliban-Schule“ nach Peach) und „postmoderne“ Arbeiten, die sich an der New Cultural Geography ausrichten („Hamlet-Schule“).

Zur ersteren kann man zum Beispiel die Religionsatlanten von KNIPPENBERG (1992) und HENKEL (2001) rechnen, die beide keine reinen Atlanten sind, sondern die „religiösen Landschaften“ der Niederlande bzw. Deutschlands historisch-räumlich interpretieren. Die Untersuchung der Katholiken in Frankreich von BERTRAND und MULLER (2002) kann hier ebenfalls eingeordnet werden. „Handfest“ ist auch die Kartierung (im konkreten Sinn) der mehr als 1000 offiziell registrierten Moscheen, Hindu-Mandirs und Sikh-Gurdwaras in England (PEACH 2000), die die Kulturlandschaft bereits deutlich verändert haben und etwa im Vergleich zu Deutschland viel stärker sichtbar sind. Dass sich auch und gerade in den Städten, die ja, wie oben ausgeführt, meist als stärker säkularisiert (= „religionslos“) angesehen

<sup>11</sup> Siehe außer der hier angegebenen Literatur auch die Zusammenstellung jeweils aktueller neuer Veröffentlichungen auf der Homepage des Arbeitskreises Religionsgeographie (in der Deutschen Gesellschaft für Geographie) [www.religionsgeographie.de](http://www.religionsgeographie.de).

werden, ganz bedeutsame Veränderungen in der religiösen Struktur ereignen, zeigt die Untersuchung von LEY und MARTIN (1993) zum Zusammenhang zwischen Gentrification und Säkularisierung am Beispiel von Vancouver. Religiöses Handeln wandelt sich mit veränderten Lebensstilen (HENKEL 2004). LIVINGSTONE u.a. (1998) zeigen am Beispiel von Belfast den Zusammenhang zwischen religiöser und politischer Praxis auf. Die Studie weist jedoch angesichts der religiösen Vielfalt auch auf die Gefahren einer unzulässigen bipolaren Sicht der Probleme hin. Soziale Probleme in der Stadt können auch Fragen der Wertebasis unserer Gesellschaften aufwerfen, die wiederum häufig religiöse Bezüge hat (PACIONE 1990 und 1999<sup>12</sup>). Manche dieser Arbeiten haben eine gewisse Nähe zu den oben erwähnten religionswissenschaftlichen Lokalstudien neuer Art. Sie basieren meist auf der Analyse quantitativer Daten. Letzteres trifft auch auf eine jüngere deutsche Untersuchung zu, die sehr aufwendige Materialsammlung des Bochumer Profanhistorikers HÖLSCHER (2001) zur „religiösen Geographie“ im protestantischen Deutschland 1850–1945. Sie bezieht sich auf die Arbeiten der französischen „géographie religieuse“, die von den religionssoziologischen Untersuchungen von Le BRAS (1955) und BOULARD und RÉMY (1968) angeregt wurde und in deren Tradition auch BERTRAND und MULLER (2002) stehen. Die von Hölscher zusammengestellten Statistiken stellen auch für Geographen, die etwa an den Themen regionale Milieus, Kirchlichkeit und ihre regionalen Unterschiede interessiert sind, eine wahre Fundgrube dar. Erstaunlicherweise wird hier jedoch auf entsprechende deutsche religionsgeographische, aber auch religionssoziologische Arbeiten überhaupt kein Bezug genommen.

Die zweite Gruppe neuerer religionsgeographischer Literatur kann vielleicht als postmodern und an der New Cultural Geography ausgerichtet bezeichnet werden. In erster Linie sind hier die verschiedenen Arbeiten von KONG (1993a und b, 1996, 2001b, und 2002) zu nennen. Im Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stehen die Bedeutungen, die religiöse Gebäude für die Identität von Menschen haben, sowie die raumbezogenen Handlungsweisen von Gläubigen mit den zuweilen daraus entstehenden Konflikten, auch mit politischen Institutionen. Religiöse „(Kultur-)Landschaften“ auf verschiedener Maßstabebene und ihre Symbole sind auch das Interesse von GRAHAM (1994 und 1998), MACDONALD (2002), NAGAR (1997), NAYLOR und RYAN (2002), PALMER (2002), RAIVO (1997 und 2002), SAHR (2001), VALINS (2000 und 2003) und VINCENT und WARF (2002). Sie alle können etwa an die Überlegungen etwa von TUAN (1978) anknüpfen, die der Humanisti-

<sup>12</sup> Dieser Artikel gab Anlass zu einer interessanten Diskussion über Berechtigung und Aufgabe einer Religionsgeographie in der gleichen Zeitschrift (Scottish Geographical Journal 116, 2000, 59–68).

schen Geographie zuzuordnen sind. Auffallend ist allerdings, dass religiöse Phänomene im „mainstream“ der neuen Kulturgeographie kaum untersucht werden, wie zum Beispiel in den Übersichten von KEMPER (2003) und NATTER und WARDENGA (2003) und auch in den neueren Gesamtdarstellungen (z.B. DANIELS et al. 2001, GEBHARDT et al. 2003, MITCHELL 2000, PAIN et al. 2001, WERLEN 2000) deutlich wird. Dies war bei der „alten Kulturgeographie“ anders: Die Lehrbücher von BERGMAN (1995), de BLIJ und MURPHY (1999), JORDAN et al. (1997) und RUBENSTEIN (1999) etwa haben alle unter ihren 10 bis 14 Kapiteln eines über Religion<sup>13</sup>. In den Reader von Mikesell/Wagner, der einen der Basistexte der Kulturgeographie der Berkeley-Schule darstellte, war ein Aufsatz von Fickeler in englischer Übersetzung aufgenommen worden (FICKELER 1962), der 1947 gleich im ersten Band der von Carl Troll neugegründeten „Erdkunde“ erschienen war. Es gibt nicht viele andere Arbeiten deutscher Geographen neben Christallers „Zentralen Orten“, die sonst nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA publiziert wurden und auch Wirkung hatten. Es scheint, als ob sich viele „neue“ Kulturgeographen (wie auch manche „alte“ und andere Geographen) vor diesem Thema scheuen – vielleicht wirkt hier die Vorstellung noch nach, dass Aufklärung, Moderne, Säkularität und Wissenschaftlichkeit zusammengehören und Religion mit all dem nicht vereinbar ist? Die wissenschaftsphilosophischen und -historischen Arbeiten des englischen Geographen LIVINGSTONE (z.B. 1994, 1998, 2003) werfen ein neues Licht auf manche verfestigten Positionen. Auf der anderen Seite findet man in einem Themenheft „Space and Religion“ der Zeitschrift „International Journal of Urban and Regional Research“ (HERVIEU-LÉGER 2002) keine Autoren aus der Geographie. Meines Erachtens gehört Religion in jedem Fall zu einer wie auch immer definierten „Kultur“ (will man nicht den in der Religionswissenschaft früher zuweilen betonten Gegensatz Kultur – Kultus wieder aufgreifen) und muss in einer entsprechend orientierten Humangeographie thematisiert werden.

Ob die Tatsache, dass das Thema Religion in der US-amerikanischen Geographie weiterhin eine große Rolle spielt, mit der oben erwähnten größeren Bedeutung des Themas in der amerikanischen Gesellschaft insgesamt zu tun hat, müsste noch untersucht werden. Immerhin gibt es schon seit langem zwei „Specialty Groups“ („Geography of Religions and Belief Systems – GORABS“ und „Geography of the Bible“) der Association of American Geographers in diesem Bereich. Der neue historische Religionsatlas der USA (GAUSTAD und BARLOW 2001) wurde gleich durch zwei Rezensenten (einen Religionshistoriker und einen Geographen) in der

<sup>13</sup> In der Tradition der alten cultural geography steht der Überblick des „Altmeisters“ ZELINSKY (2001b) über die Einzigartigkeit der religiösen Landschaft der USA.

Hauptzeitschrift dieser Gesellschaft noch im Erscheinungsjahr besprochen (MARTY 2001; ZELINSKY 2001a) – während z.B. ein im gleichen Jahr erschienener Religionsatlas Deutschlands (HENKEL 2001) bis jetzt in einer einzigen deutschen geographischen Zeitschrift besprochen wurde, dagegen von vielen religionswissenschaftlichen und theologischen.

Auf internationaler Ebene wurden in jüngerer Zeit religionsgeographische Tagungen durchgeführt von den Kommissionen „History of Geographical Thought“ (WARDENGA und WILCZYŃSKI 1998) und „The cultural approach in geography“ (ACTAS 1999) der International Geographical Union (IGU). In Deutschland stellen die Aktivitäten des Arbeitskreises Religionsgeographie innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Geographie einen Versuch dar, die Themen aufzugreifen. Der Arbeitskreis existiert bereits seit zwanzig Jahren (HENKEL 1998), erlebt aber seit etwa vier Jahren einen kultur- und sozialgeographisch ausgerichteten Neuanfang. Die Tagungsthemen „Religion – Kultur – Territorialität“ (Regensburg 2001), „Stadt und Religion“ (Geographentag Leipzig 2001), „Religion – Kultur – Migration“ (Mainz 2002) sowie „Die neuen Tempel der Postmoderne“ (Geographentag Bern 2003) deuten dies an.

Einige weitere Themen, die in den letzten Jahren und aus unterschiedlicher Perspektive und mit unterschiedlicher Methodik behandelt wurden, sollen hier noch erwähnt werden. Eines der von Geographen am häufigsten untersuchte ist das bereits erwähnte der Immigrantenreligiosität. Vor allem die Präsenz des Islam in der westlichen Welt (VERTOVEC und PEACH 1997; DWYER 1999; DUNN 2001; BÜCHNER 2000; SCHAFFER und THIEME 2001; SCHMITT 2003), aber auch religiöse Aspekte anderer Migrationsbewegungen sind hier zu erwähnen, vor allem inwieweit eigene religiöse Strukturen der Immigranten eher ein Hindernis oder eine Hilfe zur Integration in die Gastgesellschaft sind (NUMRICH 1997; KRUSE und LERNER 2000; CHIVALLON 2001; BEATTIE und LEY 2003; HENKEL 2002).

Religionstourismus bleibt ein Thema, mit dem sich Geographen weiterhin beschäftigen, wenn auch nicht mehr in der Intensität wie in den achtziger und den frühen neunziger Jahren (z.B. BHARDWAJ und RINSCHÉDE 1988; NOLAN und NOLAN 1989; RINSCHÉDE und BHARDWAJ 1990; GRÖTZBACH 1994; GUTSCHOW 1994; BHARDWAJ; RINSCHÉDE und SIEVERS 1994). Die Pilgerstätte Medjugorje (Herzegowina) wurde im Zusammenhang mit den Balkankriegen der neunziger Jahre untersucht (GORMSEN und HASSEL 1996; JURKOVICH und GESLER 1997). Das Wiedererstarken der Religion nach 1990 in Osteuropa schlägt sich auch darin nieder, dass an der Jagiellonen-Universität Krakau (Polen) der weltweit einzige Lehrstuhl für Religionsgeographie eingerichtet wurde. Hier wird die religionsgeographische Schriftenreihe „Peregrinus Cracoviensis“ herausgegeben. Sie hat mittlerweile 13 Bände (in Polnisch und Englisch) und ist sehr stark auf den römisch-kathol-

lischen Pilgertourismus, vor allem in Polen, ausgerichtet. Zunehmend werden auch „pseudo- bzw. ersatzreligiöse“ Pilgerfahrten untersucht bzw. solche, in denen sich religiöse und profane Motive mischen<sup>14</sup> (DAVIDSON et al. 1990; ZELINSKY 1990; GRAHAM und MURRAY 1997; SZKÓŁKA 2000; KRUSE 2003).

Mittlerweile liegen auch Untersuchungen der Veränderungen der religiösen Landschaft in Mittel- und Osteuropa nach 1990 vor, die von Geographen durchgeführt worden. Neben Russland (KRINDATCH 1991 und 1996; SIDOROV 2000a und b, 2003), Tschechien (HAVLICEK 2003), der Slowakei (OČOVSKÝ 1996; MATLOVIČ 2002) und Weißrussland (RICHARD 1996) hat die komplizierte Situation und Entwicklung in der Ukraine (KRINDATCH 1997 und 2003) im Übergangsbereich zwischen dem römisch-katholisch und dem orthodoxen Christentum besondere Beachtung erfahren. Philosophische und wissenschaftstheoretische Aspekte einer Einordnung geographischer Forschung aus christlicher Perspektive sprechen die Referate (u.a. LEY 1998; LIVINGSTONE 1998 und WALLACE 1998) einer Tagung zum Thema „Geography and Worldview“ sowie ein Themenheft des „Christian Scholar's Review“ (CURRY 2002) an.

Wie kann eine auf Deutschland und Mitteleuropa bezogene Religionsgeographie in Zukunft aussehen? Aus meiner Sicht werden zwei Prozesse bei der Veränderung der „Religionslandschaft“ von größter Bedeutung und damit für Geographen zu untersuchen sein: Zum einen eine „Amerikanisierung“, das heißt vor allem: eine Pluralisierung (HENKEL 2004). Hierzu gehört vor allem, aber nicht nur die Untersuchung verschiedener Aspekte von Immigrantensreligiosität und ihrer Wechselwirkung mit einheimischer Religiosität. Fremde religiöse Inhalte und Formen können einerseits im Sinne von Missionierung wirken, unterliegen andererseits aber auch einem Prozess der Inkulturation. Zum anderen ist in einem sich vereinigenden Europa eine Europäisierung der Religionslandschaft zu erwarten. Das Verhältnis der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zu den Nationalstaaten hat in jedem Land Europas eine unterschiedliche Entwicklung genommen. Obwohl vorgesehen ist, dass dieses Verhältnis auch in einer vertieften Europäischen Union prinzipiell eine nationale Angelegenheit bleiben wird, ist eine gewisse Harmonisierung vorprogrammiert – alleine schon dadurch, dass man mehr darüber wissen und mehr darüber kommuniziert werden wird.

In diesem Zusammenhang haben Reinhard Henkel und Hans Knippenberg internationale religionsgeographische Tagungen in Heidelberg (2003) und Amsterdam (2004) zum Thema „The changing religious landscape in

<sup>14</sup> Ein früher Vorläufer solcher Untersuchungen war der Aufsatz von D. HARVEY (1979) über *Sacre-Coeur in Paris*.



Europe“ initiiert. Hier werden jeweils vergleichend verschiedene Aspekte der Religionsstruktur und -entwicklung in den Teilen Europas in räumlicher Perspektive behandelt.

Bei diesen Untersuchungen schließen sich die Methoden der „Caliban“- und der „Hamletschule“ (s.o.) nicht gegenseitig aus. Wichtig ist auf jeden Fall, dass eine informierte Religionsgeographie – vielleicht noch mehr als andere Teildisziplinen unseres Faches – Anregungen aus den Nachbarfächern aufnehmen muss, vor allem aus Religionswissenschaft und Religionssoziologie. Abschottung zu anderen Disziplinen ist heute weniger denn je angebracht. Ein Defizit zumindest in der deutschen Religionsgeographie besteht darin, dass man sich mit der Thematik der religiösen bzw. Werte-Grundlagen einer Geoökologie, also mit Fragen von Umweltethik etwa im Sinne einer ökologischen Theologie praktisch nicht beschäftigt hat (s.a. HENKEL 1998, 270). Hier gibt es im englischen Sprachraum durchaus Ansätze, die von christlichen Positionen ausgehen (PARK 1992; BJELLAND 2002; LIVINGSTONE 2002).

### **Zusammenfassung**

Religion hat in den letzten Jahren und Jahrzehnten in vielen Teilen der Erde eine größere Bedeutung gewonnen sowie größere Aufmerksamkeit erhalten. Während in der Religionssoziologie die Säkularisierungsthese lange der dominierende Ansatz für die Interpretation der Entwicklungen war, werden mittlerweile andere Erklärungsmuster herangezogen, allen voraus die Individualisierungsthese und ökonomische Ansätze. Der „spatial turn“ hat die Religionssoziologie allerdings noch nicht erreicht. Demgegenüber wird in der Religionswissenschaft die Frage nach den räumlichen Bezügen von Religion intensiv untersucht.

Während die Religionsgeographie bis vor einiger Zeit als ein sehr diverses und unzusammenhängendes Teilgebiet angesehen wurde, haben sich in den letzten Jahren in den entsprechenden Forschungen zwei Richtungen abgezeichnet. Die eine richtet sich eher an sozialgeographischen Fragestellungen und Methoden aus, während die andere stärker von der „New Cultural Geography“ beeinflusst ist. Beide sollten theoretische Anregungen vor allem aus der Religionssoziologie stärker aufgreifen, dabei aber ihr Proprium, nämlich die Erkenntnis, dass sich alle sozialen Entwicklungen im Raum abspielen und räumliche Bezüge haben, nicht aus dem Auge verlieren.

### **Literatur**

- AAY, H., GRIFFIOEN, S. (eds.) 1998: Geography and worldview: a Christian reconnaissance. Lanham, Md.
- Actas del Coloquio Internacional „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.
- BAUMANN, Ch. (Hrsg.) 2000a: Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft. Führer durch das religiöse Basel. Basel.
- BAUMANN, M. 2000b: Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg.
- BAUMANN, M. 2003: Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad. Marburg.
- BAUMANN, M., LUCHESI, B., WILKE, A. (Hrsg.) 2003: Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum. Würzburg.
- BEATTY, L., LEY, D. 2003: The German immigrant church in Vancouver. Service provision and identity formation. In: *Die Erde* 134, S. 3–22.
- BERGER, P.L. 1973: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt (Englisches Original 1967: *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion.* Garden City, N.Y.)
- BERGER, P.L. (ed.) 1999: The desecularization of the world: resurgent religion and world politics. Grand Rapids, Mich.
- BERGMAN, E.F. 1995: Human geography. Cultures, connections, and landscapes. Englewood-Cliffs, N.J.
- BERGUNDER, M. 2001: Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie. In: CYRANKA/OBST, S. 213–252.
- BERNASKO, A., RECH, S. 2003: Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main, 2. Aufl. Frankfurt a.M.
- BERTRAND, J.-R., MULLER, C. 2002: Ou sont passés les catholiques? Une géographie des catholiques en France. Paris.
- BEYER, P. (Hrsg.) 2001: Religion im Prozess der Globalisierung (= Religion in der Gesellschaft, 19). Würzburg.
- BHARDWAJ, S.M., RINSCHDE, G. (eds.) 1988: Pilgrimage in World Religions (= *Geographia Religionum*, 4). Berlin.
- BHARDWAJ, S. M., RINSCHDE, G., SIEVERS, A. (eds.) 1994: Pilgrimage in the Old and New World (= *Geographia Religionum*, 8). Berlin.
- BJELLAND, M. D. 2002: Until justice and stewardship embrace: Or. How a geographer thinks about Brownfield sites. In: *Christian Scholar's Review* 31, S. 393–411.
- BORSORF, A. 1999: Lateinamerika zwischen Sakrament, Voodoo und Zungenrede. Religionsgeographische Strukturen und Entwicklungen. In: BÜTTNER, M., RICHTER, F. (Hrsg.): *Beziehungen zwischen Religion (Geisteshaltung) und wissenschaftlicher Umwelt (Theologie, Naturwissenschaft und Musikwissenschaft)*. Frankfurt a.M., S. 1–22. (= *Geographie im Kontext*, 5).
- BOULARD, F., RÉMY, J. 1968: *Pratiques religieuses et régions culturelles*. Paris.
- BRUCE, S. 1996: *Religion in the modern world*. Oxford.
- BÜCHNER, H.-J. 2000: Die marokkanische Moschee in Dietzenbach im kommunalpolitischen Streit. Ein Beitrag zur geographischen Konfliktforschung. In: ESCHER, A. (Hrsg.): *Ausländer in Deutschland. Probleme einer transkulturellen Gesellschaft aus geographischer Sicht* (= *Mainzer Kontaktstudium Geographie*, 6), S. 53–67.
- BÜTTNER, M. 1985: Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie. In: BÜTTNER, M. u.a. (Hrsg.): *Grundfragen der Religionsgeographie*. Berlin, S. 13–121. (= *Geographia Religionum*, 1).
- CASANOVA, J. 1994: *Public religions in the modern world*. Chicago.
- CHIVALLON, Ch. 2001 : Religion as space for the expression of Carribean identity in the United Kingdom. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 19, S. 461–483.

- CLAVAL, P. 1992: Le thème de la religion dans les études géographiques. In: *Géographie et Cultures* 2, S. 85–110.
- COX, H. G. 1968: *Stadt ohne Gott?* 4. Aufl. Stuttgart und Berlin (Englisches Original 1965: *The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective.* New York).
- COX, H. G. 1995: *Fire from heaven: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century.* Reading, Mass.
- CURRY, J. (ed.) 2002: *Geography in Christian perspective.* *Christian Scholar's Review* 31, 4, S. 353–447.
- CYRANKA, D., OBST, H. (Hrsg.) 2001: „... mitten in der Stadt“. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt. Halle/Saale.
- DANGSCHAT, J.S. 1994: *Lebensstile in der Stadt. Raumbezug und konkreter Ort von Lebensstilen und Lebensstilisierungen.* In: DANGSCHAT, J.S., BLASIUS, J. (Hrsg.): *Lebensstile in den Städten. Konzepte und Methoden.* Opladen, S. 335–354.
- DANIELS, P., BRADSHAW, M., SHAW, D., SIDAWAY, J. (eds.) 2001: *Human geography. Issues for the 21st century.* Harlow.
- DAVIDSON, J.W., HECHT, A., WHITNEY, H.A. 1990: *The pilgrimage to Graceland.* In: RINSCHEDI/BHARDWAJ (Hrsg.), S. 229–252.
- DAVIE, G. 1994: *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging.* Oxford.
- DE BLIJ, H.J., MURPHY, A.B. 1999: *Human geography.* Chichester.
- DENZ, H. 2000: *Postmodernisierung von Religion in Deutschland – Ost-West-Vergleich im europäischen Kontext.* In: POLLACK, D., PICKEL, G. (Hrsg.): *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999.* Opladen, S. 70–86.
- DOGAN, M. 1995: *The decline of religious beliefs in Western Europe.* In: *International Social Science Journal* 145, S. 405–418.
- DORY, D. (ed.) 1993: *La géographie des religions – contexte et perspectives.* Themenheft der Zeitschrift „Social Compass“ 40 (2), S. 147–300.
- DUNN, K. M. 2001: *Representations of Islam in the politics of Mosque development in Sydney.* In: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 92, S. 291–308.
- DWYER, C. 1999: *Contradictions of community: questions of identity for young British Muslim women.* In: *Environment and Planning A* 31, S. 53–68.
- FICKELER, P. 1962: *Fundamental questions in the geography of religions.* In: MIKESSELL, M.W., WAGNER, P.L. (eds.): *Readings in cultural geography,* Chicago, S. 94–117 (deutsches Original: *Grundfragen der Religionsgeographie.* In: *Erdkunde* 1, 1947, S. 121–144).
- FINKE, R., STARK, R. 1992: *The churching of America. Winners and losers in our religious economy.* New Brunswick, N.J.
- GAUSTADT, E. S., BARLOW, Ph.L. 2001: *New Historical Atlas of Religion in America.* New York.
- GEBHARDT, H., REUBER, P., WOLKERSDORFER, G. (Hrsg.) 2003: *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen.* Heidelberg.
- GEIPEL, R. 1996: *Evangelische in Bayern – ein Indikator für sozialräumliche Prozesse.* In: *Ztschr. f. Bayerische Kirchengeschichte* 65, S. 105–141.
- GEOGRAPHIA RELIGIONUM. *Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie,* hg. von R. HENKEL, K. HOHEISEL, U. KÖPF und G. RINSCHEDI, Bände 1–10, 1985–1995. Berlin.
- GORMSEN, E., HASSEL, H.-G. 1996: *Pilgerreisen als Objekt geographischer Forschung. Das Beispiel Medjugorje in Jugoslawien.* In: RINSCHEDI/VOSSEN (Hrsg.), S. 143–154.
- GRAHAM, B.J. 1994: *No place of the mind: Contested Protestant representations of Ulster.* In: *Ecumene* 1, S. 257–281.
- GRAHAM, B.J. 1998: *Contested images of place among Protestants in Northern Ireland.* In: *Political Geography* 17, S. 129–144.

- GRAHAM, B.J., MURRAY, M. 1997: The spiritual and the profane: the pilgrimage to Santiago de Compostela. In: *Ecumene* 4, S. 389–409.
- GRÖTZBACH, E. 1994: Hindu-Heiligtümer als Pilgerziele im Hochhimalaya. In: *Erdkunde* 48, S. 181–193.
- GRÜNBERG, W., SLABAUGH, D.L., MEISTER-KARANIKAS, R. 1995: *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Religionsvielfalt in der Stadt von A bis Z*. 2. Aufl., Hamburg.
- GUTSCHOW, N. 1994: Varanasi/Benares: The centre of Hinduism? A discussion of the meaning of „place“ and „space“. In: *Erdkunde* 48, S. 194–209.
- HAHN, H. 1958: Konfession und Sozialstruktur. Vergleichende Analyse auf geographischer Grundlage. In: *Erdkunde* 12, S. 241–253.
- HARVEY, D. 1979: Monument and myth. In: *Annals of the Association of American Geographers* 69, S. 362–381.
- HAVLICEK, T. 2003: The changing religious landscape in the Czech Republic. Vortrag auf dem Kolloquium „The changing religious landscape of Europe“. Heidelberg, April 2003.
- HENKEL, R. 1986: Die Verbreitung der Religionen und Konfessionen in Afrika südlich der Sahara und ihr Zusammenhang mit dem Entwicklungsstand der Staaten. In: BÜTTNER, M. u.a. (Hrsg.): *Religion und Siedlungsraum*. Berlin, S. 225–243. (= *Geographia Religionum*, Band 2).
- HENKEL, R. 1988: Zur räumlichen Konfessionsverteilung und zu den regionalen Unterschieden der Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland. In: KREISEL, W. (Hrsg.): *Geisteshaltung und Umwelt* (= *Abhandl. z. Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung*, 1). Aachen, S. 285–306.
- HENKEL, R. 1989: *Christian Missions in Africa. A social geographical study of the impact of their activities in Zambia* (= *Geographica Religionum*, 3), Berlin.
- HENKEL, R. 1992: *Religionsgeographie*. In: FAHLBUSCH, E. u.a. (Hrsg.): *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 3. Göttingen, S. 1551–1553.
- HENKEL, R. 1998: Der Arbeitskreis Religionsgeographie in der Deutschen Gesellschaft für Geographie – Bilanz 1983 bis 1998. In: KARRASCH, H. (Hrsg.): *Geographie – Tradition und Fortschritt*. Heidelberg, S. 269–272. (= *HGG-Journal*, Heidelberger Geographische Gesellschaft, 12).
- HENKEL, R. 1999: *Kirche und Glaubensgemeinschaften*. In: *Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland, Band 1: Gesellschaft und Staat* (Hrsg. Institut für Länderkunde, Leipzig). Heidelberg/Berlin, S. 102–105.
- HENKEL, R. 2000: *Religions- oder Kirchengographie – Anmerkungen zu einem bisher wenig beachteten Fach*. In: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 5, S. 161–176.
- HENKEL, R. 2001: *Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine Religionsgeographie*. Stuttgart.
- HENKEL, R. 2002: *Religionsgemeinschaften als Institutionen der Binnenintegration. Das Beispiel russlanddeutscher Aussiedler in Rheinhessen*. In: HELLER, H. (Hrsg.): *Neue Heimat Deutschland. Aspekte der Zuwanderung, Akkulturation und emotionalen Bindung* (= *Erlanger Forschungen, Reihe A, Band 95*), S. 107–123.
- 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. (Hrsg.): *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Erich Geldbach*. Münster, S. 454–464. (= *Ökumenische Studien/Ecumenical Studies*, 30).
- HENKEL, R. (im Druck): *Definition von Religion und Religionstheorien – was kann die Religionsgeographie aus der Diskussion in Religionssoziologie und Religionswissenschaft lernen?* In: HENKEL, R. u.a. (Hrsg.): *Religion – Kultur – Territorialität*. Berlin. (= *Geographia Religionum*, 11).

- HERVIEU-LÉGER, D. 1999: Religiöse Ausdrucksformen der Moderne. Die Phänomene des Glaubens in den europäischen Gesellschaften. In: KAEUBLE, H., SCHRIEWER, J. (Hrsg.): Diskurse und Entwicklungspfade. Der Gesellschaftsvergleich in den Geschichts- und Sozialwissenschaften. Frankfurt/M., New York, S. 133–161.
- HERVIEU-LÉGER, D. 2002: Space and religion: a new approach to religious spatiality in modernity. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 26, 99–105.
- HOCK, K. 2002: Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt.
- HOHEISEL, K. 1988: Religionsgeographie und Religionsgeschichte. In: ZINSER, H. (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, S. 114–130.
- HOHEISEL, K. 1993: Gottesbild und Klimazonen. In: *Klima. Vorträge des Studium Generale der Universität Heidelberg, WS 1992/93*. Heidelberg, S. 127–140.
- HOHEISEL, K. 1997: Religionsgeographie. In: MÜLLER, G. u.a. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Band 28. Berlin/ New York, S. 574–576.
- HÖLLINGER, F. 1996: Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften. Opladen.
- HÖLSCHER, L. unter Mitarbeit von T. BENDIKOWSKI, C. ENDERS und M. HOPPE (Hrsg.) 2001: *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*. 4 Bände. Berlin/ New York.
- IANNACCONE, L.R., FINKE, R., STARK, R. 1997: Deregulating religion: the economics of church and state. In: *Economic Enquiry* 35, S. 350–364.
- JORDAN, T.G., DOMOSH, M., ROWNTREE, L. 1997: The human mosaic. A thematic introduction to cultural geography. Harlow.
- JURKOVICH, L.M., GESLER, W.M. 1997: Medjugorje: Finding peace at the heart of conflict. In: *Geographical Review* 87, S. 447–467.
- KEHRER, G. 1998: Definitionen der Religion. In: CANCIK, H., GLADIGOW, B., KOHL, K.-H. (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band 4. Stuttgart, S. 418–425.
- KEMPER, F.-J. 2003: Landschaften, Texte, soziale Praktiken – Wege der angelsächsischen Kulturgeographie. In: *Petermanns Geographische Mitteilungen* 147, S. 6–15.
- KNIPPENBERG, H. 1992: De Religieuze Kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden. Assen/Maastricht.
- KNIPPENBERG, H. 1998: Secularization in the Netherlands in its historical and geographical dimensions. In: *GeoJournal* 45, S. 209–220.
- KIPPENBERG, H.G., VON STUCKRAD, K. 2003: Einführung in die Religionswissenschaft. München.
- KNOTT, K. 1998: Issues in the study of religions and locality. In: *Method and Theory in the Study of Religions* 10, S. 279–290.
- KNOTT, K. 2000: Community and locality in the study of religions. In: JENSEN, T., ROTHSTEIN, M. (Hrsg.): *Secular theories on religion. Current perspectives*, Copenhagen, S. 87–105.
- KONG, L. 1990: Geography and religion: trends and prospects. In: *Progress in Human Geography* 14, S. 355–371.
- KONG, L. 1993a: Negotiating conceptions of 'sacred space': a case study of religious buildings in Singapore. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 18, S. 342–358.
- KONG, L. 1993b: Ideological hegemony and the political symbolism of religious buildings in Singapore. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 11, S. 23–45.
- KONG, L. 1996: The Commercial Face of God: Exploring the nexus between the Religious and the Material. In: RINSCHEDÉ/VOSSEN (Hrsg.), S. 123–141.

- KONG, L. 2001a: Mapping 'new' geographies of religion. In: *Progress in Human Geography* 25, S. 211–33.
- KONG, L. 2001b: Religion and technology: refiguring place, space, identity and community. In: *Area* 33, S. 404–413.
- KONG, L. 2002: In search of permanent homes: Singapore's house churches and the politics of space. In: *Urban Studies* 39, S. 1573–1586.
- KÖRBEI, TH., LAMPE, A., VALENTIN, J. (Hrsg.) 2000: *Heilssuche und Erlösungsschnsucht. Esoterische und christliche Landschaften, exemplifiziert am Raum Freiburg*. Münster.
- KRAMER, C. 2003: *Soziologie und Sozialgeographie: Auf dem Weg zur Transdisziplinarität?* In: *Soziologie* 2003, Heft 3, S. 31–59.
- KRINDATCH, A.D. 1991: Wandlungen in der religionsgeographischen Struktur Russlands und der Sowjetunion, 1897–1990. In: *Geographische Zeitschrift* 79, S. 181–193.
- KRINDATCH, A.D. 1996: *Geography of religions in Russia*. Glenmary Research Center, Decatur, Ga.
- KRINDATCH, A.D. 1997: Kirchenlandschaft Ukraine – Probleme, Kämpfe, Entwicklungen. In: *Osteuropa (Zeitschr. f. Gegenwartsfragen d. Ostens)* 47, S. 1066–1092.
- KRINDATCH, A.D. 2003: Religion in Postsoviet Ukraine as a factor in regional, ethno-cultural and political diversity. In: *Religion, State & Society* 31, 37–73.
- KRUSE, J., LERNER, M. 2000: *Jüdische Emigration aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland. Aspekte eines neuen Migrationssystems (= Praxis Kultur- und Sozialgeographie 22; Univ. Potsdam)*.
- KRUSE, R. J. 2003: Imagining Strawberry Fields as a place of pilgrimage. In: *Area* 35, S. 154–162.
- LE BRAS, G. 1955: *Etudes de sociologie religieuse*. Paris.
- LEY, D. 1998: Postmodern epistemologies: Are we stuck with our relatives? In: *AAY/GRIFFIOEN* (Hrsg.), S. 19–36.
- LEY, D., MARTIN, R.B. 1993: Gentrification as secularization: the status of religious belief in the post-industrial city. In: *Social Compass* 40, S. 217–232.
- LIVINGSTONE, D. N. 1994: Science and religion: foreword to the historical geography of an encounter. In: *Journal of Historical Geography* 20, S. 367–383.
- LIVINGSTONE, D. N. 1998: Geography and the natural theology imperative. In: *AAY/GRIFFIOEN* (Hrsg.), S. 1–17.
- LIVINGSTONE, D. N. 2002: Ecology and environment. In: *FERNGREN, G. B. (Hrsg.): Science and religion: A historical introduction*. Baltimore/London, S. 345–355.
- LIVINGSTONE, D. N. 2003: „Re-placing“ Darwinism and Christianity. In: *LINDBERG, D. C., NUMBERS, R.L. (Hrsg.): When science and Christianity meet*. Chicago, S. 183–202.
- LIVINGSTONE, D. N., KEANE, M.C., BOAL, F.W. 1998: Space for religion: a Belfast case study. In: *Political Geography* 17, S. 145–170.
- LUCKMANN, Th. 1991: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M. (englisches Original: *The invisible religion*. New York 1967)
- MACDONALD, F. 2002: Towards a spatial theory of worship: some observations from Presbyterian Scotland. In: *Social and Cultural Geography* 3, S. 61–80.
- MARTIN, D. 1978: *A general theory of secularization*. Oxford.
- MARTY, M.E. 2001: Rezension von GAUSTAD/BARLOW (2001). In: *Annals of the Association of American Geographers* 91, S. 754–757.
- MASSEY, D., ALLEN, J. (Hrsg.) 1984: *Geography matters!* Cambridge.
- MATLOVIČ, R. 2002: Geographical aspects of religious diversity in Slovakia at the beginning of the third millennium. In: *JACKOWSKI, A., SOLJAN, I. (Hrsg.) 2002: Sacred geography (= Peregrinus Cracoviensis, 13)*. Cracow, S. 35–53.
- MITCHELL, D. 2000: *Cultural geography. A critical introduction*. Oxford.

- NAGAR, R. 1997: The making of Hindu communal organizations, places, and identities in postcolonial Dar es Salaam. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 15, S. 707–730.
- NATTER, W., WARDENGA, U. 2003: Die „neue“ und „alte“ Cultural Geography in der anglo-amerikanischen Geographie. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde* 77, S. 71–90.
- NAYLOR, S., RYAN, J.R. 2002: The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London. In: *Social and Cultural Geography* 3, S. 39–59.
- NOLAN, M.L., NOLAN, S. 1989: *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill, N.C./London.
- NUMRICH, P. D. 1997: Recent immigrant religions in a restructuring metropolis: New religious landscapes in Chicago. In: *Journal of Cultural Geography* 17, S. 55–76.
- OČOVSKÝ, Š. 1996: Änderungen der religiösen Struktur der Bevölkerung in der Slowakei im 20. Jahrhundert. In: RINSCHEDI/VOSSEN (Hrsg.), S. 21–42.
- PACIONE, M. 1990: The ecclesiastical community of interest as a response to urban poverty and deprivation. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 15, S. 193–204.
- PACIONE, M. 1999: The relevance of religion for a relevant human geography. In: *Scottish Geographical Journal* 115, S. 117–131.
- PAIN, R. et al. 2001: *Introducing social geographies*. London.
- PALMER, C. 2002: Christianity, Englishness and the southern English countryside: A study of the work of H.J. Massingham. In: *Social and Cultural Geography* 3, S. 25–38.
- PARK, C. 1992: *Caring for creation: A Christian way forward*. London.
- PARK, C. 1994: *Sacred Worlds. An introduction to Geography and Religion*. London.
- PEACH, C. 1999: Social geography. In: *Progress in Human Geography* 23, S. 282–288.
- PEACH, C. 2000: The cultural landscape of south Asian religion in English cities. Vortrag auf der Konferenz „New landscapes of religion in the west“. Oxford, September 2000.
- PEACH, C. 2002: Social geography: new religions and ethnoburbs – contrasts with cultural geography. In: *Progress in Human Geography* 26, S. 252–260.
- PEREGRINUS CRACOVENSIS, Institute of Geography and Spatial Management, Jagiellonian University. Cracow.
- POLLACK, D. (Hrsg.) 1998: *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg.
- POLLACK D. 2000: Wiederkehr des Religiösen? Neue religiöse Bewegungen im Kontext des religiösen und gesellschaftlichen Wandels. In: *Sociologia Internationalis* 38, S. 13–46.
- POLLACK, D., PICKEL, G. 1999: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Zeitschrift für Soziologie* 28, S. 465–483.
- POLLACK, D., PICKEL, G. 2000: Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative. In: *Zeitschrift für Soziologie* 29, S. 244–248.
- RADEMACHER, S., GRÜBEL, N. 2003: *Religion in Berlin*. Berlin.
- RAIVO, P. J. 1997: The limits of tolerance: the Orthodox milieu as an element in the Finnish landscape. In: *Journal of Historical Geography* 23, S. 327–339.
- RAIVO, P. J. 2002: The peculiar touch of the East: reading the post-war landscapes of the Finnish Orthodox Church. In: *Social and Cultural Geography* 3, S. 12–24.
- re.form Leipzig e.V. (Hrsg.) 2003: *Religionen in Leipzig*. Leipzig.
- RICHARD, Y. 1996: Géographie religieuse et géopolitique en Biélorussie du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours. In: *Annales de Géographie* 588, S. 141–163.
- RINSCHEDI, G. 1999: *Religionsgeographie*. Braunschweig.
- RINSCHEDI, G., BHARDWAJ, S.M. (eds.) 1990: *Pilgrimage in the United States (= Geographia Religionum, 5)*. Berlin.
- RINSCHEDI, G., VOSSEN, J. (Hrsg.): *Beiträge zur Religionsgeographie 1995*. Berlin. (= *Geographia Religionum, 10*).
- RUBENSTEIN, J.M. 1999: *An introduction to human geography*. Harlow.

- RUTTMANN, H. 1995: Vielfalt der Religionen am Beispiel der Glaubensgemeinschaften im Landkreis Marburg-Biedenkopf. Marburg.
- SAHR, W.-D. 2001: Between Metaphysica and Spectaculum. The transformations of the religious element in the city of Curitiba, Brazil. In: (CESLA, org.): El espacio en la cultura latinoamericana. Varsovia: CESLA, 2001. v.7, S. 137–145.
- SCHAFFER, F., THIEME, K. 2001: Muslime in der Großstadt. Vorschläge zur kommunalen Integration am Beispiel von Augsburg. In: Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft München 85, S. 227–256.
- SCHERZ, F. 2003: Kirche und Raum: Räumliche Gestaltung kirchlichen Lebens zwischen Geographie und Theologie. Theoretische Überlegungen am praktischen Beispiel von fünf evangelischen Kirchengemeinden in der Region Lindau am Bodensee. Dissertation, Naturwissenschaftliche Fakultäten, Universität Erlangen-Nürnberg.
- SCHMITT, Th. 2003: Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung (= Forschungen zur deutschen Landeskunde, 252). Flensburg.
- SCHWIND, M. 1975: Über die Aufgaben der Religionsgeographie. In: SCHWIND, M. (Hrsg.): Religionsgeographie. Darmstadt, S. 1–29. (= Wege der Forschung, 397).
- SIDOROV, D. 2000a: National monumentalization and the politics of scale: The resurrection of the Cathedral of Christ the Savior in Moscow. In: Annals of the Association of American Geographers 90, S. 548–572.
- SIDOROV, D. 2000b: Playing chess with churches: Russian Orthodoxy as Re(li)gion. In: Historical Geography 28, S. 208–233.
- SIDOROV, D. 2003: Raum für Religion? Die neue alte Rolle der Russisch-Orthodoxen Kirche. In: Geographische Rundschau 55, S. 58–65.
- SOPHER, D. E. 1981: Geography and religion. In: Progress in Human Geography 5, S. 510–524.
- STOLL, D. 1990: Is Latin America turning Protestant? The Politics of Evangelical growth. Berkeley.
- STUMP, R. W. 1986: The geography of religion – introduction. In: Journal of Cultural Geography 7, S. 1–3.
- STUMP, R. W. 2000: Boundaries of faith: Geographical perspectives on religious fundamentalism. Lanham, Md.
- SZKÓLKA, A. 2000: Pilgrimages to Auschwitz. In: JACKOWSKI, A., SOLJAN, I. (ed.): Selected research problems in the geography of pilgrimage. Cracow, S. 219–244. (= Peregrinus Cracoviensis, 10).
- TOMKA, M., ZULEHNER, P.M. 2000: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas. Ostfildern.
- TUAN, Y.F. 1976: Humanistic Geography. Annals of the Association of American Geographers 66. S. 266–276.
- TUAN, Y.F. 1978: Sacred space: exploration of an idea. In: BUTZER, K.W. (ed.): Dimensions of human geography (= Univ. of Chicago, Dept. of Geography, Research Paper 186), S. 84–99.
- TURNER, H. W. 1979: From temple to meeting house. The phenomenology and theology of places of worship (= Religion and Society, 16). The Hague et al.
- VALINS, O. 2000: Institutionalised religion: sacred texts and Jewish spatial practice. In: Geoforum 31, S. 575–586.
- VALINS, O. 2003: Stubborn identities and the constitution of social-spatial boundaries: ultra-orthodox Jews living in contemporary Britain. In: Transactions of the Institute of British Geographers 28, S. 158–175.
- VERTOVEC, S., PEACH, C. (eds.) 1997: Islam in Europe: The Politics of Religion and Community. London/New York.



- VINCENT, P., WARF, B. 2002: Evurim: Talmudic places in a postmodern world. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 27, S. 30–51.
- WALLACE, I. 1998: A Christian reading of the global economy. In: AAY/GRIFFIOEN (Hrsg.), S. 37–48.
- WARDENGA, U., WILCZYNSKI, W.J. 1998 (eds.): Religion, ideology and geographical thought. IGU and IUHPS Commission on the History of Geographical Thought. Kielce. (= WSP Kielce Studies in Geography, 3).
- WERLEN, B. 2000: Sozialgeographie. Eine Einführung. Bern u.a..
- WOHLRAB-SAHR, M., KRÜGGELER, M. 2000: Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? In: *Zeitschrift für Soziologie* 29, 240–244.
- ZELINSKY, W. 1990: Nationalistic pilgrimages in the United States. In: RINSCHÉDE/BHARDWAJ (Hrsg.), S. 253–267.
- ZELINSKY, W. 2001a: Rezension von GAUSTAD/BARLOW (2001), In: *Annals of the Association of American Geographers* 91, 757–761.
- ZELINSKY, W. 2001b: The uniqueness of the American religious landscape. In: *Geographical Review* 91, S. 565–58.