

Anton ESCHER, Mainz
Christoph WEICK, Mainz

„Raum und Ritual“ im Kontext von Karten kultureller Ordnung

*Um in der Welt leben zu können,
muss man sie gründen.
Mircea Eliade*

Summary

Matter of concern of the present article is to demonstrate that ideas conceived from cultural studies on ritual and ritual theory rely on spatial dimension, especially as empirical data is predominantly collected in non-western regions.

People need regular rituals, through which they leave footprints in the landscape. That is why the authors believe that looking on rituals in human societies can illuminate the perspective of agency based human geography.

Rituals structure and organise the human life-world. This can be shown in times of crisis and in religious practises. Rituals usually structure the world by adopting three dimensions of action: “programme and planning”, “experience and ritual” as well as “strategy and symbol”. Ritualised acts represent an artificial order which cannot be mapped in a common geocentric way and usually refer to *other* spaces, beyond conceptions of place and space. That is one reason for having a closer look on ritual dimensions from a cultural geographic perspective.

„Not for European gentlemen, höre ich und blicke im Halbdunkel in ein verschlossenes Gesicht. Ich rieche Weihrauch, sehe Blumen, die Gebärde ist deutlich, ich soll weitergehen, dies ist nicht meine Welt und auch nicht für mich bestimmt. Du darfst es sehen, aber nicht sein“ (NOOTEBOOM 2003, 72). Die Rituale, die hinter diesen Mauern in Neu-Delhi durchgeführt werden, kann der niederländische Schriftsteller Cees Nootboom nur erahnen. Der Raum jedoch ist dem Europäer verschlossen. Er würde es nicht begreifen, nicht verstehen, am selben Ort sein und doch nicht im selben Raum.

Rituale kommen ohne den Raum nicht aus. Sie können Räume öffnen, sie können Orte verschließen. Menschen jedoch, die diese Rituale begehen;

brauchen den durch Rituale geordneten Raum zum Leben. Deshalb werden Rituale nicht nur in Indien, sondern überall auf der Welt – regelmäßig begangen. Sie gehören wie der Raum zum menschlichen Leben. Deshalb, das ist das Anliegen dieses Aufsatzes, sollte sich eine handlungsorientierte Kulturgeographie für Rituale und die Theorien über sie interessieren.

1 Zwischen chaotischer Welt und ordnendem Handeln

Raum und Ritual¹ sind Phänomene, die sich in der Wahrnehmung des Menschen gegenseitig bedingen. Raum kann als Voraussetzung für die materielle Existenz des Menschen interpretiert werden. Rituale entsprechen dem Bedürfnis der Menschen zur Bewältigung ihrer sozialen und psychischen Existenz. Rituale sind regelmäßig wiederkehrende Handlungssequenzen, treten mehr oder weniger in allen Gesellschaften auf und dienen dazu, potenziell aufkommendes Chaos zu verhindern. Sie ermöglichen es, lauernde Gefahren, die den Menschen jederzeit treffen können, zu lenken und in eine Ordnung zu zwingen. Ordnung und Ritual bedingen sich in gleicher Weise wie Ritual und Raum. Rituale werden im Alltag den gelebten Religionen zugerechnet. Mit dem scheinbaren Verschwinden der Religionen in säkularen Gesellschaften bestand lange Zeit kaum die Notwendigkeit, in diesen Gesellschaften nach Ritualen zu suchen. Solche scheinbar „sinnentleerten Verhaltenssequenzen“ passten nicht in die Konstruktion einer Welt, in der ausschließlich handlungsorientierte, reflektierende, sich selbst bewusste und Ziel gerichtet agierende Individuen leben. Deshalb ist es nicht allzu verwunderlich, dass moderne Adaptionstheoretiker der Humangeographie, der „New Cultural Geography“ oder der Sozialgeographie an den Erkenntnissen und Ansätzen neuerer Ritualtheorien vorbeigehen. Doch in den Kulturwissenschaften „boomt“ die Beschäftigung mit Ritualen, wie die Publikation zahlreicher Sammelbände zum Thema offen legt (z.B. SCHÄFER/WIMMER 1998; BELLINGER/KRIEGER 1998; CADUFF/PFAFF-CZARNECKA 1999; KÖPPING/RAO 2000; IMBER-BLACK et al. 1995). Es scheint uns an der Zeit, dass diese kulturwissenschaftliche Diskussion ihren Niederschlag in der Kulturgeographie findet. Wie nötig sie sein könnte, zeigt sich daran, dass Ritualtheoretiker wie Jonathan Z. SMITH (1987) sich längst mit kulturgeographischen Fragestellungen auseinandersetzen.

Verdeutlichen wir uns zunächst die existentielle Lebenssituation des Menschen: Schon Immanuel Kant hat Raum und Zeit als *Kategorien a priori* bezeichnet. Raum und Zeit gehen menschlicher Erfahrung voraus und

¹ Die Autoren arbeiten am Graduiertenkolleg „Raum und Ritual. Funktion, Bedeutung und Nutzung sakral bestimmter Orte und Räume“ der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und dem Bundesland Rheinland-Pfalz gefördert wird.

sind über sinnliche Erfahrung nicht zugänglich. Raum und Zeit können als *die* elementaren Formen unserer Wahrnehmung bezeichnet werden. Dies meint, dass Menschen diese Formen immer nur vermittelt und nicht unmittelbar wahrnehmen können. Anders gewendet: Raum und Zeit entstehen für den Menschen erst durch seine Existenz. Damit haben Menschen und alle Daseinsäußerungen des Menschen eine zeitliche und eine räumliche Dimension. Im Sinne des *spatial turn* entdecken derzeit viele Geistes- und Sozialwissenschaften die Dimension des Raumes im Zusammenhang mit menschlicher Existenz und mit gesellschaftlichem Sein neu (z.B. SCHLÖGEL 2003; LÖW 2001). Der Mensch hat aber, da er den Kategorien Zeit und Raum ausgesetzt ist, ein grundlegendes Problem: Er erkennt sich in Raum und Zeit, in denen er erscheint und vergeht, als ausgeliefert. Die Raum-Zeit-Dimension kann somit für den Menschen nur Bedeutung im Kontext menschlicher Erfahrung haben. Deshalb strebt er danach, sich in Raum und Zeit zu orientieren, zu positionieren und zu verankern. Damit Sinnggebung, Orientierung und Seinsvergewisserung möglich werden, bedarf der Mensch der Ordnung. Er schafft eine Ordnung, um dann über Orientierung in der geschaffenen Ordnung zu Sinn zu kommen. Ohne Orientierung, Positionierung, Verortung und Vergewisserung, d.h. ohne Ordnung ist der Mensch als Individuum nicht existenz- und in Gesellschaft nicht lebensfähig. „Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wieder finden wird“ (FOUCAULT 1971, 22). Sollte sich ein Mensch nicht in einer „empirischen Ordnung“ finden, sprechen wir von einem „entwurzelten Menschen“ (HANDLIN 1951), einem „marginal man“ (PARK 1950), dem als letzte Konsequenz der Suizid folgen wird, wenn er die „unabdingbaren Lebensbedingungen“ (KAMLAH 1973) verloren hat, sich nicht wieder in einen sozialen Kontext einbinden und sich damit nicht raum-zeitlich verorten kann. „Identität“ (HALL 2000) und „Heimat“ (GEBHARDT/SCHWEIZER 1995) sind nur zwei Schlüsselbegriffe, die auf die Suche nach Sinnggebung, Orientierung und Seinsvergewisserung verweisen und in Zeiten von Globalisierung und Migration hohe Konjunktur haben. Bei der Suche nach Ordnung beziehen sich Gesellschaften auf Mythen, Religionen oder aber Ideologien, denn diese Metaerzählungen greifen wie auch Wissenschaft, ob als analytischer wissenschaftlicher oder literarisch synthetischer Diskurs betrieben, immer auf Ordnungsschemata zurück oder stellen Ordnungen her (vgl. KOHL 1992). Wir beginnen mit einem Blick auf die kulturwissenschaftliche Ritualdiskussion. Unsere Fragestellung lautet: Auf welche Weise ordnen Rituale Raum und Zeit?

2 Ordnungssetzungen an den Grenzen des Lebens

Dass dem Menschen „die Ordnung der Dinge“ nicht gegeben ist, erscheint uns ebenso trivial wie absurd. Dass der Mensch diese Ordnungssetzungen jedoch genauso notwendig braucht wie die sprichwörtliche Luft zum Atmen, wird oftmals erst „an den Rändern des Lebens“ deutlich (vgl. ASSMANN 2000); dann, wenn das, was uns unmittelbar trifft, gleichzeitig ebenso unausweichlich wie bedrohlich erscheint. Religionen gehören deshalb so selbstverständlich zum menschlichen Leben, weil sie für diese Randsituationen des Lebens Hilfestellungen anbieten, mit diesen Geschehnissen fertig zu werden. Axel MICHAELS (1997) schlägt vor, Religion als die Lehre vom „Sterben lernen“ zu definieren, denn der Tod ist die absolute Grenze menschlicher Erfahrung. „Der Tod ist unserer Erfahrung entzogen; wir erfahren weder den eigenen Tod noch den Tod der anderen (und selbst der geliebten) Menschen. Gleichwohl können wir diese Verwandlung nicht erklären, auch nicht auf uns selbst applizieren; wir können sie nicht verstehen“ (MACHO 1987, 195). Nun ist der bevorstehende Tod die Extremsituation, die alle Menschen trifft. Doch menschliches Leben kennt mehr negative Erfahrungen als den Tod. Dazu gehören schwere Krankheiten, Lebenskrisen, aber auch die Frage des „Woher?“ menschlichen Lebens. Scheinbar harmlose Übergänge wie die vom Jugendlichen zum Erwachsenen, müssen in geordnete Bahnen gelenkt werden, damit sie nicht mühsam erschaffene bestehende Ordnungen zerstören, etwa weil ungestüme Sexualität keine Rücksicht auf das Danach eines gesellschaftlichen Tabubruchs nehmen würde.

Deshalb berichten die großen Metaerzählungen der Religionen häufig von ebensolchen Situationen: von Geschehnissen, die eine funktionierende Ordnung bedrohen oder die eine funktionierende Ordnung noch völlig vermissen lassen, um zur Problemlösung eine neue Ordnung anzubieten. Aus diesem Grund brauchen sie gewöhnlich die Legitimation des Göttlichen. Wir lernen von Hans BLUMENBERG (1996), dass das Chaos an Raum verlieren muss, damit die neue Ordnung für die Gegenwart des Menschen Raum gewinnen kann und die Bedrohungen zumindest erträglich werden müssen. Darum gibt es in vielen Religionen Paradieserzählungen, als Remedium gegen die Unerträglichkeit des Todes. Deswegen gibt es die großen Schöpfungserzählungen: Eine von Göttern geschaffene Welt ist weniger bedrohlich, als dem Leviathan ausgeliefert zu sein. Die geordnete Welt „muß an Ungeheuern verlieren“ (BLUMENBERG 1996, 127), sonst macht sie keinen Sinn.

Doch mythische Erzählungen klingen oft wie Märchen – sie könnten wahr sein, doch sind sie es? Eine Erzählung wird nicht bereits dadurch wirklich, dass man sie oft genug hört. So muss die Welt der Erzählungen die Symbolwelten wieder aufnehmen, von denen sie spricht, und zwar im all-

täglichen Leben. Die Abhängigkeit des Menschen von Symbolsystemen, die dem Menschen eine geordnete Welt garantieren können, ist also sehr groß (GEERTZ 1987; CASSIRER 1954). Diese Symbolsysteme werden in der Welt stabilisiert, indem sie in der Lebenswelt vorkommen: Die Erzählungen müssen alltäglich als >wahr< erfahren werden können. Die Wahrheit im Wortsinne herzustellen, eine symbolische Realität zu erschaffen, die nicht mehr in Abrede zu stellen ist, dies ist Aufgabe der Rituale. Rituale bedienen sich der Symbolik des Mythos und verorten sie in der Erfahrung des Menschen dadurch, dass er sie am eigenen Leib erfährt. Damit wird die mythische Welt zu einer geordneten Welt, in der Menschen leben können.

Worauf aber kommt es an, wenn die These richtig ist, dass Rituale² es sind, welche die lebensweltliche Ordnung schaffen und erhalten? Es lassen sich drei qualitative Dimensionen ausmachen, die den Charakter des Rituals definieren und mit denen das Ritual seine stabilisierende Wirkung für die Ordnungen über die Welt sowohl bezieht als auch erzeugt: „Programm und Planung“, „Routine und Ritus“ sowie „Strategie und Symbol“.

2.1 *Programm und Planung*

Mythische Geschichten „sind selten im Raum, nie in der Zeit lokalisiert“ (BLUMENBERG 1996, 46). Trotzdem beanspruchen sie einen Einfluss auf den Raum und die Zeit. Mit der Hoffnung auf eine geordnetere Welt als die, die Menschen als ihre Lebenswelt vorfinden, verbindet sich eine folgenschwere Trennung von Räumen – diejenige zwischen sakralen und profanen Räumen. Diese Trennung, die immer auch eine Dichotomie von ‚innen‘ und ‚außen‘ meint, ist in verschiedenen Religionen unterschiedlich stark ausgeprägt. Oftmals verstehen Religionen die gesamte Lebenswelt als sakral, kennen jedoch unterschiedliche Stärken oder Stufen von Heiligkeit. Damit erscheint die Lebenswelt des Menschen niemals homogen, er kann seine Umwelt nicht als eine Einheit erfahren. Es ergibt sich notwendig eine Sehnsucht nach Ordnung und nach Orientierung. Religiös spricht man von Weihe, wenn man einen ordnungsstiftenden Akt meint, der die Lebenswelt strukturiert, bestimmte Bereiche von anderen abgrenzt. Die Weihe kosmisiert die Lebenswelt, macht sie zu einem Abbild einer höheren Ordnung. Wir haben bereits gesehen, dass es einen Zusammenhang zwischen Ordnungssetzung und Metaerzählung gibt, der sich im Ritual zum Ausdruck bringt. Mythen sind *absichtsvolle* Erzählungen. Insofern verbindet Mythos und Ritual die beiden innewohnende Ernsthaftigkeit. Im Umgang mit dem Außerordentlichen darf man sich keine Fehler leisten. Ungeachtet der immer wieder heftig umstrittenen Frage, ob Mythos oder Ritual zuerst da waren,

² Wir verzichten an dieser Stelle auf eine Klassifizierung von Ritualen, wie Catherine Bell sie vorgeschlagen hat, und verweisen auf die Überblicksdarstellungen von HÖDL (2003) und BELL (1992).

ergibt sich eine wesentliche Verbindung, die zwischen Programm, Planung und Handlung. Man könnte formulieren: Die absichtsvolle Erzählung, der Mythos, enthält das Programm, die religiöse Ordnungssetzung, die sie zugleich erzählerisch vermittelt. Damit ergibt sich die Notwendigkeit einer Planung, die dieses Programm umsetzen kann. Die Handlungsanweisungen aber werden durch das Ritual planvoll umgesetzt, weswegen Rituale beides in sich tragen: Programm und Planung. Ein Beispiel dafür sind römische Stadtgründungen, deren Grundrisse auch an deutschen Stadtplänen bis in die heutige Zeit ablesbar sind. In der römischen Religion etwa zeigt sich deutlich die Notwendigkeit eines Handlungskodex, der Raumorganisation gewährleisten kann. „Römische Muster der Raumorganisation werden von konkreten Geländepunkten her und auf sie hin entwickelt, ständig geübte Rituale kodieren diese Praxis, die Vogelschau formt die Landvermessung“ (RÜPKE 2001, 173). Dafür aber braucht man „Wege, Grenzlinien, Sichtlinien“. Diese sind oftmals nicht eindeutig. „Stereotype religiöse Handlungen, Rituale ziehen solche Grenzen und schaffen Eindeutigkeit, wo es sie nicht gibt“ (RÜPKE 2001, 173). Religiöse Mythen können solche Grenzlinien beschreiben und festlegen, wichtiger aber noch: Sie können Anweisungen dafür geben, wie sie sich finden lassen.

Mit solchen Grenzlinien ergeben sich soziale Hierarchisierungen. Hier entsteht zumeist eine Korrespondenz zwischen Sakralität des Ortes und bestimmten religiösen oder auch weltlichen Gruppierungen, wie SMITH (1987) am Beispiel der Bauvorschriften für den zukünftigen Jerusalemer Tempel in Ezechiel 40–48 zeigen kann. Selbst dieser letztlich als utopisch einzustufende Text spiegelt ein räumliches System ritueller Ordnung, das sich in idealtypischer Weise in den Vorschriften dieses Textes der Hebräischen Bibel zum Ausdruck bringt. Hier wird sehr deutlich, wie religiöses Programm und rituell-räumliche Planung ineinander greifen: Es geht darum, dass bestimmte priesterliche Gruppierungen sozial höher, ihre Rituale als wertvoller eingestuft werden als andere. Dies korrespondiert in der Verteilung ihrer Orte im Tempel und damit mit den Orten ihrer rituellen Handlungen, die sie am Tempel verrichten. Die Ritualhandlungen am Jerusalemer Tempel aber waren – wie an vielen zeremoniellen Zentren der Welt – eine tägliche Angelegenheit. Rituale haben, das ist nun zu zeigen, eine routinierte Zeit und sie strukturieren dadurch den Raum.

2.2 Routine und Ritus³

Neben den Ordnungselementen „Programm und Planung“ beinhalten Rituale als weiteres Ordnungselement das von „Routine und Ritus“. Damit ist

³ Man kann üblicherweise Ritus und Ritual so unterscheiden, dass ein Ritual aus mehreren Riten besteht.

gemeint, dass Rituale neben dem „Innen“ und „Außen“ der Orte und Räume auch den Rhythmus der Zeiten gliedern und ordnen. In manchen Kulturen kann man deshalb davon reden, dass Rituale praktisch das ganze Leben eines gläubigen Menschen gliedern und begleiten. Ein Beispiel dafür sind die Hindu-Religionen: „Das Leben jedes einzelnen [Hindu] ist von ihnen geprägt, denn im Extremfall wird bereits von der Zeugung eines Kindes bis zum Tode jeder wichtige Abschnitt der Entwicklung durch Riten geschützt und gelenkt, aber auch jede ernste Bedrohung durch Riten abgewendet“ (VON STIETENCRON 2001, 107). Nicht nur an den Übergangsphasen des Lebens, an denen die sogenannten „Rites de passage“ stehen und z.B. Geburt, Erwachsenwerden, Hochzeit und Tod begleiten, sondern auch Tagesabläufe können von rituellen Handlungen strukturiert sein. Oftmals sind solche Rituale dann schon beinahe Routine. Ein Nachdenken über ein solches rituelles Tun findet kaum statt. Entscheidend ist, dass die Rituale „rite“ ausgeführt werden, zur rechten Zeit am rechten Ort⁴. Doch nicht nur Tagesläufe und Übergänge menschlichen Lebens werden durch Rituale strukturiert und geordnet, sondern für viele Religionen gilt, was in Indien sofort plausibel wird: Riten „akzentuieren auch alle wichtigen Zäsuren im Jahreslauf und halten diese dadurch ständig im Bewusstsein wach: Das Jahr erscheint als ein sich drehendes Rad der alles gebärenden, alles zerstörenden Zeit, die nicht gleichförmig verläuft, sondern mit Jahreszeiten, Solstitien, Äquinoccien und dem Eintritt der Sonne in unterschiedliche Sternzeichen rhythmisch strukturiert ist“ (VON STIETENCRON 2001, 107). Private und öffentliche Rituale orientieren sich an der rituellen Zeitrechnung.

Arnold VAN GENNEP (1999) hat diejenigen Rituale einer inzwischen berühmten Untersuchung unterzogen, die die Übergänge des Individuums in seinen verschiedenen Lebensphasen – von der Geburt über das Erwachsenwerden, Hochzeit bis hin zum Tod – markieren und begleiten: „In jeder Gesellschaft besteht das Leben eines Individuums darin, nacheinander von einer Altersstufe zur nächsten und einer Tätigkeit zur anderen zu wechseln“ (VAN GENNEP 1999, 15). Diese Übergänge bestehen nun alle im Grunde aus einer gleichartigen Systematik: Sie werden rituell begangen und innerhalb dieser Riten sind drei Phasen zu unterscheiden, die wiederum einen sehr deutlichen räumlichen Bezug haben. Diese Art von Riten nennt VAN GENNEP (1999, 21) „Rites de passage“. Diese Übergangsriten lassen sich ausdifferenzieren in drei Schritte: Auf Trennungsriten (*rites de séparation*), die zumeist auch eine räumliche Trennung beinhalten, folgen Schwellen- bzw. Umwandlungsriten, die in der Regel mit einer Seklusion einhergehen, sowie

⁴ Im Sanskrit bedeutet ‚ṛta‘ „die auf Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit beruhende, normale und deshalb richtige, natürliche und deshalb wiederum wahre Struktur des kosmischen, weltlichen, menschlichen, rituellen Geschehen“ (HÖDL 2003, 665).

zuletzt die Phase der auch räumlichen Wiedereingliederung, die Angliederungsriten (rites d'agrégation).

Räumliche Übergänge wie das Überschreiten von Grenzen oder das Durchschreiten von Türen und Schwellen konnten VAN GENNEP als Modelle für solche Übergangsriten dienen. Konfirmation und Beschneidung stellen solche Übergangsrituale dar. Gerade solche Übergangsrituale sind in der Regel als Feste gekennzeichnet. Im Fest ergibt sich „eine komplexe Raum-Zeit-Einheit“ (MICHAELS 1998, 339). MICHAELS beschreibt dies für Indien: „Kaum ein Tag vergeht, an dem man nicht in den engen Gassen der Altstädte oder in den Hinterhöfen Musik von Feiern hört, an dem es nicht nach Fackeln, Öllampen und Weihrauch riecht. ... Viele Feierlichkeiten haben mit dem Erntezyklus zu tun, mit dem sehnsüchtig erwarteten Monsun, der Aussaat und dem Reisanbau. Auch müssen durch Prozessionen und Rituale Grenzen und Identität einer Stadt oder eines Viertels bestärkt werden. An anderen Tagen gilt es, die Toten und Ahnen zu befrieden oder Familienbände zu stärken. ... Göttergeburtstage müssen gefeiert werden. Wallfahrten zu Tempeln bringen religiöses Verdienst für den einzelnen und seinen Familienverbund“ (MICHAELS 1998, 339).

3.3 *Strategie und Symbol*

Schließlich sind die wichtigsten Ordnungsfaktoren des Rituals zu nennen, die insbesondere der Anthropologe Clifford Geertz mit der Abhängigkeit des Menschen von Symbolsystemen anspricht. Ohne Symbole funktioniert keinerlei Ordnungssetzung. Religionen und vor allem ihre Rituale sind von strategischen Handlungen und Symbolwelten durchdrungen. Geertz definiert Religion als Symbolwelt, die in alle Lebensbereiche dringt und den Menschen von ihrer Faktizität derart überzeugt, dass er sie als wahr annimmt. „Eine Religion ist ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen [zu] schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“ (GEERTZ 1987, 46ff.).

Das Ritual ist zunächst ein Komplex heiliger Handlungen. Hier ist der Ort, an dem sich die Überzeugungen herausbilden, nachdem das religiöse Weltbild völlig mit der Wirklichkeit übereinstimmt und somit religiöse Verhaltensregeln begründet sind. Das Ritual erschafft die „Aura der Faktizität“, ohne die Religion nicht auskommen kann. „Im Ritual sind gelebte Welt und vorgestellte Welt ein und dasselbe, sie sind in einem einzigen System symbolischer Formen verschmolzen und bewirken daher bei den Menschen jene eigentümliche Veränderung in der Wahrnehmung der Wirklichkeit ... Sieht man von der Rolle ab, die göttliches Eingreifen bei der Entstehung

eines Glaubens spielen mag ..., so ist es (jedenfalls in erster Linie) die Befolgung religiöser Vorschriften in Gestalt konkreter Handlungen, die auf der menschlichen Ebene die religiösen Überzeugungen in Erscheinung treten lässt“ (GEERTZ 1987, 78).

Dies leisten vor allem öffentliche und kunstvolle Rituale als kulturelle Veranstaltungen, die Modelle für die Wirklichkeit widerspiegeln. So treten auf Bali etwa in einem volksstückähnlichen Ritual zwei mythische Figuren gegeneinander an. Die Zuschauer aber nehmen in ritueller Weise an der Aufführung teil. Für Balinesen ist das Theaterstück weit mehr als ein Schauspiel, sie vollziehen es mit, indem sie beispielsweise Nebenrollen ausfüllen. Dabei werden Nebenrollendarsteller oftmals von Dämonen ergriffen und verfallen in heftige Trancezustände. Es geht also um eine physische Teilnahme an der Aufführung. „Die Anerkennung der Autorität hinter der religiösen Perspektive, die das Ritual ausdrückt, rührt also eigentlich aus dem Vollzug des Rituals selbst. Indem die Aufführung eine Reihe von Stimmungen und Motivationen – ein Ethos – hervorruft und mit Hilfe einer einzigen Symbolreihe ein Bild der kosmischen Ordnung – eine Weltsicht – umreißt, macht sie die beiden Aspekte des religiösen Glaubens – den des Modells für und den des Modells von etwas – einander konvertibel“ (GEERTZ 1987, 85). Dabei spiegelt das Theaterstück jedoch auch die sozialen und politischen Gegebenheiten des wirklichen Lebens und setzt sie damit als gültig fest.

Greifen wir noch einmal den Tempelbauplan in Ezechiel 40–48 auf. Der Text wird von den Auslegern deshalb als Utopie gewertet, weil er gerade nicht den wirklichen Machtverhältnissen am Jerusalemer Tempel zur Zeit des Propheten Ezechiel entspricht (SMITH 1987). Indem also eine absichtsvolle Erzählung so erzählt wird, dass sich die Verortung der rituell Handelnden ändert, geht mit der rituellen Ordnung auch eine politische Ordnung einher. Die Umsetzung eines solchen Plans würde sich als außerordentlich schwierig erweisen. Rituale sind durchaus strukturkonservativ. Sie stellen ja gerade Ordnungen her und Gesellschaften brauchen stabile Ordnungsverhältnisse, über Raum, Zeit und Gesellschaft (vgl. MICHAELS 1998, 257f.).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Tatsächlich liegt die Bedeutung von Ritualen in ihrer transformativen Kraft. Ein ernsthaft vollzogenes Ritual entlässt seine Teilnehmer nicht in demselben Zustand, indem sie die Ritualhandlung begonnen haben. Rituale stabilisieren durch das ausgeklügelte Zusammenwirken von „Programm und Planung“, „Routine und Ritus“ sowie „Symbol und Strategie“ Ordnungen, die es dem Menschen erlauben, sich selbst im Chaos der Welt zu verorten.

3 Geographisches Handeln und Karten kultureller Ordnung

Neuere geographische Ansätze, die eine „Theorie des Raumsystems“ (BARTELS 1968) zu entwickeln suchten oder „Raumgesetze der Gesellschaft“ (WERLEN 1995), erwiesen sich in mancher Hinsicht als problematisch, doch sie sind aus dem Bemühen heraus entstanden, in den kulturwissenschaftlichen Dialog einzutreten. Welche Zielsetzungen aber verfolgt die moderne Geographie?

Die Ordnungen über die Raum-Zeit der Erde, welche über die Synchronisation der Zeit und über die vollständige Kartographisierung des Raumes der Erde Ende des 19. Jahrhunderts erzielt wurden, drücken sich in Weltzeit und Gitternetzen aus. Diese Standards, die eine sowohl symbolische als auch praktische Beherrschung des Raumes ermöglichen (GALISON 2003, 132), können als kulturelle Meta-Ordnung bezeichnet werden. Diese Meta-Ordnung dient oftmals dazu, andere Ordnungen zu vergleichen oder einzuordnen. Wir erinnern uns beispielsweise an die „Geographie der Pflanzen in den Tropen-Ländern“ von Alexander VON HUMBOLDT (1986, Tafel 6) oder „Die Zentralen Orte in Süddeutschland“ von Walter CHRISTALLER (1933), um nur zwei berühmte Beispiele zu nennen.

Damit kann Geographie als Wissenschaft von der räumlichen Ordnung bezeichnet werden. Ihre Aufgabe ist es, „Karten kultureller Ordnung“ über die durch unsere alltägliche Erfahrung und lebensweltliche Wahrnehmung geordnete und ungeordnete Lebenswelt herzustellen. Diese beinhalten räumliche Differenzen. Die Ordnungen müssen als kulturelle Ordnungen bezeichnet werden, da die Erkenntnis der Differenz aus den jeweiligen kulturellen Wissensvorräten bezogen wird. Dabei kann es sich um die Rekonstruktion von lebensweltlichen Ordnungen oder natürlichen Ordnungen handeln (Ordnungen erster Ordnung), oder aber um Ordnungen zweiter Ordnung, die gewissermaßen über die Ordnungen erster Ordnungen oder über das als ordnungslos Gegebene gelegt werden. Innerhalb dieser Karten kultureller Ordnung sind durch funktionale Zusammenhänge und interne Konstruktionsprinzipien Prognosen über die beschriebenen Gegenstände und beteiligten Akteure möglich.

Die für unseren Zusammenhang herausgestellten Merkmale des Rituals, das die Aufrechterhaltung der Ordnungen über den Raum und über die Zeit in der Lebenswelt der Menschen garantiert, liefern gewissermaßen die Analyseraster für drei Dimensionen einer Humangeographie in der – aus unserer Sicht – Individuen, Gruppen, Gesellschaften, Institutionen, Organisationen und Nationen als „handelnde“ Akteure auftreten.

3.1 Planerisches Handeln: Räumliche Ordnung über den Raum durch die Gestaltung der Erdoberfläche

Der Mensch lebt auf der Erdoberfläche, die er durch seine Aktivitäten

gestaltet. Er ordnet gestaltend die gegebene, natürliche Welt. In dieser Ordnung kann er Sinn und Seinsvergewisserung finden. Orte können im geographischen Sinn als „Locale“ (GIDDENS 1995), „Setting“ (BARKER 1968) oder „Schauplatz“ (WERLEN 2000) theoretisch konzeptionalisiert werden. Mit Orten sind immer Zuschreibungen von Funktion und Bedeutung verbunden. Die Handlungen und Handlungszusammenhänge, die zur Gestaltung der materiellen Welt führen, können in hohem Maße als bewusst, reflektiert und zielgerichtet beschrieben werden. Im 21. Jahrhundert werden alle Orte der Erde in unterschiedlicher Intensität durch den Menschen (so weit es seine technischen Möglichkeiten gestatten) in ihrer Materialität geprägt und durch seine Wahrnehmung sowie durch seine lebensweltlichen Bedürfnisse geordnet. Dies geht soweit, dass man versucht, durch Ästhetisierung zu einer „Totalen Ordnung“ (HELBRECHT 2003) der Welt zu kommen. Dazu tragen etwa DIN-Normen bei; nicht nur die Funktionalität wird erhöht, sondern auch die Orientierung in der Welt soll dadurch erleichtert werden. Der Blick auf geordnete ‚frühe‘ Stadtkulturen wie Rom oder Mexiko-Tenochtitlan zeigt uns, dass diese Ordnungsorientierung des Menschen sehr umfassend ausgeprägt ist. Letztendlich werden die gegebene Natur und die geschaffene Kultur durch die lebensweltliche Wahrnehmung des Menschen geordnet: Dieser ‚Mechanismus‘ ermöglicht Menschen Orientierung. Der Mensch erzeugt immer neue polyvalente Ordnungssysteme über die von ihm gestaltete Erdoberfläche: Kameralistik, Länderkunde, Regionalforschung, Geodaten und Geographische Informationssysteme zielen letztendlich alle darauf ab, Raum-Ordnungen herzustellen. Alle diese Versuche lassen sich auf ein Programm zurückführen, jede Veränderung kann in einem Programm dargestellt werden. Mit dem Begriff der Planung können die konkreten Prozesse erfasst werden, die aufgrund des Ablaufes rekonstruiert werden können. Die Gestaltung der Welt durch den Menschen geschieht also mit Hilfe der Erzeugung (theoretisch unendlich) vieler imaginärer Welten (GREGORY 1994), die medial und fiktional in unseren Köpfen existierend unser Handeln beeinflussen. Diese imaginären Welten lassen sich im Hinblick auf ihr Programm und ihre Planung wissenschaftlich analysieren und mittels geographischer Methoden in kulturellen räumlichen Karten darstellen und verstehen.

3.2 Routiniertes Handeln: Räumliche Ordnung über die Zeit durch Verortung wiederkehrender Handlungen

„Die Routine ... ist die vorherrschende Form der sozialen Alltagsaktivität. Die meisten alltäglichen Praktiken sind nicht direkt motiviert. ... Bei der Ausübung von Routinen erhalten Handelnde ein Gefühl der Seinsgewissheit“ (GIDDENS 1995, 336). Das zentrale Forschungsfeld der Sozialwissenschaften besteht nach GIDDENS (1995, 52) „in den über Zeit und Raum

geregeltten gesellschaftlichen Praktiken“. Dabei sollte „Regionalisierung“ nicht bloß als Lokalisierung im Raum verstanden werden, sondern als Begriff, der sich auf das Aufteilen von Raum und Zeit in Zonen, und zwar im Verhältnis zu routinisierten sozialen Praktiken bezieht (GIDDENS 1995, 171). Der Fluss der Zeit bekommt eine Ordnung durch die regelmäßig in festgelegten Abständen sich wiederholenden Handlungen und Tätigkeiten. Die Ordnung und der Umgang mit der Zeit unterscheiden sich von Ort zu Ort (vgl. LEVINE 1999). Dabei lehnt sich der Mensch an das Gegebene (z.B. an den Lauf der Sonne) oder an das, was er bereits gestaltet hat (z.B. den Lauf von Maschinen) an. Routinen prägen und ordnen den Alltag. Selbst kleinste Veränderungen können ein diffuses Unwohlsein bewirken. Routinen sind in ihren Ausprägungen und Bewertungen auch immer an Maßstäbe gebunden. Sie können als Arten kultureller Praktiken (WERLEN 2003) charakterisiert werden und umfassen in ihrer Ausgestaltung auch alles, was als „Manieren“ (ASSERATE 2003) bezeichnet werden kann. Die umfassende Routinisierung des Alltags wird jedoch durchbrochen, wenn sich die Lebensverhältnisse ändern. Ändern sich diese Rahmenbedingungen, bricht über die Akteure ein als chaotisch empfundener Zustand herein: Die eingeübten Routinen stellen keine Stabilität her. Hier hilft nun das Ritual, das gewissermaßen in unterschiedlichem Maßstab die Übergänge in andere Routinen erleichtert, erst ermöglicht oder organisiert und leitet. Rituale sind grundlegender Bestandteil der „Serialität des Alltagslebens“ (GIDDENS 1995). Der Unterschied zwischen Routine und Ritus ist infolgedessen erheblich: Routinen sind alle sich regelmäßig wiederholenden Tätigkeiten. Rituale hingegen sind Wiederholungen von Handlungen, die „ihrer ästhetischen Ausgestaltung, der Formelhaftigkeit und genauen Durchführung bedacht ...“ (FUCHS 2003, 8), auf sich selbst konzentriert sind sowie „alle Akte formalisierten und dramatisierten symbolischen Ausdruckshandelns von Einzelnen und Gruppen mit transitorischem Charakter“ (FUCHS 2003, 6). Rituale stiften Ordnung, Harmonie und Verhaltenssicherheit (SOEFFNER 1995, 148). „... sie sichern die gesellschaftlichen Konstruktionen der Wirklichkeit. Sie sind das Korsett menschlicher Gesellschaften, deren Figur sie formen“ (SOEFFNER 1995, 144). Damit wird die Welt der Menschen durch Routinen und Riten, die je nach Kultur differieren, mit Aktivitäten am Laufen gehalten. Diese „Routinen und Riten“ des Alltags gilt es für die Humangeographie in Bezug auf ihre kulturellen räumlichen Ordnungen zu analysieren.

3.3 Strategisches Handeln: Territorialität oder Konkurrenz um Ordnungen
Aufgrund der Extensionalität alles Seienden und damit auch aufgrund der Körperlichkeit des Menschen kann niemand dort sein, wo ein anderer ist. Es kommt zu konkurrierenden Ansprüchen auf Plätze, Orte und Regionen. Alle

Akteure stehen in konkurrierender Existenz und konkurrierender Tätigkeit zueinander: Individuen, Gruppen, Gruppierungen, Ethnien, Gesellschaften und Nationen. Alle stehen in irgendeiner Form gegeneinander und auch gegeneinander im Miteinander, unabhängig von ihrem Wollen oder Nicht-Wollen. Die Machtkomponente (WERLEN 2003) kann bei der Lebensverwirklichung der Akteure nicht abstrahiert werden. GOFFMAN (1982, S. 54ff) hat in seiner Arbeit über Interaktionsrituale die „Territorien des Selbst“ empirisch dargestellt. Auf anderer Ebene konnte REUBER (1999) in Form einer politischen Geographie anschaulich Herrschaftsansprüche bei kommunalen Auseinandersetzungen zeigen. Der Streit zwischen Nationen bei der Herrschaft über Raum-Zeit-Ordnungen ist gut bekannt. Wir interpretieren Territorialität als einen stabilen Zustand, der jedem Akteurstyp in der Auseinandersetzung mit dem Anderen die Verfügung über (s)ein Territorium ermöglicht. Die Menschen benützen in jeder Akteursform „Strategien“, um die Herrschaft über Raum zu erreichen und „Symbole“ um die Herrschaft zu demonstrieren und zu erhalten. Bei der Konkurrenz um die Gestaltung und Herrschaft über den Raum und die Zeit spielen „Strategie und Symbol“ eine besondere Rolle. Als Strategie lassen sich alle Handlungen interpretieren, die zum Gewinn der Herrschaft über den Raum führen. Durch Symbole wird Herrschaft abgesichert, demonstriert und erhalten. Symbole einigen dort, wo sich Gruppen gegeneinander sammeln, um sich die Herrschaft und Ordnung des Raumes streitig zu machen. Aufgabe der Humangeographie ist die räumliche Ordnung der Macht sowie die Strategien und Symbole der Territorialität zu entziffern.

4 Rituale verweisen auf Karten kultureller Ordnung

Es besteht ein grundlegender konstituierender Zusammenhang zwischen Ritual und Raum sowie zwischen Ordnung und Ritual. Der Zusammenhang zwischen Ritual und Geographie konnte durch die Identität der Merkmale des Rituals und den Analyse kategorien der Karten kultureller Ordnung bzw. der räumlichen Ordnungen über Raum und über Zeit gezeigt werden. Als Beispiele für eine Geographie der kulturellen räumlichen Ordnung, die Rituale explizit in ihre Überlegung und Darstellung einbezieht, seien MICHAELS (1998), THOMAS (1998) und SHIELDS (1991) genannt.

MICHAELS Untersuchungen heben hervor, dass es eine enge Beziehung zwischen religiösem Raum und rituellen Handlungen gibt. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn man versucht, religiöse Orte zu kartographieren. Räumliches Ordnungswissen widerstrebt religiösem Raumfühlen. Eine Kartierung muss auch die *andere* Welt verzeichnen. „Religiöse Ereignisse finden *illo tempore*, aber auch *illo loco* statt. Deshalb können religiöse

Stellen und Orte auf der Landkarte niemals der ganze *heilige* Ort sein“ (MICHAELS 2000, 204). Deshalb gilt: „Von einem religiösen Verständnis her betrachtet hat eine Karte eine andere Orientierung zu bieten als die Orientierung im Raum. Sie muss eher das religiöse Raumgefühl des Ortes wiedergeben und dazu eine Vogelperspektive einnehmen, in der der Alltag weitgehend verschwindet. ... Religiöse Karten stellen daher einerseits den begehbaren Raum dar, andererseits weisen sie auf den unzugänglichen oder nur für den religiösen Virtuosen zugänglichen Raum. Sie zeigen im Sichtbaren das Unsichtbare“ (MICHAELS 2000, 193 und 203). Dieses Raumgefühl erhält durch Ritualhandlungen wie Wallfahrten und Prozessionen eine ungeheure Evidenz, überall dort, wo „religiöse Virtuosen“ am Werke sind. „Ähnlich verhält es sich mit den Begehungen solcher Orte. Sie können auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen, im Grunde gleichwertigen Räumen stattfinden. So geht man auf Wallfahrt nach Benares, aber auch innerhalb von Benares umwandelt man heilige Orte“ (MICHAELS 1998, 318).

THOMAS (1998) versucht, den Zusammenhang von Medien, Ritual und Religion für die Strukturierung der Lebenswelt durch die religiöse Funktion des Fernsehens zu ergründen. Er betrachtet das Fernsehen aus einer ritual- und religionstheoretischen Perspektive und erkennt, „dass es als Leitmedium der spätmodernen Gesellschaft eindeutige Züge einer Transformationsgestalt von Ritual und Religion trägt“ (THOMAS 1998, 13). Es geht ihm darum, „implizite Religion“ und „sekundäre Ritualisierungen“ im Spannungsfeld von Zivilreligion (BELLAH 1986 und HASE 2001) und unsichtbarer Religion (LUCKMANN 1991) aufzuspüren sowie die „Transformation von Religion in ihrer Umwelt zu identifizieren und zu lesen“ (THOMAS 1998, 13). Die Medien, welche für die Menschen ein „Verlassen der alltäglichen Zeit und Eintritt in rituell vorgeformte Erlebnisräume“ (THOMAS 1998, 18) gestatten, ermöglichen eine „Wiederverzauberung der Welt“ (THOMAS 1998, 638), der nur durch wissenschaftliche Analyse entgegengewirkt werden kann. Dabei kann Ritual ein Brückenkonzept sein, das Differenzen, Ähnlichkeiten und Analogien zwischen heterogenen Erfahrungs- und Wissensfeldern erlaubt (THOMAS 1998, 635).

SHIELDS (1991) verwendet Ritualtheorien, um Rolle und Funktion der „Places on the Margin“ sowie den Übergang des Menschen zwischen Räumen unterschiedlicher Qualität für die postmoderne Gesellschaft zu erläutern. Erfahrung von Ort und Raum sind für SHIELDS (1991) ausschließlich über kulturelle Zuschreibungen möglich, die sich in der Wechselwirkung von physischem Ort, Images, Geschichten und Mythen über den Raum ausdrücken. „Real spaces are hypostatized into the symbolic realm of imaginary space relations. The world is cogitatively territorialized so that on the datum of physical geographic knowledge, the world is recorded as a set of

spaces and places which are infinitely shaded with connotative characteristics and emotive associations“ (SHIELDS 1991, 264). Übergänge zwischen Orten der Peripherie und des Zentrums werden durch Rituale oder ritualisierte Verhaltensweisen ermöglicht. Damit eröffnet SHIELDS einen völlig neuen Blick auf die Momente und Bedingungen des alltäglichen, geschäftlichen und touristischen Reisens, welches gegensätzliche Orte in unterschiedlichem Zeithorizont personell miteinander verbindet. Die Übergänge müssen je nach subjektiver Differenz der Orte durch Routine oder Ritual verbunden werden.

Diese kurz skizzierten wissenschaftlichen Ansätze können für eine kulturelle Religionsgeographie neue Fragestellungen eröffnen, welche die Gestaltung unseres Alltags, unserer Biographie und unserer Umwelt betreffen. Die Beispiele zeigen auf der Basis einer erweiterten Konzeption geographischen Handelns als planerisches, routiniertes und strategisches Handeln, wie eine kulturelle Religionsgeographie aussehen kann, die einen interdisziplinären Dialog mit anderen kulturwissenschaftlichen Disziplinen führt.

Damit lassen sich als vorläufige Ergebnisse dieser Überlegungen vier Folgerungen formulieren, die die Fragestellungen einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Religionsgeographie erweitern sollen:

1. Die wissenschaftstheoretischen Bemühungen sollten auf die Begründung der Geographie als Wissenschaft von kulturellen räumlichen Ordnungen abzielen. Eine Wissenschaft der Karten kultureller Ordnung stellt die Landes- oder Länderkunde selbst, die die komplexe Welt auf ausgewählte Elemente reduziert, räumlich ordnet und abbildet, in den Mittelpunkt der Disziplin.
2. Die Geographie sollte nicht nur die räumliche Verortung und die raumbezogene Dynamik der Routinen, sondern vor allem die räumliche Verortung der Rituale und die räumlichen Wechselwirkungen der Rituale, die auch in komplexen Gesellschaften existieren, erforschen. Dabei ist nicht nur auf Rituale zu achten, die der Religion zugeordnet werden können, sondern insbesondere auf Rituale, die zunehmend Zivilreligionen, unsichtbaren Religionen und anderen Metaerzählungen folgen.
3. Wenn die Ordnungen der Metaerzählungen mit Hilfe von Ritualen in menschlichen Gesellschaften aufrechterhalten werden, stellt sich die Frage, welche Rituale die kulturellen räumlichen Ordnungen stabilisieren. Damit ist die kritische Selbstreflexion und wissenschaftliche Analyse der „Scientific Community“ der Geographie, der Verlauf der Wissensproduktion in der Geographie sowie die Darstellung ihrer Rituale (vgl. WARDENGA 1995) gefragt, denn diese Rituale könnten die wissenschaftliche Entwicklung behindern, da sie die Ordnung der Ordnung aufrechterhalten.
4. Insbesondere eine handlungswissenschaftlich ausgerichtete Religionsgeographie – das hat das Beispiel Ritualtheorien (hoffentlich) gezeigt –

kann die Geographie wieder zurück in das Zentrum der Kulturwissenschaften führen.

Literatur

- ASSERATE, A.-W. 2003: Manieren. Frankfurt am Main.
- ASSMANN, J. 2000: Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Frankfurt am Main.
- BARKER, R. G. 1968: Ecological psychology: concepts and methods for studying the environment of human behaviour. Stanford.
- BARTELS, D. 1968: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung einer Geographie des Menschen. Wiesbaden (= Erdkundliches Wissen, 19).
- BELL, C. 1992: Ritual Theory, Ritual Practic. New York, Oxford.
- BELLAH, R. N. 1986: Zivilreligion in Amerika. In: KLEGER, H., A. MÜLLER (Hrsg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München, S. 19–41.
- BELLIGER, A., D.J. KRIEGER 1998: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen/Wiesbaden.
- BLUMENBERG, H. 1996: Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main.
- BOYER, P. 2001: Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought. New York.
- CADUFF, C., J. PFAFF-CZARNECKA (Hrsg.) 1999: Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe. Berlin.
- CASSIRER, E. 1954: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil. Das mythische Denken. Darmstadt ND 1954 [Erstdruck 1924].
- CHRISTALLER, W. 1933: Die Zentralen Orte in Süddeutschland. Eine ökonomisch-geographische Untersuchung über die Gesetzmäßigkeit der Verbreitung und Entwicklung der Siedlungen mit städtischen Funktionen. Jena.
- DAUM, E., B. WERLEN 2002: Geographie des eigenen Lebens. Globalisierte Wirklichkeiten. In: Praxis Geographie 32/4, S. 4–9.
- FOUCAULT, M. 1971: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main.
- FUCHS, R. 2003: Öffentliche Rituale. Körperpolitik – Medienrealität – Kunstbetrieb. In: E. KÖB (Hrsg.): Öffentliche Rituale. Kunst/Videos aus Polen. Wien, S. 8–37.
- GALISON, P. 2003: Einsteins Uhren, Poincarés Karten. Die Arbeit an der Ordnung der Zeit. Frankfurt am Main.
- GEBHARDT, H., G. SCHWEIZER (Hrsg.) 1995: Zuhause in der Großstadt: Ortsbindung und räumliche Identifikation im Verdichtungsraum und seinem Umland. Köln (= Kölner Geographische Arbeiten, 61).
- GEERTZ, C. 1987: Dichte Beschreibung. Frankfurt am Main.
- GIDDENS, A. 1995: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. 2. Aufl., Frankfurt/New York.
- GOFFMAN, E. 1982: Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt am Main.
- GREGORY, D. 1994: Geographical Imaginations. Oxford.
- HALL, S. 2000: Who needs „identity“? In: P. DU GAY et al.: Identity: a reader. London, S. 15–30.
- HANDLIN, O. 1951: The Uprooted. The Epic Story of the Great Migrations that Made the American People. New York.
- HASE, T. 2001: Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA. Würzburg.

- HELBRECHT, I. 2003: Der Wille zur „totalen Gestaltung“: Zur Kulturgeographie der Dinge. In: GEBHARDT, H. et al. (Hrsg.): Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen. Heidelberg, S. 149–169.
- HARTKE, W. 1962: Die Bedeutung der geographischen Wissenschaft in der Gegenwart. In: Tagungsberichte und Abhandlungen des 33. Deutschen Geographentages in Köln 1961. Wiesbaden, S. 113–131.
- HÖDL, H. G. 2003: Art. „Ritual“. In: J. FIGL (Hrsg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen. Göttingen, S. 664–689.
- IMBER-BLACK, E., J. ROBERTS, A.R. WHITING 1995: Rituale. Rituale in Familien und Familientherapie. 2. Aufl., Heidelberg.
- KAMLAH, W. 1973: Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik. Mannheim.
- KOHL, K.-H. 1992: Geordnete Erfahrung. Wissenschaftliche Darstellungsformen und literarischer Diskurs in der Ethnologie. In: Soziale Welt 8, S. 363–374.
- KÖPPING, K.-P., U. RAO (Hrsg.) 2000: Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz. Hamburg.
- LEVINE, R. 1999: Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen. München.
- LÖW, M. 2001: Raumsoziologie. Frankfurt am Main.
- LUCKMANN, T. 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main.
- MACHO, T. 1987: Todesmetaphern. Frankfurt am Main.
- MICHAELS, A. 1997: Einleitung. In: MICHAELS, A. (Hrsg.): Klassiker der Religionswissenschaft. München, S. 7–16.
- MICHAELS, A. 1998: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München.
- MICHAELS, A. 2000: Konstruktionen von Translokazität und Zentralität. Eine religiöse Karte von Benares. In: PEZZOLI-OLGIATI, D., F. STOLZ (Hrsg.): Cartografia religiosa. Religiose Kartographie. Cartographie religieuse. Bern u.a. 2000, S. 187–207.
- NOOTEBOOM, C. 2003: Tiefe Wasser, letzte Riten. In: DIE ZEIT Nr. 42/2003, S. 71f.
- PARK, R.E. 1950: Human Migration and the Marginal Man. In: PARK, R. E. (Hrsg.): Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man. Glencoe, S. 345–356.
- RECKWITZ, A. 2000: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Göttingen.
- REUBER, P. 1999: Raumbezogene politische Konflikte. Geographische Konfliktforschung am Beispiel von Gemeindegebietsreformen. Stuttgart (= Erdkundliches Wissen, 131).
- RÜPKE, J. 2001: Die Religion der Römer. Eine Einführung. München.
- SCHÄFER, A., M. WIMMER (Hrsg.) 1998: Rituale und Ritualisierungen. Opladen.
- SCHLÖGEL, K. 2003: Im Raume lesen wir die Zeit. Frankfurt am Main.
- SHIELDS, R. 1991: Places on the Margin. Alternative geographies of modernity. London.
- SHIMADA, S. 1992: Überlegungen zur gesellschaftlichen Zeitlichkeitsregelung in Japan. In: Soziale Welt 8, S. 375–392.
- SMITH, J.Z. 1987: To Take Place. Toward Theory in Ritual. Chicago.
- SOEFFNER, H.-G. 1995: Zu den Stichwörtern „Kollektivsymbol“ und „Ritual“. In: BÜRDEL, R. (Hrsg.): Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht. Göttingen, S. 139–149.
- THOMAS, G. 1998: Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens. Frankfurt am Main.
- TURNER, V. 2000: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main.
- VAN GENNEP, A. 1999: Die Übergangsriten (frz. 1909). Frankfurt am Main.
- VON HUMBOLDT, A. 1986: Ansichten der Natur, mit wissenschaftlichen Erläuterungen und sechs Farbtafeln, nach Skizzen des Autors. Nördlingen.
- VON STIETENCRON, H. 2001: Der Hinduismus. München.

- WARDENGA, U. 1995: Geschichtsschreibung in der Geographie. In: Geographische Rundschau 47/9, S. 523–525.
- WERLEN, B. 1995: Landschaft, Raum und Gesellschaft. Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte wissenschaftlicher Sozialgeographie. In: Geographische Rundschau 47/9, S. 513–522.
- WERLEN, B. 2000: Sozialgeographie. Eine Einführung. Bern.
- WERLEN, B. 2003: Kulturgeographie und kulturtheoretische Wende. In: GEBHARDT, H. et al. (Hrsg.): Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen. Heidelberg, S. 252–268.