

Asien und Afrika

**Beiträge des
Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS)
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel**

Band 11

Angelika C. Messner · Konrad Hirschler (Hg.)

Heilige Orte in Asien und Afrika

Räume göttlicher Macht
und menschlicher Verehrung



EB-Verlag

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner Teile,
ist urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen
Systemen bedürfen der schriftlichen Genehmigung
des Verlags.

Satz/Layout: Angelika C. Messner, Konrad Hirschler

Copyright © EB-Verlag Dr. Brandt, Schenefeld 2006

ISBN 3-936912-19-X

Internet: www.ebverlag.de

E-Mail: post@ebverlag.de

Druck und Bindung: buch bücher dd ag, Birkach

Printed in Germany

Annäherungen an das „Heilige“ in kulturwissenschaftlicher Perspektive

von
Angelika C. Messner

Einleitende Bemerkungen

Die gegenwärtige Renaissance¹ des Heiligen, ja der Religionen und religiöser Gefühle, evoziert die Frage danach, ob das „ungeschriebene Dogma von Jahrzehnten, dass ein unaufhaltsamer, unumkehrbarer Prozess der Säkularisierung stattfindet, [endgültig] erschüttert“² ist. Noch vor dem 11. September 2001 figurierte das „Heilige“ als ein Zauberwort, mit dem „die zeitgenössischen Fragen zu Kirche und Glauben beantwortet werden soll[ten]“.³ Dahingegen werden neuerdings verstärkt die Zusammenhänge „Religion und Gewalt sowie Religion und Freiheit“⁴ bzw. „Aberglaube und Angst“⁵ thematisiert. Gleichzeitig lesen wir vom „Schrei nach Stille“ im Rahmen der Innerlichkeitssuche hunderttausender Zeitgenossen (allein im deutschsprachigen Raum), von „Erleuchteten“, die die Kunst „der spirituellen Stille“ beherrschten; weiterhin wird berichtet von „Göttlichen Energien“, die allein Glück und Frieden bringen könnten.⁶

Vokabeln dieser Art sind ohne Querverweise auf eine Sphäre, die sich jenseits des Alltäglichen, des Profanen, befindet, d. h. ohne Verweis auf das Sakrale bzw. das „Heilige“, nicht zu denken. Überdies muten solcherlei Berichte wie „Frontbe-

¹ Die Rede ist seit den späten 80er Jahren auch von der „Wiederkehr/Rückkehr der Religionen“. Siehe beispielsweise Derrida [1996] 2001, S. 14; sowie Grötzingen 1996.

² Karl Kardinal Lehmann in einem Interview mit Jan Ross und Bernd Ulrich. In DIE ZEIT, 38, 15. September 2005, S. 63.

³ Wiefel-Jenner 1997, S. 11.

⁴ Karl Kardinal Lehmann in einem Interview mit Jan Ross und Bernd Ulrich. In DIE ZEIT, 38, 15. September 2005, S. 63. Natürlich gab es vor dem Jahr 2001 Ereignisse, die auf eine physische Gewaltbereitschaft im „islamistischen“ Kontext verwiesen. Man denke nur an den Fall „Rushdie“ und an die entsprechenden Reaktionen in aufgeklärten Kreisen im westlichen Kontext wie auch im Nahen Osten. Aus der inzwischen sprunghaft angewachsenen Literatur zum Zusammenhang „Religion und Kulturkritik bzw. Kampf gegen die (westliche) Moderne“ sei allein auf das Überblickswerk von Marty und Appleby 1996 verwiesen.

⁵ Siehe beispielsweise Bartholomäus Grill, „Die Macht der Hexen.“ In Die ZEIT, 38, 15. September 2005, S. 51.

⁶ Siehe den gleichnamigen Artikel von Christian Schüle. In DIE ZEIT, 24. Juni 2004, S. 11-14.

richte“ an: Der/die Autor/in war persönlich zugegen bei entsprechenden Vortrags- bzw. Meditationsveranstaltungen in unterschiedlichen Zusammenhängen und mit einem Publikum aus allen Bildungsschichten des Landes. Solche „Frontberichte“ zeugen von einem spezifischen Blick. Es ist der Blick des Inquisitors, der zu bestimmen hat, ob es sich bei einer entsprechenden – je nachdem – religiösen, spirituellen, mystischen Handlung um dogmatische und/oder missionarische und/oder fundamentalistische und/oder kurpfuscherische und/oder „weltverbesserische“ und/oder sektiererische Praktiken handele oder eben nicht. Das Prädikat „Esoterik“ ist all diesen Praktiken gewiss, selbst dann, wenn der inquisitorische Blick nichts von Scharlatanerie oder „Volksverführung“ erheischte. Der Begriff Esoterik, ursprünglich für mündlich tradierte Philosophie für besonders begabte Eingeweihte gebraucht, ist nicht bar eines dezidiert pejorativen Beigeschmacks, wenn im Alltagsdeutsch als „esoterisch“ gilt, was nicht wissenschaftlich abgeklärt ist.

1 Diskussionen um das „Heilige“

Wie immer die Definition des „Heiligen“ ausfällt, sie entkommt nicht der Gleichzeitigkeit von Faszinosum und Verunsicherung, von Unbestimmtheit und von etwas Plattitüdenhaftem, wodurch das Heilige sich mit dem Esoterischen verbindet. Eine Untersuchung des „Heiligen“ im gegenwärtigen mitteleuropäischen Kontext muss somit diese spezifische Verknüpfung mit dem „Esoterischen“ beachten.

Kann der Verweis auf die „strikte Ambivalenz“⁷ des Begriffes (einschließlich aller gegenwärtig „das Heilige“ berührenden „esoterischen“ Sichtweisen und Praktiken) als **operabler Ansatz** der Annäherung an diese Phänomene dienen? Ja, denn das „Heilige“ erscheint als flüchtig und schwer einzugrenzen, was auch damit zusammenhängt, dass die Wissenschaften, die sich bislang mit dem Gegenstand befassten – Religionswissenschaften und Theologie – nicht auf eine einheitliche Definition verweisen können.⁸ Gleichwohl ist der eingangs angesprochenen Aktualität des „Heiligen“ in unserer westlichen Moderne⁹ eine dringliche

⁷ Siehe Kamper und Wulf 1987, S. 3. Vgl. auch Colpe 1993, S. 86, wenn er darauf verweist, dass ein „heiliges Phänomen gleichzeitig als profan erfahren werden kann.“

⁸ Siehe hierzu in kritischer Sicht, Michaels 1997, und auch Gantke 1998.

⁹ Man beachte, dass die Verwendung jedes einzelnen Wortes im Ausdruck „unsere westliche Moderne“ einer eigenen Problematisierung bedürfte: „unsere“ hinsichtlich „othering“, „westlich“ in der unausgesprochenen Binarität von „westlich-östlich“, „Moderne“ hinsichtlich der Konnotation „westlich und modern“ sowie hinsichtlich der dichotomisch angelegten Binarität „Mo-

Notwendigkeit von Neubestimmung/en und Neuorientierung/en zu eigen. Die Erkenntnis, dass Religiosität nicht *per se* mit Aberglauben gleichgesetzt werden darf¹⁰, war und ist ein wesentlicher Impetus von Säkularisierungsdiskursen, und diese Erkenntnis verlangt nach neuen Positionierungen.

Wenn es in diversen indigenen Kontexten keinen Begriff für „Religion“ gegeben hat bzw. gibt, so muss diesem Umstand ebenso Rechnung getragen werden wie der Tatsache, dass das „Heilige“ nicht notwendig mit *religio* verquickt sein muss. Wo die Evidenz des *homo religiosus* nicht erbracht werden muss, sondern, im Gegenteil, dem Menschen als *homo religiosus* die Erfahrbarkeit einer Eigengesetzlichkeit religiöser Akte zuerkannt wird, werden religiöse Akte als wesensnotwendige Mitgift angesehen, die dem menschlichen endlichen Bewusstsein eigen sind.¹¹ Wenn in ähnlicher Weise theologische Zugänge in der Beantwortung der grundsätzlichen Frage, ob das „Heilige“ vom Phänomen selbst ausgehe oder ob es ihm „nur“ zugeschrieben werde, vordem häufig mit **Rudolf Otto** argumentierten, nämlich dass „Heilige Orte“ auf individuelle numinose Elementar-Erlebnisse zurückführbar seien, „die einst einmal durch seherische Erfahrungen ‚schauervolle‘, ‚heilige‘ vom *numen* besessene Stätten [zu] Ausgangspunkten des örtlichen Kultus [...]“¹² machten, so riskiert eine solche Bestimmung wegen ihrer expliziten Betonung des Subjektiven von vorn herein, die Bedingung der Möglichkeit einer Universal-Definition¹³ dem Scheitern auszusetzen.

Die Vorannahme, dass das „Heilige“ eine selbstständige, von historischen Dynamiken unabhängige Wirklichkeit darstelle, ist aus kulturwissenschaftlicher Perspektive nicht brauchbar. Denn wenn das „Heilige“ sich unabhängig vom Kulturmoment, unabhängig von Zeit und Raum offenbart, dann muss jede Geschichte mit **Mircea Eliade** „irgendwie als Absturz des Heiligen, [als] eine Beschränkung und Minderung“¹⁴ in ihre profanen Schranken verwiesen werden. Dieses „Heilige“ als ein „übernatürliches, trans-historisches und singuläres Etwas“, diese „ganz andere [...] Realität, die nicht von unserer Welt ist“, manifestiert sich in **Eliade**'scher Perspektive in „Gegenständen, die integrierende Bestandteile unserer natürlichen ‚profanen‘ Welt sind“.¹⁵

derne (Gesellschaften) - Aufgeklärtheit“ und „Vormoderne (traditionelle Gesellschaften) - Unaufgeklärtheit“. Vgl. hierzu auch die Anmerkung in Fußnote No. 23.

¹⁰ Der Terminus „Aberglaube“ ist in der neueren wissenschaftlichen Literatur zumeist durch den in der Ethnologie/Anthropologie etablierten Begriff „Magie“ ersetzt. Siehe hierzu Labouvie 1994, S. 287-307.

¹¹ Good 1998, S. 106.

¹² Otto [1917] 1963, S. 153.

¹³ Siehe die kritischen Anmerkungen in Colpe 1977; Alles 1997; Schmitz 1995, S. 74ff.

¹⁴ Eliade 1975, S. 8, sowie Eliade 1961, S.180.

¹⁵ Eliade 1961, S. 180.

Die Kulturwissenschaften lassen sich ansatzweise bis in das 18. Jahrhundert zurückverfolgen, und zwar im Sinne einer Gegenbewegung zu einer Geschichtsschreibung, die Haupt- und Staatsaktionen sowie Kriege und Siege in den Mittelpunkt gestellt hatte.¹⁶ Obgleich sich der Gegenstand Kulturwissenschaft bei näherem Hinsehen nicht durch eindeutige scharfe Konturen auszeichnet,¹⁷ lässt sich im Rahmen der „anthropologischen Wende“ im frühen 20. Jahrhundert ein kulturwissenschaftlicher Ansatz ausmachen, der seit den 1920er Jahren im französischen (mit dem historiographischen Interesse für die Mentalität/en) und im deutschen Kontext (mit der historiographischen Hinwendung zur „Rasse“) stark geworden ist. Damit war der Mensch in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und die Begriffsfelder „Arbeit“ (in der Sozialgeschichte) oder die „Kriege“ und die „Geschäfte“ (in der politischen Geschichte) zurückgedrängt worden: Programmatisches Ziel wurde die Anthropologisierung des Wissens von der Natur und der Welt als Geschichte.¹⁸ Der Mensch, nach dem die Kulturgeschichte fragt, ist ein Wesen, dessen Geschichte mit der Überlieferung begründet wird. Damit geraten auch die materiellen Substrate der Überlieferungen in das Zentrum des historiographischen Interesses. Auch weil die menschlichen Bestände nicht unabhängig von deren kulturellen Formen und Ausprägungen zu haben sind, werden kulturwissenschaftliche Zugänge – ebenso im Anschluss an ethnologische Befunde – notwendigerweise die binär gedachte, statische Verfasstheit der Welt in profan und sakral einer Überprüfung unterziehen müssen: Die Vorstellung von der statischen Permanenz des „heiligen“ Raumes muss *ad acta* gelegt werden, wenn man dem „Heiligen“ in anderen kulturellen Kontexten auf die Spur kommen will. Gleichzeitig ist klar geworden, dass die Anerkennung der Existenz mehrerer und unterschiedlicher kontextueller Konstruktionsweisen „heiliger Räume“ in unterschiedlichen kulturellen Kontexten geradezu voraussetzend ist für die Möglichkeit der Beschreibung „heiliger Räume“ als relational konstituierte.

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive auf das „Heilige“ ist der Blick auf eine von historischen Dynamiken unabhängige Wirklichkeit nicht möglich. Damit ist eine beachtliche Übereinstimmung mit Sichtweisen der reformatorischen Religionskritik gegeben, denn diese leitet die Definition von Glauben aus der aufgehobenen Trennung von „profan und sakral“ ab und begreift den Glauben als „ein Geschehen in einem intersubjektiven Gefühls-Raum“¹⁹. Gleichwohl,

¹⁶ Siehe hierzu Daniel 2003, S. 186.

¹⁷ Siehe hierzu beispielsweise Fauser 2003, S. 12.

¹⁸ Siehe hierzu Böhme et al, 2002, S. 21.

¹⁹ Steck 1987, S. 263.

die Frage nach dem jeweils zugrunde liegenden Menschenbild drängt sich in der reformatorischen Religionskritik ebenso auf wie in den Kulturwissenschaften. Wenn allein Zweckrationalität als wichtigstes Merkmal des Menschen zur unausgesprochenen Vorannahme gemacht wird, so versprechen Fragen nach den jeweiligen Deutungsversuchen von Erfahrung in bzw. von „Heiligkeit“ und „Heiligen Orten“ kaum einen Erkenntniszugewinn; sie werden immer auf die Funktion von Religion, und somit auf den Gedanken von Kontingenzbewältigungs- und Lebenshilfestrategien o. ä. verweisen. Die Anerkennung der Möglichkeit subjektiver Erfahrungshorizonte sowie die Anerkennung der Möglichkeit vom Verweiskarakter vielfältiger Dinge/Gegenstände auf das „Heilige“ aber führt andererseits in die Nähe phänomenologischer Ansätze,²⁰ die – insbesondere auch in **Mircea Eliades** Färbung – als a-historisch, und als „so normativ wie die Theologie [zu charakterisieren sind], da sie auf einer angenommenen Ontologie beruh[en], die weder historisch abgeleitet noch deskriptiv verifizierbar ist.“²¹

So ist zu fragen: In welchem Sinne *ist* das „Heilige“ kulturelle Erfahrung, wenn es nicht auf das herkömmliche Konzept der subjektiven Erfahrung reduzierbar ist? Und in welchem Sinne *sind* soziokulturelle Erfahrungen des „Heiligen“ „heilig“, wenn diese nicht auf alt gewohnte Konzepte wie Offenbarung und/oder Symptome von (auch kollektiven) Verblendungen zurückgeführt werden?

Wenn anstelle einer dualistischen Weltsicht eine relationale den Dingen entgegentritt, welche Subjektivität und Objektivität, Subjekt und Objekt, Handlung und Struktur als nicht mehr einander entgegen gesetzte Fronten bzw. Sichtweisen verhandelt, dann ist damit die Möglichkeit eröffnet, die *Praxis* als Ausgangspunkt der Denkbewegungen zu wählen. Dieser Schritt impliziert ein „Sich-zurücknehmen“ im Sinne von „Sich-bescheiden“ in den Schranken dessen, was der Fragende als „menschengemacht“ wahrnehmen kann. Dann bedarf es nicht mehr der Vorgabe, dass kein „Heiliges an sich“ gelten darf – wie dies für das „aufgeklärte“ Individuum der Moderne als bindend gilt/galt, und was sich auch mit **Max Weber** als symptomatische Haltung in einer „entzauberten Welt“ charakterisieren ließe. Auch bedarf es keiner Verweise auf Vorgaben, dass das „Heilige“ einem widerfährt, weil es nichts sei, was Menschen tun und machen.²²

²⁰ In diesem Zusammenhang sei auf die vielschichtige Diskussion dieser Frage in Michaels, Pezzoli-Olgiati, Stolz 2001 verwiesen. Die verschriftlichten Beiträge des Zürcher Symposions (2000) diskutieren die Relevanz religionsphänomenologischer Ansätze an ausgewählten Problemen in den Religionswissenschaften, insbesondere mit Bezug auf außereuropäische Regionen.

²¹ Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions*. Den Haag 1971, S. 86 f. hier zitiert nach Douglas 1984, S. 107.

²² Wie phänomenologische Ansätze explizieren. Siehe hierzu auch Michaels 2001, S. 490.

2 Sakraltopographien in außereuropäischen Kontexten

Die Suchbewegungen innerhalb der Positionierungsprozesse müssen nicht nur das Verhältnis des Einzelnen zum christlichen Glauben in der westlichen Hemisphäre sowie zu spezifischen Grundhaltungen der Moderne berühren, sondern wesentlich auch Vorstellungen und Handlungsweisen aus „fremden“ geographischen und kulturellen Kontexten. Letztere Kontexte sind nämlich längst als integrale Elemente westlicher Diskurse etabliert – wenn auch häufig um der Abgrenzung willen. Untersuchungen von Sicht-, Handlungs- und Bedeutungsweisen des „Heiligen“ in außereuropäischen²³ Zusammenhängen dürfen diskursive Mystifikationen, Herabsetzungen bzw. Verzerrungen verschiedenster Art nicht ausblenden; auch dürfen sie die mit den Sicht- und Bedeutungsweisen des „Heiligen“ zusammenhängende ökonomische sowie sozio-politische Interessenslagen nicht unterschätzen. Gleichzeitig jedoch darf – außerhalb von Funktionszusammenhängen von Religion und/oder des „Heiligen“ – die Frage danach, ob Religion in nichtabendländischen Kulturen ausschließlich unter Kultur einzuordnen sei, nicht gänzlich ausgeblendet werden. Im ostasiatischen Kontext werden gegenwärtig auf universitärer Ebene Aspekte des Religiösen – wohl in Anlehnung an Weber – in Begriffen von Wieder-Verzauberung und Kommodifikation im globalen Kontext diskutiert.²⁴ Solche Problematisierungen – von entsprechenden Diskussionen im arabischen Nationengeflecht ganz zu schweigen – reflektieren die Dringlichkeit des Themas – auch – in diesen geographischen Zusammenhängen. Hier ist die Möglichkeit, dass das „Heilige“ etwas ganz und gar Weltliches, Profanes sein kann, angesprochen. So kann das Desiderat – so es denn eines ist – einer Universal-Definition des „Heiligen“ zunächst nicht im Vordergrund der Betrachtungen stehen.

²³ Man beachte, dass die Verwendung „außereuropäisch“ und „europäisch“ nicht als vorgängig existierende Einheiten verstanden werden dürfen. Sie markieren vielmehr die diskursiv bedingten Abgrenzungen, die der „geteilten“ Geschichte inhärent sind. Siehe hierzu eingehender Conrad und Randeria 2002, S. 11.

²⁴ So findet Ende November 2005 an der National University of Singapore am Asia Research Institute ein Workshop zum Thema „Religious Commodifications in Asia: The Re-Enchantment of Globalizing World?“ statt, wobei die komplexen Verbindungen zwischen religiösen Praktiken und globalen kapitalistischen Mächten in asiatischen Kontexten diskutiert werden sollen (<http://www.ari.nus.edu.sg/conf2005/commodification.htm>).

3 Strategien und Paradigmen

3.1 Reflexive Praxis

Dem kulturwissenschaftlichen Zugang zum „Heiligen“ muss die Reflexive Praxis²⁵ implizit sein. Dies bedeutet die radikale Infragestellung der unterschiedlichen „Präkonstruktionen“ des „Heiligen“, wie wir sie den Berichten von Missionaren, Abenteuerreisenden, Geschäftsleuten sowie Ethnologen aus vergangenen Jahrhunderten in Bezug auf außereuropäische Kontexte entnehmen können.

Dieser radikale Zweifel allen überlieferten Bewertungen und Einschätzungen gegenüber (es gibt keine fehlerfreien Repräsentationen²⁶) muss Hand in Hand gehen mit der radikalen Reflexion der eigenen Positionierung, d. h. die eigenen Operationen und Handlungsinstrumentarien bedürfen einer fortwährenden Infragestellung. Derartige Überlegungen finden sich bereits bei Émile Durkheim und Marcel Mauss in ihren systematischen Analysen so genannter kollektiver Vorstellungen – worunter sie beispielsweise Raum und Zeit sowie das Heilige und das Profane subsumierten. Diese Vorstellungen bzw. Haltungen seien so fundamental, dass die Menschen gar nicht wüssten, dass sie sie hätten.²⁷

Über derartige Anleihen an frühe wissenssoziologische Ansätze hinausgehend verlangt der Standpunkt der Reflexivität außerdem, die eigenen Begrifflichkeiten infrage zu stellen;²⁸ im Unterschied zur klassischen Erkenntnisphilosophie werden kulturwissenschaftliche Analysen die Bedingungen objektiver Erkenntnis nicht mehr im Subjekt des Forschers suchen. Eine solche Absage an die „absolutistischen Voraussetzungen der klassischen Objektivität, ohne deshalb dem Relativismus zu verfallen“²⁹, ist voraussetzende Bedingung für die Möglichkeit, expliziten oder impliziten intellektuellen Hegemonialpraktiken bzw. einer wissenschaftlichen Definitionsmacht entgegen zu wirken.

3.2 Raum und Handlung

Wenn kulturwissenschaftliche Zugänge zum „Heiligen“ sich *per definitionem* in den Grenzen des „Menschengemachten“ bewegen, so besteht gerade darin ihre spezifische Herausforderung: Die Freilegung der den Praktiken im Zeichen des

²⁵ Das von Pierre Bourdieu in unterschiedlichen Zusammenhängen unermüdlich eingeforderte Bemühen um Reflexivität hat inzwischen weite Kreise gezogen. Siehe hierzu insbesondere Wacquant 1996, S. 62-77. Rösen 2000, S. 27, spricht in dieser Hinsicht von „Perspektivenreflexion“.

²⁶ Coronil 2002, S. 209.

²⁷ Siehe Durkheim und Mauss [1901-1902] 1963.

²⁸ Bourdieu und Wacquant [1992] 1996, S. 248.

²⁹ Ibidem S. 249.

„Heiligen“ eigene immanente Logik verlangt nämlich in erster Linie die Erue-
 rung und das Nachzeichnen der Grenzen, die das spezifische (religiöse/heilige)
 Feld³⁰ markieren bzw. abgrenzen gegenüber dem „Alltäglichen oder Profanen“. Weil alle menschliche Existenz praktisches Handeln impliziert, eröffnet sich aus dem Fokus auf die **Praxis** ein Ausweg aus dem Dilemma³¹ von entweder konstruktivistischen Ansätzen oder substanzialistischen Ansätzen. Und weil die praktischen Tätigkeiten immer Elemente in strukturieren Zusammenhängen hervorbringen, können wir Struktur und Element als sich gegenseitig hervorbringende Prozesse ansehen. Somit stehen Element und Struktur eben nicht nur in gegenseitigen Verweisungszusammenhängen zueinander in Beziehung; sondern sie konstituieren sich gegenseitig.

Wenn **Raum**, zusätzlich zum Symbolischen, dem Gesellschaftlichen und der Zeitlichkeit als fundamentale Kategorie der menschlichen Praxis angesehen werden kann, so ist damit nicht nur die Bedeutung von Ort angesprochen, sondern Raum in viel umfassenderem Sinne als Ausgangspunkt und Fokus der praktischen Tätigkeiten, wozu ganz wesentlich auch der menschliche Leib gehört. Nicht nur sind die praktischen Tätigkeiten als prinzipiell leiblich/körperlich in einer Ausgedehnthet und/oder Zusammgezogenheit situiert (**Schmitz**), sondern diese räumliche Situietheit verweist gleichzeitig auf die Möglichkeiten der Positionierung, Annäherung und Distanzierung. Als solches ist der menschliche Leib nicht nur als allgemeines Strukturierungsprinzip anzusehen, wonach Elemente in strukturierten Gesamtzusammenhängen wie Sprache, Wissenschaft, Kunst oder Recht (das sind Gesamtzusammenhänge symbolischer Praktiken, deren Strukturierungslogik gleichermaßen Verweisungscharakter besitzt) fokussiert werden können. Der menschliche Leib kann auch selbst Teil bzw. Bestandteil der symbolischen Formen werden. Dies bedeutet, dass die strukturierende Logik selbst Teil der Form sein kann, und somit nicht nur als „aufgepfropfte“ Idee angesehen werden muss.

Somit können qualitativ aufgeladene Räume (wie etwa Kultplätze oder Tempel oder selbst der menschliche Leib) gleichermaßen als Produkt menschlicher Handlungen begriffen werden als auch als Teil von „meta-kulturellen“ Strukturierungslogiken – wie etwa die Theologie im christlichen Kontext, oder so genannte Wertvolle Überlieferungen im daoistischen Kontext. Unabhängig davon darf

³⁰ Siehe hierzu Bourdieu 2000, dessen ursprünglichen Überlegungen zum „religiösen Feld“ (in den 1970er Jahren) die theoretischen Grundlagen für die „Sozialen Felder“ bilden. Vgl. hierzu auch Kneer 2004, S. 31-32.

³¹ Wenn der eingangs beschriebene kulturwissenschaftliche Zugang zum Thema eingehalten wird, dürfte dieses Dilemma, streng genommen, wenn überhaupt, so nur sehr abgeschwächt existieren.

auch gefragt werden, was denn überhaupt „sinnvoll als kulturelle und soziale Ganzheit ohne eine eindeutige Bindung an einen Ort zu definieren“ ist?³²

Neuere ethnologische Theorienbildung besteht geradezu darauf, „Raum“ und „Räumlichkeit“ in praxis-zentrierter Perspektive als formal-klassifizierenden Begriff einzusetzen, da er Ordnungsbeschreibungen erlaubt (klassifikatorisch) und sich nicht auf inhaltliche Merkmale von materiellen Gegebenheiten bezieht (formal).³³ Die in Ausdehnung und Zusammenziehung „erfahrene“ Körperlichkeit des Raumes verweist darüber hinaus auf das Faktum, dass Räume nicht außerhalb der Bezüge zu anderen ausgedehnten bzw. zusammengezogenen Gegebenheiten wahrgenommen werden. Dementsprechend eröffnet der Fokus auf die Praxis zudem tatsächlich einen Ausweg aus der „entzauberten Welt“ (Max Weber), wo kein „Heiliges an sich“ mehr gelten darf.³⁴

Im Mittelpunkt des Interesses stehen somit signifikante **Handlungsformen** (Ritual) in ihren jeweiligen zeitlich und räumlich bestimmten Konstanten. Dabei geht es im Einzelnen um die Bestimmung von Beteiligten (Akteuren) und Ausgeschlossenen (Abwesenden), die Eruiierung deren jeweiliger Funktion/en, Position/en sowie um die Verhältnisse zwischen Akteuren (und Abwesenden) und Referenztexten/Institutionen („Metatexten“) und Orten/Räumen (zeitlich und räumlich). Grenzziehungen können all diese Konstanten insgesamt umfassen und dann auf das „Gegeneinander“ sowie auch das „Miteinander“ und „Füreinander“ von mehreren unterschiedlichen Religionsformationen auf ein und denselben Ort verweisen.

4 Geographien und Praktiken im Zeichen des „Heiligen“: die Beiträge

Der vorliegende Band versammelt die verschriftlichten Vorträge, die zum Thema „Heilige Orte in Asien: Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung“ im Rahmen der ZAAS (Zentrum für Asiatische und Afrikanische Studien)-Ringvorlesung im Sommersemester 2004 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel gehalten wurden. Der Sammelband will eine Reihe von Einzelstudien verfügbar machen, die teils aus ethnographischer Datenerhebung stammen, teils Produkt historisch-philologischer Analysen sind.

³² Vgl. Dickhardt und Hauser-Schäublin 2003, S. 18.

³³ Vgl. Werlen 2003, S. 6-7.

³⁴ Auch wenn dieser Rückverweis aus kulturwissenschaftlicher Perspektive selbstredend als nicht notwendig erscheint (vgl. Fußnote No. 31), dürfen diese Reminiszenzen nicht gänzlich ausgeklammert werden, insbesondere auch wegen des offensichtlichen akuten Erklärungsbedarfes zum „Heiligen“, der sich eben auch aus diesem Reservoir starker Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten speist.

Allen Beiträgen gemein ist die Problematisierung des „Heiligen“ als etwas jeweils erst zu Erwerbendes – und zwar zu aller erst auf der sprachlichen Ebene. Die Erwerbung der semantischen Felder machte eine Differenzierung dessen notwendig, was im europäischen Kontext – in unterschiedlichen Zusammenhängen – als „Heiliges“ zu identifizieren erlernt bzw. angeeignet worden ist. Solche Sichtweisen dürfen selbstredend nicht als – *a priori* und unausgesprochen – verbindliche Konzepte für außereuropäische Zusammenhänge vorausgesetzt³⁵ werden; aber auch nicht für Zusammenhänge an dem Ort, der gemeinhin als der Ursprung der christlichen Geschichte gilt.

Im ersten Beitrag kommt diese Einsicht im Rahmen der Beschreibung der auffallenden Dichte an „Heiligen Orten“ in der multireligiösen Landschaft des „Heiligen Landes“ und deren gleichzeitiger Beanspruchung und Nutzung von Christen, Muslimen und Juden explizit zur Geltung. **Urich Hübner** stellt dazu in seinem Beitrag drei signifikante Metatexte (über die „Siebenschläfer“, über „Johannes den Täufer“ und über „Aaron“) dar, wozu auch die Thematisierung ihrer jeweiligen „Heiligtümer“ sowie der spezifischen historischen Hintergründe ihrer bi- und trireligiösen „Nutzung“ gehört. Die kontrastiv eingefügten Zitate aus Schriften unterschiedlicher (religiöser) Perspektiven, die außerdem aus unterschiedlichen zeitlichen Zusammenhängen stammen, heben sich in ihrer jeweiligen Verzerrung gegenseitig auf, wodurch die Infragestellung von „Präkonstruktionen“ radikal eingelöst wird. Durch dieses Aufzeigen der Neben-, Gegen- und Miteinander der Reden (in verschriftlichter Form) über die besagten „Heiligen“ sowie „Heiligtümer“ werden Realitäten erahnbar, die zunächst nur in Begriffen von „Vieldeutigkeit, Ambivalenz, Widersprüchlichkeit“, aber ebenso von „Toleranz, Heiterkeit, Menschlichkeit“ erfasst werden können.

Der zweite Beitrag ist der Mythologie, der Geschichte sowie dem „Zauber“ eines einzelnen herausragenden „Heiligen Ortes“ gewidmet. **Josef Wiesehöfer** unterzieht die Mythologie des Tacht-i Sulaiman in Iranisch-Azerbaidschan, auch als „Thron Salomons“ in iranischem Mittelalter und Neuzeit bekannt, einer Überprüfung. Dabei ist der wiederholte Fokus auf zentrale Elemente des „Feuerkultes“ (Heilige Feuer) der Tatsache geschuldet, dass der „Feuerkult“ offensichtlich als integrales Bindeglied von Götterverehrung und Herrscherideologie in der iranischen Geschichte anzusehen ist. Im Rahmen der engen Verbindung des

³⁵ Für einen Überblick über die Geschichte der Aufarbeitung von ehemals „unreflektierten“ Vorstellungen innerhalb der Religionswissenschaft siehe Rudolph 1991, sowie Gladigow 1991. Für eine kritische Reflexion „eurozentristischer“ Verwendungen des Begriffes „Seele“ in ethnographischen Schriften bis in die 1960er Jahre siehe Wernhart 2002. Siehe auch die Diskussion dieser Problematik bezüglich des Begriffes „Magie“ in der sinologischen Fachliteratur, in Bumbacher 2002.

iranischen Königtums sowie zoroastrischer Kultpraxis mit dem „Feuerkult“ als Bindeglied sucht Wiesehöfer, unter Berufung auf archäologische Befunde, nach Antworten auf die Frage, wie sich dieser Platz von seiner Bedeutung als „Kontakt- bzw. Schnittstelle zwischen weltlicher und göttlicher Macht“ gleichsam als Wirkstätte des „weisen, göttlich inspirierten Heilskönigs“ schließlich zum profanierten iranischen Weltkulturerbe gewandelt hat.

Im Gegensatz zu dieser diachronen Perspektive liefert **Anja Pistor-Hatam** eine „dichte Beschreibung“ der sakralen Topographie des 19. Jahrhunderts im heutigen Irak. In synchroner Schau rekonstruiert und eruiert sie anhand persischer Pilgerberichte des 19. Jahrhunderts eine Vielzahl von „Heiligen Orten“ (Mausoleen, Moscheen und andere Orte) in den osmanischen Provinzen des Irak, die (heute noch oder heute wieder oder heute nicht mehr) von den Zwölferschiiten verehrt werden. In Zusammenschau dieser Reiseberichte mit Pilgerführern und westlichen Nachschlagewerken rekonstruiert sie eine Topographie schiitischer „Heiliger Orte“ im 19. Jahrhundert, wobei sie die von ihr konsultierten Quellen auf die normativ vorgegebenen, in zeitlichen und räumlichen Konstanten zu vollziehenden (ritualisierten) Handlungsabläufe bei Wall- und Pilgerfahrten auf die ökonomischen und sozialen Konstellationen mancher Praktiken sowie auch auf die Herkunft und Zusammensetzung diverser Pilger-Gemeinschaften im 19. Jahrhundert hin analysiert.

Einer anderen Ausrichtung im Islam, der sunnitischen, geht **Konrad Hirschler** nach, wenn er die sakrale Geographie Ägyptens und Syriens zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert anhand einer Analyse von Pilgerführern, Chroniken und theologischen Abhandlungen aus dieser Zeit beschreibt. Die kontrovers ausgerichteten Schriften über die „Rechtmässigkeit“ bzw. Vereinbarkeit von „Heiligtümern“ mit dem sunnitischen Glauben thematisierten Verbote und Gebote, die in den jeweils spezifischen Handlungsanleitungen für eine große Bandbreite an unterschiedlichen Ritualen entfaltet worden sind. Diese Texte zeugen außerdem von der Signifikanz solcher Rituale für die jeweils Ausführenden und für Angehörige der intellektuellen und politischen Elite, womit gleichzeitig gezeigt werden kann, dass Angehörige der Elite gleichermaßen „heterodoxe“ Rituale vollzogen wie Angehörige aus den niederen Schichten.

Der Beitrag von **Horst Brinkhaus** fokussiert ebenfalls die Praxis, indem er zwei im indischen Kontext dominante Schemata der Annäherung an das „Heilige“ darstellt: Zum einen die Praxis des „In-Kontakt-Tretens“ *via* eigenes Selbst und zum anderen *via* „heiliger Machträume“ in der äußeren Welt. Anhand frühester legendärer und späterer historischer Quellen zum Pilgerwesen rekonstruiert Brinkhaus ähnliche Bewegungsverläufe auf der (sakralen) geographischen Landkarte wie sie auf den Mandalas für die innere Konzentration ebenfalls auf-

scheinen: konzentrische Kreise vom Zentrum im Inneren hin zum Zentrum außen. Dahinter lässt sich unschwer die kulturelle Praxis der „Zusammenordnung von Phänomenen zu einem einheitlichen Entwurf“ erkennen. Dabei wählt Horst Brinkhaus einen theoretischen Einstieg, der u. a. an Hermann Schmitz angelehnt ist.

Hermann Schmitz beschreibt in seinem Aufsatz die Bedingungen der Möglichkeiten für die Wahrnehmung eines Raumes als „heilig“. Seine prinzipielle Unterscheidung des Wahrnehmungsraumes vom physikalisch-mathematischen Raummodell ist voraussetzend für das Alphabet der Leiblichkeit. Schmitz behauptet, dass affektives Betroffensein immer leiblich ist und dieses wiederum immer durch eine Bewegungssuggestion (etwa durch eine Gebärde) vermittelt ist, und dass die Gefühle als Atmosphären räumlich sein können. Ein Raum kann somit „heilig“ sein, weil er eine Situation erfüllt, die (mit **Rudolf Otto**) als „numinos“ erlebt werden kann und mit Atmosphäre erfüllt ist. Eine Situation versteht Schmitz als binnendiffuse und in sich sehr wohl widersprüchliche Einheit von Programmen, Problemen und Sachverhalten. Für Schmitz sind Räume dann „Heilige Räume“, wenn sie atmosphärisch aufgeladen erfahren werden sowie die „aktuelle numinose Situation als zuständige auf Dauer gestellt wird und sich an einen ausgezeichneten Ort heftet“.

Der Beitrag von **Angelika C. Messner** ist zunächst mit der Eruierung der Bedeutungsfelder des „Heiligen“ im chinesischen historischen Kontext befasst. Im Zentrum der Betrachtungen steht die Konnotation „heilig-Berg-Mensch“, da diese in vielfältigen Färbungen und auf mehreren Ebenen zutage tritt, und zwar sowohl in synchroner wie in diachroner Sicht. Insgesamt werden in ihrem Beitrag drei Kategorien des „Heiligen“ im chinesischen historischen Kontext eruiert: 1. Ordnung (Muster); 2. Raum und Handlung bzw. Ritus; und 3. die Körperpraktiken im Zeichen des „Heiligen“.

Achim von Oppen und **Chanfi Abdallah Ahmed** beschreiben in ihrem Beitrag Heiligtümer einer der bedeutendsten Sufi-Bruderschaften im ostafrikanischen Raum. Aufbauend auf der Diskussion neuerer Debatten über das Konzept „Heiliger“ Orte innerhalb der Ethnologie/Anthropologie fokussieren sie auf die Frage, inwieweit in den Ritualpraktiken soziale, räumliche und symbolische Grenzziehungen überschritten und damit zugleich aber auch wieder bestätigt werden. Dementsprechend handelt es sich bei den untersuchten religiösen Praktiken an den und um die „Heiligen Orte“ grundlegend um Schauplätze, an denen auch eine Aktualisierung netzwerkartiger Verflechtungen auf lokaler, regionaler, nationaler und global-muslimischer Ebene stattfindet.

Ebenfalls dezidiert praxisbezogen ist der Ansatz von **Robert Langer** in seinem Beitrag zu den Schreinen und Wallfahrtsstätten der Zarathustrier in Iran. Seine

auf Feldforschungen basierenden Ausführungen zur sakralen Topographie, die er als Produkt einer mentalen Kartierung des von den untersuchten Gemeinschaften bewohnten Territoriums interpretiert, zeichnen ein vielschichtiges Bild von den gegenwärtig durchgeführten (rituellen) Praktiken im Zeichen der „Religion Zarathustras“. Diese ist ihrerseits nicht ohne den Blick auf die Verbindung/en zu historisch gewachsenen Identitäten zu verstehen. Langer beschreibt nicht nur die Praktiken in und um diejenigen „Heiligen Stätten“, an/in denen Rituale praktiziert werden, sondern darüber hinaus auch jene Stätten, auf die wegen ihrer mythologischen Bedeutung verwiesen wird, und deswegen ebenfalls Teil/Bestandteile der sakralen Topographie in Iran sind.

Den Abschluss des Bandes bildet schließlich der Beitrag von **Hermann Kulke**. Er widmet sich in seinem Aufsatz dem „Herrn der Welt“ und seinem „Großen Tempel“, der auch heute noch alljährlich Millionen von Pilger nach Puri, Ostindiens berühmteste Tempelstadt, zieht. Aber dieser Ort war nicht nur ein „Heiliger Ort“, sondern auch eine Arena politischen Wettstreits und der Kämpfe. Denn Puri war während vieler Jahrhunderte, spätestens jedoch seit dem 12. Jahrhundert (bis hin zur gegenwärtigen Position unter der „säkularen“ Regierung von Orissa) der maßgebliche Ort der Legitimation staatlicher Macht, Sitz der Hindu-Könige und politischer Autorität in Orissa. Kulke beschreibt außerdem die ambivalente Haltung der muslimischen Regenten zu den „Heiligen und geheimen Regierenden“ (d. h. die lokalen Gajapatis) zu Zeiten des Moghul-Reiches in Orissa.

Vielleicht sogar im Gegenzug zum Ansinnen des 1987 publizierten Sammelbandes „Das Heilige: Seine Spur in der Moderne“³⁶ ist es im vorliegenden Band nicht darum zu tun, die Aktualität des „Heiligen“ in der westlichen Hemisphäre aufzuzeigen. Von der Renaissance des „Heiligen“ in den mitteleuropäischen Industrienationen haben wir eingangs gesprochen. Indizien für seine massive Aktualität sind heute, an die zwanzig Jahre nach Erscheinen des erwähnten Sammelbandes, beinahe allgegenwärtig, und in vielfältigen Facetten und Zusammenhängen unschwer auszumachen.

Im vorliegenden Band aber werden die mannigfaltigen Handlungen und Praktiken an Orten und Räumen im Zeichen des „Heiligen“ in außereuropäischen Kontexten beleuchtet. Sie werden in einer Perspektive nachgespürt und schließlich rekonstruiert, die Subjekt und Objekt in einer dauernden Reflektionsbewegung zu negieren sucht.

³⁶ Vgl. Kamper und Wulf 1987.

Literaturverzeichnis

- Böhme, Harmut, Peter Matussek und Lothar Müller. *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 2002.
- Bourdieu, Pierre und Loïc J. D. Wacquant. *Reflexive Anthropologie*. [1992] Übersetzt von Hella Beister. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- Bourdieu, Pierre. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Hrsgg. von Stephan Egger, Andreas Pfeuffer und Franz Schultheis. Aus dem Französischen von Andreas Pfeuffer. [édition discours. Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften, Band 11] Konstanz, Universitätsverlag Konstanz GmbH, 2000.
- Bumbacher, Stephan Peter. „Zum Problem nichtreflektierter Begrifflichkeit in der Sinologie.“ *Asiatische Studien Études Asiatiques* LVI, 1 (2002). 15-48.
- Colpe, Carsten. „Heilig“ und „Das Heilige.“ In Cancik, Hubert et al (Hrsg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriff*. Bd. III. Stuttgart, 1993. S. 74-99.
- Conrad, Sebastian und Shalini Randeria. „Einleitung : Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt.“ In Conrad, Sebastian und Shalini Randeria (Hrsg.). *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Unter Mitarbeit von Beate Sutterlüty. Frankfurt am Main, New York, Campus Verlag, 2002. S. 9-49.
- Coronil, Fernando. „Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien.“ In Conrad, Sebastian und Shalini Randeria (Hrsg.). *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Unter Mitarbeit von Beate Sutterlüty. Frankfurt am Main, New York, Campus Verlag, 2002. S. 177-218.
- Daniel, Ute. „Kulturgeschichte.“ In *Konzepte der Kulturwissenschaften*. Herausgegeben von Ansgar Nünning und Vera Nünning. Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, 2003. S. 186-198.
- Derrida, Jacques und Gianni Vattimo. *Die Religion*. [1996] Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001.
- Dickhardt, Michael und Brigitta Hauser-Schäublin. „Einleitung. Eine Theorie kultureller Räumlichkeit als Deutungsrahmen.“ In Hauser-Schäublin und Dickhardt 2003. S. 13-42.
- Douglas, Allen. „Ist Eliade antihistorisch.“ In Duerr, Hans Peter (Hrsg.). *Die Mitte der Welt : Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- Durkheim, Émile und Marcel Mauss. *Primitive Classification*. [1901-1902]. Aus dem Französischen übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Rodney Needham. London, Cohen & West, 1963.
- Eliade, Mircea. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- Eliade, Mircea. *Mythen, Träume und Mysterien*. Salzburg, Müller Verlag, 1961.
- Failing, Wolf-Eckart, Hans-Günter Heimbrock und Thomas A. Lotz (Hrsg.). *Religion als Phänomen : Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische*

- Erkundungen in der Lebenswelt.* [Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 111] New York, Berlin, Walter de Gruyter, 2001.
- Fausser, Markus. *Einführung in die Kulturwissenschaft.* [Einführungen Germanistik. Herausgegeben von Gunter E. Grimm und Klaus-Michael Bogdal] Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Gantke, Wolfgang. *Der umstrittene Begriff des Heiligen : Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung.* Marburg, Diagonal-Verlag, 1998.
- Gladigow, Burkhard. „Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen in der Religionswissenschaft zwischen den beiden Weltkriegen.“ In Kippenberg und Luchesi, 1991. S. 177-192.
- Good, Paul. *Max Scheler. Eine Einführung.* Düsseldorf und Bonn, Parerga Verlag, 1998.
- Grötzinger, Albrecht. *Das Heilige in der Erlebnisgesellschaft.* [Wechselwirkungen, 18] Waltrop, Spenner Verlag, 1996.
- Hauser-Schäublin, Brigitta. „Raum, Ritual und Gesellschaft. Religiöse Zentren und sozio-religiöse Verdichtungen im Ritual.“ In Hauser-Schäublin und Dickhardt 2003. S. 43-87.
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Michael Dickhardt (Hrsg.). *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis.* [Göttinger Studien zur Ethnologie, Bd. 10] Münster, Hamburg, London, LIT Verlag, 2003.
- Kamper, Dietmar und Christoph Wulf (Hrsg.). *Das Heilige : Seine Spur in der Moderne.* [Die weiße Reihe] Frankfurt am Main, Athenäum, 1987.
- Kippenberg Hans G. und Brigitte Luchesi. *Religionswissenschaft und Kulturkritik.* Marburg, diagonal-Verlag, 1991.
- Kneer, Georg. „Differenzierung bei Luhmann und Bourdieu. Ein Theorienvergleich.“ In Nassehi, Armin und Gerd Nollmann (Hrsg.). *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorienvergleich.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004. S. 25-56.
- Labouvie, Eva. „Wissenschaftliche Theorien – rituelle Praxis. Annäherungen an die populäre Magie der Frühen Neuzeit im Kontext der „Magie – und Aberglaubensforschung.“ *Historische Anthropologie* 2 (1994): 287-307.
- Marty, Martin E. und Scott R. Appleby. *Herausforderung Fundamentalismus: Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne.* Frankfurt am Main, 1996.
- Micheals, Axel (Hrsg.). *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade.* München, C. H. Beck, 1997.
- Micheals, Axel, Daria Pezzoli-Olgiati und Fritz Stolz (Hrsg.). *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* [Studia Religiosa Helvetica Vol. 6/7] Bern, Peter Lang, 2001.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* [1917] Sonderausgabe, München, C. H. Beck, 1963.
- Rudolph, Kurt. „Die religionskritischen Traditionen in der Religionswissenschaft.“ In Kippenberg und Luchesi 1991. S. 149-156.

- Rüsen, Jörn. *Das Andere denken : Herausforderungen der modernen Kulturwissenschaften*. [Interdisziplinäre Schriftenreihe, Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm, Bausteine zur Philosophie, Bd. 15] Ulm, 2000.
- Steck, Wolfgang. „Transformation der Sinnlichkeit.“ *Wege zum Menschen* 39 (1987): 262-280.
- Wacquant, Loïc J. D. „Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie : Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus.“ In Bourdieu und Wacquant 1996. S. 17-93.
- Werlen, Benno. „Kulturelle Räumlichkeit : Bedingung, Element und Medium der Praxis.“ In Hauser-Schäublin und Dickhardt 2003. S. 1-11.
- Wernhart, Karl R. „Ethnische Seelenkonzepte.“ In Figl, Johann und Hans-Dietrich Klein (Hrsg.). *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002. S. 45-60.
- Wiefel-Jenner Katharina. *Rudolf Ottos Liturgik*. Hamburg, Dissertation 1994. Microfiche-Edition.