

von M. Büttner

Es ist beinahe schon Tradition, daß auf einem Kongreß für Religionsgeschichte das Thema „Religionsgeographie“ irgendwie behandelt wird. Auf der internationalen Tagung in Marburg klang das Problem der Religion/Umwelt-Beziehung zunächst nur indirekt an. In Bonn rief der damalige Rektor der Universität, der Geograph TROLL, die Anwesenden auf, doch auch religionsgeographische Probleme mit in die Diskussion einzubeziehen, und auf dem Münchener Kongreß hielt dann SPROCKHOFF sein Referat über die Beziehungen zwischen Religionsgeographie und Religionswissenschaft. (Er war es dann auch, der für das Westermann-Lexikon der Geographie einen großen Teil der religionsgeographischen Stichworte bearbeitete.)

Es freut mich, daß ich diese Tradition heute fortsetzen kann und von den neuen Strömungen berichten darf, die sich seit dem letzten Kongreß in der Religionsgeographie abzeichnen beginnen.

Bislang konnte und mußte man folgendes Paradoxon konstatieren: Obwohl von seiten der Geographen immer wieder betont darauf hingewiesen wurde, daß die Religionsgeographie ein geographisches Fach sei, waren es doch gerade die Geographen selbst, die dieses ihr Fachgebiet sehr vernachlässigten. Immer wieder wurde und wird zwar betont, wie wichtig religionsgeographische Forschung (besonders in bezug auf die Entwicklungsländer) ist; aber gearbeitet wurde auf diesem Gebiet wenig. — Auch auf den Geographentagen spielte das Thema „Religionsgeographie“ bisher eine so untergeordnete Rolle, daß ich mich auf dem letzten Geographentag in Erlangen/Nürnberg¹ zu der Bemerkung veranlaßt sah: Unser Fach ist vernachlässigt und daher unterentwickelt.

Ich nenne dazu drei Punkte:

1. Es ist von der *Quantität* her unterentwickelt. Es befaßten und befassen sich so wenig Geographen mit Religionsgeographie, daß man die in den letzten 50 Jahren herausgekommenen Arbeiten bequem in einer Aktentasche aufbewahren kann.

2. Aber die Unterentwicklung bezieht sich auch auf die *Qualität*. Die Religionsgeographie wurde bisher von den Geographen praktisch mit der linken Hand betrieben. Ich kenne keinen Ordinarius, der diesen angeblich so wichtigen Teilbereich des Gesamtfaches Geographie zum Zentrum seiner Arbeit und seines

* Abdruck eines Vortrags, der auf der XII. Jahrestagung des DVRG (s. ZMR 56, 1972, 215f) in Berchtesgaden gehalten wurde.

¹ Mein Geographentags-Vortrag ist inzwischen im Druck erschienen, s. M. BÜTTNER, Der dialektische Prozeß der Religion/Umwelt-Beziehung in seiner Bedeutung für den Religions- bzw. Sozialgeographen, in: *Münchener Studien zur Sozial- u. Wirtschaftsgeographie* (1972). — Auch in meinem für den internationalen Geographentag 1972 in Kanada verfaßten Paper habe ich mich entsprechend geäußert; s. dazu M. BÜTTNER, Recent Developments in Religious Geography (erscheint demnächst in einer englischsprachigen Zeitschrift).

Forschens gemacht hätte. Man schreibt hier und da einen kleineren Aufsatz religionsgeographischen Inhalts, vergibt gelegentlich eine Staats- oder Dr.-Arbeit, doch damit ist das Interesse an der Religionsgeographie dann auch erschöpft. Keiner der bekannten und führenden Geographen hat es bisher unternommen, etwa einmal ein Handbuch oder ein grundlegendes Werk über Religionsgeographie zu verfassen.

Wenn eine wissenschaftliche Disziplin dadurch etabliert ist, daß es in ihr klare Arbeitsthesen, Theorien usw. (eben einen wissenschaftlichen Denkapparat) gibt, mit deren Hilfe man die Menge des anfallenden Einzelmateriale aufbereiten und überschaubar machen kann, dann muß man eingestehen: Die Religionsgeographie als wissenschaftliche geographische Disziplin, die solchen selbstverständlichen Ansprüchen genügt, gibt es eigentlich noch gar nicht.

Wenn man die vorhandene religionsgeographische Literatur etwa mit der religionswissenschaftlichen vergleicht, dann wird dieser Qualitätsunterschied ganz besonders deutlich. Seit es die Arbeiten von Rudolf OTTO, SÖDERBLOM usw. gibt, kann man sagen: Das Fach Religionswissenschaft ist etabliert. Dieses Fach ist heute durch Werke von ELIADE, GLASENAPP, HEILER, MENSCHING, RATSCHOW (um nur einige zu nennen) in einer Weise gefestigt, die dem Religionsgeographen nur Bewunderung abverlangen kann. Ich scheue mich nicht zu behaupten, daß der Niveau-Unterschied zwischen Religionswissenschaft (bzw. Religionsgeschichte) und Religionsgeographie beträchtlich ist. Neben den eben genannten Werken aus dem Bereich der Religionswissenschaft nehmen sich die sogenannten grundlegenden religionsgeographischen Arbeiten recht bescheiden aus. (Ich denke da an die Werke von FICKELER, FRIEDRICH, GEBEL, DEFFONTAINE, SIPHER, IMBRIGHI usw.)

3. Die Religionsgeographie ist unterentwickelt in bezug auf *interdisziplinäre Teamarbeit*. Man muß hier von einer eigentlich anachronistischen Isolierung sprechen. Während z. B. der Sozialgeograph seit längerer Zeit ganz selbstverständlich eng mit dem Soziologen zusammenarbeitet (genau wie der Geomorphologe mit dem Geologen oder der Klimatologe mit dem Meteorologen usw.), pflegt noch heute der Religionsgeograph im allgemeinen zu sagen: Wir sind Geographen, deswegen lassen wir alle religionswissenschaftlichen, theologischen, philosophischen Erörterungen usw. beiseite!

Als ich auf dem Geographentag sagte, ich nähme nur eine religionsgeographische Arbeit eines Kandidaten an, der wenigstens im Nebenfach Religionswissenschaft, Theologie oder Philosophie studiert hätte und der auch die Sprache der Religionsgemeinschaft verstünde, über die er seine Arbeit anfertigen wolle, erregte ich damit einiges Aufsehen. Als ich dann noch sagte, daß es meiner Meinung nach für einen Religionsgeographen gerade darauf ankäme, die *Beziehungen* zwischen Religion und geographischer Umwelt herauszuarbeiten, und daß er sich gerade nicht auf das angeblich rein Geographische (ich frage mich nämlich: Was ist das überhaupt?) beschränken dürfe, war das Erstaunen (ja teilweise sogar die Entrüstung) noch größer. Doch darüber später mehr.

Zu diesen drei Gründen, die die Unterentwickeltheit unseres Faches kennzeichnen, kommt noch ein weiterer, weswegen die Religionsgeographie im allgemeinen relativ wenig Anklang findet: Man hält sie weithin immer noch für eine Disziplin, in der man deterministisch vorgeht und wohl auch vorgehen muß.

Ich nenne zur Veranschaulichung drei Beispiele: 1. GEBEL versucht nachzuweisen, daß Mohammed nur in der Wüste zum Monotheismus kommen konnte und mußte. Obwohl jeder Fachmann weiß, daß Mohammed gerade nicht in der Wüste gelebt hat und der Islam eine Stadtreigion ist, sind doch die Gedanken-

gänge Gebels noch heute selbst unter den Geographen so lebendig, daß man in der jüngsten Ausgabe des Lehrbuches für den Geographie-Unterricht an Höheren Schulen (Harms) ausgerechnet das Buch von Gebel zu den Standardwerken der Religionsgeographie rechnet. — 2. FRICK versucht zu beweisen, daß Luther ganz besonders durch die Wittenberger Landschaft zu seinen reformatorischen Ideen angeregt wurde. — 3. KREBS zeigt noch 1953, daß man in Indien wegen der dort herrschenden Mannigfaltigkeit der Vegetation einfach zum Polytheismus kommen mußte.

Ich fasse das bisher Gesagte zusammen:

1. Die Religionsgeographie ist unterentwickelt. Im Vergleich mit der Religionswissenschaft kann man sagen: Das Fach Religionsgeographie gibt es eigentlich noch gar nicht; denn ihm fehlt das erforderliche wissenschaftliche Grundgerüst.
2. Dieses Grundgerüst muß in Teamarbeit mit allen anderen, an derselben Sache (nämlich an dem Problem: Religion/Umwelt-Beziehung) arbeitenden Disziplinen erst noch erstellt werden².
3. Dabei gilt es, die Relikte deterministischen Denkens zu überwinden, ohne in ein anderes Extrem zu verfallen.

Es ist nach dem bisher Gesagten nicht verwunderlich, daß man Religionswissenschaftler bitten mußte, religionsgeographische Stichworte in geographischen Lexika zu behandeln. Es ist weiterhin nicht erstaunlich (und entspricht dem eingangs genannten Paradoxon), daß viele Geographen mit diesen Artikeln nicht einverstanden waren und sind, ohne etwas Besseres bieten zu können. Man ist daher übereingekommen, für das neue geographische Lexikon *Geopaedia* die Religionsgeographie zunächst einmal weitgehend unberücksichtigt zu lassen und zu warten, bis sich das Fach konsolidiert hat.

Im folgenden soll nun versucht werden, kurz von den neuen Strömungen zu berichten. Es scheint sich eine Entwicklung anzubahnen, die von der Kulturgeographie über die Sozialgeographie in die Religionsgeographie führt. Wenn es der Religionsgeographie gelingt, hier den Anschluß zu gewinnen und (zusammen mit der Sozialgeographie) vor allem die hemmende Isolierung zu überwinden, in Teamarbeit mit den Kollegen von den Nachbardisziplinen (besonders der Religionsgeschichte und Religionssoziologie) eine neue zeitgemäße Methode zu entwickeln, klare Arbeitsthesen zu definieren usw., dann müßte es möglich sein, unserem Fach die erforderlichen Grundlagen zu geben.

Doch bevor ich auf die neuen Strömungen eingehe, möchte ich wenigstens in ganz kurzen Zügen auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund zu sprechen kommen und deutlich zu machen versuchen, wieso es überhaupt zu der eingangs geschilderten „Unterentwicklung“ in der Religionsgeographie kommen konnte, und welche geistesgeschichtliche Konstellation dazu führte, daß sich in jüngster Zeit ein Wandel anbahnt.

² Diese Forderung war der Scopus meines für den internationalen Geographen-tag eingereichten Papers: Recent Developments (s. o.)

I. ZUR GESCHICHTE DER RELIGIONSGEOGRAPHIE

Die Religionsgeographie (bzw. das, was wir heute im weitesten Sinne darunter verstehen) entsteht zu einer Zeit, als die Geographie praktisch nur von Theologen betrieben wurde. Die Frage, ob Religionsgeographie ein geographisches, theologisches, philosophisches Fach (oder was auch immer) sei, stellt sich zu dieser Zeit daher grundsätzlich noch nicht. Ebenfalls stellt sich noch nicht die Frage nach dem methodischen Vorgehen. Wie ich in meiner Habil.-Schrift³ im einzelnen gezeigt habe, war es zu jener Zeit, da sich so etwas wie eine europäische Geographie (und innerhalb dieser eine Religionsgeographie) herausbildete, ganz selbstverständlich, daß man auch als Geograph theologische Vorstellungen zugrundelegte. Da Geographie im 15. und 16. Jahrhundert nichts anderes war als eine „Entfaltung der *Providentialehre* mit geographischem Material“, ergab es sich zwangsläufig, daß die *lutherischen* Geographen eine andere Geographie vortrugen als die *reformierten*. Für die *Reformierten* beginnt ja bekanntlich die *Providentia* bereits beim Plan Gottes, also vor der Schöpfung. Demzufolge hat der reformierte Geograph Gottes *Providentia* von der Planung an über die Schöpfung, Sündflut usw. bis hin zum jetzigen Handeln Gottes zu beschreiben. — Die *lutherische* *Providentialehre*, zunächst von MELANCHTHON entfaltet, ist dagegen praktisch nur auf das Jetzt des gnädigen Gottes ausgerichtet. Aus dem Grunde beschäftigt sich Melanchthon als Begründer der lutherischen Geographie denn auch nur mit dem gegenwärtigen Zustand auf der Erde und erklärt das jetzige gute Funktionieren als Folge der ständigen göttlichen *Directio ab bonum*. Das Früher interessiert ihn nicht. Schöpfung, Sündflut usw., jene *Loci*, die in der Geographie der Reformierten einen großen Raum einnehmen, kommen bei den lutherischen Geographen überhaupt nicht vor⁴.

Das Werden der Religionsgeographie (bzw. die Geschichte der Religionsgeographie) muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Für die Reformierten war die gesamte Kulturgeographie (die sich damals erst entwickelte) nichts anderes als Religionsgeographie. Es ging vornehmlich darum, die Ausbreitung des Menschengeschlechtes über die Erde (nach der Ausweisung aus dem Paradies) darzustellen. Diese Ausbreitung geschah unter der Leitung Gottes; hier war die aktualisierte *Providentia* sichtbar und beweisbar. Geographie als Kultur- bzw. Religionsgeographie war soviel wie natürliche Theologie bzw. natürliche *Providentialehre*.

Für die Lutheraner galt sowohl in der Physiogeographie als auch in der Kulturgeographie vornehmlich das Jetzt. PEUCER, der als Schüler Melanchthons eine erste klare Methode der lutherischen Religions- bzw. Kulturgeographie entfaltet, sagt, daß ihn weder die Schöpfung noch das Paradies oder die Sündflut interessiere. Wenn man schon zurückschaue, dann dürfe, ja müsse man sogar allenfalls bis zu Christus gehen, denn mit ihm begann ja die eigentliche *Providentia*. Mit ihm begann die Heilsverwirklichung. Aus dem Grunde setzt Peucer in seiner Kultur- bzw. Religionsgeographie denn auch mit Christus und dem Land Palästina an und verfolgt, wie sich von dort das Heil, nämlich die Verbreitung des Christentums über die Erde, verwirklicht. [Es sei hier eine Anmerkung erlaubt: Man sieht, wie der Kryptocalvinist Peucer auch in seiner Geo-

³ M. BÜTTNER, *Die Geographie generalis* ... *Providentialehre* und geographisches Weltbild [Habilitationsschrift] (Wiesbaden 1973)

⁴ vgl. dazu M. BÜTTNER, *A Geographia generalis before Varenius*, in: *International Geography* 1972, Bd. 2 (University of Toronto Press 1972)

graphie eine gewisse Mittelstellung zwischen Lutheranern und Reformierten einnimmt.]

Um 1600 setzt dann eine gewisse Neutralisierung der Geographie ein. Es ist KECKERMANN, das Haupt der damaligen Reformierten in Deutschland und zugleich nach dem Zeugnis seiner Zeitgenossen einer der größten Geographen, der die theologischen Grundlagen für die Emanzipation der Geographie erarbeitete⁵. Er sagt: Der Geograph kann und darf nicht weiterhin Handlanger des Theologen sein und für diesen die *Providentia* nachweisen. Der Geograph hat nach eigenen geographischen Methoden vorzugehen und die Welt zu erforschen. Daß Keckermann so zum Begründer der modernen emanzipierten Geographie wird, interessiert hier vielleicht weniger, wohl aber, daß er die Emanzipation mit Hilfe seiner neuen Sünden- und *imago*-Lehre begründet. Er sagt: Durch den Sündenfall ist unser subjektives Verhältnis zu Gott gestört, es ist uns nicht mehr möglich, ihn ohne Offenbarung zu erkennen. Die *objektive* Naturerkenntnis ist jedoch nicht unterbrochen. Der Mensch kann als Naturwissenschaftler die Welt durchaus trotz des voraufgegangenen Sündenfalles erforschen, sich untertan machen und dabei die alte, durch den Sündenfall verlorengegangene Gottebenbildlichkeit (wenigstens zu einem gewissen Teil) zurückgewinnen. (Im Paradies bestand ja die Gottesebenbildlichkeit z. T. darin, daß der Mensch — wie Gott — Herr über die Natur war.) Aus dem Grund geht Keckermann dann sogar so weit zu behaupten: Es kann nur derjenige ein guter Theologe werden, der zunächst einmal Geographie studiert hat, und zwar nicht eine Geographie alten Stiles, in der es darum ging, die *Providentia* nachzuweisen, sondern Geographie neuen Stiles, deren Ziel es ist, die Natur erkennen und beherrschen zu lernen.

Im Zuge dieser von Keckermann eingeleiteten Emanzipation der Geographie aus der Theologie entstehen dann auch erste religionsgeographische Arbeiten, die man als theologisch neutral bezeichnen kann. Hier wäre vor allem BERTIUS zu nennen, der eine wertneutrale Klassifizierung der Religionen vornimmt und ihre Verbreitungsareale beschreibt. Auch VARENIUS mit seiner „Religionsgeographie“ Japans gehört hierher.

Im 18. Jahrhundert beginnt, ausgelöst durch die Aufklärung, die grundsätzliche Spaltung der Religionsgeographie in eine theologische und eine deterministisch-materialistische Richtung. Die Physikotheologen⁶ von DERHAM, RAY, FABRICIUS usw. bis hin zu WOLFF, KANT und RITTER versuchen, trotz der durch Keckermann eingeleiteten Neutralisierung im Gegensatz gegen die aufkommende kausalmechanische Betrachtungsweise (die ihrer Meinung nach die Geographie zu einer anti-theologischen Wissenschaft machen würde) wieder unser Fach auf die Theologie hin auszurichten⁷. Noch KANT nennt seine „Religions-

⁵ vgl. M. BÜTTNER, Keckermann und die Begründung der allgemeinen Geographie. Das Werden der *Geographia generalis* im Zusammenhang der wechselseitigen Beziehungen zwischen Geographie und Theologie, in: PLEWE-Festschrift 1973 (Sonderband der *Geographischen Zeitschrift*)

⁶ vgl. M. BÜTTNER, Klimatologie und Theologie im 18. Jahrhundert, in: *Neue Zeitschr. f. syst. Theol. u. Religionsphil.* 1964; M. BÜTTNER, Geographie und Theologie, in: *Deutscher Geographentag Bochum 1965* (Tagungsbericht). Wiesbaden 1966

⁷ vgl. M. BÜTTNER, Zum Gegenüber von Naturwissenschaft, insbesondere Geographie und Theologie, in: *Philosophia naturalis* 1973. Vgl. dazu auch meinen Heim-Aufsatz, s. Literatur-Verzeichnis

geographic“ daher „theologische Geographie“, obwohl er der Sache nach viel weniger theologisch vorgeht als die weiter oben genannten Männer wie Peucer, Melancthon usw. (Ich sehe darin einen Versuch, die Physikotheologie neu zu beleben und gegen die aufkommende Kausalmechanik abzuschirmen⁸.) Man vergleiche dazu Kants Schrift mit dem Titel „Der einzig mögliche Beweisgrund...“, wo er in größerem Rahmen versucht, nicht nur die Geographie, sondern die gesamte Naturwissenschaft durch Verbesserung der physikotheologischen Methode erneut theologisch in Dienst zu nehmen.

Die Gegenposition wird von Forschern eingenommen, die in irgendeiner Weise in der Nachfolge von MONTESQUIEU, VOLTAIRE usw. stehen⁹. Hier greift man Gedankengut vor allem von ARISTOTELES und STRABO auf. Schon diese griechischen Geographen bzw. Philosophen wiesen ja darauf hin, daß Religion, Sitte, Charakter usw. durch die geographische Umwelt, vor allem das Klima, geprägt seien. Im christlichen Mittelalter bis hin zur Aufklärung hatte man diese Dinge betont unberücksichtigt gelassen, weil sie nicht zur göttlichen *Providentia* zu passen schienen. Selbst Sebastian MÜNSTER, den man den deutschen Strabo nannte, ging darauf nicht ein.

Nach dem augenblicklichen Stand der Forschung ist es dann KASCHE, der erstmals den Begriff „Religionsgeographie“ verwendet und definiert. Er sagt, es sei die Aufgabe des Religionsgeographen, den *Einfluß der geographischen Umwelt auf den Ideengehalt der Religion zu untersuchen*. Die von ihm vertretene Richtung der Religionsgeographie behauptet sich dann im 19. Jahrhundert, ebenso wie sich die materialistisch-deterministische Richtung in der Gesamtgeographie gegen die physikotheologische Überfremdung durchsetzt. Von nun ab kann uneingeschränkt die Definition Kasches gelten. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein betrachten es die Religionsgeographen als ihre eigentliche Aufgabe, die Religion von der Umwelt her zu „erklären“. Typische Vertreter dieser Richtung sind die bereits genannten Forscher FRIEDRICH (er verwendet übrigens erstmals den Begriff Religionsgeographie im Titel), GEBEL und FRICK. Trotz der gleich zu besprechenden grundsätzlichen Ablehnung solchen Vorgehens nach dem 2. Weltkrieg veröffentlicht jedoch noch KREBS 1953 seine bereits genannte Theorie über den Ursprung des Polytheismus in Indien.

An Strömungen solcher Art mag es liegen, wenn bei manchen Theologen und Religionswissenschaftlern noch heute die Meinung verbreitet ist, die Religionsgeographie betrachte es als ihre Aufgabe, den Einfluß der geographischen Umwelt auf den Ideengehalt der Religion nachzuweisen. Ich verweise dazu auf das Stichwort „Religionsgeographie“ in den einschlägigen theologischen und religionswissenschaftlichen Werken, wie z. B. in RGG oder im Werk von KÖNIG.

Die Geographen selbst haben indessen im Zusammenhang der allgemeinen Abkehr vom Determinismus eine klare Kehrtwendung vollzogen, und zwar unter bewußtem Aufgreifen des Ideengutes von MAX WEBER. Es war vor allem die Bonner Schule, in der man — angeführt von TROLL — erstmals daran ging, vorwiegend den umweltprägenden Charakter der Religion zu untersuchen und herauszustellen. FICKELER, der mit seinem grundlegenden Aufsatz in der damals neubegründeten Zeitschrift „Erdkunde“ die Weichen für die Neuausrichtung der

⁸ vgl. M. BÜTTNER, Kant und die Beziehungen zwischen Geographie (Kosmologie), Philosophie und Theologie, in: *Erdkunde* 1973

⁹ vgl. M. BÜTTNER, *Theologie und Naturwissenschaft*. [Theologische Dissertation Münster 1963]

Religionsgeographie stellte, sprach zwar in der Einleitung noch von wechselseitigen Beziehungen Religion und Umwelt, im Text selbst behandelte er aber nur die eine Seite, nämlich die von der Religion ausgehende Umweltprägung.

Obwohl man schon in den kurz danach erschienenen Werken (ich denke da an die Arbeiten von HAHN, SIEVERS, DEFFONTAINE, IMBRIGHI usw.) in manchen Punkten von Fickler abrückte, blieb man doch bis heute bei der Vorstellung, daß sich der Geograph als Religionsgeograph nur mit der einen Seite der wechselseitigen Beziehungen, nämlich mit der von der Religion ausgehenden Landschaftsprägung zu befassen habe. Zwar stellte man die These Fickelers, daß die Umweltprägung hauptsächlich von der Kultkomponente ausging, immer stärker in Frage (man war ja inzwischen von einer Kult-Religionsgeographie zu einer mehr soziologisch orientierten Religionsgeographie übergegangen), doch die einseitige Betrachtungsweise behielt man bei. Man lehnte sich zwar an Max WEBER an und erkannte die Bedeutung der sozialen Gruppe für die Landschaftsprägung, daß aber auch die Gruppe und insbesondere deren Geisteshaltung ihrerseits wiederum durch die Umwelt geprägt sein könne, diesen Gedanken, den Weber selbst noch betont und breit ausführte, ließ man außer acht¹⁰.

Im übrigen manövrierte sich die Religionsgeographie in eine gewisse Isolierung hinein. Zu der eben genannten Einseitigkeit kam nämlich eine andere: Man lehnte jede Zusammenarbeit mit der Religionswissenschaft, Theologie, Philosophie usw. ab. Hier folgte man (ob bewußt oder unbewußt, das sei dahingestellt) der Aufforderung Fickelers, der ausdrücklich gesagt hatte, daß der Religionsgeograph seinen eigenen Weg gehen müsse, eigene Begriffe bilden müsse usw.

Beide „Einseitigkeiten“ sind aufgrund des bisher Gesagten verständlich. Man hatte erkannt, daß die alte deterministisch betriebene Religionsgeographie eine Kompetenzüberschreitung gewesen war. Der Geograph war einfach nicht mehr dafür zuständig (und konnte es aufgrund seiner Ausbildung auch gar nicht mehr sein), den Einfluß der Umwelt auf den Ideengehalt der Religion zu untersuchen. Das war nur früher sinnvoll, als die Geographen zugleich auch Theologen waren. Wer sich nun aber als Geograph und Nicht-Theologe (bzw. Nicht-Religionswissenschaftler) eine solche Aufgabe anmaßte, mußte dilettantisch arbeiten, das wurde allen Forschern offenbar deutlich. Also zog man die naheliegende Konsequenz, sich auf das *rein Geographische* zu beschränken, seinen eigenen, von der Religionswissenschaft unabhängigen Begriffsapparat aufzubauen usw. An dieser Stelle setzen nun die neuen Strömungen in der Religionsgeographie ein. Die Entwicklung der Gesamtgeographie der letzten Jahre hat uns nämlich deutlich gezeigt, wie wenig sicher wir sagen können, was *rein geographisch* ist. Unser Verständnis von Geographie und allen Begriffen, die in ihr verwandt werden, hat sich sehr gewandelt.

II. DIE NEUEN STRÖMUNGEN IN DER RELIGIONSGEOGRAPHIE

Ich frage: 1. Wie konnte es zu den neuen Strömungen kommen? — 2. Wie arbeitet man in der sich neu entwickelnden Religionsgeographie? Die Frage 1) hängt mit der anderen, soeben gestellten Frage nach dem rein Geographischen eng zusammen, oder anders ausgedrückt: Da sich in den letzten Jahren eine deutliche Wandlung innerhalb des Faches

¹⁰ vgl. M. BÜTTNER, Ein neuer Wendepunkt in der Religionsgeographie?, in: *Erdkunde* 1973

Geographie vollzieht, ist es ganz selbstverständlich, daß sich die Religionsgeographie als ein Teilbereich der Geographie ebenfalls mitwandeln muß, wenn sie nicht innerhalb dieses Faches einen Fremdkörper bilden will.

Sehen wir uns in der gebotenen Kürze die Veränderungen an, die unser Fach zur Zeit durchmacht; sehen wir uns also an, was die Geographie vor etwa 5 oder 10 Jahren als ihren Forschungsgegenstand ansah im Vergleich zu heute. Wir kommen dann von selbst darauf, was man früher und was man heute als das sogenannte „rein Geographische“ bezeichnet, bzw. wir kommen dann dazu, daß es das rein Geographische nach der vorherrschenden Meinung vor allem der jüngeren Kollegen heute gar nicht mehr gibt. Und wenn es das in der Tat noch gäbe, dann wäre es uninteressant; denn an die Stelle des *fachorientierten* Denkens und Forschens ist weithin das *problemorientierte* getreten.

Wie bekannt, bestand und besteht das Gesamtfach Geographie aus den beiden großen Teilgebieten Physiogeographie und Kulturgeographie bzw. Anthropogeographie. Was hielt diese beiden so unterschiedlichen Teilbereiche zusammen? Eigentlich nur die gemeinsame naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, die im Falle der Kulturgeographie deterministische Züge hatte. So konnte man z. B. noch in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts sagen: Die Kultur interessiert den Geographen nur insofern, als sie durch die natürliche Umwelt determiniert ist. In jener Zeit konnte daher z. B. noch ein Buch geschrieben werden mit dem Titel: Die geographischen Grundlagen der Geschichte (HASSINGER).

Je mehr man jedoch in der Kulturgeographie von dieser Betrachtungsweise (ja von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise überhaupt) abkam und sich geisteswissenschaftlicher Methoden bediente, um so mehr fiel das Gesamtfach Geographie auseinander. Man kann heute ohne Übertreibung feststellen: Das Gesamtfach Geographie gibt es gar nicht mehr! Immer stärker setzt sich daher auch bereits der Trend durch, Berufungen oder die *venia legendi* nicht für das Gesamtfach, sondern speziell nur für Kultur- oder Physiogeographie auszuschreiben bzw. zu erteilen.

Aber auch innerhalb der Kulturgeographie selbst besteht kaum noch ein einigendes Band. Worüber man sich einig ist, das sind lediglich folgende Punkte:

1. Die Physiogeographie ist „nur“ noch Hilfswissenschaft für die Kulturgeographie, Ja, die Niederländer gehen bereits so weit, die Sozialgeographie zu den Sozialwissenschaften und nicht mehr zur Geographie zu rechnen, und verzichten daher sogar auf die Physiogeographie als Hilfswissenschaft. Doch darüber später mehr¹¹.

2. Ganz gleich, in welchem Teilbereich der Kulturgeographie man forschend tätig ist, man kommt ohne den Kontakt mit den in Frage

¹¹ vgl. dazu die Aufsätze in der HARTKE-Festschrift (s. Lit.-Verzeichnis). Dazu auch die Ausführungen von CLAVAL in: D. BARTELS, *Wirtschafts- und Sozialgeographie* (s. Lit.-Verz.)

kommenden Nachbardisziplinen nicht mehr aus, sofern man nicht als Dilettant angesehen werden will. Das Zurückziehen auf das angeblich rein Geographische, wie es in der deterministischen Epoche möglich war, läßt sich heute nicht mehr durchführen. Daraus folgt, daß z. B. der Wirtschaftsgeograph ohne eine gründliche wirtschaftswissenschaftliche Ausbildung nicht mehr auskommt. Für den Religionsgeographen gilt analog dasselbe.

3. Möglicherweise bildet die immer stärker in den Vordergrund rückende *Sozialgeographie* eines Tages das neue einigende Band. Noch ist es zwar nicht so weit, aber vieles deutet darauf hin. Geographie in den Oberstufen der Gymnasien wird bekanntlich nur noch im Rahmen der Gemeinschaftskunde, also als Sozialgeographie erteilt.

Ich möchte auf das zuletzt Gesagte etwas näher eingehen, weil sich hier der Ansatz für die Neuausrichtung der Religionsgeographie ergibt.

Jüngst hat einer der führenden Geographen¹² die Sozialgeographie folgendermaßen definiert: Sie ist nicht ein neuer Teilbereich der Kulturgeographie, sondern „die methodische Neuorientierung der Anthropogeographie, die alle Teilbereiche der Geographie des Menschen gleichermaßen zu erfassen hat.“ Lassen Sie mich auf diese methodische Neuorientierung der gesamten Kulturgeographie noch etwas eingehen, um deutlich zu machen, an welcher Stelle der moderne Religionsgeograph meiner Meinung nach anzusetzen hat.

Man kann sich den Unterschied zwischen alter zweidimensional vorgehender Kulturgeographie und moderner dreidimensionaler Sozialgeographie vielleicht am besten anhand einer Skizze klarmachen (vgl. Skizze 1 unten).

Wer z. B. als Stadtgeograph das *funktionale Gefüge*¹³ zwischen *Wohn- und Arbeitsstätte* untersucht, der geht im übertragenen Sinne zweidimensional vor. Er untersucht Beziehungen in der Ebene, die zwischen bestimmten Räumen bestehen. Ein simples Beispiel: Man findet eine bestimmte Anzahl von Wohnhäusern, die in Beziehung zu den Fabriken steht. Dieses Beziehungssystem ist wechselseitig. Gibt es mehr Arbeitsplätze als Wohnplätze, dann vergrößert sich entweder die Anzahl der Wohnplätze oder es findet eine Zunahme des Pendlersoges statt. Der Pendler-Einzugsbereich wird größer. Nimmt die Zahl der Arbeitsplätze ab, so wird der Pendlersog geringer.

Umgekehrt: Wohnen viele Menschen an irgendeiner Stelle, ist also ein Arbeitskräftereservoir vorhanden, so wirkt das „anziehend“ auf Industriebetriebe. Wenn sich diese ansiedeln, müssen Verkehrswege angelegt werden usw.

¹² vgl. RUPPERT/SCHAFFER: Zur Konzeption der Sozialgeographie: *Geograph. Rundschau* 1969

¹³ zum Funktionsbegriff und seiner Verwendung in der Geographie s. M. BÜTTNER, *Der dialektische Prozeß ...* (a.a.O. S. 93 Anm. 9)

Der Sozialgeograph geht nun (um im Bilde zu bleiben) von dieser zweidimensionalen Betrachtungsweise zur dreidimensionalen über, indem er das, was sich in der zweidimensionalen Ebene abspielt, „nur“ als Indikator für das ansieht, was sich in der „höheren Ebene“, nämlich der Sozialebene, abspielt. Er sagt: Der Mensch hat bestimmte Grundbedürfnisse. Durch diese Grundbedürfnisse (Grunddaseinsfunktionen genannt) wird das zweidimensionale Beziehungsgeflecht erst in Gang gesetzt. Demzufolge darf der Geograph nicht mehr — wie in früheren Zeiten — beim Beschreiben der vordergründig sichtbaren Fakten (sprich Indikatoren) stehen bleiben, sondern es gehört *auch* zu seinen Aufgaben, die hintergründigen Kräfte zu erforschen, die dazu führten, daß die sichtbaren Beziehungen so und nicht anders verlaufen¹⁴.

An diesen kurzen Andeutungen ist zu ersehen, daß zwischen dem, was der moderne Sozialgeograph und der alte Kulturgeograph als das *eigentliche Geographische* bezeichnen, ein gewaltiger Unterschied besteht. Das rein Geographische war für den Geographen alter Schule das, was man sehen und kartographisch erfassen konnte. Der moderne Sozialgeograph betrachtet dieses dagegen nur als Indikator für das, was dahinter steht, als Manifestation dessen, was sich im sozialen Bereich abspielt. Einige fortschrittliche Geographen gehen sogar noch einen Schritt weiter und sagen: Man darf die Dinge nicht nur statisch sehen, sondern muß das Dynamische, den Prozeß, herausarbeiten. Hier fiel dann das Schlagwort von der Erdoberfläche als dem Prozeßfeld sozialgeographischer Abläufe. Dabei kam man zum Begriff der *vierdimensionalen Sozialgeographie* (HAHN).

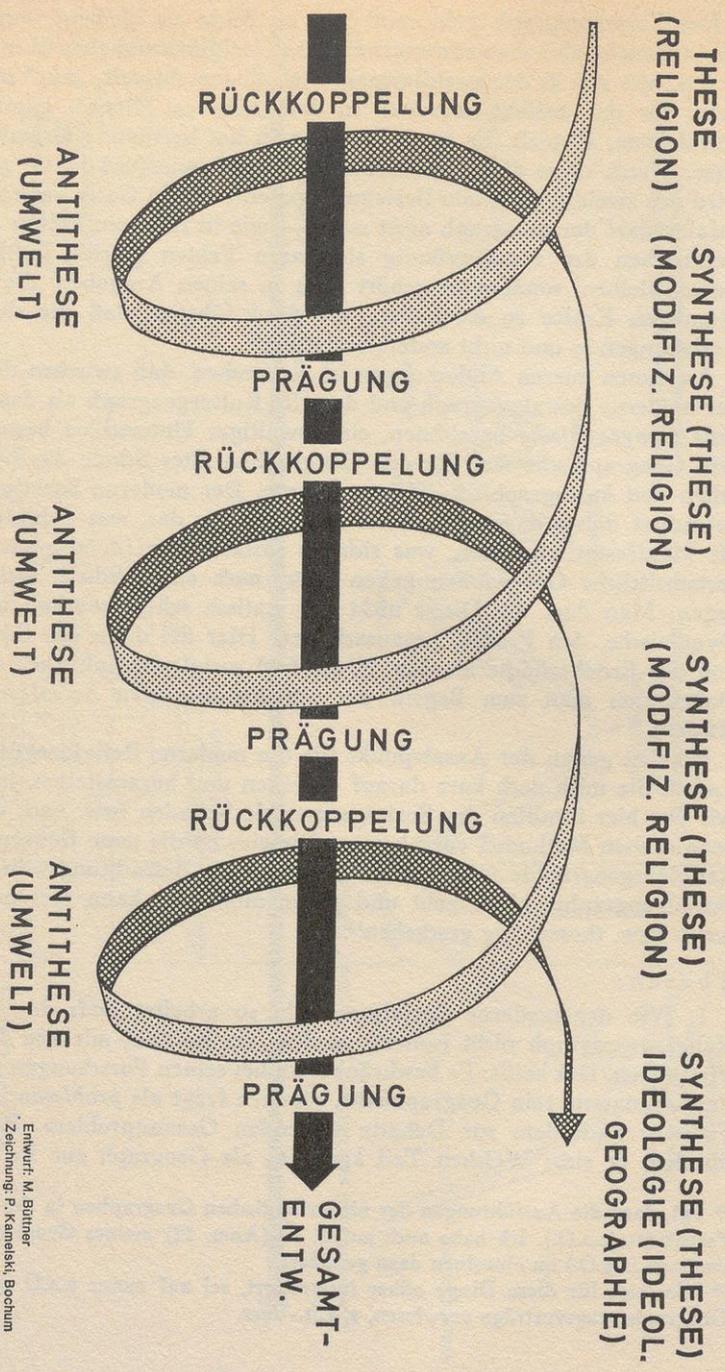
Hier ist genau der Ansatzpunkt für die moderne Religionsgeographie. Lassen Sie mich noch kurz darauf eingehen und herausstellen, inwieweit wir uns hier inmitten der Sozialgeographie befinden bzw. nach den dort entwickelten Methoden vorgehen, und inwieweit die neue Konzeption der Religionsgeographie über die vierdimensionale Betrachtungsweise in der Sozialgeographie hinausgeht und gehen muß. Das kann hier nur stichwort- bzw. thesenartig geschehen¹⁵.

Thesen:

1. Wie der moderne Sozialgeograph, so arbeitet auch der moderne Religionsgeograph nicht isoliert, sondern im Kontakt mit den *Nachbar-disziplinen*. Das heißt: Er beschränkt sich bei seinen Forschungen nicht auf das sogenannte rein Geographische, sondern fragt als *problemorientierter* Forscher nach dem zur Debatte stehenden Gesamtproblem. Erst dann überlegt er sich: Welchen Teil kann ich als Geograph zur Erforschung

¹⁴ vgl. dazu die Ausführungen der niederländischen Geographen in der HARTKE-Festschrift (a.a.O.). Ich habe mich auf S. 99 (Anm. 22) meines Geographentagsvortrags (a.a.O.) im einzelnen dazu geäußert.

¹⁵ Wer sich für diese Dinge näher interessiert, sei auf meine a.a.O. genannten Geographentagsvorträge verwiesen, s. Lit.-Verz.



Entwurf: M. Böhner
 Zeichnung: P. Kameliski, Bochum

Skizze 2

dieses Gesamtkomplexes, den man mit „Religion/Umwelt-Beziehung“ bezeichnen kann, beitragen?

2. Auch der Religionsgeograph denkt neuerdings vierdimensional. Das heißt: Er begnügt sich nicht damit festzustellen, welchen prägenden Einfluß die Religion auf die geographische Umwelt hat, sondern er erkennt das Prozeßhafte der Religion/Umwelt-Beziehung und versucht, diesen Prozeß zu erforschen und zu beschreiben. Dabei kommt er dann sozusagen ganz von selbst zu einer Synthese zwischen der alten deterministischen Betrachtungsweise und der jüngeren, die weiter oben erklärt wurde. Er bemerkt, daß die Beziehungen zwischen Religion und Umwelt durchaus wechselseitig sind, und daß man nicht bei der Erforschung des Gesamtkomplexes die eine Seite dieser Beziehungen unberücksichtigt lassen darf. Als Grundthese für die im Augenblick sich neu entfaltende Religionsgeographie kann man daher folgenden Satz nennen: Die (ihrerseits zum Teil von der jeweiligen Umwelt beeinflusste) Religion prägt die geographische Umwelt in spezifischer Weise. Von der Umwelt gehen dann wieder sogenannte Rückkoppelungseffekte aus, die zu einer Modifikation führen. Das Ganze stellt sich als dialektischer Prozeß dar bzw. kann als solcher gesehen werden. Ich habe diesen dialektischen Prozeß der Religion/Umwelt-Beziehung einmal anhand einer Skizze, wenn Sie so wollen als Denkmodell, zu veranschaulichen versucht. (Vergl. Skizze 2 und Skizze 1 oben)

3. Anders als der Sozialgeograph kann sich der Religionsgeograph jedoch nicht damit zufrieden geben, die Umweltprägung als Indikator für das anzusehen, was sich in der Sozialebene vollzieht. Er muß (um wieder im Bilde bzw. beim Modell zu bleiben) das dreidimensionale funktionale Beziehungsgeflecht „nach oben“ erweitern. Für ihn ist auch das, was sich in der Sozialebene (also im sozialen Bereich) abspielt, seinerseits wieder „nur“ ein Indikator für das, was in der übergeordneten Ebene, nämlich der Geistesebene, abläuft.

Nun haben wir uns angewöhnt, statt von Geist besser von Geisteshaltung zu sprechen. Die Geisteshaltung einer Religionsgemeinschaft ist es dann, die über die Sozialebene bis in die physiognomisch sichtbare Indikatorebene hineinwirkt; aber andererseits (und damit kommen wir zur Dialektik des Prozesses) ist diese religiös geprägte Geisteshaltung einer Religionsgemeinschaft immer wieder Kräften ausgesetzt, die modifizierend von der Umwelt (und zwar sowohl von der physiogeographischen als auch von der sozialen) in die Religion und damit in die Geisteshaltung der Religionsträger rückkoppelnd hineinwirken.

4. Wie die Sozialgeographen, Religionswissenschaftler usw. so müssen auch die modernen Religionsgeographen *Empiriker* sein; d. h.: Der Religionsgeograph hat nicht zu untersuchen, was sein *soll*, sondern was *ist*. Er geht also nicht (wie etwa der Theologe) vorwiegend von den schriftlich fixierten Glaubensnormen aus, nach denen sich die Anhänger der jeweiligen Glaubensgemeinschaften richten sollen, sondern er fragt ledig-

lich: Was glauben die Leute, und inwieweit wird durch diesen Glauben ihre Geisteshaltung geprägt? Und weiter: Inwieweit prägt diese Geisteshaltung dann ihrerseits die Sozial-, Wirtschaftsstruktur, die Siedlungsweise, Landnutzung usw.? Dann kommt das Umgekehrte: Inwieweit erfolgt von der Umwelt her eine Rückkoppelung, die möglicherweise bis in die Mitte der Religion bzw. Geisteshaltung hineinwirkt und schließlich den Ideengehalt verändert? Wodurch seinerseits eine Veränderung in der Umweltprägung von neuem einsetzt.

An einigen Beispielen soll kurz verdeutlicht werden, wie der moderne Religionsgeograph hier im einzelnen vorgeht und welche Probleme er zu bewältigen hat.

Da es kaum möglich sein wird (zumindest nicht im augenblicklichen Entwicklungsstadium der Religionsgeographie), auch nur für eine einzige Religion bzw. Religionsgemeinschaft die ganze Spirale, wie sie in der Skizze zur Veranschaulichung dargestellt ist, im einzelnen zu erforschen und zu beschreiben, begnügen wir uns zunächst damit, für einige kleine überschaubare Religionsgemeinschaften *Teilausschnitte* des jeweils unendlichen dialektischen Prozesses zu erforschen. So haben wir uns zunächst den *Herrnhutern* und *Waldensern* zugewandt. Diese Religionsgemeinschaften sind so klein, daß man Totalbefragungen vornehmen kann. Wir haben in Bochum ein Team von etwa 15 Leuten zusammengestellt, in dem zwar die Geographen überwiegen, wo aber auch Soziologen, Theologen, Religionswissenschaftler, Mathematiker bzw. Computerspezialisten usw. vertreten sind.

In Zusammenarbeit vor allem mit den Kollegen von der Sozialpsychologie in *Bochum*, sowie in Zusammenarbeit mit den Forschungsteams in *Amsterdam* und *Turin* haben wir dann einen Fragebogen für die deutsch-niederländischen Herrnhuter und für die italienischen Waldenser entwickelt und gehen mit diesem (unterstützt von den jeweiligen Pfarrern, Bürgermeistern, Lehrern usw.) von Haus zu Haus und von Familie zu Familie. Stellenweise haben wir bereits 95% der Fragebögen zurückbekommen. Im Augenblick sind wir dabei, Kriterien für eine Repräsentativ-Befragung zu entwickeln, damit es dann möglich wird, in größeren Zeitabständen dieselbe Befragung mit geringerem Energieaufwand durchzuführen, um den Prozeß der Wandlung in den Griff zu bekommen. (Leider können wir nicht von vornherein mit einer Repräsentativbefragung beginnen; denn die Soziologen haben für das, was uns interessiert, noch keine Kriterien einer repräsentativen Auswahl erarbeitet).

Worum geht es nun bei dieser Befragung? Wir wollen insbesondere den von der modernen Industriewelt ausgehenden Rückkoppelungsprozeß untersuchen, also (im Bilde gesprochen) die letzte Schleife der Spirale erforschen. Wir wollen herausbringen, inwieweit sich z. B. bei den *Waldensern* in Italien oder den *Herrnhutern* in Deutschland und den Niederlanden durch das Hereinwirken der modernen Industriewelt die Geisteshaltung der Anhänger dieser Religionsgemeinschaften ändert (wie mög-

licherweise die Kirchenleitungen der örtlichen Gemeindeleitungen darauf reagieren) und inwieweit sich schließlich diese veränderte Geisteshaltung dann wieder physiognomisch greifbar in der Landschaft niederschlägt.

Hierzu ein Beispiel: Für die Waldenser ist seit alters her das Armutsideal so etwas wie ein Dogma. (Daß dieses „Dogma“ eine andere Werteskala als die in der modernen Industriegesellschaft gültige intendiert und daß daher der Waldenser einen anderen Kodex von Grunddaseinsfunktionen hat als sein katholischer Nachbar, sei nur nebenbei erwähnt.) Weiter gilt bzw. galt für die Waldenser wie für alle Reformierten (man vergleiche die Reformierten im Emsland) das Gebot der Feiertagsheiligung ganz besonders streng. (Noch heute kann man z. B. bei einer Sonntags-Fahrt durch Norddeutschland genau bemerken, ob man sich im lutherischen oder reformierten Gebiet befindet. Hier wird grundsätzlich sonntags nicht gearbeitet, dort jedoch sieht man die Bauern auf den Feldern. Ähnlich lagen die Dinge bei den Waldensern.)

Nun pendeln neuerdings die Waldenser zum Arbeiten in die nahegelegenen Industrierwerke aus. Sie bleiben jedoch Nebenerwerbler, d. h.: Da der Verdienst in der Fabrik nicht ausreicht, müssen sie nebenher der Landwirtschaft nachgehen. Dazu bleibt ihnen aber vorwiegend nur der Sonntag. Zunächst ging der Waldenser sonntags mit schlechtem Gewissen auf den Acker und versteckte sich, wenn der Pfarrer vorbeikam (genau so liegen die Dinge übrigens im Emsland), doch im Laufe der Zeit hat sich hier eine grundlegende Wandlung vollzogen. Die Gemeindeleitungen haben positiv auf diese von der Umwelt ausgehende Änderung der Geisteshaltung reagiert und dulden nicht nur die Sonntagsarbeit, sondern verkündigen, es sei besser, den Sonntag mit Landarbeit zu verbringen als mit Spielen und Trinken.

Ähnlich liegen die Dinge bezüglich des *Armutsideals*. In den Pendler-Einzugsbereichen hält man die Armut durchaus nicht mehr für etwas Positives. Während der arme Waldenser in den Bergen noch heute der Meinung ist, Reichtum bzw. Wohlstand sei hinderlich für das Heil, hat der Fabrikarbeiter seine diesbezügliche Geisteshaltung grundsätzlich geändert. Die „geographischen“ Folgen dieser Änderung der Geisteshaltung lassen sich wiederum physiognomisch greifen und kartographisch erfassen. In den Pendler-Einzugsbereichen findet man moderne schmucke Häuschen, sieht statt des Eselkarrens einen Fiat vor der Türe stehen usw.

Ein anderes Beispiel: Die Entwicklung der Herrnhuter-„Religion“ zu einem gefestigten *Religionskörper*, in dem sich religiös geprägte Geisteshaltung, Sozial-Berufs- und Wirtschaftsstruktur sowie Siedlungsweise gegeneinander abstützen (bzw. zueinander passen), beginnt Anfang des 18. Jahrhundert. (Hier kann man also auch einmal den ersten Teil der dialektischen Spirale untersuchen.) Gegen die Mitte des Jahrhunderts, namentlich seit der Gründung Herrnhags, hat sich dann ein Gleichgewicht zwischen Religion und Umwelt eingependelt. Man wollte „Streiter Christi“ sein, um seinen Teil an der Verbreitung des Evangeliums bei-

zutragen. Aus dem Grunde wurde die ganze „Streitmacht“ straff organisiert und in einzelne Gruppen (Chöre genannt) eingeteilt. Jeder Chor hatte seine eigene Behausung, seinen eigenen (vor allem seelsorgerlichen) Führer usw.

Zu diesem Streitergeist paßte dann insbesondere der *Dienstgedanke*, d. h. man verzichtete auf Entlohnung für seine Arbeit und stellte seine Kraft unentgeltlich in den Dienst für Jesus Christus. Weiter paßte dazu ganz besonders die Berufsstruktur. Man war vorwiegend ortsungebundener Handwerker und nicht (wie die Böhmisches Brüder) ortsgebundener Bauer. (Dort, wo auch die Herrnhuter Siedlungen aus Bauern bestanden, wie z. B. in Berlin-Rixdorf, konnte sich daher nicht der typische Herrnhuter Religionskörper mit seinem soeben genannten Gleichgewicht zwischen Religion, Sozial-Berufsstruktur, Siedlungsweise usw. entwickeln.)

Nun wirkt insbesondere seit dem 2. Weltkrieg die äußere Umwelt mit ihrem *leistungsorientierten Denken* in diesen Religionskörper hinein. Die Folge ist eine Veränderung der Berufsstruktur, der Sozialverfassung, ja schließlich der Geisteshaltung. (Ich lasse es dahingestellt, ob die Änderung der Geisteshaltung eine Folge der Änderung der Berufs- und Sozialstruktur ist, oder ob die Dinge umgekehrt liegen. Vielleicht vollzieht sich die Änderung in den verschiedenen „Etagen“ auch gleichzeitig und unabhängig voneinander. Eingehende empirische Untersuchungen werden hier möglicherweise Aufschluß geben.)

Auch physiognomisch schlägt sich die Änderung im Religionskörper in einem veränderten Siedlungsbild nieder. Die alten Chorhäuser z. B., die nur zu der früheren Sozialverfassung, Geisteshaltung usw. paßten, werden heute abgerissen und durch Bauten ersetzt, die man als Manifestation des neuen Geistes bezeichnen kann.

Wie sich die Geisteshaltung der in diesen neuen Wohnungen lebenden Herrnhuter im einzelnen gewandelt hat und weiter wandelt, ja, wie sich das Ganze möglicherweise auf ein neues Gleichgewicht hin einpendelt, ermitteln wir durch unsere Fragebogenaktion. Auch hier muß selbstverständlich immer das Wechselseitige der Beziehungen berücksichtigt werden. Einmal wünschen die Brüder, die einen „neuen“ Beruf haben (und die obendrein verheiratet sind), eine andere Unterkunft als die ledigen Brüder früherer Generationen. Zum anderen schaukelt sich dieses ihr Anderssein aber durch die neuen Wohnungen auch weiter auf. In getrennten Familienwohnungen bildet sich nun einmal eine andere Geisteshaltung (und vor allem Gemeinschaftshaltung) heraus als in Gemeinschaftswohnungen, besonders dann, wenn diese getrennt Wohnenden nun auch (anders als früher) obendrein noch tagsüber getrennt arbeiten und während ihrer Arbeit stark mit der fremden Umwelt in Kontakt kommen, und zwar als *einzelne* in Kontakt kommen. (Bekanntlich reagiert der einzelne auf Einflüsse von außen immer schneller und leichter als eine geschlossene Gruppe. Man sieht an diesem Beispiel, daß wir uns bei unserer Fragebogenaktion nicht — wie in der Soziologie sonst üblich

— nach dem Beruf allein richten können, sondern viel spezieller fragen müssen.)

Soviel läßt sich schon jetzt nach erster oberflächlicher Auswertung unserer Fragebögen sagen: Der ursprünglich für die Herrnhuter Geisteshaltung typische *Dienstgedanke* ist nur noch bei denjenigen anzutreffen, die direkt in der Gemeinde ihren Dienst tun. Aber auch hier wird der Ruf nach leistungsgerechter Bezahlung immer stärker. Selbst die an Herrnhuter Schulen tätigen Brüder haben neuerdings kaum noch Verständnis dafür, daß sie weniger verdienen sollen als ihre Kollegen an städtischen oder staatlichen Schulen.

Abschließend läßt sich also folgendes sagen: Es ist deutlich zu sehen, wie sich in der Religionsgeographie, aufbauend auf Methoden der modernen Sozialgeographie und empirischen Sozialforschung, auch so etwas wie eine neue Geisteshaltung zu entfalten beginnt. Damit sind wir beim entscheidenden Stichwort. Was ist eigentlich *Geisteshaltung*? Wie soll man diesen Begriff genauer definieren, so daß man damit arbeiten kann?

Für die alten Religionsgemeinschaften, in denen man noch sein ganzes Leben auf der Grundlage der Glaubensnorm gestaltete, wo man wirklich im Glauben lebte, ist die Definition relativ leicht zu geben. Da würde ich sagen: Geisteshaltung ist die von der Religion ausgehende Prägung des Denkens und Handelns der Anhänger der jeweiligen Religionsgemeinschaft. (Wobei man allerdings berücksichtigen muß, daß diese Geisteshaltung auch zum Teil durch die Umwelt, also den Beruf, das Klima, die Landschaft usw. mitgeprägt ist.)

Doch wie ist der Begriff Geisteshaltung zu definieren, wenn die von der modernen Industriewelt ausgehenden rückkoppelnden Kräfte so stark werden, daß sie zur Säkularisierung führen? Ich habe einmal gesagt, daß der Wissenschaftler, der diese Dinge untersucht, sozusagen ganz von selbst vom Religionsgeographen zum *Ideologiegeographen* wird. Sollte man in einer areligiösen bzw. postreligiösen Gesellschaft, deren Geisteshaltung also nicht mehr durch Religion, sondern durch Ideologie geprägt ist (und leistungsorientiertes Denken ist auch eine durch Ideologie geprägte Denkungsart!), sollte man da einfach von *Wertskala* sprechen und dann Geisteshaltung und Wertethik gleichsetzen? Ich muß eingestehen, daß wir als Religions- bzw. Ideologiegeographen hier noch sehr auf Teamarbeit angewiesen sind. Zwar haben wir im Augenblick, indem wir einfach pragmatisch vorgehen, damit begonnen, zunächst lediglich eine Veränderung der Geisteshaltung *in einzelnen Punkten* (z. B. 2. Gebot, Armutsideal, Dienstgedanke usw.) zu konstatieren und kartographisch-quantitativ zu erfassen. Diese Veränderung betrachten wir als Folge der von der modernen Industriewelt ausgehenden Rückkoppelung, wobei sich das Endglied dieser Rückkoppelungskette dann in einem veränderten Landschaftsbild auch vordergründig physiognomisch fassen läßt.

Aber das alles ist nur erst ein Anfang. Wir wollen dahin kommen, genau zu definieren, was Geisteshaltung ist, und vor allem, welche Denk-

kategorien innerhalb der Gesamtgeisteshaltung dann ihrerseits eine umweltprägende Rolle spielen und welche nicht. Ja, wir würden gern herausbringen, ob und wie sich möglicherweise auch hier ein Prozeß innerhalb des übergreifenden Prozesses der Religion/Umwelt-Beziehung abspielt, der immer wieder zu einer Schwerpunktverlagerung innerhalb des Gesamt-Denkgefüges und der Gesamt-Wertvorstellung führt.

Wenn Herr TROLL Sie vor Jahren bat, auch religionsgeographische Fragen zu diskutieren und in Ihre Forschungen miteinzubeziehen, dann möchte ich heute diese Bitte dahingehend präzisieren: Helfen Sie uns bitte (ähnlich wie uns die Soziologen bei der Erstellung des Fragebogens geholfen haben) bei der Definition des Begriffes Geisteshaltung. Oder wenn Sie es für nicht tunlich halten, diesen Begriff endgültig festzulegen, dann wäre schon viel gewonnen, wenn wir wenigstens eine *operationelle Definition* an die Hand bekämen, damit wir in Zukunft nicht mehr als Geographen isoliert für uns eine andere Begriffssprache als Sie haben und deswegen (wie noch zu Zeiten Fickelers) aneinander vorbeireden und vorbeiforschen, sondern in Teamarbeit mit Ihnen die gemeinsame Sache der Religion/Umwelt-Beziehung mit demselben begrifflichen Handwerkszeug zu erforschen vermögen.

Literaturhinweise (in Auswahl)

I. *Sozial- und Wirtschaftsgeographie*: D. BARTELS (Hrg.), *Wirtschafts- und Sozialgeographie* (Köln-Berlin 1970) — H. BOBEK, Stellung und Bedeutung der Sozialgeographie: *Erdkunde* (1948) — P. CLAVAL, Geographie als sozialwissenschaftliche Disziplin, in: BARTELS, *Wirtschafts- u. Sozialgeographie* — H. HAHN, Sozialgruppen als Forschungsgegenstand der Sozialgeographie: *Erdkunde* (1948) — HARTKE-Festschrift: darin Aufsätze von JULLARD, KEUNING, BOBEK, RUPPERT, SCHÖLLER u. a. (Regensburg 1968) — D. KÜHNE, *Malaysia* (Paderborn 1970) — R. E. PAHL, Trends in Social Geography, in: *Frontiers in Geographical Teaching*, ed. R. J. CHORLEY/P. HAGGETT, London 1967 — A. RÜHL, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient* (Leipzig 1925) — RUPPERT/SCHAFFER, Zur Konzeption der Sozialgeographie: *Geogr. Rundschau* (1969) — W. STORKEBAUM (Hrg.), *Sozialgeographie* (Darmstadt 1969), darin Aufsätze von BOBEK, OTREMBIA, WINKLER u. a. — E. WIRTH, Zum Problem einer allgemeinen Kulturgeographie: *Die Erde* (1969) — D. WHITTLESEY, The Horizon of Geography: *Annals of American Geographers* (1945)

II. *Religionsgeographie*: M. BÜTTNER, *Der dialektische Prozeß der Religion/Umweltbeziehung in seiner Bedeutung für den Sozial- bzw. Religionsgeographen*: Münchener Studien zur Sozial- und Wirtschaftsgeographie (1972); Gibt es die fertige Religion?: *ZS f. Religion und Geistesgeschichte* (in Vorb.); Der Geograph und die Religion: *Neue Zeitschr. f. system. Theologie u. Religionsphilosophie* (1973); Geography and Religion: *History of Religions* (in Vorb.); Ein neuer Wendepunkt in der Religionsgeographie?: *Erdkunde* (1973) — P. DEFFONTAINE, *Géographie et religions* (Paris 1948) — P. FICKELER, Grundfragen der Religionsgeographie: *Erdkunde* (1947) — H. FRICK, Regionale Religionskunde: *ZS f. Geopolitik* (1943) — W. GEBEL, *Der Islam — die Religion der Wüste* (Breslau 1922) — H. HAHN, Geographie und Konfession: *Ber. z. dt. Landeskunde* (1952) — G. IMBRIGHI, La géographie religieuse: *Abstr. of. P. Int. Geogr. Congr.* (Norden 1960)

— H. KASCHE, *Ideen über religiöse Geographie* (Lübeck 1795) — H. LAUTENSACH, *Das Mormonenland*: Bonner geograph. Arbeit (Bonn 1953) — H. SCHEMPF, *Gemeinschaftssiedlungen auf rel. u. weltanschaulicher Grundlage* (Tübingen 1969) — A. SIEVERS, Christentum und Landschaft: *Erdkunde* (1958); Die Christengruppen in Kerala (Indien), ihr Lebensraum und das Problem der christlichen Einheit: *ZMR* 46 (Münster 1962) 161—187. — D. E. SOPHER, *Geography and Religions* (Englewood Cliffs 1967) — J. F. SPROCKHOFF, Religiöse Lebensformen: *Numen* (1964) — WESTERMANN, *Lexikon der Geographie* (Braunschweig 1968) Stichwörter: Religionsgeographie, Buddhismus, Hinduismus, Islam usw. Jeweils ausführliche Literaturangaben. — E. WIRTH, Zur Sozialgeographie der Religionsgemeinschaften: *Erdkunde* (1965) — H. G. ZIMPEL, Vom Religionseinfluß: *Mittl. Geogr. Ges.* (München 1963)

III. *Soziologie, insbes. Religionssoziologie*: S. S. ACQUAVIVA, *Der Untergang des Heiligen* (Essen 1964) — Th. W. ADORNO: Soziologie und empirische Forschung: *Sociologica* II (1962) — K. BROCKMÖLLER, *Industriekultur und Religion* (Frankfurt 1966) — A. BURGER, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten* (Göttingen 1964) — R. DAHRENSDORF, *Konflikt und Freiheit* (München 1970) — J. MATHES, *Religionssoziologie I/II* (Hamburg 1968) — G. MENSCHING, *Soziologie und Religion* (Bonn 1968²) — G. MYRDAL, *Das Wertproblem in der Sozialwissenschaft* (Hannover 1965) — MÜLLER-ARMACK, Zur Religionssoziologie: *Weltwirtschaftl. Archiv* (1945) — O. NEULOH, *Vom Kirchdorf zur Industriegemeinde* (Köln 1967) — E. PFEIL, *Raum und Gesellschaft* (Bremen 1950) — H. SCHÖFFLER, *Wirkungen der Reformation* (Frankfurt/M 1960). — R. H. TAWNEY, *Religion und Frühkapitalismus* (Bern 1946) — R. DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* (Freiburg 1962) — Kl. VONTOBEL, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* (Bern 1946) — J. WACH, *Religionssoziologie* (Tübingen 1951) — M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze* (Tübingen 1963⁵)

IV. *Statistik, Datenverarbeitung u. a.*: R. W. BECKER, *Religion in Zahlen: Päd. Forschung* (Heidelberg 1968) — BERRY/MARBLE, *Spatial Analysis: Statistical Geography* (Englewood Cliffs 1968) — COLE/KING, *Quantitative Geography* (London 1968) — F. FLIRI, *Statistik und Diagramm: Das Geographische Seminar* (Braunschweig 1970) — P. GOULD, *Computers and Spatial Analysis: Geoforum* (Braunschweig 1970) — T. HÄGERSTRAND, *Der Computer und der Geograph*, in BARTELS (s. o. I) — H. KELLERER, *Statistik im modernen Wirtschafts- und Sozialleben* (Hamburg 1960) — D. MARSALL, *Statistische Methoden für Erdwissenschaftler* (Stuttgart 1967) — E. NOELLE, *Umfragen in der Massengesellschaft* (Reinbeck 1963) — Pastoralinstitut Essen: *Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Meßmethoden der Religiosität* (Essen 1966) — WALLIS/ROBERTS, *Methoden der Statistik* (Hamburg 1969)

V. *Mehrere Fachbereiche betreffend*: P. BOLLHAGEN, *Soziologie und Geschichte* (Berlin 1966). — M. BÜTTNER, *Die Stellung der Frau in der menschlichen Gesellschaft*. Eine religionshistorisch-sozialgeographische Untersuchung [Arbeit für die Geograph. Kommission Münster] (1959); *Theologie und Naturwissenschaft* [Dissertation] (Münster 1963); *Theologie und Klimatologie: Neue ZS f. system. Theologie und Religionsphilosophie* (1964); *Geographie und Theologie im 18. Jahrhundert* (Wiesbaden 1966); *Die Geographia generalis... Providentiallehre und geographisches Weltbild* [Habilitationsschrift] (Wiesbaden 1973); *Kant und die Beziehungen zwischen Geographie, Theologie und Philosophie: Erdkunde* (1973); *Zum Gegenüber von Naturwissenschaft, insbesondere Geographie und*

Theologie, in: *Philosophie naturalis* 1973; Keckermann und die Begründung der allgemeinen Geographie. Das Werden der Geographia generalis im Zusammenhang der wechselseitigen Beziehungen zwischen Geographie und Theologie, in: PLEWE-Festschrift 1973 (Sonderband der *Geographischen Zeitschrift*); Karl Heim und die Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft im 20. Jahrhundert, in: *Kerygma und Dogma* 1973 — VON HERTLING, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* (Freiburg 1899) — H. R. SCHLETTE, *Philosophie-Theologie-Ideologie* (Köln 1968) — YI-FU TUAN, *The Hydrological Cycle and the Wisdom of God* (Toronto 1968). — O. ZÖCKLER, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh 1877)

VI. *Grundlegende theologische philosophische und religionswissenschaftliche Literatur u. a.*: G. ALTNER, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke* (Zürich 1965) — J. R. CHANDRAN, *Das Problem der Heimischmachung christlicher Religion in Asien*, in: *Theologische Stimmen* (München 1965) — FR. KÖNIG (Hg.), *Christus und die Religionen der Erde* (Wien-Freiburg 1961); *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg 1956) — M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane* (Hamburg 1957) — H. M. ELZER, *Menschenbild . . .* (Darmstadt 1956) — H. GLASENAPP, *Die fünf großen Religionen* (Düsseldorf 1951/52) — M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen 1957) — F. HEILER, *Die Religionen der Menschheit* (Stuttgart 1959) — A. E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart 1949) — F. KERN, *Geschichte und Entwicklung* (Bern 1952) — L. KLAGES, *Mensch und Erde* (Stuttgart 1856) — G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956²) — B. MALINOWSKI, *Die Dynamik des Kulturwandels* (Stuttgart 1951) — MÜLLER-ARMACK, *Das Jahrhundert ohne Gott* (Münster 1948) — R. OTTO, *Das Heilige* (München 1963) — C. H. RATSCHOW, *Magie und Religion* (Gütersloh 1955); *Das Heilhandeln und Welthandeln Gottes: Neue ZS f. system. Theol. u. Religionsphilosophie* (1959); *Lutherische Dogmatik* (Gütersloh 1964 ff) — RINGGREEN/STRÖM, *Die Religionen der Völker* (Stuttgart 1959) — G. ROSENKRANZ, *Zur Methodik der Religionswissenschaft*, in *Festschrift HEILER* (1943) — H. R. SCHLETTE, *Ist die Religionswissenschaft am Ende?* *ZMR* (1970) — M. SCHWIND, *Kulturlandschaft als objektivierter Geist: Dt. Geogr. Blätter* (Bremen 1951) — N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig 1926) — A. WEBER, *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie* (München 1950) — G. WILDENGREN, *Religionsphänomenologie* (Berlin 1969)

VII. *Spezialliteratur zu den Herrenhutern*: S. BAUDERT, *Auf der Hut des Herrn* (Lahr 1952²) — M. BÜTTNER, *Herrnhut als Typ religiös geprägter Gruppensiedlung* (erscheint demnächst); 25 Jahre Neugnadenfeld. Zur Religionssoziographie eines Herrnhuter Ortes: *Ber. z. dt. Landeskunde* (in Vorb.) — M. ERBE, *Zinzendorf und der fromme hohe Adel seiner Zeit* (Leipzig 1928); *Bethlehem, Pa* (Stuttgart 1929) — H. GRAEFEN, *Die Bevölkerung im Kreise Neuwied: Ber. z. dt. Landeskunde* (1969) — M. A. HALLER, *Dürninger . . .* (Berlin 1925) — Th. KRAUS, *Neuwied: Ber. z. dt. Landeskunde* (1956) — H. RENKEWITZ, *Die Anfänge der Gemeindebildung . . .* (Berlin 1928); *Die Brüder-Unität* (Stuttgart 1967) — K. SCHUSTER, *Gruppe, Gemeinschaft, Kirche* (= Theologische Existenz, N.F. 1960) — STÄHLIN/KRÜGER, *200 Jahre Brüdersozietät* (Basel 1940) — W. TUCKERMANN, *Königsfeld: Erdkunde* (1949) — O. UTTENDÖRFER, *Alt-Herrnhut* (Herrnhut 1923); *Wirtschaftsgeist . . .* (Herrnhut 1926) — H. WAGNER, *A. Dürninger* (Herrnhut 1940) — H. J. WOLLSTADT, *Geordnetes Dienen* (Göttingen 1966)

VIII. *Spezialliteratur zu den Waldensern*: Consiglio delle Valli Chisone e Germanasca: *Wirtschaftsstatistik* usw. (Turin 1968) — H. FISCHER, *Siedlungen*

religiöser Gruppen...: *Jahrbuch für Statistik u. Landeskunde Baden-Württembergs* (1964) — HUGON/GONNET, *Bibliografia Valdese* (Torre Pellice 1953) — P. JALLA, *Le valli valdese. Problemi economici e di emigrazione* (Torre Pellice 1966); *Quale emigrazione?* (Torre Pellici 1968) — F. JUNKER, *Die Waldenser* (Zürich 1969) — Th. KIEFNER, *Die Gründung der Waldenserkolonien...: Blätter f. württemberg. Kirchengeschichte* (Stuttgart 1968/69); Henri Arnaud, in: *Festbuch zur Feier der 250. Wiederkehr des Todestages...*, hrg. von der Deutschen Waldenservereinigung e.V. (Schönenberg b. Mühlacker) — MOLNA/HUGON/VINAY, *Storia dei Valdesi* (in Vorbereitung) — R. M. STEPHENS, *Never Failing Light* (Torre Pellici 1966²)