

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	63 (2007)
Heft:	4
Artikel:	Heterotopien in der Religionsgeschichte : Anmerkungen zum "Heiligen Raum" nach Mircea Eliade
Autor:	Mohn, Jürgen
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877821

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Heterotopien in der Religionsgeschichte

Anmerkungen zum ‹Heiligen Raum› nach Mircea Eliade

›Heilige› Räume in postreligionsphänomenologischen Zeiten

Nach der Verabschiedung der klassischen Religionsphänomenologie aus dem Geist der kulturwissenschaftlichen Neubegründung der Religionswissenschaft scheint auch die religionswissenschaftliche Frage nach *heiligen Orten* obsolet geworden zu sein.¹ Es gibt in der Religionswissenschaft weiterhin kontrovers diskutierte Fragen zu einzelnen religiösen Raumkonzepten, zunehmend zur Präsenz von Religion im öffentlichen Raum, aber wenig überzeugende religionstheoretisch und religionskomparativ zugleich begründete Gesamtpositionen zum Konzept eines *religiösen Raumes* überhaupt. Es bleiben zunächst Fragen, die sich aus der Konsequenz des religionswissenschaftlichen Paradigmenwechsels ergeben: Welche grundlegenden Strukturen können einen Raum als einen religiösen qualifizieren? Wie hängen Raumstrukturen, die uns heute umgeben, mit Religion zusammen?² Welche Hinweise sind für die Bearbeitung solcher Fragen den klassischen phänomenologischen Theorien des ‹heiligen Raumes› noch zu entnehmen? Wie weit ist die Rede von *heiligen Räumen* selbst wiederum ein Produkt der religionsgeschichtlichen Entwicklung der letzten beiden Jahrhunderte?

Denn in die öffentliche Wahrnehmung und in den populären (auch religiösen) Diskurs über die Pluralität der Religionen sind die Deutungen der Religionsphänomenologen bereits eingedrungen. Und sie übernehmen in diesem allgemeinen Diskurs auch die Funktion der ‹Einheitsschau› innerhalb der religiös interessierten Diskursivierung der Pluralitätserfahrung von Religion. Sie stiften eine vergleichend-vereinheitlichende Matrix zur Fremd- und Selbstwahrnehmung von Religion und auch zur individuellen Religionsstiftung in einem diversifizierten und reflexiven Feld unterschiedlichster und sich wider-

¹ Vgl. hierzu die Kritik an vergleichend-phänomenologischen Fragestellungen im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, die im 1. Band, Tübingen 1988, in dem Aufsatz «Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft» von B. Gladigow, 26-40, und im Art. «Religionsphänomenologie» von H. Zinner, 306-309, deutlich zum Ausdruck kommt.

² Hierbei kann es nicht nur um die Präsenz von Religionen im öffentlichen Raum gehen, sondern um über diese Präsenzen hinausgehende religiöse Strukturierungen des Raumes in einem allgemeineren Sinne, die natürlich abhängig von unterschiedlichen religiösen Zeichensystemen sind, aber aufgrund ihres gleichzeitig pluralen Vorkommens in diesen allgemeinen Raum des Öffentlichen subversive, gruppen-spezifische Ordnungen und Orientierungsstrukturen hineinlegen.

sprechender religiöser Positionen bzw. von Weltanschauungen überhaupt.³ In dem die Wissenschaften (und insbesondere ihre Sprachspiele und Wortkreationen) popularisierenden Sprachgebrauch sind *heilige Orte* und *sakrale Räume*, zunehmend auch *Kraftorte*⁴, seit langem prominent vertreten. Sie sind, wie die genannten Beispiele zeigen, zu populären Deutungsmustern der Vielzahl religiöser Orte und Raumvorstellungen geworden. Denn sie sind in der Lage, eine verbindende Perspektive auf die ‹faktische› Pluralität religiöser Raumkonzepte zu werfen – bei gleichzeitiger Betonung des Gemeinsamen. Es sind daher religiöse Deutungsmuster der Religionspluralität in und mit der Metaphorik des Raumes. Diese Begriffe stellen eine die Käufer und Bildungskonsumenten, aber auch die religiös Suchenden ansprechende Bezeichnung in Titeln für Bücher, in Vortragstiteln und in weiteren Bildungsereignissen unterschiedlichster Art dar. Es müssen religionswissenschaftlich also nicht nur 1. die Fragen nach den Strukturen und Funktionen religiöser Raumkonzepte neu gestellt werden, sondern 2. auch solche Fragen nach den Funktionen religionsdeutender Begriffsmuster, die diese Fragen unter den Begriffen des *heiligen Raumes* thematisieren, mit verhandelt werden. Die Religionswissenschaft muss reflexiv mit ihren Begriffen umgehen und daher die Popularisierung ihrer Deutungsmuster als religionsproduktiv mit bedenken.

Es bleibt daher weiterhin zu fragen, wie die theoretischen Konzeptionen religiöser Raum- und Ortkonzepte aus religionswissenschaftlicher Sicht in postreligionsphänomenologischen Zeiten aussehen könnten und wie diese mit den bereits popularisierten Kategorien der klassischen Religionsphänomenologien in Verbindung stehen. Denn eines scheint unbestritten zu sein:

³ Popularisierende Überblicke zu den Orten der Weltreligionen sind in dieser Begriffstradition ebenso zu sehen wie die Ratgeberliteratur, die sich darüber hinaus auch aus esoterischen Quellen und aus der Rezeption ‹östlicher Weisheitslehren› speist: Zu dem vereinheitlichenden Diskurs über heilige Orte der ‹Weltreligionen› gehören als popularisierende Überblicke beispielsweise: M. Tworuschka, U. Tworuschka: Heilige Stätten. Die bedeutendsten Pilgerziele der Weltreligionen, Darmstadt 2004, oder G. Lanzi, F. Lanzi: Heilige Orte. Wallfahrten und Pilgerziele von Jerusalem bis Fatima, Petersberg 2005; auf den christlich-abendländischen Kontext der sakralen Innenraumkonstruktionen fokussiert beispielsweise der Band von A. Bednarz, E. Kluckert: Heilige Räume. Sakrale Bauten von den christlichen Katakomben bis Le Corbusier, Köln 2004. Zu den esoterisch-fernöstlich inspirierten Selbstbauanleitungen von heiligen Orten, die in Form von Selbsterfahrungsberichten und Ratgeberliteratur zugleich auftreten und durch diese Union überzeugen wollen, gehört das vielverkaufte Buch von K. Kingston: Heilige Orte erschaffen mit Feng Shui. Ein Anleitungsbuch, München 2001.

⁴ Vgl. hierzu paradigmatisch: P. Devereux: Der Heilige Ort. Vom Naturtempel zum Sakralbau. Wie die Menschen das Heilige in der Natur entdeckten, Baden/München 2006.

Besondere Orte, die sich aus dem homogenen Raum absondern und diesen erst bestimmen, sind religionsgeschichtlich und auch gegenwartsbezogen markante Erscheinungen des *religiösen Feldes*.⁵ Es handelt sich um Phänomene, die sich in einem pluralen Feld widerstreiten und daher zur Deutung herausfordern. Sind diese Orte gedeutete Orte oder kommt ihnen unabhängig von ihren Deutungen ein ‹sakraler› Charakter zu? Man denke nicht nur an die Kirchen und Kathedralen, an die Minarette und Synagogen, sondern auch an so unterschiedliche Phänomene wie die Symbolfunktion der *Twin Towers*, die Aushandlungen über die Nutzungsrioritäten um *Stonehenge* und die Massenattraktion von Fussballstadien, die mittlerweile in antikisierender Manier *Arenen* genannt werden, zu bestimmten (Hoch-)Zeiten. Alles das sind Phänomene der religiösen Zeitgeschichte, die unter dem Konzept des religiös gewerteten und genutzten Raumes zu interpretieren sind. Hieraus folgt: Religion in ihrer unterschiedlichsten Formenvielfalt artikuliert sich immer auch räumlich, da sie wie jede menschliche Handlung auf den Raum als menschlichen Handlungsraum angewiesen ist und diesen daher zugleich auch bestimmt und strukturiert. Damit impliziert jeder akzentuierte Raumbereich, der als *heiliger Ort* angesprochen werden könnte, die Tendenz, den menschlichen Handlungs- und Orientierungsraum prinzipiell und ‹grundlegend› zu strukturieren. Raumakzentuierungen trennen bedeutende von weniger bedeutenden Segmenten des Raumes ab und strukturieren ihn damit grundlegend. Denn Räume treten uns nie ‹leer› gegenüber, sondern sind grundlegende Ordnungsstrukturen und als solche konkrete und zugleich metaphorische mentale Orientierungsmuster. Insofern religionswissenschaftlich davon ausgegangen werden muss, dass Religionen immer schon und immer noch grundlegende Weltstrukturierungskonstrukte, also die Welt deutende Aussagemuster mit handlungsanleitenden Impulsen sind, und weder Welt noch menschliche Handlungsmuster bzw. -dispositionen ohne Raum (aber auch ohne Zeit) denkbar sind, – dann müssen Religionen immer zugleich auch grundlegende Raumstrukturen setzen. Religiöse Handlungen sind ortsgebunden; Aussagen über die Welt als religiösen Lebensraum sind zugleich Aussagen über den Raum, in dem diese Handlungen situiert sind. Und zunehmend wird der Globalraum der Welt als Ort individuellen wie kollektiven Handelns und damit als Handlungsbühne beansprucht. Die Religionswissenschaft muss notwendigerweise fragen, was religiöse von nicht-religiösen Raumkonzepten unterscheidet. Sie fragt prinzipiell nach der Bedeutung des Raumes für Religion und nach der Bedeutung von Religion für den Raum. Daher kommt sie nicht umhin, die grundlegenden religionsphänomenologischen Fragen, deren Sprachregelungen sich ja bereits im

⁵ Dieses Konzept wurde zuerst in der Soziologie Pierre Bourdieus aufgestellt und bedient sich seinerseits der Raummetapher für die wissenschaftliche Interpretation der Gesellschaft.

öffentlichen Diskurs über *heilige Orte* sedimentiert haben, mit kulturwissenschaftlichen Mitteln neu und damit auch selbtkritisch gegenüber den traditionellen Positionen zu stellen.

Insofern sich die Religionswissenschaft nie nur mit einer, sondern immer mindestens mit zwei oder mehr Religionen bzw. mit religiösen Symbolsystemen ‹überhaupt› beschäftigt, muss sie prinzipiell vergleichend vorgehen; sie bedarf daher einer komparativen Religionstheorie. Allerdings kann sie das Erbe der religionsphänomenologischen Raumtheorie nicht unvoreingenommen antreten, sondern muss ihre kulturwissenschaftlichen Vorbehalte in die Neuformulierung einer komparativen Religionstheorie einbauen. Sie fragt insofern weiterhin genau nach dem, was religiöse Orte ‹sind›, was Orte als ‹religiöse› auszeichnet – kulturwissenschaftlich reformuliert: was Orte im Kontext religiöser Symbolsysteme auszeichnet. Hierauf bildete die Theorie des heiligen Raumes und damit der heiligen Orte in Zeiten der uneingeschränkten sprachlichen Vorherrschaft der Religionsphänomenologie die Antwort. Religionstheoretisch in postreligionsphänomenologischer Zeit neu formuliert stellt sich nun die Frage, von welchen Orten und Raumkonzepten wir als religiösen reden sollen.

Die prägnanteste Position hinsichtlich des Religiösen als des Heiligen, des religiösen Ortes als des heiligen Ortes oder eher des heiligen Raumes hat nach dem Theologen Rudolf Otto und dem Soziologen Émile Durkheim der rumänische, zeitlebens französisch schreibende Religionswissenschaftler Mircea Eliade vertreten. Es liegt die Absicht in den folgenden Ausführungen, sich an seine Position anzulehnen, sie zugleich aufzuheben und fortzuführen, um sie in ihren problematischen Zügen zu überwinden. Religionswissenschaft im 21. Jahrhundert ist immer auch Religionswissenschaft *nach* Eliade, zeitlich allemal, inhaltlich indem man sich von ihm abgrenzt und ihn entweder negierend oder auch apologetisch fortführt. Religionswissenschaftliche Interpretationen des Heiligen, ob nun in Gestalt des Örtlichen, des Räumlichen oder des Zeitlichen, sind also solche einer post-eliadischen, manche nennen sie pauschalisierend einfach nur post-phänomenologischen, Religionswissenschaft.

Es folgen nun einige allgemeine Überlegungen zum Verhältnis von Ort, Raum und dem qualifizierenden Prädikat *heilig*, dann wird die Position von Eliade skizziert und daran anschliessend eine Kritik vor dem Hintergrund der Theorie der Heterotopien des französischen Philosophen und Historikers Michel Foucault formuliert.

Vorüberlegungen zu den Phänomenen des heiligen Ortes und des heiligen Raumes

Bei den sogenannten ‹heiligen Orten› handelt es sich nicht um gewöhnliche Räume und Orte, sondern um Räume des Besonderen, dessen, was anders ist als die gewöhnlichen Orte. Sie sind Heterotopien: andere, ungewöhnliche, qualitativ aus dem homogenen Raum herausgelöste Orte. Sie sind anders und ungewöhnlich, sie sind sowohl paradiesisch und ideal als auch schrecklich und abstoßend. Sie sind ambivalent. Sie grenzen sich aus dem gewöhnlichen Raum aus und strukturieren gerade dadurch diesen zugleich. Es sind Orte positiver wie negativer Gegenwelten. Als Heterotopien können bezeichnet werden: die Höfe des Friedens und der Abgründe oder eben der Himmel auf Erden. Sie schränken das Handeln der Menschen ein. Und auch an heiligen Orten ist nicht alles erlaubt. Sie sind durch Vorschriften und Tabus gekennzeichnet. Heilige Orte sind verbotene Orte, deren Zugang nicht jedermann erlaubt ist und deren Zugangsmöglichkeiten Beschränkungen unterliegen. Es sind Räume, die einen starken Einfluss auf denjenigen ausüben, der sie betritt, der dem Heiligen, was das je auch immer sein mag, gegenübertritt. Er wird verwandelt aus ihnen herauskommen. Heilige Orte sind keine gewöhnlichen Orte. Aber sie strukturieren den gewöhnlichen Raum, indem sie die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, sie faszinieren und attraktieren ihr Gegenüber und grenzen sich dadurch von den anderen Segmenten des Raumes ab. Sie sind also zunächst Orte in einem Raumkontinuum, die diesen Raum wahrnehmbar werden lassen als einen, der qualitativ eingeteilt ist. Es gibt in ihm ausgehend von solchen heiligen Orten Regionen, die von grosser und solche, die von geringer Bedeutung sind. Jerusalem ist nicht nur in der Tagespresse ein Ort der Aufmerksamkeit, weil dort die Gewaltsamkeiten im Streit um eine aus unterschiedlichen Gründen religiös beanspruchte Stadt besonders paradigmatisch zutage treten, sondern auch, weil dort der Ausgangspunkt ‹religiös› bedeutsamer Ereignisse lokalisiert wird, weil die Fixierung nach Jerusalem Tradition hat, weil nämlich bereits vor der Neuzeit die ganzen abendländischen Traditionen der Christentümer diesem Ort eine dem Orientierungsraum vorbildhafte Strukturierungsbedeutung zuschrieben. Bekannt sind die mittelalterlichen Weltkarten, die Jerusalem in die Mitte des Weltbildes und damit der Welt selbst gesetzt haben. Erst von diesem Ort her differenzieren und orientieren sich die anderen Orte auf der Karte, die nicht nur eine Weltkarte, sondern immer auch eine Weltanschauungskarte war. Zentrum und Peripherie sind zugleich qualitativ unterschiedlich hervorgehoben. Jerusalem aber ist die paradigmatische Himmelsstatt, von der her auch andere Städte auf der Karte und in der realen Welt ihre Bedeutung gewinnen. Jede Stadt kann zum Abbild des himmlischen Jerusalem werden und sich als solches präsentieren, in Gemälden porträtieren lassen.

Orten wie Jerusalem kommt wie auch Abydos und Mekka die Attraktion eines Magneten für religiös entsprechend *orientierte*, in Bewegung gesetzte Menschen zu. Aber man muss schon dazu gehören, um sich angezogen und ausgerichtet fühlen zu können. Das heißtt, nicht jeder Ort zieht jeden potentiellen Pilger an. Und daher strukturieren sich Lebensräume auch unterschiedlich nach Gruppenzugehörigkeit. Es gehören gleichsam lebende Traditionen zu den Orten hinzu, um ihnen ihre Bedeutung als *heilige* Orte zu verschaffen und zu erhalten. Wir leben daher nicht nur in unterschiedlichen Gruppen, sondern auch in unterschiedlichen Räumen und Raumwahrnehmungen. Heilige Orte setzen voraus, dass ihre Heiligkeit tradiert wird, tradierungswürdig ist und dass sich Tradenten finden. Die scheinbar natürliche, selbstgegebene Attraktionsfähigkeit eines Ortes, die man auch seine heilige Bedeutung nennen mag, hat also kulturelle, gruppenspezifische Voraussetzungen. Wenn dem einen die Moschee vor einer schweizerischen Alpenkulisse zu einem heiligen Ort des Gebetes und der rituellen Lebensführung werden mag, mag das für andere ein unheiliger Ort teuflischer Zweckentfremdung einer eigentlich christlichen Kulturlandschaft oder auch einer repaganisierten Naturlandschaft sein.

Heilige Orte setzen also nicht einen qualitativ eingeteilten Raum voraus, sondern sie teilen diesen erst ein, da sie nur für bestimmte Menschen und Gruppen als heilige Orte in Geltung stehen, eben andere Orte sind als die Orte, in denen sie sich gewöhnlich bewegen. Jedoch: Das Andere des Gewöhnlichen – was ist das? Es sind beispielsweise Orte, die man nur zu bestimmten Zeiten betritt, um dort ganz bestimmte, zumeist ritualisierte, genormte und normierende Handlungen auszuüben. Es sind Orte, die im Raum des Öffentlichen besonders und erkennbar markiert sind. Sie sind optisch ausgezeichnet, und von daher sind es qualitative Räume der Erfahrung, des Handelns, der Grösse, der Kosten, der Macht. Diese Räume orientieren: den einzelnen existentiell, die Gesellschaft, das Kollektiv, identitätsstiftend, es sind existentielle Räume der Erfahrung des Besonderen, es sind Erinnerungsräume – oder eben: Heterotopien.

Es wird sich die Bestimmung ergeben, dass heilige Orte adäquater als religiöse Heterotopien bezeichnet werden können. Denn Raumordnungen konstruieren sich von dem Ausgeschlossenen her, von den ‹mächtigen› Entscheidungsorten, an denen ‹Transzendenzen› hereinbrechen und strukturierend wirken.⁶ Das Zentrum einer Welt kann die Legitimierung dieser Welt bedeuten und bewirken, es ergibt sich aus diesem Zentrum erst die legale

⁶ Diese Formulierung darf nicht im Sinne einer traditionellen Religionsphänomenologie oder – wie später referiert – im Sinne der Hierophanie-These Eliades verstanden werden. Mit einer transzendenten Dimension ist eine solche gemeint, die im Sinne eines Relationsbegriffes eine ‹andere› Dimension anzeigt, die eben nicht die ihres Gegenteils – also der Immanenz – ist, um strukturierend wirken zu können. Es han-

Anordnung der anderen Raumsegmente. Das zeigt sich in den Weltentstehungsmythen auf vorbildliche Art: Kosmogonien lokalisieren und schliessen damit zugleich Alternativen, andere mögliche Orte der Weltentstehung, aus (*axis mundi*). Die so privilegierten Orte sind zugleich ‹Machtorte›, die den Raum bestimmen, indem sie ihn organisieren und strukturieren, es sind Knoten-, Ambivalenz-, Organisations-, Umschlag-, Entscheidungs-, Alternativpunkte. Von daher lässt sich sagen, die Ordnung hat hintergründig zur Voraussetzung die Unordnung, die Ander-Ordnung auch als mögliche – und daher bedrohende – Alternativordnung. Solche Alternativordnungen könnten zu Gegenordnungen werden und damit Bedrohungsszenarien, Verlustdrohungen, Desorientierungen, Zerstörung implizieren. Alternativordnungen können aber auch utopische Idealordnungen und damit Kompensationen sein: Paradiese der Urzeit und der Endzeit. Alternativordnungen können unzumutbar sein, völlige Desorientierung, Vernichtung und Aufhebung, Auflösung implizieren. Heilige Orte in diesem starken Sinne können daher sowohl Orte der Faszination oder des Schreckens sein, also genau die ambivalente Wirkung entfalten, die Rudolf Otto unter den Begriff des Numinosen fasste. Heilige Orte haben daher etwas mit der Weltordnung zu tun, in der diejenigen leben, die diese Orte als heilige empfinden und ihnen gegenüber dementsprechend handeln. Die beiden folgenden Kapitel führen diese Vorüberlegungen anhand der Theorien von Eliade und Foucault weiter aus und veranschaulichen sie. Letztlich wird gezeigt werden, dass das Konzept der Heterotopien das des heiligen Raumes umfasst und als Instrument zur Beschreibung der neueren Religionsgeschichte am tauglichsten ist.

Der Heilige Raum nach Mircea Eliade

Mircea Eliade ist bekannt als der Philosoph des Heiligen, als derjenige, der den heiligen Menschen (den *homo religiosus*) dem profanen Menschen gegenüberstellte, der diese beiden Weisen, sich als Mensch grundlegend in der Welt zu orientieren, als zwei Arten des In-der-Welt-Seins bezeichnete.⁷ Zwischen diesen paradigmatischen Seinsarten des Menschseins spanne sich eine lange Geschichte, die sich von der archaischen bis zur modernen Welt erstrecke.⁸ Der

delt sich bei der Beschreibung dieses ‹Einbruches› oder systemtheoretisch des Wiedereintritts einer Unterscheidung in das Unterschiedene um eine formalisierte Metapher.

⁷ Zur Biographie Eliades vgl. die umfangreiche Arbeit aus dem Jahr 2003, die pünktlich zum hundertsten Geburtstag von Mircea Eliade (1907-1986) aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt wurde: F. Turcanu: Mircea Eliade: Der Philosoph des Heiligen oder Im Gefängnis der Geschichte. Eine Biographie, Schnellroda 2006.

⁸ Es liegt bekanntlich ein sehr umfangreiches Werk von Eliade vor, in dem er immer

religiöse Mensch lebe in einem heiligen⁹, geheiligten Raum, der profane Mensch hingegen in einem vergleichgültigten, homogenen und daher bedeutungslosen Raum. Der homogene Raum als der profane sei jedoch ein Raum, der es dem profanen Menschen erschwere, in einer sinnvollen Welt zu leben. Ein völlig profaner Raum sei freilich eine Illusion, weswegen auch der profane Mensch eigentlich seine geheiligten Räume haben müsse, – diese seien jedoch versteckt und verborgen. Eliade spricht von einer Vermummung, einer Camouflage des heiligen Raumes im profanen, von den verummmten Mythen¹⁰, die nach wie vor auch den profanen Menschen in seinen Handlungen bestimmen und leiten und ihm somit erst zu einem sinnorientierten Leben verhelfen. Eliade versucht die Grundstrukturen und Funktionen des heiligen Raumes am Leifaden von kleinen, eingeschobenen Beispielen zu umschreiben:

«Für den religiösen Menschen ist der *Raum nicht homogen*; er weist Brüche und Risse auf: er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind. *Komm nicht näher heran!* sprach der Herr zu Mose, *Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden*» (Exodus 3,5).»¹¹

Im Anschluss an dieses Zitat konstatiert Eliade: «Es gibt also einen heiligen, d.h. «starken», bedeutungsvollen Raum, und es gibt andere Räume, die nicht heilig und folglich ohne Struktur und Festigkeit, in einem Wort amorph sind.» Diese «Inhomogenität des Raumes» erlebe «der religiöse Mensch als ei-

wieder auf die hier zu rekonstruierende Interpretation des heiligen Raumes zu sprechen kommt. Wir beschränken uns im Folgenden jedoch auf sein essayistisches Werk, das alle wesentlichen Elemente zusammenfasst: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Dieses kleine Buch ist 1957 zuerst in deutscher Sprache als Band 31 der Reihe *rowohls deutsche enzyklopädie* erschienen, für die es auch geschrieben wurde. Die französische Ausgabe *Le sacré et le profane* ist dann 1965 in den Éditions Gallimard (Nachdruck als Taschenbuch in der Reihe *folio essais* im Jahr 1987) erschienen. Auf diese Ausgabe bezieht sich die Neuübersetzung von Eva Moldenhauer, aus der im Folgenden zitiert wird: M. Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a.M. 1984, zum Raum insbesondere 23-60.

⁹ Das Original verwendet den Begriff *sacré*. Die Übersetzung mit dem Begriff *heilig* ist zwar nicht falsch, suggeriert jedoch Assoziationen zu der Theologie des Heiligen bei dem systematischen Theologen Rudolf Otto, die unzutreffend sind (vgl. Eliade: Das Heilige [Anm. 8], 14). Eliade löst sich von solchen phänomenologischen Positionen zugunsten einer im Kern strukturalen Bestimmung des Sakralen aus seiner Differenz zum Profanen. Damit steht er eher in der Tradition der Religionsoziologie von Émile Durkheim. Das sollte bei den folgenden Ausführungen berücksichtigt werden, auch wenn die deutsche Übersetzung als *heilig* sich mittlerweile eingespielt hat und daher konventionellerweise auch hier beibehalten wird.

¹⁰ Das letzte Kapitel des Buches widmet sich ganz der Frage nach den «mythologies camouflées» (franz. Ausg., 174) des Heiligen in der modernen Welt.

¹¹ Hier und im Folgenden: Eliade: Das Heilige (Anm. 8), 23.

nen Gegensatz zwischen dem heiligen, d.h. dem allein *wirklichen, wirklich existierenden* Raum und allem Übrigen, was ihn als formlose Weite» umgebe. Es handele sich hierbei um «eine Urfahrung», die «einer ‹Weltgründung›» gleichgesetzt werden dürfe. «Erst dieser im Raum entstandene Bruch ermöglicht die Konstituierung der Welt, denn erst er schafft den ‹festen Punkt›, die Mittelachse, von der jede künftige Orientierung ausgeht.» Als Matrix für die Charakteristiken des heiligen Raumes hatte Eliade als Kontrast zu den heutigen Kulturen der modernen und postmodernen Welt die ihm aus den ethnographischen Beschreibungen in den Bibliotheken zugänglichen und von ihm als «archaisch» bezeichneten Kulturen vor Augen. Für diese Kulturen beschreibt er den Vorgang der Entstehung einer sinnvollen Welt als den einer Offenbarung des Heiligen, wofür er den Fachterminus «Hierophanie» als Erscheinungsmodus des Heiligen prägte:

«Da sich das Heilige durch eine Hierophanie manifestiert, kommt es nicht nur zu einem Bruch in der Homogenität des Raums, sondern darüber hinaus zur Offenbarung einer absoluten Wirklichkeit, die sich der Nicht-Wirklichkeit der unendlichen Weite ringsum entgegenstellt. Durch die Manifestierung des Heiligen wird ontologisch die Welt gegründet. In dem grenzenlosen homogenen Raum ohne Merkzeichen, in dem keine Orientierung möglich ist, enthüllt die Hierophanie einen absoluten ‹festen Punkt›, ein ‹Zentrum›.»¹²

Die genuine Bedeutung des Heiligen in den Religionen sieht er also in dem Vorgang der Setzung von Strukturen, von Akzenten, die den Raum überhaupt erst einteilen, die ihn gründen im Sinne einer Seinsstiftung. Sind bestimmte Punkte im Raum als besonders wichtige Orte hervorgehoben, weil an diesen Orten sich eine als heilig zu beschreibende Modifikation zeigt (oder: offenbart), dann entsteht von diesem Punkte her eine Ordnung, die den Menschen, der dieser Ordnung angehört, zu einer Orientierungsmöglichkeit in einer nun sinnvoll werdenden, weil sinnhaft durch den Vorgang der Hierophanie strukturierten Welt verhilft. Die Gründung von Raumstrukturen wird daher zum Vorbild, zum Paradigma der Gründung von Orientierungs- und Seinsstrukturen. Im Raum (wie auch zugleich in der Zeit) gründet sich paradigmatisch, modell- und vorbildhaft die sinnvolle Ordnung der Welt. Der Raum als eine starre und bleibende Struktur verhilft daher zu einer verlässlichen, nicht fliessenden Struktur der Welt. Eliade betont auch den kulturschaffenden Zug dieser Entdeckung des Raumes durch den *homo religiosus*:

«Man begreift, welchen existentiellen Wert diese Entdeckung – diese Offenbarung – des heiligen Raums für den religiösen Menschen hat: denn nichts kann beginnen, nichts kann geschehen ohne vorhergehende Orientierung; und jede Orientierung setzt einen festen Punkt voraus. Deshalb war der religiöse Mensch immer bemüht, sich ‹im Zentrum der Welt› einzurichten. Um in der Welt leben zu können, muß man sie gründen

¹² Eliade: Das Heilige (Anm. 8), 23.

– und keine Welt entsteht im ‹Chaos› der Homogenität und Relativität des profanen Raums.»¹³

In dieser Perspektive auf die Welt der Religionen – denn nur diese bilden für Eliade die heiligen Lebens-Welten aus – kann es nun ganz verschiedene heilige Orte geben, von denen her Sein und Orientierung (im Raum) für die Menschen gestiftet werden. Es gibt eben Jerusalem und Mekka, Kathedralen und Moscheen, Tempel und heilige Haine, Wegkreuze und Stupas. Es gibt verschiedene Gruppen, Kulturen und Menschen, die sich nach solchen Raumsternen und deren Wertungen richten oder eben nach anderen, in denen sie sich anders orientieren. Die Pluralität ist in der Position Eliades impliziert: es kann demnach keinen einheitlichen heiligen Raum geben, keine für alle geltenden heiligen Orte. Und auch der archaische Mensch hat in einer pluralen Raumwelt und Orientierungswelt gelebt. Eine solche Welt ist immer eine der widerstreitenden Ansprüche und letztlich der Konflikte und Kriege. Eliades Position impliziert also bereits eine Pluralität des Heiligen bzw. der ‹heiligen› Strukturen von Weltwahrnehmung, die auch in der globalisierten Welt konfliktös auftreten können. Die Modernitätsdiagnose Eliades besagt jedoch, dass der ‹moderne› Mensch in solch heilig geordneten Räumen nicht mehr primär lebt und seine Welt erfährt: seinem Handeln lägen keine im ‹archaischen› Sinne idealen heiligen Raumerfahrungen mehr zugrunde. Er orientiert sich in gleichgewichteten Alltagsräumen nach Tram-Fahrplänen, in virtuellen Räumen erledigt er seine Post, im globalisierten Raum zerstört er seine Umwelten, in mondänen Welten verschiedenster Kultur- und Geschichtsräume orientiert er sich durch die Museen seiner vergangenen Lebensformen. Von daher wäre der Diagnose Eliades entgegenzuhalten: Kann es die offenbarungsmächtige qualitative Erfahrung eines weltgründenden Raumerlebnisses durch Hierophanien noch geben? Wie stellt sich Eliade die Relikte des Heiligen heute vor, die kryptoheiligen Orte des profanen, durch Wissenschaft verdorbenen Menschen, dem der Spiegel in der gegenwartskritischen Perspektive von Eliades Büchern kulturtherapeutisch vorgehalten wird?

Modernitätskritisch betont Eliade die Nicht-Strukturiertheit, die Gleichwertigkeit bis Gleichgültigkeit der Einteilungen des profanen Raumes:

«Für den profanen Menschen dagegen ist der Raum homogen und neutral: es gibt in ihm keinen Bruch zwischen seinen qualitativ verschiedenen Teilen. Der geometrische Raum lässt sich nach jeder Richtung teilen und abgrenzen, aber aus seiner Struktur ergibt sich keine qualitative Differenzierung, keine Orientierung.»¹⁴

Einen weiteren Hinweis gibt Eliade dadurch, dass er darauf verweist, ihn interessiere nicht der Raum an sich, sondern die Erfahrung des Raumes, die existentielle Bedeutung, die ein heiliger Raum im Gegensatz zu einem profanen

¹³ Eliade: Das Heilige (Anm. 8), 23f.

¹⁴ Ebd., 24.

Raum einnehme – und er stellt zugleich fest, dass es eine völlig unheilige Raumerfahrung nicht gebe, da der profane Mensch im Heiligen gründe und sich ebenso existentiell orientieren müsse wie dieser auch:

«Uns interessiert, wie der Raum von einem nicht religiösen Menschen *erfahren* wird, von einem Menschen, der die Sakralität der Welt ablehnt und nur eine ‹profane›, von jeder religiösen Voraussetzung gereinigte Existenz akzeptiert. Ich muß jedoch gleich hinzufügen, daß es eine solche profane Existenz im Reinzustand nicht gibt. Bis zu welchem Grade ein Mensch, der sich für ein profanes Leben entschieden hat, die Welt auch entsakralisiert haben mag – es wird ihm nie gelingen, das religiöse Verhalten ganz und gar abzulegen. Wir werden sehen, daß auch die in stärkstem Maße entsakralisierte Existenz noch Spuren einer religiösen Wertung der Welt aufweist.»¹⁵

Im Grunde konstatiert Eliade nur den Autoritätsverlust der fixen heiligen Orte, der zu einer Vergleichsgültigung der Orientierungspunkte führe und deswegen die eigentlich gleichgültigen Erfordernisse des Alltages die Lebensorientierung des Menschen defizitär bestimmten. Der profane Mensch wird von Eliade zu einem Fragment eines zerbrochenen, weil nicht mehr geheiligten Universums erklärt:

«Die profane Erfahrung dagegen bleibt bei der Homogenität und folglich der Relativität des Raums. Eine *wahre* Orientierung ist unmöglich, denn der ‹feste Punkt› ist nicht mehr eindeutig ontologisch bestimmt; er erscheint und verschwindet je nach den Erfordernissen des Tages. Es gibt also eigentlich keine ‹Welt› mehr, sondern nur noch Fragmente eines zerbrochenen Universums, eine amorphe Masse unendlich vieler mehr oder weniger neutraler ‹Orte›, an denen der Mensch sich bewegt, getrieben von den Verpflichtungen des Lebens in einer industriellen Gesellschaft. Doch auch innerhalb dieser Erfahrung des profanen Raums tauchen noch Werte auf, die mehr oder weniger an die dem religiösen Raumerlebnis eigene Inhomogenität erinnern. So gibt es zum Beispiel noch Gegenden, die von den übrigen qualitativ verschieden sind: die Heimat, die Landschaft der ersten Liebe, eine bestimmte Straße oder Ecke in der ersten fremden Stadt, die man in der Jugend besucht hat. Alle diese Orte behalten selbst für den völlig unreligiösen Menschen eine außergewöhnliche, ‹einzigartige› Bedeutung: sie sind die ‹heiligen Stätten› seines privaten Universums, so als habe sich diesem unreligiösen Menschen eine Realität offenbart, die *anderer* Art ist als die Realität seiner Alltagsexistenz. Wir haben es hier mit einem ‹kryptoreligiösen Verhalten› des profanen Menschen zu tun.»¹⁶

Fassen wir kurz zusammen: Der inhomogene, qualitativ gewertete Raum gilt für Eliade als der heilige Raum mit Zentrum und Peripherie, mit einem Mittelpunkt der Welt als dem Mittelpunkt des Weltbildes, mit einer seinskonstituierenden räumlichen Orientierung als Ordnungsmuster, mit heiligen Orten, die Grenzen erzeugen, Einweihung und Tabu verlangen, Transformation und Wandlung im Sinne der regenerierenden Erneuerung der Zeit garantieren, Ordnung und Regeneration zugleich ermöglichen. Ambivalent und pa-

¹⁵ Ebd., 24.

¹⁶ Ebd., 25.

radox dagegen sei das Verhalten des profanen Menschen: attrahiert und fasziniert von heiligen Orten und doch den Alltagsnotwendigkeiten einer ökonomisierten Welt hingegeben. Kann diese kulturdiagnostische und kulturtherapeutische Sicht eines vielleicht sich nachmodern verstehenden Philosophen des Heiligen noch als eine religionswissenschaftliche Beschreibung der Gegenwartsreligiosität gelten? Zunächst einmal sollte zu bedenken gegeben werden, dass die idealisierte Verklärung des im geheiligten Kosmos lebenden archaischen Menschen so nicht zutreffen könnte, da auch dieser seinen alltäglichen Verrichtungen hingegeben war. Andererseits ist es auch gegenwärtig weiterhin möglich, in einem strukturell geschlossenen, ‹geheiligten› und auf extrem verpflichtende Weise strukturierten Weltbild zu leben. Die Fundamentalismus-Debatten halten dafür genügend Beispiele parat. Der moderne Mensch lebt eher in einer Welt, die ausreichend heilige Orte zur Orientierung bereit hält, andererseits aber auch durch Sinnzusammenbrüche und die Unmöglichkeit der Erfahrung des Heiligen gekennzeichnet ist, was eventuell gar nicht nur modern ist. Was bleibt somit von Eliades Diagnose übrig? Sicherlich die nachvollziehbare Behauptung, dass der Mensch sich nur in einer wie auch immer strukturierten Welt bewegen könne, dass er Orte kennt und diese auch benötigt, aus denen heraus er Alternativen und Gegenstrategien oder sinnhafte Handlungsoptionen gewinnt. Besondere Orte kennt jedes Individuum und jede Kollektivgruppe in jeder Kultur und Gesellschaft. Räume werden durch ihre Besonderungen überhaupt erst zu Raumstrukturen organisiert, die wiederum erst dann ihre Orientierungsfähigkeiten erreichen. Aber ab wann diese räumlichen Besonderungen zu *heiligen* Orten werden, ist eine offene Frage, für deren Beantwortung es keine transkulturellen Kriterien gibt, weil diese immer nur aus einer partikularen Kultur und Interessenslage heraus erhoben werden können. Eliades Theorie ist daher in ihrer transkulturellen und modernitätskritischen Behauptung eines Heiligen als des strukturierenden Moments von Raum- und Zeitstrukturen problematisch. Die Qualifizierung des Raumes mit der adjektivischen und damit qualifizierenden Beschreibung des Heiligen setzt eine Theorie des Heiligen voraus, die das eigentlich problematische Element in seiner Theorie darstellt. Liest man seine Vorschläge als ontologische Offenbarungstheorie, gerät sie in den Bannkreis transkultureller Theologien des Heiligen: Eliades wissenschaftliches Werk wird zu einer Hierarchie, die nur im Kontext einer platonisierenden Metaphysik plausibel wäre. Eine solche Metaphysik kann jedoch nicht wissenschaftstheoretisch als transkulturelle Voraussetzung zur distanzierten Beschreibung von Raum- und Zeitstrukturen ausgewiesen werden. Sie behauptet mehr als sie beschreiben kann. Allerdings könnte Eliades Position auch struktural gelesen werden. Dann sind die Hierophanien kulturinterne Strukturierungselemente. Allerdings wäre hierbei der Begriff des Heiligen nur missverständlich, da er mehr suggerieren müsste, als einer meinen könnte. Auch der Blick auf einen Verlust

des Heiligen in einer angeblich ‹profanisierten› Welt müsste bei einer strukturalen Leseweise nicht von einer Vermummung des Heiligen ausgehen, sondern von einer Transformation organisierter Religion in Alltagsreligion und orientierungsstiftende Phänomene, die weiterhin ihre Orientierungsfähigkeit aus ihren internen qualitativen Akzentuierungen des Raumes (und auch der Zeit) beziehen. Eine Therapie des modernen Menschen scheint daher nicht notwendig, da Orientierung am Heiligen verstanden als dem qualitativen Strukturierungsmoment von Weltorientierung und damit auch an heiligen Orten als den räumlichen Strukturierungsmomenten immer möglich war, ist und möglich sein können muss. Allerdings könnte es von Interesse sein, zu untersuchen, welche Gesellschaft bzw. Gruppe von Menschen (oder Szene- und Milieu-Religion) welche Orte favorisiert und auserwählt, welche Orte der Utopie, der starken emotionalen Aufgeladenheit und Gefühlsbildung bestimmt und konstruiert und welche Bedeutung diesen ‹heiligen›, im Sinne von nicht gleichgültigen und unterschiedlichsten Tabus und Verboten unterworfenen Räumen zugeschrieben wird. Fremd- und Eigenperspektiven sind unhintergehbar: Aus der Sicht anderer Gruppen, Subgruppen und Gesellschaftsformationen mögen das durchaus Orte nicht der Aufgeladenheit, sondern der Aufgeblasenheit sein.

Zur Kritik an Eliade: Heterotopien nach Foucault

Einer wissenschaftlichen Suche nach den Orten des Anderen – und damit auch des ganz Anderen im Sinne des Göttlichen oder Heiligen im engeren Sinne – hat der französische Theoretiker und Historiker Michel Foucault treffende und überzeugende Überlegungen gewidmet, indem er zugleich forderte, dass es eine eigene Wissenschaft zu ihrer Erforschung geben müsse, da genau diese Orte des Anderen das Spezifische und Charakteristische, das Eigene und Abgrenzende als das die Identitäten stiftende Element einer Kultur oder Gesellschaft markierten.¹⁷ Zunächst einmal kann im Anschluss an die oben formulierten Eingangsüberlegungen und in Übereinstimmung sowohl mit Eliade als auch mit Foucault der Raum als ein Medium bestimmt werden, der strukturiert wird durch die Wertung unterschiedlicher Orte: Orte strukturieren den Raum durch ihre Fähigkeit, Akzente zu setzen und Oppositionen im Medium des Raumes einzunehmen.¹⁸

¹⁷ Der entsprechende kurze, aber ideenreiche Radiovortrag ist am 7. Dezember 1966 über France Culture ausgestrahlt worden und wurde zweisprachig abgedruckt in: M. Foucault: Die Heterotopien, *Les hétérotopies. Der utopische Körper, Le corps utopique: Zwei Radiovorträge*, Frankfurt a.M. 2005, 7-22, franz. 37-52.

¹⁸ Im Medium der Zeit sind es entsprechend die «uchronische[n] Augenblicke», durch die eine Gruppe, die sich in ihren «Aktivitäten» entwickelt, die Zeit einteilt (Foucault:

Foucault beginnt seine Überlegungen mit einem Hinweis auf imaginäre Orte, die nicht auf der Landkarte, sondern nur im Kopf des Menschen zu lokalisieren sind. Utopien als Räume ohne konkreten Ort sind entgegen den zu verhandelnden konkreten Heterotopien imaginäre, intellektuell ausgestaltete Medien einer Gegenordnung oder Idealordnung, die den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen entgegengestellt werden können. Daher werden Utopien als imaginäre Orte vorgestellt, die sich prinzipiell schon im konkreten Raum befinden, aber eben nur schwer oder gar nicht zugänglich sind – wie Inseln oder vergangene und zukünftige Zeiträume. Als solche markieren sie Gegenentwürfe zu bestehenden Gesellschaftsformationen und deren Raumstrukturen. In diesem Verweis auf die Utopien verbirgt sich der notwendige Hinweis darauf, dass es keine Ordnungen geben könne ohne Bruchstellen in denselben, ohne Gegenordnungen oder Ordnungen des Anderen. Brüche im Raum dienen als Konstruktionsprinzipien konkreter Ordnungen, indem sie diese aus dem Gegenteil ihrer selbst bestimmen. Brüche und Knoten im geordneten Raumnetz sind daher Orte ambivalenter Mächtigkeit. Wir wollen mit Foucault diese Orte der Differenz ganz allgemein und in einem weiten Sinne *Heterotopien* nennen als Orte der Tiefe, der Höhe, des Zentrums, der Peripherie, des Imaginären, des Traumes.

Es geht Foucault darum, darauf aufmerksam zu machen, dass jede Gesellschaft durch ihre unterschiedlichen Gliederungen und Teilungen des Raumes gekennzeichnet ist. Es gibt Bereiche des Hellen und dunkle Bereiche; der Raum strukturiert sich durch Ebenen, Stufen, Vertiefungen, Vorsprünge, durch harte, weiche, gangbare, ungangbare Gebiete: Durchgangszonen, Passagen, Ränder, durch geschlossene Bereiche (der Ruhe), offene Bereiche (des Lärms). Es sind eben die Räume des Anderen, die den Raum werten und qualitativ erlebbar gestalten, es sind vollkommen andere Orte:

«Orte, die sich allen anderen widersetzen und sie in gewisser Weise sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen. Es sind gleichsam Gegenräume.»¹⁹

Er benennt hierbei auch ganz alltägliche – und in einem nach ‹heiligen› Räumen fragenden Kontext zunächst albern oder grotesk anmutende – Orte: den Dachboden, das Indianerzelt, den Garten, den Wald, Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse und Feriendorfer. Alle diese Orte sind oder können sein: mythische und reale Negationen des Normalraumes und damit der Normalstrukturen (der alltäglichen Strukturen), die sich erst aus diesen heterotopischen Strukturmomenten ergeben. Jede Gesellschaft und Kultur – dies

Heterotopien [Anm. 17], 9, franz. 39). Durch diese Marker bzw. Markierungspunkte werden Einteilungen und Orientierungen in die ansonsten kontinuierlichen Dimensionen von Raum und Zeit eingeschrieben. Erst die Brüche lokalisieren, bezeichnen, materialisieren den Raum zum *Raum* und die Zeit zur *Zeit*.

¹⁹ Foucault: Heterotopien (Anm. 17), 10.

die zentrale These – konstituiert sich durch ihre Heterotopien, ihre Heterochronien und ganz allgemein formuliert: ihre Heterologien:

«[...] Heterotopien [besitzen] stets ein System der Öffnung und Abschliessung, welches sie von der Umgebung isoliert. Einen heterotopen Ort betritt man nicht wie eine Mühle. Entweder wird man dazu gezwungen (das gilt natürlich für das Gefängnis), oder man muss Eingangs- oder Reinigungsrituale absolvieren. Es gibt sogar Heterotopien, die ganz der Reinigung dienen, einer halb religiösen, halb hygienischen Reinigung wie im Fall des muslimischen Hammam oder einer scheinbar ausschliesslich hygienischen Reinigung wie im Fall der skandinavischen Sauna, die jedoch gleichfalls mit allerlei religiösen und naturistischen Bedeutungen aufgeladen ist.»

Solche Orte bauen also Grenzen auf und sind daher auch durch ihre Grenziehungen bestimmt, die wiederum Zugangsberechtigungen und Zwangseinsweisungen nötig haben. Die Grenze bezieht sich auf den Akt des körperlichen Übertritts und lebt aus der Differenz von Abgeschlossenheit und Offenheit:

«Andere Heterotopien sind gegen die Aussenwelt vollkommen abgeschlossen, aber zugleich auch völlig offen. Jeder hat Zutritt, doch wenn man eingetreten ist, stellt man fest, dass man einer Illusion aufgesessen und in Wirklichkeit nirgendwo eingetreten ist. Die Heterotopie ist ein offener Ort, der uns jedoch immer nur draussen lässt.»²⁰

Wesentlich ist der die Menschen und ihren Körper verändernde Charakter: Heterotopien sind Umschlags-Orte oder Transformations-Orte; sie haben einen ausgezeichneten Bezug zu dem Phänomen der verändernden Zeit oder der stetigen Zeitdehnung:

«Umgekehrt gibt es Heterotopien, die nicht im Modus der Ewigkeit, sondern in dem des Festes mit der Zeit verbunden sind: nicht ewigkeitsorientierte, sondern zeitweilige Heterotopien. Dazu gehört ganz sicher das Theater, aber auch der Jahrmarkt, [...] die Feriendorfer [...]. Andere Heterotopien sind nicht mit dem Fest verbunden, sondern mit dem Übergang, der Verwandlung, den Mühen der Fortpflanzung. [...] Gymnasien [...] Kasernen, die aus Kindern Erwachsene, aus Dörflein Staatsbürger, aus Naiven aufgeklärte Menschen machen sollen. Und heute wäre vor allem das Gefängnis zu nennen.»²¹

Auch ‹heilige› Orte, in der Sprachregelung Foucaults wären sie nun in erster Linie als privilegierte und zugleich verbotene Orte zu bezeichnen, zeichnen sich bei Eliade dadurch aus, dass sie Menschen nur bedingt und auch nicht zu allen Zeiten zugänglich sind. Es handelt sich um spezielle Orte für Rituale, die der Transformation des Körpers und der Person dienen, um Orte, die für Menschen in bestimmten Krisensituationen bestimmt sind, um Orte, die der Neueingliederung in andere gesellschaftliche Gruppen dienen, zumeist also allgemein um Orte für Handlungen, die abweichen von der Norm, von den alltäglichen Handlungen: Ritualhandlungen in Kirchen, Orte ‹anormalen›

²⁰ Ebd., 18.

²¹ Ebd., 16f.

Verhaltens in psychiatrischen Anstalten und zum ‹anormalen› Handeln veranlagter Menschen und Körper in Gefängnissen, in Altersheimen, in Krankenhäusern (der Ort des Sterbens als transformativer Zustand bzw. Prozess, der aus der Normalität prinzipiell herausführt), auf Friedhöfen, wo gerade das Nichtstun als abweichendes Verhalten per se kennzeichnend ist. Foucault charakterisiert diese Orte als Raumschnittstellen des Unvereinbaren, der Identität von Differenzen:

«In aller Regel bringen Heterotopien an ein und demselben Ort mehrere Räume zusammen, die eigentlich unvereinbar sind.»²²

Nimmt man diesen Hinweis Foucaults als zentralen Ausgangspunkt, dann braucht man nicht den von Eliade ins Ontologische und Hierologische überdehnten und selbst wiederum religiös valorisierten Begriff des Heiligen, um Phänomene religionswissenschaftlich zu beschreiben und zu interpretieren, die unsere Alltagswelt durchkreuzen und diese zugleich strukturieren und gestalten und die in der Religionswissenschaft als ‹religiös› bedeutende Phänomene bevorzugt untersucht werden müssen, da sie zur religiösen Raumerfahrung gehören.²³ Nicht zuletzt die in den klassischen Religionsphänomenologien und in den sich ihnen anschliessenden populären Überblicksbüchern zu den heiligen Räumen der Weltreligionen konkret benannten und beschriebenen ‹heiligen› Orte sind formal bestens durch das gekennzeichnet, was Foucault als die Hauptcharakteristik der Heterotopien gekennzeichnet hat: sie bringen an ein und demselben Ort Dimensionen und Differenzen zusammen,

²² Ebd., 14.

²³ Solche Aussagen hängen selbstverständlich von dem zugrundeliegenden Religionsverständnis ab. In Anlehnung an Jacob Burckhardt (J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, hg.v. R. Marx, Stuttgart 1963, 83) müssen geschichts- und kulturwissenschaftliche Begriffe mit der ständigen kulturellen Veränderung nicht nur der mit ihnen beschriebenen Phänomene, sondern gerade auch mit der Veränderung der Begriffe selbst rechnen. Daher können solche Begriffe nicht logisch scharf definiert werden, sondern müssen heuristisch und kulturübergreifend vorsichtig und bedeutungsweit bestimmt werden. Religion ist daher hier als ein im weitesten Sinne kulturelles Phänomen verstanden, das innerhalb spezifischer Kulturen und deren Gruppen wie auch deren Individuen für die sinnstiftenden, identitätsfundierenden und orientierungsleistenden Prozesse verantwortlich ist. Genau diese Prozesse, die hiermit ange deutet, aber nicht zureichend beschrieben sind, sollen mit der Zuschreibung ‹religiös› gemeint sein. Orientierung und Sinn setzen Ordnung voraus. Ordnung ist ein Phänomen, das sich durch Unterscheidungen und Differenzbildungen ergibt. Solche Grundunterscheidungen werden in den Dimensionen Raum, Zeit und Sprache (als Zeichensystem) durch Kontrapunkte erreicht, die als heterotopische, heterochronische und heterologische bezeichnet werden können. Daher wird hier die Suche Foucaults nach Heterotopien religionswissenschaftlich als Suche nach den *religiösen* Elementen als den raum-zeitlich-semiotischen Strukturierungsprinzipien von Kulturen re-interpretiert.

die eigentlich unvereinbar sind und doch gerade an diesem Ort zusammentreffen. Es sind paradoxe Orte, Orte des Widersprüchlichen und der Ambivalenz, der Zerstörung ebenso wie der Regeneration. Und genau deswegen sind sie von solch erheblicher Bedeutung für das menschliche Bedürfnis, einen Raum überhaupt nur als einen gewerteten Raum *erfahren* zu können. Von ihnen her wird Welt im eigentlichen Sinne unterschiedlich wahrgenommen und erfahren. Unter sie fallen auch die klassischen Orte der religionsphänomenologischen Untersuchungen heiliger Räume. Aber es kommen als Heterotopien auch weitere gegenwärtig zu beobachtende Raumkonstellationen und Erfahrungsräume, die sich hinsichtlich von Überlegungen über neuere religiöse Phänomene in der zeitgenössischen Religionsgeschichte ergeben und die religionswissenschaftlich zu bedenken sind, können genannt werden: das Museum, das Kino, der Garten, die Sportarenen und die individuell aufgesuchten Kraftorte und Pilgerziele, aber auch die beispielsweise nach Feng Shui konzipierten individuellen heiligen Orte ganz privat zuhause.²⁴

Foucault selbst weist auf das Theater als Ort des Zuschauers und Handlungsort einer Erzählung hin, die den Zuschauer primär nicht betrifft und zugleich doch betreffen kann. Hier schliesst sich für die Religionswissenschaft bereits der Ritualraum als Ort einer konkreten Ritualhandlung an, die das Handeln und die Erfahrung auf ein ‹Anderes› hin in die Ordnung des Eigenen als ein strukturierendes Moment einfügt. Es ist aber auch der Ort des Kinos zu nennen als Ort der Dreidimensionalität in der Zweidimensionalität, der Realität und Irrealität zugleich. Paradigmatisch für diese Heterotopien sind die Gärten, die für die Ruhe im Lärm stehen können, für Natur und Kultur zugleich, für Idealität in der Realität, für das Paradies mitten in der unparadiesischen Wirklichkeit. Es ist des weiteren der Tempel zu nennen, der das Unsichtbare im Sichtbaren zusammenfügt, eben – in der Sprachtradition der Re-

²⁴ Entsprechende Anleitungen finden sich im gut sortierten esoterischen Buchhandelsregal, wo auch die Bücher über Kraftorte ihre Aufstellung finden. Es handelt sich um Quellenmaterial, das als Signum der Transformation von Religiosität in der Gegenwart gelesen werden kann. Die Popularisierung religiöser Vorstellungen aus allen Kulturen und geographischen Räumen sowie der hierzu eingesetzten wissenschaftlichen Begriffe führt in den Massenmedien Buch und Internet zu Angeboten, die der Konstruktion eigener heterotopischer Räume bzw. der Motivation zur pilgernden Suche nach Heterotopien in der Fremde und vor Ort dienen: Kraftorte und Pilgerziele der klassischen Religionen werden im Tourismus revitalisiert und ökonomisch ausgenutzt. Vgl. die Literatur in Anm. 3 und zusätzlich als beispielhafte Auswahl die Bücher zu den Pilgerzielen, die Selbsterfahrungsberichte, die als ‹spirituelle› Bestseller fungieren: P. Coelho: Auf dem Jakobsweg. Tagebuch einer Pilgerreise nach Santiago de Compostela, Zürich ³⁰2000; Sh. MacLaine: Der Jakobsweg. Eine spirituelle Reise, München ¹¹2001; und zuletzt H. Kerkeling: Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg, München ⁵³2006.

ligionsphänomenologie oder der Religionssoziologie Émile Durkheims – das Heilige im Profanen präsentiert, die Transzendenz in die Immanenz vermittelt; oder die Kultstatue ist zu erwähnen, die das Lebenspendende im Materiellen, die Macht in der Machtlosigkeit, die Ewigkeit in der Zeit, das Göttliche im Handlungsraum menschlicher Tätigkeiten bezeugen soll. Nicht zuletzt gehört zu den Heterotopien der Friedhof als der Ort des Todes im Leben und die Kirchengebäude wie die Kathedralen als Möglichkeiten und Hinweise des Himmels auf Erden. All diese Phänomene treten aufgrund ihrer so beschriebenen strukturellen Konzeption in das Aufmerksamkeitsfeld der durch Foucault inspirierten Erforschung religiöser als heterotopischer Raumphänomene. Zum Garten schreibt er beispielsweise:

«Aber das älteste Beispiel einer Heterotopie dürfte der Garten sein, eine jahrtausendealte Schöpfung, die im Orient ohne Zweifel magische Bedeutung besass. Der traditionelle Garten der Perser war ein Rechteck, das in vier Teile unterteilt war – für die vier Elemente, aus denen die Welt bestand. In der Mitte, am Kreuzungspunkt der vier Teile, befand sich ein heiliger Raum: ein Springbrunnen oder ein Tempel. Um diesen Mittelpunkt herum war die Pflanzenwelt angeordnet, die gesamte Vegetation der Welt, beispielhaft und vollkommen.»²⁵

Die Beschreibungsstruktur von Eliades Theorie des heiligen Raumes wird von Foucault miterfasst und in die Perspektive der Heterotopien integriert. Jedoch verengt er seine Theorie der Raumstrukturierung durch die Heterotopien nicht tendenziell auf eine Offenbarungstheorie des Heiligen. Er schaut struktural auf die Bedeutung heterogener Phänomene in der menschlichen Raumstrukturierung und zeigt zugleich die emotionale und weltkonstruktive und damit weltordnende Bedeutung dieser Phänomene. Foucault erhebt nicht den ‹religiösen› Zeigefinger des Therapeuten einer profanierten Welt, mit dem Eliade den modernen profanen und bestenfalls verummt kryptoreligiösen Menschen als erfahrungsdefizitär in Misskredit bringt. Die Theorie des heterotopischen Raumes ist in der Lage, vom Hinweis auf den heterotopischen Charakter des Paradies-Gartens auch eine Linie weiterzuziehen auf formal ähnlich gelagerte Phänomene, die struktural hierdurch vergleichbar werden können. Foucault führt die Idee nicht im einzelnen aus, aber der kurze Hinweis, den er vom Garten zum Roman zieht, lässt gerade auch auf Eliades Theorie der verummt religiösen Verhaltensweisen des ‹heiligen› Menschen im ‹profanen› Menschen verweisen. Foucault schreibt:

«Der Garten ist ein Teppich, auf dem die ganze Welt zu symbolischer Vollkommenheit gelangt, und zugleich ist er ein Garten, der sich durch den Raum bewegen kann. War es ein Park oder ein Teppich, den der Erzähler von Tausendundeine Nacht beschrieb? Wir sehen, dass alle Schönheit der Welt in diesem Spiegel versammelt ist. Der Garten ist seit der frühesten Antike ein Ort der Utopie. Wenn man den Eindruck hat, Romane liessen sich leicht in Gärten ansiedeln, so liegt das daran, dass der Roman zwei-

²⁵ Foucault: Heterotopien (Anm. 17), 15.

fellos aus der Institution der Gärten entstanden ist. Das Schreiben von Romanen ist eine gärtnerische Tätigkeit.»²⁶

Ist die Produktion von Romanliteratur eine potentiell heterotopische Tätigkeit, dann kann die Produktion von religiös-wissenschaftlicher Literatur – als die die essayistischen Werke von Eliade gekennzeichnet sind – ebenfalls als eine heterotopische Tätigkeit und damit religionsgeschichtlich im Sinne einer religionsproduktiven Quelle der religiösen Zeitgeschichte interpretiert werden: Eliades Theorie des heiligen Raumes führt im Medium seiner Beschreibung eine Dimension der als *archaisch* akzentuierten Utopie gegen die von ihm unterstellte profanierte und vergleichgültigte Raumerfahrung (und auch Zeiterfahrung) ins Feld. Die Lektüre Eliades kann rezeptionsästhetisch als ein imaginäres Leseangebot verstanden werden, sich in die Konzepte eines heiligen Raumes und einer heiligen Zeit zumindest imaginativ hineinzuversetzen. So wie Gärten können auch Bücher die Funktion von imaginär konkretisierten Utopien einnehmen. Das entsprechende initiatorische Ritual beschreibt er selbst bereits als eine religiöse Funktion des modernen Menschen: Eliade betont an mehreren Stellen, der Akt des Lesens sei ein initiatorischer Akt, ein Zugang und Übertritt zu anderen Erfahrungen der Zeit, ein Eintreten und Übertreten in andere Zeitorte, die der profanen Zeit und dem profanen Leseraum (auch des Rezipienten von Eliades Doppelwerk) entgegengesetzt seien.²⁷ Der Leser trete aus der profanen Zeit heraus und in die jenseitige Zeit des Romans ein, interpretiert Eliade diesen Vorgang; er, der Leser, vergesse die Alltagszeit und regeneriere sich aus der erzählten Zeit, die eine andere als seine eigene sei. Hier treffen sich die anthropologischen Beschreibungen Foucaults und Eliades. Allerdings sind die literarischen und die wissenschaftlichen Werke Eliades aus der Sicht einer durch Foucault inspirierten Religionswissenschaft als fiktionale Erlebnisorte und Raumerfahrungsanleitungen mit heterotopischem Potential und damit als Ausdruck einer religiösen Moderne zu interpretieren, die sich des Begriffs des ‹Heiligen› und des Mediums der wissenschaftlichen Literaturproduktion zur Regeneration und Revitalisierung – der Theologe R. Bultmann würde sagen: zur Repräsentierung – des *homo religiosus* bedient.

²⁶ Ebd., 15.

²⁷ Vgl. zur Mythologie der Lektüre in der Moderne Eliade: Das Heilige (Anm. 8), 177 und weiterhin die seine die Moderne interpretierenden Essays in M. Eliade: *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957.

Das Heterologische als Funktion der Grenze: Schwellen, Übergänge und Raumsegmente

Die angestellten Überlegungen zu einer Interpretation der Eliadeschen Theorie des Heiligen aus der Sicht der Funktion des Heterologischen nach Foucault können durch einen Rückgriff auf die religionssoziologischen Überlegungen, die im Umfeld der Durkheim-Schule und von Émile Durkheim selbst angestellt wurden, vertieft werden. Das wesentliche Element beider Interpretationen des Zustandekommens von qualitativ gewerteten Raumstrukturen mit Orientierungsfunktion besteht in der polarisierenden Differenz zwischen einem gewerteten, herausgehobenen Ort, ob nun als heilig oder als ‹anders› bezeichnet, und dem um diesen Ort sich erstreckenden homogenen Raum. Aus der Differenz, also aus der Grenzmarkierung, ergibt sich erst diese Leistung der Einteilung des Raumes durch den herausgehobenen Ort. Die Grenzsphäre kann dabei unterschiedliche Dimensionen annehmen: von der unmerklichen Schwelle zur ausgedehnten Grenzregion. Immer aber ist sie *aisthetisch* (wahrnehmungsbezogen) hervorgehoben und markiert eine Zone, die das Handeln entsprechend leitet und animiert. Am eindringlichsten und wirkungsgeschichtlich folgenreichsten tritt die strukturierende Funktion der Dimension des ‹Anderen› in den gesellschaftlich standardisierten und daher rituellen Handlungsweisen der Grenzübergänge und Grenzübertritte hervor, die in den verschiedensten Gesellschaften und Kulturen nachgewiesen werden können. Die von Arnold van Gennep beschriebenen Übergangsriten, die *rites de passage*, haben genau die Funktion, von der Differenzmarkierung her, also von der Grenzlinie her die Polarität von einem Identitätsraum zum anderen als Ergebnis von Grenzziehungen gesellschaftlich und individuell zu inszenieren und zu bearbeiten.²⁸ Er geht davon aus, dass Gesellschaften im Medium des Raumes ein Problem des notwendigen zeitlichen Übergangs von sozialen Identitätszugehörigkeiten ihrer Individuen bewältigen, die lebensgeschichtlich von einer sozialen Gruppe in eine andere führen müssen, vom Individuum in die Identität einer Gruppe allgemein (Riten im Kontext von Schwangerschaft, Niederkunft und Geburt), von der Kindheit ins Erwachsenenalter, von einem Sozialstatus in einen anderen, vom Leben in den Tod (Sterben und Bestattung). Alle diese Übergangssphänomene, die sich durch das individuelle

²⁸ A. van Gennep: *Übergangsriten*, Frankfurt a.M./New York 1986. Im zweiten Kapitel werden die räumlichen Übergänge als Modelle für die entsprechenden Rituale eingeführt und paradigmatisch charakterisiert. Das Buch lebt aus einer Vielzahl an Einzelbeispielen und Einzelbeobachtungen und ist nicht als eine allgemeine Ritualtheorie angelegt. Allerdings sind die von van Gennep gezogenen wenigen Strukturaussagen so treffend und für die Funktionseinheit von Gesellschaften so zentral, dass sie eine allgemeine Theorie der Gesellschaft durchaus mit implizieren.

Leben und durch die Gesellschaft hindurchziehen, seien den Etappen, den End- und Anfangsphasen des Lebens selbst geschuldet:

«Geburt, soziale Pubertät, Elternschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitspezialisierung. Zu jedem dieser Ereignisse gehören Zeremonien, deren Ziel identisch ist: Das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen.»²⁹

Das Andere, das Heterologische, hat also die Aufgabe, über das Phänomen der Grenze und der Grenzbestimmung die Differenzen einer Gesellschaft aufrechtzuerhalten und zugleich durch zeitlich-rituelle Bewältigungsstrukturen die Differenzen in die einheitliche Ordnung der Gesellschaft zu integrieren. Übergangsriten ermöglichen daher, die Gesellschaft als Ganze zu integrieren, und erlauben, die notwendigen individuellen Veränderungen der räumlichen und zeitlichen Übergangsstrukturen als ihre notwendigen Krisenpunkte zu bewältigen. Die rituellen Umgänge mit den Grenzen stellen also Krisenbewältigungsstrategien dar, die im Gesamtsystem einer Gesellschaft zu einer Ökologie der Veränderungsprozesse beitragen und auch nur im Gesamtgefüge einer Gesellschaft verstanden werden können. Das Risiko, das die notwendigen Veränderungsprozesse mit sich führen, wird in Vertrauen in die Ordnungsbereiche der Gesellschaft überführt. Ein solches durch Grenzen strukturiertes Ordnungsgefüge kann nun zwischen den Zeit-, Raum- und Sozialstrukturen Korrespondenzen einführen: Grenzkorrespondenzen sind zwischen den kosmischen Rhythmen und den geographischen Raumstrukturen sowie den Individualentwicklungen aufweisbar. Jedoch dienen die räumlichen Übergänge als «Modelle» für alle korrespondierenden Arten von Übergängen.³⁰ Dabei ist die Grenze eine imaginäre Linie, die nur in der Differenz zweier Segmente des Raumes, zweier Kategorien oder Zeitphasen gegeben ist. Sie ist ein notwendiges gesellschaftliches Konstrukt. Von dieser Theorie her kann das Verhalten des Menschen nun prinzipiell charakterisiert werden als eines, das im Gegenüber zu den Grenzlinien der Gesellschaft ansetzt: Der Mensch ist orientiert auf die Grenzen zu, hinter denen sich das Andere befindet, und die sich zusammenfügen zu einem Muster der Heterotopien, die eine Gesellschaft spezifisch charakterisieren. In funktionaler Sicht ist es genau diese Struktur, die auch Eliade als die Sakraltopographie der archaischen Gesellschaft und die verummumte Mythologie des modernen

²⁹ Van Gennep: Übergangsriten (Anm. 28), 15.

³⁰ Van Gennep: Übergangsriten (Anm. 28), 25-33, wo er die räumlichen Übergänge als paradigmatisch für den von ihm analysierten Typ von Ritualen beschreibt und sein Strukturschema formuliert, das von Riten der Trennung über Riten der Schwelle und der Umwandlung zu solchen der Angliederung übergeht. Van Gennep kam über die vergleichende Beobachtung der rituellen Verhaltensweisen des Menschen gegenüber den Raumstrukturen seiner Gesellschaft auf seine allgemeine Theorie von Übergangsriten. Alle Beispiele entnahm er der ethnographischen Literatur seiner Zeit.

Menschen beschreibt. Geht man von diesen notwendigen räumlichen Strukturmustern und den von ihnen bedingten Ritualmustern aus, ergibt sich eine Sicht auf Religion, die die Funktion des Anderen und den Grenzverkehr zu diesem hin als die kulturproduktive Wirkmächtigkeit von Religion überhaupt beschreiben kann. Die Sakraltheorie der Religion von Eliade ist hier impliziert, und auch die Tendenzen, Religionstheorie in Ritualtheorie münden zu lassen, werden von daher verständlich. Allerdings eröffnet die Reformulierung in der Sprache Foucaults die Möglichkeit, die zunehmende Diversifizierung der Religion in einer individualisierten Moderne entsprechend differenzierter beschreiben zu können. Dieser Gedanke soll im letzten Kapitel durch den Hinweis auf Randphänomene der neuzeitlichen europäischen Religionsgeschichte abschliessend kurz skizziert werden.

Religiöse Heterotopien in der individualisierten Religionsgeschichte

Unterzieht man die Texte und Vorschläge Eliades einer durch Foucault und van Gennep inspirierten Relektüre, ergeben sich Hinweise auf ganz unterschiedliche, vielleicht unerwartete ‹heilige› Orte in der zeitgenössischen Religionsgeschichte, die genau im Sinne der paradoxen Heterotopien Foucaults und der Übergangsriten als adäquates Annäherungsverhalten interpretiert werden können. Sind ‹heilige› Orte solche, die dem Menschen eine strukturierte, sinnvolle und existentiell bedeutsame Struktur der Welt, in der er lebt und handelt, offenbaren, dann sind ‹heilige› Orte auch Orte des Ambivalenten, Orte der Gegensätze und damit der Erfahrung des Anderen, von dem her sich die existentiell bedeutsamen Strukturen der Weltwahrnehmung und -erschliessung ergeben. Solche heiligen Orte können beispielsweise im Kontext neuzeitlicher Naturverehrung lokalisiert werden. Dass es immer mehr Literatur und Erfahrungsseminare über ‹Kraftorte› in der Naturlandschaft und sakrale Stätten in der Kulturlandschaft gibt, die Orte heiligen Charakters wie Berge, Hügel, Steininformationen (wie die Externsteine im Teutoburger Wald) identifizieren, beschreiben und in einen Handlungskontext fügen, ist ein Phänomen der durch Esoterik und popularisierte Wissenschaft geprägten modernen Religionsgeschichte. Auch hier kommt es natürlich auf die Gruppe und die einzelnen Menschen an, für die diese Naturbereiche einen ‹heiligen› oder ‹sakralen› Charakter haben. Zwei weitere Bereiche der Naturerfahrung und auch Naturgestaltung haben eine längere Tradition und können innerhalb des gleichen Kontextes der modernen Religionsgeschichte beschrieben werden: der neuzeitliche Garten und das romantische Landschaftsgemälde als sakrale Orte der Naturverehrung. Beide Beispiele implizieren die rituelle Rolle des Betrachters, des Rezipienten, des ‹Erfahrenden›, der sich den Orten (dem Garten oder dem Bild im Museum) annähert. Damit sind Garten und Museum

ebenfalls Ausdruck oder Signum der Individualisierungstendenzen der neuzeitlichen Religionsgeschichte. Sie stehen im Zusammenhang der neuzeitlichen Herausbildung des religiösen Subjekts und damit der Individualisierung von Religion.

Da ist einerseits der Ort des Gartens (und seiner Begehung) und ist andererseits der Ort der andächtig in der Betrachtung der Natur im Gemälde diese Natur zugleich verehrenden Kunsterfahrung. Beides – so die These – sind herausragende Beispiele einer modernen, individualisierten Religionsgeschichte. Zu ‹heiligen›, weil qualitativ besonderen Orten werden die Heterotopien des Gartens (als des Ortes in der Natur selbst) und des Museums (als des Ortes der andächtigen Betrachtung der Naturlandschaftsbilder), indem sie zu kunstreligiösen Spiegeln der ‹geheiligten› Natur werden. Wie kommen solche Beispiele als neuzeitliche religiöse Heterotopien in Betracht? Sie sind jeweils Möglichkeiten der Erfahrung einer idealisierten und als ‹heilig› inszenierten Natur, der Erfahrung heiliger Orte in der Natur oder gar der Natur selbst als des Inbegriffs des ‹Heiligen›, wenn man in der Sprachregelung Eliades verbleibt. Es geht beim Garten und beim Bild um die ‹richtige› Annäherung an eine Natur, die eben nur noch im Medium der symbolischen Ausdeutung als Garten oder als Bild in ihrer heiligen, heterotopischen Struktur erfahrbar, erlebbar und deutbar ist. Verschiedenste solcher Tendenzen der neueren Religionsgeschichte einer Heiligung der Natur bilden den Kontext zu diesen Spezialformen der Mediatisierung der Natur im Garten und im Bild: Sie sind bekannt als neue Naturreligionen, als neopagane Naturverehrung von Hexen- und Wicca-Gemeinschaften bis hin zu Neodruiden, Stadtschamanen und Ökobewegten. Diese Bewegungen haben ihre Heterotopien, ihre Kultplätze allerdings in der Natur selbst. Wir kennen bereits aus den Beschreibungen des Römers Tacitus den Hinweis auf die anderen heiligen Orte der sogenannten Germanen, auf deren Verehrung der heiligen Haine, was allerdings dem Römer, der seine Götter in den Tempeln lokalisierte und erfuhr, als Ausdruck des Unzivilisierten vorkam. Genau an diese Beschreibungen schliessen sich auch die genannten Bewegungen an. Andererseits kennen wir, bis in den altorientalischen Kontext zurückreichend, die religiöse Bedeutung des Gartens, insbesondere des Paradiesgartens als Abbild und Idealbild des ‹heiligen› Raumes.³¹ Gemeinsam ist den Beispielen, dass sie die Natur, entweder als geoffenbarte einer göttlichen Macht oder als paradiesisch kultivierten (und damit kulturierten) Lebensraum, verehren. Naturverehrung verbindet sich kontinuierlich bis in die heutige Zeit mit der Vorstellung der Heiligung des Naturraumes, mit der Natur selbst als eines ‹heiligen›, heterotopischen und daher rituell begehbarer Raumes.

³¹ Vgl. als Überblick zu den Paradies-Vorstellungen H. Krauss: Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte, München 2004.

Der Garten als individueller Ausdruck einer begehbaren und gelebten religiösen Orientierung findet sich einerseits in den Schrebergärten wieder, die sich als Heterotopien gegen die Industrialisierung des Stadtraumes richteten. Er findet sich aber bereits in der subversiven Gartenanlage des *Sacro Bosco*, des *Heiligen Waldes* von Bomarzo wieder, eines manieristischen Gartens der Renaissance, der von 1552 bis 1585 von und für Vicino Orsini angelegt wurde.³² Landschaft und Architektur bilden einen Ort der Verwirrung, eine bizarre Inszenierung von grotesken Gestalten, phantastischen Bauwerken und rätselhaften Sinsprüchen, dem ein intellektuelles Konzept zugrunde liegt, das sich durch ein skurril bis grausam anmutendes Skulpturenprogramm hindurchzieht und das beim Besucher dieses ‹heiligen› Gartenortes ein wohl dosiertes und intendiertes Unverständnis, gar Verstörung hervorruft. Das möglicherweise hermetische Bildprogramm setzt in Bomarzo die dazumal katholischen Weltregeln ausser Geltung, der Garten entzieht sich scheinbar den Gesetzen der Natur. Betritt man das wunderliche schiefe Haus, muss der Gleichgewichtssinn versagen. Der Besucher des Ortes wird zugleich zum Besucher einer anderen Welt. Der Erbauer schuf sich mit seinem Garten eine Gegenwelt zur rationalistischen Welt- und Naturauffassung seiner Zeit. So wird der heterotopische Garten zum Medium einer individuellen Weltanschauung als einer symbolischen Religionsform, die hierzu auf ikonographisch und literarisch vermittelte Motive zurückgreift, die die überlieferten Symbole neu besetzt: so in der positiven Umdeutung des von der Kirche beanspruchten Höllenmauls oder in den Konstruktionen des Monströsen und in der Montage von Mischwesen. Bomarzo ist daher in mehrfacher Hinsicht eine individuell konstruierte Heterotopie, in der der Zusammenfall der Gegensätze inszeniert wird: es ist ein Ort der kulturellen Naturverehrung und ein gegenkultureller Entwurf zugleich, wo sich die ästhetische Überhöhung des Monströsen gegen die Ordnungsstrukturen der kirchlichen Dominanzkultur richtet.

Ähnliche Strukturen einer heterotopischen Verehrung der kulturierten Natur wie im Garten des Renaissance-Intellektuellen finden sich in der Kunstproduktion der Romantik, die die Natur als Landschaft oder als Ausdruck des sich autopoetisch generierenden Universums, des – um mit Schleiermacher zu sprechen – Unendlichen in den Mittelpunkt ihrer Verehrung stellte. Die 1799 publizierten Reden Schleiermachers über die Religion evozieren eine Form der Naturverehrung, in der jeder Ort der Anschauung des Universums zu einem potentiell ‹heiligen› Ort werden kann:

³² Vgl. hierzu die detailreiche Arbeit von H. Bredekamp: Vicino Orsini und der Heilige Wald von Bomarzo. Ein Fürst als Künstler und Anarchist, 2. überarbeitete Aufl. Worms 1991.

«Anschauen des Universums, ich bitte befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus Ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Gränzen aufs genaueste bestimmen lassen.»

«Dieser Moment ist die höchste Blüthe der Religion. Könnte ich ihn Euch schaffen, so wäre ich ein Gott [...]. Er ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion. Aber es ist damit wie mit dem ersten Bewußtsein des Menschen, welches sich in das Dunkel einer ursprünglichen und ewigen Schöpfung zurückzieht, und ihm nur das hinterläßt, was es erzeugt hat. Nur die Anschauungen und Gefühle kann ich Euch vergegenwärtigen, die sich aus solchen Momenten entwickeln.»³³

Schleiermacher liefert die religionstheoretische und religiös-literarische Begründung für die individuelle Setzung heiliger Orte der religiösen Verehrung der Natur, in der sich das Unendliche des Universums spiegele und das im Augenblick der Betrachtung erfasst und in Anschauung überführt werden könne. Es sind die programmatischen Rückenbilder des Caspar David Friedrich – möglicherweise ein Verehrer der Reden Schleiermachers –, die diesen heiligen Ort und Augenblick des Geschmacks für das Unendliche, des Gefühls für das Universum, wie es auf das Subjekt als des Betrachters dieses «ganz Anderen» einwirkt, in Form von Landschaftsbetrachtungsbildern idealtypisch in Kunst umgesetzt haben. Die mögliche Naturerfahrung, die in Schleiermachers *Augenblick* impliziert ist, wird dem Betrachter sekundär als idealisierte Naturansicht im Medium der Kunst erst ermöglicht bzw. dieser wird zur idealen Ansicht der «heiligen» Natur inspiriert. Hierbei wird der Betrachter der Kunst nun im Akt seiner (andächtigen) Annäherung zum nachvollziehenden Zeugen eines künstlerisch erfassten Augenblicks der Anschauung des Unendlichen. Der Ort der Kunstbetrachtung, zunehmend in die Museen verlagert, erlangt den Status eines Gegenortes zum alltäglichen Raum der Alltags-handlungen. Dieser Betrachtungsort des Kunstwerkes wurde in den Entwürfen von Gesamtkunstwerken noch deutlicher als ein heiliger Ort konzipiert. Deutlich zeigt sich dieser Entwurf einer kunstreligiösen Heterotopie in dem Zeiten-Zyklus von Philipp Otto Runge. Standen am Anfang farblose Radierungen, sollte am Ende die durch seine Farbenlehre bestimmte und im Sinnengehalt potenzierte Ausführung als grosses Wandgemälde innerhalb eines sakralen Rundbaues stehen. Denn die Idee seines «grossen» Entwurfes sah er erst dann erfüllt, wenn es als «eine abstrakte malerische phantastisch-musikalische Dichtung mit Chören, eine Komposition für alle drei Künste zusammen, wofür die Baukunst ein ganz eignes Gebäude aufführen sollte»³⁴, wenn es also als ein Gesamtkunstwerk im Sinne eines heiligen Ortes der

³³ Siehe die Zweite Rede zitiert nach: F. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg.v. G. Meckenstock, Berlin/New York 1999, 90.

³⁴ Vgl. Ph.O. Runge: Hinterlassene Schriften. Zwei Teile, hg.v. dessen ältestem Bruder, Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1840-1841, Göttingen 1965, Bd. 2, 202.

projektierten Kunstreligion umgesetzt sei. Das Kunstwerk ist zugleich der Ausdruck einer ganz eigenen und eigenartigen Individualreligion: Die von Runge konzipierte religiöse Bildidee blieb seine eigene Schöpfung und ihm selbst wie auch dem Betrachter letztlich nicht bis in jede Einzelheit der Symbolik ausdeutbar, sondern *offen/offenbar* und wahrnehmbar wie zugleich auch *verschlossen/okkult* und geheimnisvoll. Die von Runge erschaffene Symbolwelt ist in ihren Deutungsmöglichkeiten und ihrem an Bezügen reichen Charakter komplex und trotz der bekannten christlich-antiken Herkunft der Symbolik in ihrer Zusammenstellung ganz eigensinnig. Das zeigt sich an der Bildinszenierung, in der sich über dem neugeborenen Kind im Lichtzentrum Aurora erhebt, die, eine Lilienblüte als Fackel emporhebend, von Kindergenien umgeben ist. Die Bildidee ist geometrisch durchkomponiert bis in den umgebenden Bildrahmen, wo sich von der Sonnenfinsternis über die arabesken Blütensymbole der wassersaugenden Amaryllis bis zur himmlischen Engelsglorie die relationale Symbolwelt vom Werden des ersten Schöpfungstages, der Erschaffung und Bestimmung des Menschen zugleich bildlich-synchron und zeitlich-narrativ entfaltet. Der Bildentwurf wird so zum subjektiven Kunstentwurf von Runge's religiöser Naturanschauung, die er in eine Deutung einer rhythmisch strukturierten Weltzeit überführte und deren Betrachtungsort Heiligkeit, Andersheit und rituelle Begehung paradigmatisch einforderte.

Diese Phänomene können religionswissenschaftlich als religiöse Heterotopien einer individualisierten, plural diversifizierten Neuzeit interpretiert werden: Kunst und Natur werden gleichzeitig zum Objekt von Individualreligionen und die Orte solcher Natur- und Kunstbetrachtung zu (nach Eliade) *heiligen*, (nach Foucault) *heterotopischen* Orten. Gerade diese Orte gehören zu den aussagekräftigsten religiösen Heterotopien der Religionsgeschichte des romantischen und auch des modernen Menschen. Es ist eine individualisierte Sakraltopologie, die künstlerisch entworfen und produziert wird, aber eine, die die unterschiedlichsten Orte einsetzt, um von ihnen her Weltanschauungen und Weltbilder, lebbare Weltentwürfe zu entwerfen. An diesen Orten geschieht keine Vermummung, und einer Therapie durch den Religionsessayisten Eliade bedarf es nicht. Eliades Werk selbst steht in der Fortführung dieser religionsgeschichtlichen Tendenz, die spätestens mit Schleiermacher auch ihren religionstheoretischen Ausdruck gefunden hat. Eine Kartographie oder Topologie moderner und daher zunehmend individualisierter Sakralorte findet genügend Material, um die These einer Säkularisierung und Profanierung als ein schlechtes Ammenmärchen derjenigen erscheinen zu lassen, die den Verlust von *kollektiv* bindenden Sakralorten scheinbar nicht verwinden zu können meinen.

Abstract

Der Artikel versucht zu zeigen, dass die Begriffe des ‹Heiligen Raumes› und des ‹Heiligen Ortes› von religiösen Konzepten abhängig sind. Diese Konzepte sind mit der Religionsphänomenologie entstanden und zunehmend popularisiert worden. Sie beherrschen heute entsprechend den (‐religiösen‐) Bildungsmarkt. Die Religionswissenschaft kann den vergleichenden und theoretischen Anspruch dieser Konzepte reformulieren, wenn sie sich an das Foucaultsche Konzept der Heterotopien und an die kulturwissenschaftliche Erforschung von Raumgrenzen anschliesst. Auch müssen die individuellen ‹heiligen Orte› der Naturverehrung in der Religionsgeschichte berücksichtigt werden. Hierzu werden der Garten von Bomarzo und die Betrachtung von romantischen Naturgemälden kurz als Beispiele der neuzeitlichen Individualisierung von Religion angeführt.

Jürgen Mohn, Basel