

# RELIGIONSWISSENSCHAFT IM KONTEXT DER HUMANWISSENSCHAFTEN

von Manfred Hutter

Obwohl Europa und der angrenzende mediterrane Raum seit der Antike vom Zuzug fremder Religionen geprägt sind, so dass die Beschäftigung mit religiösem Pluralismus keineswegs eine Folge moderner Globalisierung ist, sondern sachliche Wurzeln in dieser pluralen Geschichte Europas hat, ist die Religionswissenschaft im weitesten Sinn ein Kind der Aufklärung. Neue Erkenntnisse in jener Zeit über andere Kulturen erweckten schrittweise die »wissenschaftliche Neugier« an deren geistigen Grundlagen. Teilweise war ein solches Interesse durchaus mit dem Ansinnen gekoppelt, »fremde« Religionen und Kulturen besser kennen zu lernen, um sie erfolgreicher missionieren zu können – ein Ansatz, von dem sich Theologen genauso wie Religionswissenschaftler inzwischen zu Recht distanzieren. Denn die einzelnen Religionen verdienen von sich aus eine eigenständige – und auch zweckfreie – Betrachtung, da nur dadurch ihr Eigenwert und ihre kulturelle Eigenbegrifflichkeit erkannt werden kann. Ein solcher Zugang zur Welt der Religionen ist gerade im Kontext des pluralen Zusammentreffens unterschiedlicher neuer und alter Religionen notwendig. Fragestellungen und Aufgaben der Religionswissenschaft, wie sie sich v.a. im stimmigen Verband mit Religionsgeschichte und Ethnologie, aber auch im Verhältnis zu christlich-theologischen Disziplinen ergeben, möchte ich im Folgenden beispielhaft skizzieren.<sup>1</sup>

## 1. Religionswissenschaft oder Theologie

Mit der Theologie hat die Religionswissenschaft Berührungspunkte, wobei die unterschiedlichen Kompetenzen in akademischen »Insider-Kreisen« zwar bekannt sind, aber auch unterschiedlich bewertet werden.<sup>2</sup> In einer Minimaldefinition<sup>3</sup>, die den folgenden Überle-

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Version eines am 1. Oktober 2001 im Rahmen der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Paderborn gehaltenen Vortrages. Bei dieser Generalversammlung wurde durch die Mitgliederversammlung auch eine eigene Sektion für »Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und Ethnologie« innerhalb der Gesellschaft errichtet. Dieser Kontext des Vortrages hat dabei z.T. die Auswahl der Akzente zur Beschreibung der Aufgaben von »Religionswissenschaft« mitbestimmt.

<sup>2</sup> Ich nenne hier nur den jüngsten Sammelband, dessen Beiträge dies über weite Strecken explizit thematisieren: G. LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft*. Beiträge zum Verständnis einer unbekanntenen Disziplin (Greifswalder theologische Forschungen 2), Frankfurt u.a. 2000.

<sup>3</sup> Vgl. M. HUTTER, Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes, in: W. WEIRER / R. ESTERBAUER (Hgg.), *Theologie im Umbruch – zwischen Ganzheit und Spezialisierung* (Theologie im kulturellen Dialog 6), Graz u.a. 2000, 117–130, hier 118.

gungen zum Verhältnis zwischen Theologie<sup>4</sup> und Religionswissenschaft zugrunde liegt, sehe ich in der Religionswissenschaft *die* Wissenschaft, deren Forschungsgegenstand die Mannigfaltigkeit der Religionen in Vergangenheit und Gegenwart ist; dadurch ist das Christentum grundsätzlich genauso Forschungsobjekt der Religionswissenschaft, auch wenn die Beschäftigung mit dieser Religion in Europa in der Praxis häufig christlichen Theologen überlassen wird. Ihrem Selbstverständnis entsprechend ist Religionswissenschaft eine Kulturwissenschaft, die empirisch arbeitet und sich aller diesbezüglicher Methoden, soweit sie dem Fach nützlich sind, bedient. Daraus ergibt sich im strengen Sinn, dass Frage- und Aufgabenstellungen der Religionswissenschaft weder religionsphilosophisch orientiert sind, noch von einer theologischen Position bestimmt werden. Formal bedeutet dies, dass die Religionsphilosophie keine Teildisziplin der Religionswissenschaft, sondern der Philosophie ist. Inhaltlich bedeutet dies, dass die Diskussion über den absoluten Wert von Religionen oder über den absoluten Wahrheitsgehalt einer konkreten Religion nicht Thema der Religionswissenschaft ist.<sup>5</sup> Dies ist der Grundtenor der Position, die – in unterschiedlichen Varianten, die aber nicht dem Grundtenor widersprechen – seit dem 10. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte im Jahr 1960 in Marburg an der Lahn<sup>6</sup> vertreten wird und seither regelmäßig diskutiert worden ist. Durch das gemeinsame Forschungsobjekt »Religion« bleiben dabei Berührungspunkte, wobei der Religionswissenschaftler die Aussagen der Theologen der von ihm untersuchten Religionen zur Kenntnis nehmen muss, da sie für ihn bei der historischen oder systematischen Analyse Aussagewert haben; im Regelfall wird er aber die Aussagen der Theologen nicht zu den eigenen machen. Was den Religionswissenschaftler ebenfalls vom Theologen unterscheidet, ist die Tatsache, dass er zwar ein Vorverständnis für seinen Forschungsgegenstand mitbringt, aber weder negativ-apologetisch<sup>7</sup> noch positiv-propagierend diesen Gegenstand untersuchen darf, sondern möglichst Objektivität und Neutralität anstreben wird. Vom Theologen hingegen ist zu verlangen, dass er seine Forschungsaussagen (zur eigenen und zu anderen Religionen) aus dem Licht seiner Glaubensüberzeugung formuliert und reflektiert.<sup>8</sup> Einer solch pointierten Aussage kann man zu Recht entgegenhalten, dass es die absolute Objektivität oder Wertfreiheit natürlich auch in der Religionswissenschaft schwerlich gibt. Aber ich denke, dass die – bewusste – Pointierung hilfreich sein mag, wenn man nach »institutionalisierten« Orten für die Beschäftigung mit Religionen fragt.

<sup>4</sup> Im mitteleuropäischen Kontext ist damit im Wesentlichen katholische bzw. protestantische Theologie in institutionalisierten Formen gemeint. Grundsätzlich sind die Überlegungen aber auch – wenngleich mit Akzentverschiebungen – für Theologien nichtchristlicher Religionen in ihrem Verhältnis zur Religionswissenschaft gültig.

<sup>5</sup> Solche Fragen sind u.a. Thema der Religionsphilosophie, selbst wenn diese nicht in allen Fällen im Stande ist, die Fragen zu entscheiden, vgl. auch H.M. SCHMIDINGER, Religionsphilosophie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8 (31999), 1066–1068.

<sup>6</sup> Vgl. den Bericht von A. SCHIMMEL, Summary of the Discussion, in: *Numen* 7 (1960), 235–239.

<sup>7</sup> Dass dabei wertende Darstellungen von Religionen nicht nur aus der Feder von Theologen stammen, ist ausdrücklich zu betonen, vgl. dazu etwa die Beispiele bei O. FREIBERGER, Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie, in: G. LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft* (Greifswalder theologische Forschungen 2), Frankfurt u.a. 2000, 97–121, bes. 106–117.

<sup>8</sup> Vgl. H.-J. GRESCHAT, *Was ist Religionswissenschaft?*, Stuttgart 1988, 129f.

Für die Frage der unterschiedlichen Zugänge zu Religionen aus der Sicht der Katholischen Theologie oder der Religionswissenschaft halte ich zwei Textpassagen des 2. Vatikanischen Konzils für aufschlussreich. Im »Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche« ist von jenen Laien die Rede, die »durch ihre geschichtlichen oder religionswissenschaftlichen Forschungen die Kenntnis über die Völker und Religionen vertiefen und dadurch den Boten des Evangeliums helfen und den Dialog mit den Nichtchristen vorbereiten«.<sup>9</sup> Genauso möchte ich die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« erwähnen, worin es heißt:<sup>10</sup> »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. [...] Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.« Beide Konzilstexte haben für die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den sog. »nichtchristlichen« Religionen eine äußerst positive Rolle für die Entwicklung von theologischen Modellen im Umgang mit Nichtchristen gespielt. Allerdings – und hier möchte ich deutlich die Grenze zwischen Theologie und Religionswissenschaft ansetzen – muss der theologische Umgang mit nichtchristlichen Religionen aus der Position des eigenen Christentums geschehen; daher wird der Theologe in Konsequenz aus den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils Angehörigen anderer Religionen zwar »sympathisch«, aber eben »parteilich« gegenüber-treten.

Für die akademisch-institutionalisierte Form möchte ich daher das Postulat formulieren, dass ich es als Religionswissenschaftler ausdrücklich begrüße, dass Theologen (und »kirchlich gebundene Laien«) solche umfangreichen Kenntnisse über Religionen erwerben, wobei der »theologische« Ort der Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen sowohl Lehrstühle für Missionswissenschaft als auch für Theologie der Religionen sein sollten.<sup>11</sup> Erstere könnten eher im Bereich der praktischen Theologie, letztere im Bereich der systematischen Theologie anzusiedeln sein. Daraus mag sich auch eine »Schwerpunktsetzung«, aus welcher christlich-theologischen Perspektive man auf andere Religionen eingeht, ergeben. Bei dieser Rollenverteilung für eine theologische Auseinandersetzung mit

<sup>9</sup> Ad gentes § 41, zit. n. K. RAHNER / H. VORGRIMLER (Hgg.), *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg 131979, 652.

<sup>10</sup> *Nostra aetate* § 2, zit. n. K. RAHNER / H. VORGRIMLER (Hgg.), a.a.O., 356.

<sup>11</sup> Ich denke, dass eine derartige »Institutionalisierung« besser zur Entkrampfung des nach meinem Eindruck noch immer nicht völlig spannungsfreien Verhältnisses zwischen institutionalisierter Theologie und Religionswissenschaft beitragen könnte, als die Differenzierung zwischen »theologischer Religionswissenschaft« und »Religionswissenschaft außerhalb der Theologie«, wie sie etwa E. FELDTKELLER, *Religionswissenschaft innerhalb und außerhalb der Theologie*, in: G. LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft* (Greifswalder theologische Forschungen 2), Frankfurt u.a. 2000, 79–96 vorschlägt. Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Missionswissenschaft, Theologie der Religionen und »untheologischer« Religionswissenschaft in konkreten Fragestellungen halte ich aber für den Erkenntnisfortschritt in allen drei Fächern für förderlich. Die von A. FELDTKELLER, *Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft*, in: *ZMR* 85 (2001), 99–115 erzielten Schlussfolgerungen, dass die religionswissenschaftliche Erforschung von Mission auch die Missionswissenschaft zu erneutem theologischen Überdenken der eigenen christlichen Religion auffordert, sind m.A.n. ein gutes Beispiel für eine interdisziplinäre Bereicherung.

Religionen sehe ich im Kontext der Geistes- und Kulturwissenschaften den Platz für eine Religionswissenschaft, die keineswegs der Theologie nur untergeordnet ist, sondern Eigenständiges leistet. Denn Voraussetzung für die vorhin skizzierten theologischen Reflexionen über nichtchristliche Religionen ist eine nicht-theologische Analyse dieser Religionen – in ihrer historischen Genese, in ihren soziologischen Verflechtungen, in ihren religionsspezifischen Schulentwicklungen. Diesen »Basiskurs Religionen«<sup>12</sup>, der aber ungleich mehr leisten muss als eine oberflächliche Einführung in eine Religion, muss der Religionswissenschaftler erarbeiten; dabei handelt es sich allerdings erst um *ein*, wenngleich grundlegendes Modul religionswissenschaftlicher Arbeit. Auf diesem Modul kann der christliche Theologe sein missionstheologisches oder religionsdialogisches Modul aufbauen.

Die Religionswissenschaft muss aber zugleich – will sie nicht bloße »Hilfswissenschaft« innerhalb der Theologie sein – ein weiteres eigenes Modul entwickeln, das etwa die Rolle konkreter Religionen (einschließlich ihrer Grenzen oder auch ihres Missbrauchs) für unsere Gesellschaft aufzeigt. Denn die Religionswissenschaft hat ein nicht unwichtiges ideologiekritisches sowie religionskritisches Potential,<sup>13</sup> welches sicherlich von ihren Vertretern manchmal noch verstärkt in der Öffentlichkeit zur Anwendung gebracht werden müsste. Einerseits kann dabei die unvoreingenommene Beschreibung von Religionen dazu beitragen, dass (in der Regel wohl zahlenmäßig kleinere) Religionen, deren Glaubensinhalte oder Praktiken gegenüber herkömmlichen oder etablierten Religionen fremd erscheinen, nicht deswegen abgelehnt werden. Damit wird der Religionswissenschaftler Partei, um eventuell die untersuchte Religion gegen unangebrachte Vorwürfe »von außen« zu verteidigen. Andererseits muss die Religionswissenschaft aber auch kritisch darauf hinweisen, wenn eine Religion eventuell Fehlentwicklungen in der praktischen Umsetzung oder Verfälschungen von Glaubensinhalten aus Machtinteressen zeigt, die Menschen als Angehörige dieser Religion unterdrücken oder benachteiligen. Hiermit begibt sich der Religionswissenschaftler natürlich auf eine Gradwanderung: Wegen möglicher Kritik an den Religionen kann er aus deren Warte mit Skepsis betrachtet werden, und von der anderen Seite kann er sich zugleich dem Vorwurf ausgesetzt sehen, als »Sympathisant« für das von ihm untersuchte Forschungsobjekt nicht genügend objektiv zu sein.

Ich formuliere dies somit zusammenfassend positiv für die eigenständige Aufgabe der Religionswissenschaft neben der Theologie: Sie ist eine »Vermittlerwissenschaft«, die eine Brücke zu schlagen versucht zwischen den einzelnen Religionen und den jeweiligen Gesellschaften, in denen sie anwesend sind. Diese »Brückenfunktion« ist dabei v.a. in pluralistischen Gesellschaften der heutigen Globalisierung notwendiger als vormals, da Religionen unterschiedliche Werthaltungen und Ethiken mitbringen, die nicht immer

<sup>12</sup> Für konkrete Inhalte, die in einem solchen Basiskurs von vier Semesterwochenstunden vermittelt werden sollten, vgl. M. HUTTER, *Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes*, 127–129.

<sup>13</sup> Vgl. den nach wie vor aktuellen Beitrag von K. RUDOLPH, Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft, in: *Numen* 25 (1978), 17–39, wiederum abgedruckt in K. RUDOLPH, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden 1992, 81–103. Grenzziehungen, wo Fehlentwicklungen in einer Religion vorliegen, sind notwendigerweise zugleich Wertungen; über das Maß der Zulässigkeit gehen die Meinungen dabei auseinander, vgl. etwa G.M. KLINKHAMMER u.a. (Hgg.), *Kritik an Religionen*, Marburg 1997.

vollkommen kompatibel miteinander sind; unterschiedliche Religionen haben nämlich unterschiedliche normative Elemente, so dass der Religionswissenschaftler bei solchen normativen Ansprüchen der Religionen vielleicht als vermittelnder »Schiedsrichter« eingreifen muss, selbst aber keine Normen erstellen wird.<sup>14</sup> So kann die Religionswissenschaft beispielsweise nicht bei Fragen nach einem »Weltethos« normative Antworten beibringen, sondern eventuell dort kritische Einwände formulieren, wenn die Ethik einer Religion auch anderen aufgedrängt werden soll; genauso wird sie wohl zur Relativierung oder Reduzierung vielleicht übertriebener Erwartungen gegenüber einer von allen Religionen gemeinsamen Sicht von Menschenrechten oder Menschenpflichten beitragen.<sup>15</sup> Gerade dadurch vermag die Religionswissenschaft aber indirekt zum besseren gegenseitigen Verständnis von Religionen beizutragen.

## 2. Die Gegenwartsbedeutung der Religionsgeschichte und des Vergleichs

Es hat historische Ursachen, dass die Religionsgeschichte noch häufig als identisch mit Religionswissenschaft betrachtet wird. Denn das Fach »Religionswissenschaft« als akademische Disziplin ist im 19. Jahrhundert entstanden,<sup>16</sup> als historische Forschungen und archäologische Entdeckungen ein Interesse an Fragen nach Zusammenhängen und Entwicklungen einzelner Kulturen, Mythen, Sprachen usw. erkennen ließen. Diese Hinwendung zur historischen Forschung hat auch die Religionen erfasst, wobei die archäologischen Entdeckungen zugleich untergegangene Religionen und deren Quellen zutage gebracht haben. Wissenschaftsgeschichtlich ist dabei durchaus in Erinnerung zu rufen, dass die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise nicht selten einer Verkürzung unterlegen ist, da sie eine Vorliebe für jene toten oder lebenden Religionen entwickelt hat, die ein ausgeprägtes (religiöses) Schrifttum besitzen, das mit Akribie philologisch untersucht wird. Die philologische Arbeit an den Texten als wichtigste Quellen ist zweifellos das Herzstück der Religionsgeschichte;<sup>17</sup> dadurch ergeben sich auch unmittelbare direkte Konnexen mit europäischen und außereuropäischen Altertumswissenschaften, die ihrerseits ebenfalls philologisch ausgerichtet sind. Ein qualitativ hochstehendes religions-

<sup>14</sup> Vgl. dazu ferner K. HOCK, *Religionswissenschaft für Theologen?*, in: G. LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft* (Greifswalder theologische Forschungen 2), Frankfurt u.a. 2000, 35–56, hier 54.

<sup>15</sup> Für ein solches Vorgehen vgl. beispielsweise M. HUTTER, *Die Vorläufigkeit von »Menschenpflichten« für den buddhistischen Erlösungsweg. Religionswissenschaftliche Gesichtspunkte zur heutigen Diskussion über universelle Menschenpflichten*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 44 (2000), 33–42.

<sup>16</sup> Vgl. K.-H. KOHL, *Geschichte der Religionswissenschaft*, in: H. CANCEK u.a. (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 1: Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus, Stuttgart 1988, 217–262, hier 239–243; ferner H.-J. KLIMKEIT, *Religionswissenschaft*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29 (1998), 61–67, hier 64f.

<sup>17</sup> Vgl. K. RUDOLPH, *Texte als religionswissenschaftliche »Quellen«*, in: H. ZINSER (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 39–54, hier 48–50; ferner M. HUTTER, *Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes*, 120f.

wissenschaftliches Arbeiten sollte im Regelfall philologische Qualifikationen für die Quellenanalyse von mindestens jenen zwei Religionen erfordern, die wenigstens den individuellen Arbeitsschwerpunkt eines Vergleichenden Religionswissenschaftlers ausmachen sollten. Trotz eines solchen Plädoyers für Quellenstudium wäre es aber ein Irrglauben, wenn man annehmen würde, dass sich die Religionswissenschaft auf Textstudien allein beschränken dürfte, oder wenn man dächte, dass die Texte selbst bereits Religion seien. Eine richtig verstandene Religionsgeschichte muss das Textstudium nicht nur bezüglich der Wirkungsgeschichte und der Relevanz v.a. der sog. »kanonischen Texte« bzw. »Heiligen Schriften« im aktuellen Leben der Gläubigen bis in die Gegenwart verfolgen,<sup>18</sup> sondern zugleich mit einer gleichwertigen Behandlung weiterer Quellen verbinden; dabei ist v.a. das archäologische und mediale-kunstgeschichtliche Material heranzuziehen, aber auch die Handlungsabfolge von Ritualen oder das gesprochene Wort des Einzelnen, wobei letzteres klar macht, dass Religionsgeschichte bis in die aktuelle Gegenwart reicht und nicht nur unser antiquarisches Interesse verdient.

Anhand des Manichäismus sei dies in wenigen Absätzen skizziert: Der Manichäismus<sup>19</sup> ist eine »untergegangene« Weltreligion, entstanden durch das Wirken des Stifters Mani in der Mitte des 3. Jh. im Südwesten des heutigen Iran, verbreitet bis nach Spanien, wo – wie grosso modo in der westlichen Hemisphäre – diese Religion etwa im 6.Jh. als System verschwunden ist; im Osten gelangte der Manichäismus entlang der Seidenstraße bis nach Zentralasien und China, wo letzte – von Buddhisten nur noch schwerlich unterscheidbare – Manichäer im 16. Jh. als Träger von Religionsgemeinden verschwunden sind. Mani verkündete eine Erlösungslehre, geprägt von einem scharfen Dualismus zwischen Gut und Böse und einer daraus resultierenden strengen Ethik. Im Detail kann das komplexe Lehrsystem Manis hier nicht rekapituliert werden, und das ist für unsere Fragestellung auch gar nicht von zentraler Wichtigkeit. Interessanter ist vielmehr, anhand von Beispielen der religionsgeschichtlichen Forschung zu zeigen, dass auch eine untergegangene Religion durchaus »aktuell« bleibt.

a) Ich nehme meinen Ausgangspunkt von der Gestalt des Kirchenvaters Augustinus, der neun Jahre lang selbst manichäischer Auditor (»Hörer«) war und – wie sein reichhaltiges antimanichäisches Schrifttum zeigt – ausgezeichnete Kenntnisse über diese Religion besaß.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Wenigstens ansatzweise geschieht dies bei U. TWORUSCHKA (Hg.), *Heilige Schriften*, Darmstadt 2000, wenn einige Autoren ihre jeweiligen Einzelbeiträge mit Überlegungen zur Autorität und Bedeutung des Textes für die Gläubigen oder mit Bemerkungen zum Verhältnis der betreffenden Heiligen Schrift zum religiösen Leben abschließen.

<sup>19</sup> Die Erforschung des Manichäismus erlebt seit rund zweieinhalb Jahrzehnten einen gewissen Boom, so dass eine dem aktuellen Forschungsstand voll entsprechende Gesamtdarstellung dieser Religion fehlt; die zentralen Themen auf neuem Forschungsstand berücksichtigt S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), Tübingen 1992; für Teile der östlichen Ausbreitung und Entwicklung siehe auch die neueste Darstellung von X. TREMBLAY, *Pour une histoire de la Sérinde. Le Manichéisme parmi les peuples et religions de l'Asie Centrale d'après les sources primaires* (Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik 28), Wien 2001.

<sup>20</sup> Zu den Beziehungen Augustins zum Manichäismus vgl. etwa die kleine Studie von J. VAN OORT, *Mani, Manichaeism and Augustine*, Tbilisi 1996 sowie die einzelnen Beiträge in J. VAN OORT u.a. (Hgg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 49), Leiden 2001.

Für Augustinus war der Manichäismus eine christliche Religion, auch der »manichäische« Augustinus hat sich selbst als Christ verstanden, was wesentlich für das Verständnis der Theologie des Augustinus ist: Er formuliert seine »katholisch-christliche« Theologie gegen die »manichäisch-christliche« Theologie, der er zunächst angehört hat. Trägt man der Tatsache Rechnung, dass Augustinus mit seiner Lehre vom Gottesstaat oder seiner Geschichtsphilosophie wesentliche Impulse für das europäische Denken bis in die Neuzeit liefert, so kann man konstatieren, dass der Manichäismus (wenngleich verborgen und indirekt) seine Strahlkraft bis in die nicht allzu ferne Vergangenheit bewahrt hat. Genauso klingt die strenge manichäische Ethik und ein tiefes Sündenbewusstsein nicht nur in Schriften Augustins nach, sondern wirkt auch in der Gebetsprache der Katholischen Kirche nach, wenn es im liturgischen Schuldbekennnis heißt: »Ich habe gesündigt in Gedanken, Worten und Werken«. Die »christliche« Gedanken-Worte-Werke-Formel ist nicht von den manichäischen »Siegel« zu trennen, dem Siegel des Herzens, des Mundes und der Hände. Die manichäische Rede von den drei Siegeln umschreibt eben das Vermeiden all dessen, was im Bereich des Herzens/Denkens<sup>21</sup>, Redens und Tuns dem göttlichen Licht Schaden zufügen könne. Die ethische Begriffsreihe »Gedanken, Worte und Werke«, die dem Christentum keineswegs fremd ist, ist somit kein Eigengut der christlichen Theologie, sondern wohl »Erbstück« aus dem Manichäismus.

b) Seit der Antike galt der Manichäismus als Häresie schlechthin, die von der allumfassenden katholischen Kirche überwunden wurde. Dementsprechend wurde der Begriff »Manichäer« nicht nur während der Spätantike und des Mittelalters als brauchbarer Ausdruck empfunden, mit dem Andersgläubige etikettiert und abgewertet werden konnten, sondern auch die Reformatoren hatten mit dem Vorwurf zu kämpfen, »Manichäer« zu sein. Zwei diesbezüglich interessante Beispiele einer »Wirkungsgeschichte« des Manichäismus, die uns kunstgeschichtlich fassbar ist, seien hier etwa angeführt: In der im Jahr 1692 geweihten katholischen Schlosskapelle in Choltice [Choltitz] in Ostböhmen in der Tschechischen Republik findet sich eine Darstellung von Mani, der als Hinweis auf seine orientalische Herkunft auf seinem Kopf einen Turban trägt.<sup>22</sup> Nun ist Mani aber nicht allein dargestellt, sondern in illustrier Gesellschaft – mit den »klassischen Häretikern« des frühen Christentums, nämlich mit Simon Magus, Arius und Nestorius; aufschlussreicher ist aber die korrespondierende Vierergruppe mit Jan Hus, Hieronymus von Prag, Martin Luther und Johann Calvin. Die Botschaft, die das Bildprogramm der Schlosskapelle ausdrücken will, ist überzeugend: So wie die klassischen »Häretiker« der frühen Christenheit überwunden

<sup>21</sup> Augustinus und der lateinische Manichäismus kennen für das »Siegel des Herzens« auch die Variante »Siegel des Schoßes«, wodurch die weitgehende Reduktion der Sexualität umschrieben wird; dieses »manichäische Siegel« in der Vermittlung Augustins prägt die katholische Sexualmoral bis in die Gegenwart. Zur religionsgeschichtlichen Entwicklung der »Gedanken-Worte-Werke«-Vorstellung und -formel vgl. M. HUTTER, Gedanken – Worte – Werke. Zarathustrische Ethik in der Umformulierung Manis, in: P. ANREITER / H.M. ÖLBERG (Hgg.), *Wort, Text, Sprache und Kultur*. Festschrift für Hans Schmeja zum 65. Geburtstag, Innsbruck 1998, 23–32.

<sup>22</sup> Abbildung bei W.B. OERTER, Zur Wirkungsgeschichte des Manichäismus in Böhmen, in: R.E. EMMERICK u.a. (Hgg.), *Studia Manichaica*. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin 2000, 441–450, hier 443; vgl. ferner W.B. OERTER, Der Mani von Choltice, in: V. VLNAS u.a. (Hgg.), *Ars Baculum Vitae*. Sborník studií z dejin umení a kultury, Prag 1996, 127–132.

wurden, so sind auch die zeitgenössischen »Häretiker« durch eine Re-Katholisierung zu überwinden; der gelebte »Manichäismus« war zwar für die Katholische Kirche keine Gefahr mehr, aber er blieb Symbol für die immer wieder geforderte Auseinandersetzung mit Andersgläubigen. Aber auch die bekannte Prager Karlsbrücke<sup>23</sup> aus dem Jahr 1708 liefert mit der Statue des Hl. Augustinus ein interessantes Manichäer-Beispiel: Triumphierend steht sein Fuß fest auf drei übereinanderliegenden Büchern – die Namen der Verfasser lassen sich auf den Buchrücken lesen: Pelagius, Donatus und Man(es), jene drei theologischen Denker bzw. Strömungen, mit denen sich Augustinus auseinander zu setzen hatte. Man kann in dieser Darstellung sicherlich einfach eine historische Reminiszenz an Augustins Wirken sehen, aber vielleicht sollte auch hier subtil auf die »Überwindung« zeitgenössischer Häretiker durch die Katholische Kirche angespielt werden.

c) Der letzte Fall führt uns in die unmittelbare Gegenwart und ist eine wiederum anders gelagerte Wirkung – und eigentlich Revitalisierung der längst als untergegangen gedachten Manichäer. Seit 1970 existiert in den USA unter dem Namen *Ecclesia Gnostica* eine hochorganisierte Kirche, die sich nach ihrem Selbstverständnis als vornizänische christliche Gemeinschaft sieht.<sup>24</sup> Normativ für ihr Selbstverständnis, aber auch für den voll entwickelten liturgischen Kalender dieser Kirche sind neben den kanonischen biblischen Schriften auch gnostische Texte. Pfarren mit regelmäßigem Gottesdienst existieren in Los Angeles (Kalifornien), in Portland (Oregon), in Seattle (Washington) und in Salt Lake City (Utah) sowie – als bislang einzige europäische Pfarre – in Oslo (Norwegen). Welch bedeutsame Rolle dabei Mani in der *Ecclesia Gnostica* spielt, sieht man darin, dass der 25. April der Feiertag dieses Propheten und Heiligen der Kirche ist. Das Tagesgebet zu Beginn des Wortgottesdienstes, die Lesung und das Evangelium sind dem manichäischen Schrifttum entnommen. Aber auch in der Liturgie anderer Sonn- und Feiertage der *Ecclesia Gnostica* wird reichhaltig auf Manichäisches rekurriert, indem für 24 Tagesgebete und 14 Lesungen manichäische Texte ausgewählt werden. Diese liturgische Bezugnahme auf Mani macht unübersehbar deutlich, dass Mani als religiöse Autorität und seine Lehre innerhalb dieser Kirche zweifellos als »lebendige Religion« bewertet werden können. Interessant an diesem Beispiel ist dabei zugleich, dass die *Ecclesia Gnostica* sich teilweise der Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschung bedient und die Erschließung gnostischer Quellen mit Wohlwollen in die eigene Liturgie integriert.<sup>25</sup> Dabei ist klar zu beobachten, dass Religionsgeschichte auch Wirkungsgeschichte auf die vom Religionswissenschaftler erforschte Religion sein kann.

Die Einzelfälle zum Manichäismus zeigen, dass das Ziel der Religionsgeschichte mit der Erforschung der Einzelreligionen zugleich die direkte bzw. indirekte Wechselwirkung mit den betreffenden Religionsgemeinden berücksichtigen muss, um den Gegenwartsbezug

<sup>23</sup> Abbildung bei OERTER, *Zur Wirkungsgeschichte*, 447.

<sup>24</sup> Vgl. die Selbstdarstellung durch den Bischof der Kirche: St.A. HOELLER, An Introduction to the *Ecclesia Gnostica*, in: <http://www.webcom.com/~gnosis/ecclesia/ecclesia.html> (aktualisiert am 3.5.1999, abgerufen am 3.1.2002).

<sup>25</sup> Vgl. St.A. HOELLER, Gnostic Scripture and the Gnostic Church, in: <http://www.webcom.com/~gnosis/gnscript.html>; DERS., A Gnostic Reading List, in: <http://www.webcom.com/~gnosis/readlist.htm> (beide Seiten – ohne Aktualisierungsdatum – zuletzt abgerufen am 3.1.2002).

sowie das Erforschen von aktuellen Ausdrucksformen ihres Glaubens und ihrer religiösen Praxis zu beobachten. Denn die Religionsgeschichte will Religionen nicht als »Ideen«, sondern als reale Gegebenheiten in ihren vielfältigen Wechselwirkungen mit ihrer Lebenswelt sehen.

Daraus folgt, dass Religionsgeschichte sich nicht auf das Aufzählen von Einzelheiten beschränkt, sondern durchaus auch Fragen eines größeren Kontextes anspricht: Was liefert die untersuchte Religion etwa für ein Gesamtverständnis des Phänomens Religion? Welche Details oder auch größere Einheiten einer Religion haben ihre Analogie in anderen Religionen oder lassen sich damit vergleichen? Deswegen ist die empirische Religionsgeschichte die unmittelbare Grundlage sowohl der »Vergleichenden Religionswissenschaft«<sup>26</sup> als auch der »Religionsphänomenologie«. Je nach Vorgehensweise und Fragestellung des Vergleiches sind die daraus gewonnenen Erkenntnisse unterschiedlich, wobei sowohl für Vergleiche in chronologischer als auch räumlicher Hinsicht die religionsgeschichtlichen Fakten den Ausgangspunkt darstellen. Gegenüber weltumspannenden Vergleichen von (isolierten) Phänomenen ist dabei die neuere an Fragen des Vergleichs interessierte Forschung eher zurückhaltend, indem vermehrt auf die Berücksichtigung des Kontextes und auf die Angemessenheit der Vergleichsebenen Rücksicht genommen wird. Den größten Erkenntniswert bringen dabei zweifellos innerhalb eines regionalen oder zeitlichen Bezugsrahmens durchgeführte Vergleiche.<sup>27</sup> Im regionalen Bereich durchgeführte Vergleiche von unterschiedlichen Religion(selement)en können dabei u.a. Gemeinsamkeiten, gegenseitige Beeinflussungen oder auch Abgrenzungen von solchen Religion(selement)en präziser in den Blickwinkel bringen und ihre jeweilige Bedeutung für die konkreten Gläubigen erhellen. Auf überregionaler Ebene bringen Vergleiche dann den besten Erkenntniszuwachs, wenn der Vergleich innerhalb einer Religion bleibt, aber darauf fokussiert, wie die unterschiedlichen regionalen Kontexte sich auf das Vergleichene auswirken. Insofern sollte der Vergleich zunehmend zu einem Instrumentarium werden, das weniger um seiner selbst angewandt oder nach – angeblichen – religiösen Universalien suchend verwendet wird, sondern um das jeweils Besondere von konkreten religiösen Erscheinungen oder (Teil)-Systemen hervorzuheben. Man könnte auch von einem »kontrastiven Vergleich« sprechen, der als kritisches Korrektiv m.A.n. nicht zu unterschätzen ist. Er kann dabei nicht nur einzelne Motive (z.B. Monotheismus, Insel der Seligen, Schöpfung) oder einzelne Personentypen (z.B. Religionsstifter, große Lehrer, mythologische Gestalten) besser präzisieren, sondern auch die Grenzen der Übertragbarkeit einer Terminologie aufzeigen, soweit diese aus der abendländischen, d.h. griechisch-römischen, biblischen und christlich-theologischen, Tradition stammt. Eine solche Begrifflichkeit ist nicht auf alle Religionen problemlos anwendbar, will man das Fremde

<sup>26</sup> Vgl. zuletzt dazu K. RUDOLPH, Vergleich, religionswissenschaftlich, in: H. CANKIK u.a. (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 5: Säkularisierung bis Zwischenwesen, Stuttgart 2001, 314–323.

<sup>27</sup> Gerade auf Grund der Migration und Globalisierung von Religionen können solche Vergleiche in Zukunft ein vielversprechendes, aber auch notwendiges Feld religionswissenschaftlicher Forschung bilden; vgl. dazu auch die Überlegungen bezüglich der Parsen (und indirekt anderer südasiatischer Religionsgemeinschaften), wie sie J.R. HINNELLS, *Zoroastrian and Parsi Studies*, Aldershot 2000, 303–305, 367–369 formuliert.

nicht nur »umverwandeln«, sondern sich »anverwandeln« und verstehen.<sup>28</sup> – Solche zunächst eher akademisch anmutende Einzelheiten haben aber einen gegenwartsrelevanten Rahmen im Kontext des religiösen Pluralismus und der Globalisierung. Die Vergleichende Religionswissenschaft vermag nämlich dadurch hervorzuheben, was in einer Religion *anders* ist und so zum Proprium dieser Religion beiträgt. Dies halte ich in zweierlei Hinsicht für bedeutsam: Zum einen besitzt der Religionswissenschaftler dadurch ein Instrumentarium, das ihn befähigt, gegen ein oft vorschnelles Hervorheben von (Pseudo)-Gemeinsamkeiten seine skeptische Stimme zu erheben. Solche Gemeinsamkeiten sind in den meisten Fällen unverbindlich – und damit kaum für einen Dialog tragfähig, in dem Angehörige einer Religion (als Individuen oder Institutionen) einfordern, dass ihre eigene Religion einen Eigenwert in der »Öffentlichkeit« beansprucht. Zum anderen liefert der Vergleich ferner die Erkenntnis, dass Religionen (d.h. die Menschen, die das Subjekt von Religion sind) zwar *anders* sein können als das vorderhand Vertraute, aber deshalb nicht schlechter. Dadurch kann die Religionswissenschaft einen gesellschaftlichen Lernprozess fördern, um das *andere* (bzw. präziser: *die* andere oder *den* anderen) zu verstehen und so das Fremdsein<sup>29</sup> zu überwinden und in die eigene Lebenswelt zu integrieren.

Das Instrumentarium des Vergleichs eignet auch der Religionsphänomenologie. Religionsphänomenologische Fragestellungen sind in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten – parallel zu einer kulturwissenschaftlichen Orientierung der Religionswissenschaft – zusehends in den Hintergrund gerückt. Denn die »beschreibende Religionsphänomenologie« hat durch immer abstraktere Vergleiche einzelne Phänomene isoliert, für die zwar eine »universelle« Verbreitung postuliert wurde, allerdings um den Preis ihrer nicht selten vollkommenen Abkoppelung von Geschichte und Gesellschaft. Das gleiche Problem hat aber auch die »verstehende Religionsphänomenologie« mit ihrem Anliegen, nach dem Sinn der Phänomene zu fragen bzw. diese selbst nach zu erleben. Verbunden mit solchen religionsphänomenologischen Fragen war dabei zugleich ein Religionsbegriff, bei dem Religion als Manifestation des/eines Heiligen oder als ein besonderer Bereich der Wirklichkeit gilt.<sup>30</sup> Solche Zugänge der klassischen Religionsphänomenologie werden dabei

<sup>28</sup> Dieses Wortspiel geht auf P. HACKER, Zur Methode der philologischen Begriffsforschung, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 115 (1965), 294–308, bes. 304–306 zurück; vgl. M. HUTTER, *Religionswissenschaft als Annäherung and Fremdes*, 120f; ferner K. RUDOLPH, *Vergleich*, 320. – Die Notwendigkeit einer angemessenen religionswissenschaftlichen Terminologie ist dabei – nicht nur im Rahmen des Vergleiches – ein zusätzliches Argument für eine möglichst umfangreiche philologische Kompetenz eines Religionswissenschaftlers.

<sup>29</sup> Vgl. dazu ferner FELDTKELLER, *Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft*, 111: »Ethnische Fremdheit wird von vielen als Faktor der Verunsicherung erfahren, und die Versuchung ist groß, den als fremd empfundenen Menschen die Verantwortung für wirtschaftliche Krisensymptome zuzuschieben.« FELDTKELLER knüpft daran noch weitere interessante – die Religionsgemeinschaften selbst betreffende – Überlegungen an, dass nämlich das Bemühen um Überwindung des »Fremdseins« einer (vorwiegend ethnisch zugeordneten) Religion zugleich ein religionsinternes Argument für die Entwicklung von Missionierungsbemühungen sein sollte.

<sup>30</sup> Vgl. dazu zuletzt in aller Kürze etwa J. WAARDENBURG, *Religionsphänomenologie 2000*, in: A. MICHAELS u.a. (Hgg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (Studia Religiosa Helvetica 6/7), Bern u.a. 2001, 441–469, hier 454–455. Als einen der letzten deutschen Vertreter, der noch ziemlich ungebrochen in der Tradition der klassischen Religionsphänomenologie stand, nennt W. GANTKE, *Reflexion und Interpretation. Ein nicht-reduzierter Erfahrungsbegriff als Grundlage einer zukunftsfähigen Religionsphänomenologie*, in: A. MICHAELS u.a. (Hgg.), *Noch eine Chance für die*

durch die Forderung, religionswissenschaftliche Aussagen müssen auf empirisch überprüf-  
baren oder dokumentierbaren Datensätzen aufbauen, in Frage gestellt. Insofern formuliert  
J. Waardenburg zu Recht die Notwendigkeit einer Fokusänderung in der Religionsphäno-  
menologie:<sup>31</sup> »Eine religionsphänomenologische Forschung umfasst somit die Rekonstruktion,  
Beschreibung und Analyse religiöser Interpretationen der Wirklichkeit.« Eine solche  
Religionsphänomenologie nimmt ihren Ausgangspunkt bei empirisch fassbaren Inter-  
pretationen, d.h. sie fragt nach der Bedeutung der Phänomene für einzelne Menschen. Diese  
Fragestellung hat jedoch mit der klassischen Religionsphänomenologie kaum mehr  
Gemeinsames, unterscheidet sich aber auch nicht von jenen religionsgeschichtlichen und  
religionssoziologischen Fragestellungen, die ebenfalls den Menschen als Träger von  
Religion ins Zentrum der Religionswissenschaft stellen. Denn jede »problemorientierte  
Religionswissenschaft«<sup>32</sup> wird die Grundfragen, die Menschen im Laufe der (Religions)-  
Geschichte formulierten und zu beantworten versuchten, in den Blick der Analyse stellen,  
soweit solche Fragen und Antworten als Quellen für eine Interpretation zur Verfügung  
stehen. Darin liegt das Dilemma der Religionsphänomenologie, wenn sie auf der Grundlage  
solcher empirischer Antworten bleibt. Entwickelt sie jedoch weitere Fragen und Reflexions-  
ebenen aus philosophischen oder theologischen Positionen, überschreitet sie durch dieses  
Weiterfragen jene Grenze, die eine empirische Religionswissenschaft u.a. sowohl von  
religionsphilosophischen als auch theologischen Zugängen zu Religionen trennt.<sup>33</sup>

Auch diesen Abschnitt will ich mit einem kurzen Resümee zusammenfassen: Der  
Vergleich der Religionen und deren kultureller Besonderheiten muss methodisch bei der  
religionsgeschichtlichen Detailanalyse von Einzelheiten beginnen, wobei Religionsgeschichte  
– so wie jede Geschichtswissenschaft – sich nicht auf das Addieren von Fakten beschränkt.  
Die daraus gewonnenen Kenntnisse können dabei selbstredend nicht garantieren, dass  
»Wissen« auch eine »Wirkung« hat. Aber das Bemühen der Religionsgeschichte und des  
Vergleichs, Informationen über Grundfragen von Menschen und deren Werthaltungen als  
Einzelne oder Religionsgemeinschaften bereitzustellen, ist sicherlich mehr als die

---

*Religionsphänomenologie?* (Studia Religiosa Helvetica 6/7), Bern u.a. 2001, 393–407, hier 396, zu Recht Gustav  
Menschling.

<sup>31</sup> WAARDENBURG, *Religionsphänomenologie* 2000, 455.

<sup>32</sup> Vgl. zu diesem Begriff: HUTTER, *Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes*, 132f, indirekt beziehend  
auf KLIMKEIT, *Religionswissenschaft*, 62: »Diese »problemorientierte Religionswissenschaft« will also den religiösen  
Antworten auf die Grundfragen menschlichen Seins nachgehen.« Als Religionshistoriker bleibt hier auch KLIMKEIT –  
m.A.n. anders als die klassische Religionsphänomenologie – durchaus dabei stehen, dass die Religionswissenschaft nur  
religiöse Antworten auf Grundfragen beschreiben kann, aber nicht selbst solche anzubieten vermag.

<sup>33</sup> Dies illustriert m.A.n. auch der gelungene Beitrag von GANTKE, *Reflexion und Interpretation*, 403, wenn er  
schreibt: »Die Religionsphänomenologie solle auf der Grundlage der Lebenserfahrung weiterhin die Grundfragen stellen  
dürfen, die die religiösen Menschen zu allen Zeiten besonders beunruhigten und auf die sie unterschiedliche Antworten  
gegeben haben. Diese Grundfragen können im Rahmen der empirischen Religionswissenschaft gar nicht sinnvoll gestellt  
und beantwortet werden.« Das Dilemma ist folgendes: Soweit solche Fragen (mit Antworten) in der Geschichte der  
Religionen formuliert wurden, werden sie selbstverständlich auch von der empirischen Religionswissenschaft analysiert  
und als Interpretationsmodelle beschrieben. Wo der Religionsphänomenologe allerdings weitere Fragen formuliert oder  
(neue) Antworten für Grundfragen des religiösen Menschen vorschlägt, wird dies entweder philosophisch-spekulativ  
oder theologisch-normativ werden.

Vermittlung antiquarischen Bildungsgutes. Obgleich solche Informationen kaum eins-zu-eins in ein wirtschaftlich-kommerzielles Produkt umgelegt werden können, halte ich die Beschäftigung mit Religionsgeschichte in der beschriebenen Weise heutzutage für unabdingbar, gerade in Hinblick auf das Zusammenleben von Menschen verschiedener Herkunft.

### 3. *Ethnologie und religiöse Globalisierung »vor der Haustür«*

Versteht Religionswissenschaft empirisch fassbare Religionen als Teil des Beziehungsgeflechtes zwischen Menschen, Gesellschaft und Kultur, so muss das Zusammenleben von Menschen bzw. der individuelle Mensch im Zentrum religionswissenschaftlicher Fragestellungen stehen. Durch diesen anthropologischen Zugang ergeben sich in methodischer und in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht klare Berührungspunkte zwischen Ethnologie und Religionswissenschaft.<sup>34</sup> Denn es ist daran zu erinnern, dass christliche Missionare seit Beginn der Neuzeit – als »Nebenprodukt« ihrer Missionstätigkeit – immer wieder gelungene ethnographische oder religionswissenschaftliche Arbeiten geleistet haben; dabei kam ihnen gewiss ihre lang andauernde Anwesenheit und das enge Zusammenleben mit jenen Menschen zugute, deren religiöse Vorstellungen sie dadurch kennen lernen und dokumentieren konnten. Als Beispiele<sup>35</sup> können hier nur wenige Namen genannt werden, wie etwa Ramón Pané oder Bartolomé de Las Casas für die Beschreibung indigener Traditionen Amerikas oder Bartholomäus Ziegenbalg und andere Missionare für die hinduistischen Traditionen unter Tamilen. Daher ist die – in der Ethnologie zunächst systematisch von Bronislaw Malinowski zwischen 1914 und 1918 entwickelte Methode der »teilnehmenden Beobachtung« inzwischen auch als religionswissenschaftliches Instrumentarium durchaus

<sup>34</sup> Wenn hier von »Ethnologie« die Rede ist, so darf nicht übersehen werden, dass der im britischen Sprachraum häufig verwendete Begriff »Sozialanthropologie« zugleich ein Nahverhältnis zur Soziologie ausdrückt, d.h. anders formuliert, dass solche Berührungen zwischen Ethnologie und Religionswissenschaft zugleich auch Fragen der Religionssoziologie betreffen; die Grenzen zwischen solchen Fachdisziplinen werden umso offener, je stärker der Mensch mit all seinen Lebensbezüge ins Zentrum der religionswissenschaftlichen Betrachtung rückt. Zu solchen Fachverflechtungen vgl. etwa K.-H. KOHL, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. Eine Einführung, München 2000, 96f; M.S. LAUBSCHER, *Kulturanthropologie/Sozialanthropologie*. I. Religionswissenschaftlich, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4 (2001), 1833.

<sup>35</sup> Vgl. etwa die unterschiedlichen Beiträge in J. TRIEBEL (Hg.), *Der Missionar als Forscher*. Beiträge christlicher Missionare zur Erforschung fremder Kulturen und Religionen (Missionswissenschaftliche Forschungen 21), Gütersloh 1988; ferner in M. BERGUNDER (Hg.), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert – Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*, Halle 1999; auch bei Ch. FEEST / K.-H. KOHL (Hgg.), *Hauptwerke der Ethnologie*, Stuttgart 2001 sind einige »frühe« Ethnographen und Missionare zu Recht berücksichtigt. – Als Einzelbeiträge siehe etwa M. DELGADO u.a. (Hgg.), *Bartolomé de Las Casas*. Werkauswahl. Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn 1995; M. SIEVERNICH, Der erste Ethnograph Amerikas. Ramón Pané und sein Bericht von 1498, in: *ZMR* 85 (2001), 143–152. Erwähnt sei aber zugleich, dass manchmal überhaupt Missionare die ersten waren, die neue religionsgeschichtliche Entwicklungen beobachtet und beschrieben haben, so z.B. in der Mitte des 19. Jh. bezüglich des Wirkens des Babs (und der daraus entstehenden Baha'i-Religion) im Iran, vgl. A.H. WRIGHT, Bâb und seine Secte in Persien, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 5 (1851), 384–385.

vertraut. Malinowskis bekannte Formulierung für das Ziel der Ethnologie, nämlich »den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich *seine* Sicht *seiner* Welt vor Augen zu führen«<sup>36</sup>, lässt sich modifiziert durchaus auch auf jene religionswissenschaftliche Forschung anwenden, die den Menschen mit seinen religiösen Bezügen in den Mittelpunkt stellt. Obwohl dabei die Ethnologie – v.a. in Hinblick auf kleine und noch halbwegs geschlossene Gesellschaften, bei denen etwa Wirtschaft, Politik und Religion noch nicht als getrennte Lebensbereiche bzw. Institutionen auftauchen – immer den Gesamtzusammenhang im Blick haben muss, wird der Religionswissenschaftler sich in der Beobachtung des – manchmal auch »künstlich« isolierten – Detailphänomens Religion eventuell mit einem Einzelbereich zufrieden geben können.

Allerdings scheint es mir in zwei Bereichen für eine aktuelle Religionswissenschaft notwendig, sich auf ein stärkeres Hinwenden an eine ganzheitliche Perspektive einzulassen, vergleichbar derjenigen des Ethnologen, nämlich im Zusammenhang mit manchen sog. »Neuen Religionen« oder mit Migrantenreligionen. Auf beide Bereiche treffen nämlich auch einige wichtige Merkmale jener Gesellschaften zu, mit denen sich die Ethnologie befasst: v.a. eine relativ geringe demographische Größe, eine gewisse Homogenität von (Sprache und) Kultur sowie die enge Verschränkung von einzelnen Institutionen miteinander einschließlich der Einbettung des Politischen in einen engen religiösen Bezugsrahmen.<sup>37</sup> Allgemeiner formuliert kann man sagen, dass sich damit für den Religionswissenschaftler ein neues Beobachtungsfeld ergibt, das für manche Religionen wiederum vermehrt eine unmittelbare Verbindung mit dem Alltag erkennen lässt. Wenn dabei von Neuen Religionen etwa beansprucht wird, dass sie in Tätigkeitsfeldern wie Politik und Gesellschaft, Soziales, in Fragen der Ökologie, Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft oder in Fragen des Mann-Frau-Verhältnisses<sup>38</sup> aus ihrer religiösen Position eine aktiv gestaltende – und damit kulturformende – Rolle spielen wollen, stößt diese akzentuierte Verlagerung des Religiösen in den ganzheitlichen Alltag in einer säkularisierten Gesellschaft und Öffentlichkeit nicht nur auf Zustimmung. Mit einem ethnologischen Modell vor Augen mag dabei dem Religionswissenschaftler eine solche ganzheitliche Durchdringung des Lebensraumes eines Angehörigen einer Neuen Religionen weniger unverständlich erscheinen, um sich auf seine Weltsicht wertfrei einzulassen.

Auf Grund von Migration begegnet aber der Religionswissenschaftler heute auch vermehrt außereuropäischen Formen von Religion und Kultur gleichsam »vor der Haustür«. Dabei handelt es sich etwa um ethnische Gemeinschaften von geringer demographischer Größe, die – zumindest auf den ersten Blick<sup>39</sup> – eine relativ einheitliche Sprache und Kultur

<sup>36</sup> Zit. nach KOHL, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, 111, aus »Argonauten des westlichen Pazifiks«. – Zu Malinowskis Bedeutung für die Religionswissenschaft vgl. F. STOLZ, Bronislaw Kaspar Malinowski, in: A. MICHAELS (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 247–263.396–398.

<sup>37</sup> Ferner nennt KOHL, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, 69–92 noch Schriftlosigkeit und gering entwickelte Technik, was im Kontext dieser Religionen nicht der Fall ist.

<sup>38</sup> Vgl. J. SÜSS, Missionsstrategien und Expansionsformen Neuer Religionen, in: R. MAHLKE u.a. (Hgg.), *Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit*. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat, Frankfurt u.a. 1997, 427–445.432–438.

<sup>39</sup> Bei näherem Hinsehen zeigen sich hier jedoch durchaus Differenzierungen, etwa bezüglich der lokalen Herkunft, was sich nicht nur auf dialektale Unterschiede auswirkt, sondern auch auf Bildungsniveau, angestammte Berufswahl oder Heiratsoptionen Einfluss hat; beobachtbar etwa bei Tamilen in Deutschland.

aufweisen und bemüht sind, auch ein funktionierendes System ineinandergreifender Institutionen zur Bewahrung ihrer eigenen Identität zu schaffen. Ein Beispiel, an dem sich dies ansatzweise beobachten lässt, sind die hinduistischen Tamilen, die v.a. seit knapp mehr als zwei Jahrzehnten in Folge des Bürgerkrieges auf Sri Lanka in Deutschland leben und derzeit rund 45.000 Personen zählen dürften;<sup>40</sup> daneben gibt es hierzulande etwa dieselbe Zahl nicht-tamilischer Hindus.<sup>41</sup> Ein Zentrum des tamilischen Hinduismus in Deutschland – zumindest für die überregionale öffentliche Wahrnehmung<sup>42</sup> – ist derzeit zweifellos der Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm; doch darf man dabei nicht vergessen, dass es inzwischen mehr als zwanzig tamilische Hindu-Tempel in ganz Deutschland gibt und in Hamm selbst drei. Am 7. Februar 2001 wurde ein dem Gott Murugan gewidmeter Tempel in dieser Stadt neu eingeweiht, seit 1994 besteht der Sri Sithivinayagar-Tempel mit dem dazugehörigen Tempelverein; die Hauptgottheit dieses Tempels ist Vighneshvara, eine Erscheinungsform des elefantenköpfigen Gottes Ganesha. Für die Gläubigen sind all diese Tempel Orte, an deren Kulte man teilnimmt, wenngleich die Tempelvorstände eher zur Abgrenzung der Tempel gegenseitig neigen, auch mit dem Bemühen, jeweils auf ihre Art Hinduismus möglichst »authentisch« (aber auch in latenter Konkurrenz) zu praktizieren.<sup>43</sup>

Der Sri Kamadchi Ampal Tempel<sup>44</sup> verdankt seine Bekanntheit sicherlich dem Engagement des dort tätigen Priesters. Seit Mitte der 80er Jahre ist der aus der Gegend von Jaffna in Sri Lanka stammende Mann in Deutschland, wobei er seit fast einem Jahrzehnt durch das erstmals 1993 öffentlich durchgeführte Tempelfest mit einer Festprozession im südindischen Stil zur kulturellen Stärkung der Migranten beiträgt; inzwischen ist die Teilnehmerzahl an diesem alljährlichen Fest auf mehr als 10 000 Personen gewachsen, was die Gläubigen als Zeichen des Segens der Göttin verstehen. Neben dem großen alljährlichen Tempelfest ist auch das Tempelbauprojekt in Hamm zu nennen, das im Frühjahr 2000 mit der Grundsteinlegung begonnen hat und am 7. Juli 2002 mit der Konsekration des Tempels abgeschlossen wurde. Dadurch existiert nun der erste im südindischen Architekturstil errichtete Hindu-Tempel in Deutschland, mit dem hochgezogenen *gopuram*, d.h. dem

<sup>40</sup> Vgl. M. BAUMANN, *Migration, Religion, Integration*. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland, Marburg 2000, 96–101.114f.125f.

<sup>41</sup> M. DECH, Vishwa Hindu Parishad e.V., in: M. KLÖCKER / U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Handbuch der Religionen*. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland (4. Ergänzungslieferung), Landshut 2000, VIII–17; vgl. ferner für die bislang wenig überregional organisierten Hindus in Österreich, obwohl eine Gruppe einen dem österreichischen Religionsrecht entsprechenden Rechtsstatus als Körperschaft erwerben konnte, M. HUTTER, Hinduismus in Österreich. Rechtliche Stellung und Aktivitäten, in: DERS. (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum* (Religionswissenschaft 11), Frankfurt u.a. 2001, 47–59.

<sup>42</sup> Vgl. dazu den Bericht von M. STRECK / B. KRAEMER, Die Hindus von Hamm, in: *Stern*, Nr. 35 (23.8.2001), 38–46.

<sup>43</sup> Indirekt klingt dies auch im Beitrag von K. MEISIG, Tamilischer Hinduismus in Deutschland. Ein Rundgang durch den Vighneshvara-Tempel in Hamm (Westfalen), in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 14 (1999, ersch. 2001), 229–249. Vgl. auch die kurze Notiz zu diesem Tempel bei BAUMANN, *Migration, Religion, Integration*, 166f.

<sup>44</sup> Vgl. die Beschreibung der Geschichte des Tempels und des Festes bei BAUMANN, *Migration, Religion, Integration*, 147–168; einige noch weitere – z.T. auch aktualisierte – Daten liefert B. LUCHESI, Das hinduistische Tempelfest in Hamm-Uentrop / Westfalen, in: M. HUTTER (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum* (Religionswissenschaft 11), Frankfurt u.a. 2001, 61–76.

Torturm, der die Tempelräume mit seiner Fertigungshöhe von 17 Metern klar überragt und auch für die Umgebung als markantes Merkmal des südindischen Hinduismus sichtbar ist. Bei diesem Tempelbau geht es einerseits um die Errichtung eines voll ausgestalteten Kultbaus; zugleich geht es andererseits aber auch um die Schaffung eines Stücks hinduistischer Identität, die in der fremden Umgebung den Zusammenhalt, aber auch den Rückbezug zu den südindischen Wurzeln gewährleisten soll. Personen, die – teilweise auch aus dem Ausland (Niederlande, Frankreich, Schweiz, Österreich) – nach Hamm kommen, betonen dabei, dass es in diesem »Zentrum tamilisch-hinduistischer Religiosität« nicht nur um die Durchführung eines Festes geht, sondern dass darüber hinaus hier auch ein Fixpunkt entsteht, der zur Stärkung der eigenen Kultur, zur Bewahrung und Förderung der eigenen Sprache, und zur Entwicklung eines Netzes von Institutionen beitragen soll, um dadurch den Tamilen einerseits die dauernde Anwesenheit in Deutschland zu ermöglichen, zugleich aber auch sicherzustellen, dass man als ethnische und kulturell eigenständige Gemeinschaft die eigenen Werte weiter bewahren kann.

Für den Religionswissenschaftler sind solche Beispiele interessant, denn sie bieten Zugangsmöglichkeiten zu einer Religion, die einerseits versucht, auch in einer neuen Umgebung »authentisch« zu bleiben und auf ihre Weise die ganzheitliche Perspektive von Religion, Kultur, und Gesellschaft<sup>45</sup> zu bewahren, andererseits aber zugleich herausgefordert sein wird, in Kontakt mit der sie umgebenden »Mehrheitskultur« zu treten. Inwieweit dabei »Doppelidentitäten« oder »Religionswandel« entstehen werden, bleibt abzuwarten; dass sich dabei aber neue Frage- und Aufgabenstellungen ergeben können, die auch für den Soziologen von Interesse sind, eröffnet und erfordert dabei ein weiteres Feld der Zusammenarbeit der Religionswissenschaft mit anderen Wissenschaftsbereichen.

#### 4. Fazit

Globalisierung und Multikulturalität bringen in die aktuelle Lebenswelt eines jeden immer wieder Neues, wobei der Religionswissenschaftler durch die Beschäftigung mit fremden Religionen und Sprachen mit Teilaspekten dieses Neuen vertraut ist. Der Religionswissenschaftler kommt dabei im Kontext der Humanwissenschaften eine nicht mehr zu unterschätzende Aufgabe zu, da die empirische Religionswissenschaft kompetent und objektiv-sachlich Informationen über fremdes Kulturgut vermitteln kann. Dass es dabei keineswegs um bloß äußerliche »Wissensanhäufung« geht, hoffe ich im Vorhergehenden klar gemacht zu haben. Auch wenn ich mich nicht der Illusion hingebe, die Kenntnis über Religionen wäre das Allheilmittel etwa für Frieden oder ein gedeihliches Zusammenleben

---

<sup>45</sup> Dass die Tamilen eine »eigene« Gesellschaft sind, zeigt sich etwa auch daran, dass es – bislang – praktisch kaum ethnisch gemischte Ehen gibt. Wie weit sich dies in Zukunft zur besseren Integration der Gemeinde ändert, bleibt abzuwarten und ist gerade hinsichtlich der Ausführungen über den Zusammenhang zwischen ethnisch beschränkter Religion und Fremdheit bzw. der damit verbundenen Notwendigkeit von Mission, wie sie FELDTKELLER, *Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft*, 112, anspricht, von besonderem Interesse.

unterschiedlicher Menschen, so bin ich überzeugt, dass es ohne ein Basiswissen an Fakten – seien es religiöse Grundsätze, daraus abgeleitete moralische Prinzipien oder von der Religion mitbestimmte Alltagsregeln – keine einigermaßen fruchtbare Kommunikation mit Angehörigen, die einem anderen Kulturkreis als dem Europäischen entstammen, geben kann, genauso wenig wie ein wertfreies, aber kritisches Eingehen auf Gemeinschaften, die sich auf neue Offenbarungen oder besondere Einsichten religiöser Art berufen. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft wird dabei zwar selbst nicht auf außermenschliche Bezugsgrößen zurückgreifen, um Antworten auf menschliche Grundfragen zu geben, sie vermag aber dennoch – gerade, indem sie den empirischen Schatz der Antworten, die in Religionen im Laufe der Zeit formuliert wurden, hebt – bereits gegebene Antworten entweder in Erinnerung zu rufen oder deren Vorläufigkeit bzw. Bevormundung des Fragenden aufzeigen, ohne dadurch selbst als Wissenschaft eine »neue« Normativität zu schaffen.<sup>46</sup>

Aus dieser Perspektive ist es daher zweifellos unabdingbar, dass religionswissenschaftliche Kenntnisse – vielleicht stärker als bisher – auch in den schulischen Unterricht einfließen, in besonderer Weise etwa in einem Fach wie »Praktische Philosophie in der Sekundarstufe I« in Nordrhein-Westfalen.<sup>47</sup> Ein erfolgreicher Unterricht in einem solchen Schulfach setzt u.a. grundlegende Kenntnisse aus Religionswissenschaft voraus, besonders in Hinblick auf folgende Unterrichtsziele:<sup>48</sup> »Der Unterricht im Fach Praktische Philosophie hat daher die Aufgabe, den Schülerinnen und Schülern wichtige weltanschauliche und religiöse Entwicklungen sowie ideengeschichtliche Zusammenhänge nahe zu bringen. Dabei haben die Schülerinnen und Schüler die Möglichkeit, die religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen, die unsere eigene und fremde Kulturen geprägt haben, aus ihren Ursprüngen und Traditionen zu verstehen. Sie sollen sich mit den darin erkennbaren Wertvorstellungen im Sinne interkultureller Toleranz auseinandersetzen und dazu Stellung nehmen. Insgesamt sollen damit Grundlagen für verantwortliches Handeln gelegt werden.« – Dieses zweifellos hochgesteckte Ziel ist eine Herausforderung an den Religionswissenschaftler. Es ist dabei weniger das Problem, die Kenntnis religiöser Entwicklungen oder Vorstellungen, welche

<sup>46</sup> Die Gefahr, dass eine Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft entbehrlich wird, wie GANTKE, *Reflexion und Interpretation*, 400, zumindest fragend erwägt, sehe ich keineswegs, da gerade wegen ihres Empiriebezuges die Religionswissenschaft auch mögliche (und für Individuen vielleicht durchaus auch tragfähige) Antworten auf Grundfragen vorlegen kann, allerdings Antworten, die bereits von Menschen innerhalb eines religiösen Systems formuliert wurden.

<sup>47</sup> Dieses Fach nenne ich hier beispielhaft auch für alle übrigen Bezeichnungen von Fächern des »Ethikunterrichtes« (Bayern), »Werte und Normen« (Niedersachsen) oder »Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde / LER (Brandenburg), die als Alternative zum konfessionellen Religionsunterricht als (ordentliches) Schulfach angeboten werden. Zur Frage und Problematik der Vermittelbarkeit von Religionen in einem solchen Unterricht vgl. auch P. ANTES, *Simulierung von Religion im Unterricht?*, in: K.E. GRÖZINGER u.a. (Hgg.), *Religion in der schulischen Erziehung*. LER – Ethik – Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft, Berlin 1999, 187–195; Ausdrücklich ist zugleich zu erwähnen, dass die Thematik »Religionen« in einer ganzen Reihe von ordentlichen Schulfächern anklingt, vgl. dazu die instruktiven Beitrag von G. LÖHR, *Was lehren wir, wenn wir »Religion« lehren?*, in: B. KÖHLER (Hg.), *Religion und Wahrheit*. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, 349–357.

<sup>48</sup> MINISTERIUM FÜR SCHULE UND WEITERBILDUNG DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN (Hg.), *Kerncurriculum »Praktische Philosophie«*. Erprobungsfassung. Curriculares Rahmenkonzept, Düsseldorf 1997, 9.

die eigene oder fremde Kulturen prägen, an Schüler – oder ein anderes Auditorium – zu vermitteln. Vielmehr muss es darum gehen, die unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Hintergründe der Kinder – es kann sich dabei um Schüler aus säkularisierten oder »a-religiösen« Milieus, aber genauso auf Grund von Migration auch um Schüler mit unterschiedlichem muslimischen, ferner hinduistischem (v.a. tamilischem) sowie buddhistischem (sowohl südost- und ostasiatischer, aber auch deutscher Provenienz) Hintergrund handeln – entsprechend zu berücksichtigen, wobei diese unterschiedlichen Wertvorstellungen zunächst wohl auch konkurrierend von den Schülern in den Unterricht eingebracht werden. Es wird hier zweifellos der Fähigkeit des Lehrers bedürfen, um seine Schüler zu interkultureller Toleranz zu motivieren, wodurch er durch seine Kompetenz in religionswissenschaftlichen Themen als Bezugswissenschaft humanistische Funktionen zu erfüllen helfen vermag. Dabei sind nicht die Unterschiede der einzelnen Wertvorstellungen verschiedener Religionen zu minimieren oder zu harmonisieren, sondern durch das Bewusstmachen solcher Unterschiede kann der Lehrer – und die empirisch-deskriptive Religionswissenschaft als Ganze – zur Mündigkeit der Menschen beitragen, um durch beständiges Lernen fähig zu werden, in unserer Welt zu leben und diese mitzugestalten.

*Zusammenfassung:* Der Beitrag beschreibt die Bedeutung und Aufgabenfelder von Religionswissenschaft in einer kulturwissenschaftlichen Perspektive. In Relationsbestimmung zu den christlichen Theologien, deren Forschungen unter der Fragestellung des interreligiösen Dialogs geführt werden sollten, kann die Religionswissenschaft »außenstehender« Vermittler zwischen Religionen sein. Um einer solchen Aufgabe gerecht werden zu können, müssen Fragen der Religionsgeschichte immer am Anfang religionswissenschaftlicher Forschung stehen, unter dem Aspekt, wie solche Fakten für einen Vergleich zwischen Religionen fruchtbar gemacht werden sollen. Gegenüber älteren religionsphänomenologischen Orientierungen fragt ein Vergleich nicht danach, was in Religionen möglichst universell ist, sondern vergleicht entweder verschiedene religiöse Traditionen innerhalb eines gemeinsamen gesellschaftlichen Kontextes bzw. Erscheinungsformen und Praktiken ein und derselben Religionen in unterschiedlichen Gebieten. Dadurch kann religionswissenschaftliche Forschung einen wichtigen Beitrag dazu leisten, die Rolle von Religionen in unterschiedlichen Gesellschaften zu skizzieren, aber auch aufzeigen, an welche Herausforderungen beispielsweise Migranten gestellt werden, um ihre Religion als einen Faktor ihrer Identität zu bewahren, wenn sie sich in ein neues kulturelles und gesellschaftliches Umfeld integrieren sollen.

*Summary:* The author argues that the comparative study of religions is of special importance in present-day societies. While theologians have to focus in their research of religions on the topics of inter-religious dialogue, the student of religions has to contribute in another way for better comprehension of religions. Always starting from a historical perspective he has to compare different religious traditions either asking how can various religions be in contact and communication in a given environment or society, each of them contributing from its own background to the benefit of that society, or asking how one religion develops different features or practices when it has to find a home in a new society as a result of social change or globalization. Thus the study of religions highlights the sociological aspects and functions of religions in general, but also sheds light on problems due to migration that can arise for a religious community, who wants to safeguard its own religion-based identity and also has share other cultural identities.

**Sumario:** El artículo describe el significado y las tareas de las ciencias de la religión en una perspectiva de ciencias de la cultura. Con relación a las teologías cristianas, cuyas investigaciones se llevan a cabo bajo la perspectiva del diálogo interreligioso, las ciencias de la religión pueden ser mediadoras entre las religiones frente a personas que las ven desde fuera. Para poder cumplir dicha tarea, las cuestiones referentes a la historia de las religiones deben estar siempre al inicio de la investigación en las ciencias de la religión, sobre todo bajo la perspectiva de cómo pueden contribuir los factores históricos a la comparación entre las religiones. Frente a la antigua orientación fenomenológica, dicha comparación no pregunta por lo que en las religiones puede ser universal, sino que compara diferentes tradiciones religiosas en un contexto social común o expresiones y prácticas de la misma religión en diferentes campos. Así, la investigación en ciencias de las religión puede contribuir sustancialmente a esbozar el papel de las religiones en diferentes sociedades; pero también puede mostrar, por ejemplo, qué clase de desafíos tienen que superar los emigrantes para poder guardar su religión como un factor importante de su identidad, cuando se deben integrar en un nuevo contexto cultural y social.