Inhaltsverzeichnis

Einleitung der Herausgeber 9

1. Leben und wissenschaftlicher Werdegang 13

2. Methodische Entwicklung 15

2. 1. Angewandtes Religionsverständnis 19

2. 2. Angewandte Religionswissenschaft 21

2. 3. Die Toleranzphänomenologie 24

2. 3. 1. Der Dualismus von Wahrheit und Irrtum 29

2. 3. 2. Zur Phänomenologie des Irrtums 35

Vorwort 41

1. Irrtum als religiöse Unrechts- und Unheilsbezeichnung 45

2. Irrtum als Fehlurteil einer Religion über Fremdreligionen 55

3. Objektiver Irrtum in den Vorstellungen der Religionen voneinander 65

4. Irrtümliche Wunderdeutungen 75

5. Aberglaube als beweisbarer Irrtum 91

6. Religiöser Betrug als beabsichtigter Irrtum 107

7. Irrtümer in der Deutung kultischer Traditionen 123

8. Irrtümliche Schriftbeweise 137

9. Irrtümliche Welterklärungen 153

10. Sprachliche Irrtümer in den Religionen 165

11. Irrtümliche religiöse Zukunftserwartungen 179

12. Religiöse Vorurteile als unheilvolle Irrtümer 189

Nachwort 219

Herausgeber und Autoren 225

Namensverzeichnis 227

Zitate zum Werk Gustav Menschings sind mit folgenden Siglen notiert

FdT *Die Forderung des Tages,* in: Sonntagsfeier, Nr. 18, 1920 (209-210).

VIF *Vom Idealismus der Freundschaft,* in: Sonntagsfeier, Nr. 18, 1920 (242-243).

DRU *Das religiöse Urteil.* Ein Beitrag zur Wesensfrage, in: Sozialistische Monatshefte, 28. Jg., Bd. 58, Berlin 1922 (520-521).

GDR *Geschichte der Religionswissenschaft,* Bonn 1948.

VRWb *Vergleichende Religionswissenschaft* (1938), 2. neubearbeitete Aufl., Heidelberg 1949.

WAW *Wahrheit als Wirklichkeit.* Eine religionswissenschaftliche Betrachtung, in: Deutsche Universitätszeitung, 9. Jg. 1954 (6-8).

RuR *Religion und Religionen,* in: Das große Bildungswerk. Ein Handbuch zum Selbststudium. Geisteswissenschaften, Bd. 2, hrsg. v. Theodor Richter, Braunschweig 1955 (129-194).

BWT *Die Bedeutung einer Welt-Universität als Pflegestätte religiöser Toleranz,* Stuttgart 1955.

RES *Die Religion.* Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart 1959.

TWRb *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (1955), 2. überarbeitete Auflage, Hamburg 1966.

SDR *Soziologie der Religion* (1947), 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage, Bonn 1968.

TUW *Toleranz und Wahrheit in der Religion,* in: Morgenröte, 52. Jg. 1970 (8-18).

ROR *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*, in: Ernst Benz, Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute, 1971 (49-69).

DWRa *Die Weltreligionen*, Darmstadt 1972.

ZIL *Kritische Anfragen zu Dietrich Zilleßen*, in: Thema Weltreligionen. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler, hrsg. v. Udo Tworuschka u. a., München 1977 (19-22).

TWRc *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (1955/1966), neu hrsg. mit einer Einleitung und ‚Einige kritische Bemerkungen zum Text' von Udo Tworuschka, Jena ^{3}1996.

RSP *Religionsphilosophie* (1928), in: Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption (Bausteine zur Mensching-Forschung, hrsg. v. Hamid Reza Yousefi, Ina Braun, Klaus Fischer und Udo Tworuschka), Bd. 2, Würzburg 2002 (53-92).

WUW *Wahrheit und Wahrheitsanspruch im Christentum* (1953), in: Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption (Bausteine zur Mensching-Forschung), Bd. 2, Würzburg 2002 (169-219).

IAW *Idee und Aufgabe der Weltuniversität* (1962), in: Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption (Bausteine zur Mensching-Forschung), Bd. 2, Würzburg 2002 (283-292).

DUL *Duldsamkeit* (1929), in: Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption (Bausteine zur Mensching-Forschung), Bd. 2, Würzburg 2002 (95-98).

Einleitung der Herausgeber

Die Begriffe ‚Wahrheit' und ‚Irrtum' spielen nicht nur im Alltagsleben, sondern auch in den Wissenschaften, in der Philosophie und in der Theologie eine prominente Rolle. Während im Alltag und zumeist auch in den Wissenschaften eine naive Verwendung dieser Begriffe vorherrscht, versucht die Philosophie zu ergründen,

a) wann wir von ‚Wahrheit' und ‚Irrtum' reden *sollten*, d.h., was wir legitimerweise unter ‚Wahrheit' oder ‚Irrtum' zu verstehen haben;

b) was wir zum Ausdruck bringen *wollen* oder *können*, wenn wir die Begriffe ‚Wahrheit' und ‚Irrtum' verwenden;

c) was als Bereich möglicher oder akzeptabler *Rechtfertigungen* angegeben werden kann, wenn wir eine Behauptung als ‚wahr' oder ‚falsch' kennzeichnen, und

d) wie sich der unter c angegebene Bereich verschiebt, wenn sich der Kontext, innerhalb dessen eine Behauptung aufgestellt wird, verändert.

Die erste Frage ist die nach einer Norm, bzw. einem Maßstab, die zweite verlangt nach einer Beschreibung, bzw. einer Explikation, die dritte erfordert eine logische Analyse argumentativer Zusammenhänge zwischen vorliegenden Sätzen, die im Anschluß an die vierte Frage ihrerseits auf eine Stützung innerhalb nichtlogischer Kontexte (Handlungs- und Kommunikationszusammenhänge, Laborsituationen, Wahrnehmungsevidenzen, Messungen usw.) analysiert werden können. Die für die genannten Fragen zuständigen Disziplinen sind Erkenntnistheorie, analytische Philosophie bzw. Sprachanalyse, epistemische Logik und Wissenssoziologie.

Bei dieser Art der Betrachtung bleibt der gesamte Bereich der Ethik ausgeblendet. Von einer normativen Aussage, also einer Vorschrift, einem Gesetz, einer Handlungsanweisung oder einer ethischen Bewertung zu sagen, sie seien ‚wahr' oder ‚falsch', wäre ein simpler Kategorienfehler. Normative Sätze sind nicht wahrheitsfähig, da sie sich auf ein Sollen und nicht

auf ein Sein beziehen. Sie können allerdings – vor dem Hintergrund einer akzeptierten Regel, eines akzeptierten Normenkanons oder einer vorausgesetzten Ethik – einen bedingten Anspruch auf Gültigkeit oder Richtigkeit erheben.

Es gibt aber auch im Bereich der Ethik eine Klasse von Sätzen, denen man Wahrheit oder Falschheit zugestehen muß. Dies sind zum Beispiel Sätze, die ihrerseits Aussagen über ethische Systeme oder Normen machen, logische Beziehungen zwischen normativen Sätzen analysieren oder die kausalen Konsequenzen ethisch geforderter Handlungen untersuchen. Behauptungen dieser Art werden von der Meta-Ethik, der deontischen (Sollens-) Logik und den Verhaltenswissenschaften aufgestellt.

Kann man den Wahrheitsbegriff und sein logisches Komplement legitimerweise auch auf religiöse Sätze anwenden? Von der Intention der Religionen her gesehen, ist diese Frage müßig. Jede Religion tritt mit dem Anspruch auf, gewisse Grenzfragen menschlichen Daseins in einer Weise zu beantworten, die existentiellen Bedürfnissen genügt und sie leistet dies unter anderem auch dadurch, daß sie in ihren Lehren sachhaltige Aussagen macht. Zuweilen wird sogar der Anspruch erhoben, über sicheres Wissen zu verfügen oder Sprachrohr einer überlegenen Erkenntnisquelle zu sein. Diffizil wird die Sachlage dann, wenn verschiedene Religionen kontradiktorische Sachaussagen mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit vertreten.

Der prekäre Charakter religiöser Behauptungen zeigt sich darin, daß sich diese überlegene Erkenntnisquelle in der Regel nicht objektivieren oder validieren läßt. Dies bedeutet, daß die von den Religionen getroffenen Sachaussagen oft nicht in gleicher Weise intersubjektiv überprüfbar sind wie es die Sätze der Wissenschaft in der Regel sein sollten. Damit entfällt die Möglichkeit, Widersprüche zwischen den betreffenden Sachaussagen mit den Mitteln der Logik und der Empirie, also unter Rekurs auf prinzipiell intersubjektiv verfügbare Erkenntnisquellen, auszuräumen.

Diese Situation war in der Vergangenheit Quelle und Ursache unzähliger, teilweise mit friedlichen, teilweise mit kriegeri-

schen Mitteln ausgetragener Dogmenkonflikte innerhalb, aber auch zwischen Religionen.

Gibt es eine Möglichkeit, das Problem bereits an der Basis zu bereinigen – oder es zumindest zu entschärfen? Der angewandt orientierte Religionswissenschaftler Gustav Mensching glaubt, daß dies in der Tat der Fall ist. In dem vorliegenden Buch führt er den Nachweis, daß sich viele Behauptungen, die innerhalb religiöser Kontexte aufgestellt wurden, auf intersubjektiv überprüfbare Sachaussagen zurückführen lassen, die von den dafür zuständigen Disziplinen – von der Geschichtswissenschaft bis zur Philologie – geklärt werden können. Dies zugestanden, bleibt allerdings noch ein Bestand an religiösen Behauptungen, der sich nicht auf diese Weise in intersubjektiv überprüfbare sachhaltige Aussagen umformen läßt. Oft sind es gerade diejenigen Behauptungen, auf die eine Religion ihren Anspruch auf Geltung gründet: Offenbarungen, Erweckungserlebnisse, göttliche Verkündungen von Regeln oder zu befolgender Rituale, göttliche Aufträge etc.

Mensching glaubt, daß der traditionelle aristotelische Wahrheitsbegriff, nach dem Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* zu begreifen ist, dem Charakter zumindest eines Teils dieser religiösen Aussagen nicht angemessen ist. Als individuelle Erfahrungen der Manifestation einer transzendenten Macht verstanden, für deren Erscheinungsformen es keine menschlichen Begriffe gibt, unterliegen die Ergebnisse solcher Begegnungen keinem intersubjektiven Kontrollverfahren, sondern können als ‚Erfahrungsdaten' nur hingenommen werden – freilich um den Preis, daß sie innerhalb unterschiedlicher religiöser Bezugssysteme in jeweils spezifischer Weise interpretiert werden können. Mensching plädiert dafür, solche Erfahrungen einer ‚numinosen Wirklichkeit' als unhintergehbar hinzunehmen und ihre Deutungen innerhalb religiöser Systeme eher als Methaphern denn als objektive Beschreibungen anzusehen.

Mit dieser Wendung steht im Prinzip ein Weg offen, unterschiedliche Interpretationen religiöser Grunderfahrungen insofern als miteinander vereinbar zu halten, als in ihnen inkommensurable Formen einer ‚Begegnung mit einer anderen

Wirklichkeit' vorliegen können. Die Wahrheitsbehauptung würde sich somit nicht mehr auf die von dieser Begegnung evozierten sprachlichen Interpretationen richten, sondern sich auf die Behauptung der Realität dieser anderen Wirklichkeit beschränken.

Es ist offen, ob mit diesen beiden Klassen von Sätzen der faktische Gehalt religiöser Lehrgebäude ausgeschöpft ist. Diese Frage kann hier nicht entschieden werden. Weder unter die erste noch unter die zweite Kategorie fallen die normativen Gehalte der Religionen. Will man die Reibungsflächen zwischen den Religionen entschärfen und Konfliktfelder im Sinne einer Förderung wechselseitiger Toleranz beseitigen, dann kann man sich sicherlich nicht auf die faktischen Behauptungen religiöser Lehren beschränken, sondern muß auch ihre verhaltenssteuernden Komponenten thematisieren. Man kann sogar vermuten, daß hier das vergleichsweise größere Problem liegt. Menschings Bewertung der verschiedenen Religionstypen und seine Argumentation hinsichtlich der negativen Folgen der Institutionalisierung religiöser Lehren vor allem in den prophetischen Religionen deuten darauf hin, daß er diese Einschätzung teilt.

Mensching ist ein Klassiker der Religionswissenschaft, ein bedeutender Vertreter der Religionswissenschaft des Verstehens, Friedens- und Konfliktforscher und Vater der Angewandten Religionswissenschaft, englisch ‚Applied Religious Science'.[1] Hier wird der Blick nur kurz auf biographische Daten zum Leben Menschings gelenkt und sein wissenschaftlicher Werdegang kursorisch dargestellt.[2] Zu vertiefen sind die methodische

---

[1] Vgl. Yousefi, Hamid Reza und Ina Braun: *Mensching, Gustav,* in: Biographisch-Bibliographisches Lexikon, Bd. 21, 2003 (976-1007), hier Sp. 976 u. 984 f.

[2] Zu Leben, Werk und Methode Menschings wird verwiesen auf: Yousefi, Hamid Reza und Ina Braun: *Gustav Mensching – Leben und Werk.* Ein Forschungsbericht zur Toleranzkonzeption (Bausteine zur Mensching-Forschung, hrsg. v. H. R. Yousefi, I. Braun, Klaus Fischer und U. Tworuschka), Bd. 1, Würzburg 2002; vgl. auch Braun, Ina und Yousefi, Hamid Reza: *Entstehung der Reihe ‚Bausteine zur Men-*

Entwicklung und das Religionsverständnis, da durch sie Menschings Ideen zur Angewandten Religionswissenschaft erst verständlich werden. Auch sind die Eckpfeiler der Angewandten Religionswissenschaft, die erstmals dargestellt wird, eingehender zu erläutern. Schließlich wird die Frage nach dem Irrtum in der Religion aufgegriffen. Sie hängt eng mit dem Wahrheits- und Absolutheitsanspruch der Religionen und den Gedanken zur Toleranz zusammen.

1. Leben und wissenschaftlicher Werdegang

Gustav Mensching wird am 06. Mai 1901 in Hannover geboren und verstirbt 1978 in Düren. Auf seine philosophische Bildung üben der Kulturphilosoph Theodor Lessing (1872-1933), Immanuel Kant (1724-1804) und die buddhistisch-hinduistische Geisteswelt mit Mahatma Gandhi (1869-1948) und dem indischen Dichter-Philosoph Rabindranath Tagore (1861-1941) großen Einfluß aus. In der Religionswissenschaft wird der systematische Theologe Rudolf Otto (1869-1937) Menschings wichtigster Lehrer. Er nimmt Ottos Beschreibung des Heiligen als irrationale Größe und dessen Ideen zum religiösen Menschheitsbund auf und führt sie mit seinem anwendungsorientierten Religionsverständnis weiter.

Mit der Lizentiatsarbeit ‚Das Heilige Schweigen' 1926 legt Mensching seine erste methodisch konzipierte Untersuchung vor. Er habilitiert sich 1927 in Religionsgeschichte. Im gleichen Jahr folgt er einem Ruf an die lettische Staatsuniversität Riga, wird dort planmäßiger Professor und Verwalter des Lehrstuhles für allgemeine Religionsgeschichte und erwirbt 1932 den Doktortitel. Nach einer Vertretung an der Universität Kiel wird Mensching 1936 in der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn Professor für Vergleichende Religionsgeschichte in der

---

sching-Forschung', in: Neue Herausforderungen für den interreligiösen Dialog, Bd. 7, hrsg. v. Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau und Udo Tworuschka, Balve 2002 (406-410). Gegenwärtig wird in Trier an einer vollständigen Biographie zu Mensching gearbeitet.

Funktion eines Lehrbeauftragten für Vergleichende Religionswissenschaft. Er übernimmt 1942 die Leitung des Religionswissenschaftlichen Seminars und hat sie bis 1970 inne. Nach dem Krieg wird Mensching vorübergehend die Lehrerlaubnis entzogen. Er wird 1947 rehabilitiert und nimmt 1948 seine Lehrtätigkeit wieder auf.[3] In der folgenden Zeit verfaßt er viele religionsphänomenologische Werke und betätigt sich als Herausgeber religionswissenschaftlicher Reihen. 1950 wird er mit der Wahrnehmung eines Ordinariats für Vergleichende Religionswissenschaft beauftragt. 1951 verleiht ihm die Universität Marburg die Ehrendoktorwürde als ‚Doktor für Religionswissenschaften'. 1955 wird er an der Universität Bonn zum ordentlichen Professor ernannt, 1964 erhält er einen ordentlichen Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaft. Diese Disziplin bildet zugleich die methodische Basis der Angewandten Religionswissenschaft. Nach seiner Emeritierung 1969 übernimmt Mensching die Vertretung seines Lehrstuhls, bis 1972 sein Schüler Hans-Joachim Klimkeit (1939-1999) seinen Platz einnimmt.

Mensching gehört zur Gründergeneration des ‚Bundes für Freies Christentum', ist Mitglied der ‚Humanistischen Union', bekleidet von 1967 bis 1972 das Amt des Ersten Vorsitzenden des ‚Deutschen Zweiges der internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte' (IAHR) und wird anschließend Ehrenvorsitzender. Auch wird er 1960 von dieser Instanz berufen, die Idee einer Weltuniversität zu konzipieren.

Hauptgegenstände der Forschung Menschings sind die Religionsphänomenologie, die Religionstypologie, die Religionssoziologie und die Toleranzphänomenologie. Sein komplexes und vielgestaltiges Schrifttum umfaßt ca. 650 Titel. Sein Werk läßt somit sechs thematische, aufeinander bezogene Schwerpunkte erkennen: Theologische Schriften in der Frühphase, religionstypologische, -phänomenologische und -soziologische Schriften in der Übergangsphase, Textsammlungen aus den heiligen Schriften und Werke zur Toleranzphänomenologie in

[3] Vgl. Yousefi, Hamid Reza und Ina Braun: *Gustav Mensching – Leben und Werk,* 2002 S. 55-78.

der Spätphase. Mit der Angewandten Religionswissenschaft gehört Mensching zu den ersten Vertretern der Idee eines interkulturellen Pluralismus und des Dialoges der Kulturen. So prägt er den Begriff ‚Inhaltliche Toleranz', welche die positive Anerkennung aller Religionen fordert. Auf der Basis dieser Toleranzhermeneutik verfolgt er das Ziel, Nationen und Religionen zu einem Dialog zusammenzuführen. In unermüdlichem Einsatz hält er zu diesem Thema Vorträge.

Nachfolger seiner Religionstypologie ist Menschings Schüler Karl Hoheisel in Bonn. Kritischer Weiterführer des Werkes Mensching ist sein letzter Schüler Udo Tworuschka in Jena. Weiterhin werden Menschings Ideen überwiegend in der Friedens- und Konfliktforschung und in der interkulturellen Philosophie weitergeführt.[4] Seine Denkart findet sich im Werk des Schweizer Konfliktforschers Richard Friedli. Dieser nimmt Menschings Begriff der Lebensmitte auf und hält dessen Toleranztypologie bei der Konfliktbewältigung und dem Dialog der Kulturen für unverzichtbar. Auch der Münchner Kulturwissenschaftler Ram Adhar Mall legt seiner ‚hermeneutischen Dialektik' die Idee der inhaltlichen Toleranz Menschings und die Gedanken zum Absolutheitsanspruch zugrunde und führt die Selbst- und Fremdhermeneutik weiter.

2. Methodische Entwicklung

In ‚Vergleichende Religionswissenschaft' 1938 grenzt Mensching die Religionswissenschaft von anderen Disziplinen ab. Von der Theologie und Religionsphilosophie als vorwiegend normativen Disziplinen trennt sie ihre primär analytisch-

[4] Vgl. Tworuschka, Udo: *Heilige Wege.* Die Reise zu Gott in den Religionen, Frankfurt am Main 2002; Friedli, Richard: *Frieden wagen.* Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit, Ökumenische Beihefte, Heft 14, Freiburg-Schweiz 1981; Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen.* Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995; *Der Hinduismus.* Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997.

beschreibende Ausrichtung. Hinsichtlich des Sachgehalts religiöser Kernaussagen stellt sie nicht die Wahrheits-, sondern die Wesensfrage, d.h., sie fragt nicht nach dem Wahrheitswert religiöser Kernaussagen, sondern sie macht diese Aussagen zum Gegenstand anderer Wissenschaften. Von der traditionellen Religionswissenschaft trennt sie die phänomenologische Betrachtung des Heiligen. Mensching setzt sich auch mit Positivismus, Psychologismus und Reduktionismus kritisch auseinander und zieht eine Grenze zur Lebensphilosophie.

Menschings Werk zeigt starke Bezüge zur Philosophie. Er wendet sich der Aufklärung zu, lehnt aber eine daraus resultierende ‚religio naturalis' ab. Unter anderem studiert er die Vertreter einer rationalen Metaphysik wie Christian Wolff (1679-1754) und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Überwiegend beschäftigen ihn Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden' und seine Ideen zu Freundschaft und Egoismus. Sie sind feste Bestandteile seiner Toleranzphänomenologie. Mensching setzt sich auch mit der Religionstypologie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770-1831) auseinander, beschäftigt sich mit dem Begriff des ‚Verstehens' Wilhelm Diltheys (1833-1911) und der Phänomenologie Edmund Husserls (1859-1938). Beeinflußt ist er ebenfalls von Max Schelers (1874-1928) Ideen zum Heiligen. Auch führt er Karl Jaspers´ (1883-1969) Begriff der Gehäusefrömmigkeit in sein Werk ein.

Zu Menschings Hauptforschungsgebieten gehört zunächst die Vergleichende oder Systematische Religionswissenschaft. Sie erstrebt, durch Vergleich Strukturen, typische Ausdrucksweisen und Gesetzmäßigkeiten in der Entwicklung zu erkennen. Sie basiert auf den Forschungen der Allgemeinen und der Speziellen Religionsgeschichte, die sich auf eine Einzelreligion beschränken. Mensching vertritt seine Ergebnisse in öffentlichen Vorträgen, sondiert ihre praktischen Implikationen und erweitert ihre Bedeutung über den universitären Bannkreis hinaus.

Kernpunkt ist die phänomenologische Erforschung des ‚Heiligen' oder der numinosen Wirklichkeit, die in der ‚Lebensmit-

te' jeder Religion vorkommt.[5] Sie ist nach Mensching eine völlig eigene Wirklichkeit und wird, in der Tradition Ottos, als das ‚Ganz Andere' im Gegensatz zum Gewohnten, erfaßt. Nur durch die Berücksichtigung des Heiligen sieht Mensching »dem irrationalen Charakter des Forschungsobjektes der Religion Rechnung getragen.«[6] Die erlebnishafte Realität des Numinosen wird dabei hingenommen und nicht auf ihren Wahrheitsgehalt hin befragt. Es geht um den Umgang mit dem Irrationalen und nicht um dessen Akzeptanz. Damit legt Mensching den Grundstein für die gegenseitige Anerkennung der Religionen und für seine Forderung nach inhaltlicher Toleranz.

Methodisch steht Mensching in der Tradition des niederländischen Religionsphänomenologen Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Er geht jedoch über dessen Arbeitsweise des ‚In-Beziehung-zueinander-Setzens' hinaus. Aus den bestehenden Ansätzen der deskriptiven und typologischen Religionsphänomenologie und der phänomenologischen Religionsforschung heraus entwickelt Mensching die beschreibende und verstehende Religionsphänomenologie, bzw. -typologie. Bei allen Phänomenen gilt es ihm, nach dem Sinn desjenigen zu fragen, was sich dem Religionswissenschaftler darbietet. Eine isolierte Betrachtung von Fakten oder die Bewertung von Religion als bloßem phänomenalen Kultgebrauch ist ihm nicht weiterführend. Hier setzt Menschings ‚Religionswissenschaft des Verstehens' ein. Vor ihm gaben Otto, Friedrich Heiler (1897-1967) und der schwedische Religionsforscher Nathan Söderblom (1866-1931) dieser Methode wichtige Impulse.

Die Arbeitsmethode Menschings umfaßt das ideologiekritische Erforschen, Verstehen und Darstellen der Religionen. Im

---

[5] Auf eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des Heiligen wird hier grundsätzlich verzichtet. Hierzu ist eine systematische Untersuchung im Entstehen, die im ersten Halbjahr 2004 erscheinen wird. Eine Darstellung zum Begriff des Heiligen hat Wolfgang Gantke gegeben. Vgl. Gantke, Wolfgang: *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung (Religionswissenschaftliche Reihe Bd. 10), Marburg 1998.

[6] Vgl. GDR, 1948 S. 81.

vorliegenden Werk wendet Mensching diese Methode auf das Problem des Irrtums in den empirischen Religionen exemplarisch an. Kernbegriffe seiner Methode sind »Vergleichen und Verstehen.«[7] Beim Vergleichen ist vor voreiliger Identifizierung zu warnen, bei der das Wesen der Religionen in Gemeinsamkeiten vermutet wird oder Homologes als identisch bewertet wird. Andererseits darf keine voreilige Unterscheidung vorgenommen werden, der eine apologetische Absicht zugrunde liegt oder die zu tendenziösen Bewertungen führt.[8] Das Gemeinte ist in einem Akt des Verstehens zu erschließen. Erforschte Einzelphänomene sind als Möglichkeiten der Verwirklichung einer religiösen Intuition und des ihnen immanenten Lebens zu erkennen. Wird der theoretische Begriff als Möglichkeit vom Lebenssinn verstanden, dann wird zugleich seine innere Notwendigkeit eingesehen.

Der Begriff der ‚Lebensmitte' ist in Menschings Gesamtkonzeption von großer Bedeutung. Religionen können für ihn als lebendige Ganzheiten nur verstanden werden, »wenn sie in ihrer Lebensmitte erfaßt werden.«[9] Es gilt, Eigenart und Einmaligkeit der Phänomene zu studieren und nach dem dahinterstehenden Leben zu fragen und auf das Besondere, nicht auf das Allgemeine der Religion zu achten. Für ihn muß »alle echte Religionswissenschaft auf eine Tatsachengrundlage bezogen sein [...]. Religionswissenschaft ist also keine willkürliche Spekulation über jenseitige Wirklichkeiten [...]. Die Tatsachengrundlage, die die Basis aller Religionswissenschaften sein muß, liefern die historischen Religionen der Welt in ihren Kultbräuchen und Gottesvorstellungen, ihren ethischen Anschauungen und Glaubenshaltungen. Wenn wir hier von Tatsachen sprechen, so liegt der Tatsachencharakter nicht etwa darin, daß die in den verschiedenen religiösen Traditionen überlieferten Vorstellungen, die mythischen Berichte und die an die Kultpraktiken geknüpften Erwartungen Tatsachen, also objektive

---

7 Vgl. RES, 1959 S. 11.
8 Vgl. VRWb, 1949 S. 26 ff.
9 Vgl. DWRa, 1972 S. 35 f.

Wirklichkeit betreffen und also in diesem Sinne ‚wahr' sind, sondern darin, daß alle diese Erscheinungsformen religiöses Lebens historisch sind, d.h. in der Ebene der tatsächlichen Geschichte gegeben sind.«[10]

2. 1. Angewandtes Religionsverständnis

Menschings Methode beruht auf der analytischen Differenzierung des Phänomenbereichs der Angewandten Religionswissenschaft in fünf Ebenen oder Komponenten.[11] Religiösen Aussagen liegen in seiner Sicht existentielle Entscheidungen und keine reinen Kognitionen zugrunde: »Religion ist keine Denk-, sondern eine Lebensform.«[12] Dies bringt er auf die Formel: »Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.«[13] Ableitbar aus ihr sind fünf Komponenten, von denen das Heilige als das für den religiösen Menschen wesentliche Element hervortritt. Das Religionsverständnis Menschings verbindet »alle Religionen. Von daher kann die Religion des anderen im Kern verstanden werden und sollte das Verstehen des anderen das Zusammenleben und Zusammenwirken der Religionen stimulieren.«[14]

Als erste Komponente ist die erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen im religiös bewegten Menschen zu nennen. Das antwortende Handeln, als zweite Komponente, ist der sich nach außen manifestierende Akt dieses Menschen. Es findet seinen Ausdruck in Symbolen, Gegenständen, die real existieren, de-

---

10 Vgl. Ebenda, S. 9.

11 Vgl. Yousefi, Hamid Reza und Ina Braun: *Gustav Mensching – Leben und Werk,* 2002 S. 281-293.

12 Vgl. RuR, 1955 S. 134.

13 Vgl. RES, 1959 S. 18 f.

14 Vgl. Tröger, Karl-Wolfgang: *Das Heilige als interreligiöse Kategorie.* Mit Rudolf Otto im Gespräch, in: Neue Herausforderungen für den Interreligiösen Dialog, Religionen im Gespräch, Bd. 7, 2002 (92-101), hier S. 98.

ren Bedeutung jedoch im Verweis auf einen subjektiven religiösen Sinngehalt liegt. Dieses Symbolverstehen ist die dritte Komponente. Werden die erlebnishaften religiösen Manifestationen nicht als subjektiv erlebte Wirklichkeit, sondern als intersubjektiv überprüfbare Wahrnehmungen verstanden, so entsteht aus der Vermischung von Heiligem und Profanem eine Verschiebung der Wahrheitsebenen, die mit dem Auftreten des Irrtums in der Religion eng verbunden ist. Dieser Problematik widmet Mensching das vorliegende Werk. Die Verschiebung der Wahrheitsebenen führt unmittelbar zum Wahrheits- und Absolutheitsanspruch, der die vierte Komponente bildet. Er manifestiert sich gegenüber anderen Religionen durch eine intolerante Haltung, die häufig zur Inhumanität führt.[15] Sie ist als fünfte Komponente zu nennen.

Nach Mensching gibt es nicht die ‚einzig wahre' Religion. Das Wesen der Religion sei zwar, je nach Religionsauffassung, ‚göttlich', ihre Interpretation unterläge aber menschlichen Maßstäben. Aus dieser Perspektive stellt Mensching die Frage nach dem Wesen der Religionen. Er lehnt jeden nach außen gerichteten Wahrheits- und Absolutheitsanspruch ab, denn dieser führe in der Regel zu inhaltlicher Intoleranz. Diese Haltung wird nach ihm hauptsächlich von prophetischen Religionen praktiziert. Im Gegensatz dazu stünden die mystischen Religionen, die ihren interpretativen Anspruch auf die Innenperspektive beschränken und sich gegenüber anderen Religionen tolerant verhielten.

Mensching ist sich sicher, daß »alle Inhumanität, an der die Gegenwart leidet, aus dem Fehlen der Menschheitsidee.«[16] hervorgeht. Er plädiert für eine Humanisierung des Umgangs mit anderen Kulturen, denn »die Humanität, [...] ist eine mitmenschliche Haltung, die analoge Voraussetzungen hat wie die religiöse Toleranz, nämlich die Anerkennung einer gleichgearteten, gleichberechtigten Menschheit. Das aber wurde nun kei-

---

[15] Vgl. Yousefi, Hamid Reza und Ina Braun: *Gustav Mensching – Leben und Werk,* 2002 S. 176 ff. und 276-280.

[16] Vgl. IAW, 2002 S. 286.

neswegs überall und zu allen Zeiten in den Religionen angenommen.«[17]

2. 2. Angewandte Religionswissenschaft

Kant unterscheidet die Philosophie nach dem Schulbegriff von der Philosophie nach dem Weltbegriff.[18] Diese Unterteilung läßt sich auf die traditionelle und die Angewandte Religionswissenschaft übertragen. Die Angewandte Religionswissenschaft ist Welt- und Schulbegriff zugleich. Ihr Tätigkeitsfeld ist die Weltgesellschaft. Als Weltbegriff ist sie außengerichtet, ohne philologisch-historische Fragestellungen aus den Augen zu verlieren. Die traditionelle Religionswissenschaft ist – frei nach Mensching – dem nach innen gerichteten Schulbegriff verhaftet. Sie beschränkt sich ausschließlich auf innerakademisch-wissenschaftliche Diskurse, die Darstellung ästhetischer Werte und Probleme oder die Lösung philologischer Aufgaben.

Die Intensivierung der zwischenkulturellen Beziehungen der Völker und Religionen im Zuge der Globalisierung machen jedoch neue Überlegungen notwendig. Gegenwärtig vollzieht sich in dem Bereich dieser Beziehungen ein tiefgreifender Wandel. Damit stellen sich auch der Religionswissenschaft neue Fragen - oder alte Fragen in verschärfter Form. Was bislang innerhalb der verschiedenen Spielarten von Religionswissenschaft an Übereinstimmungen im Hinblick auf Intention und Methode bestand, wird einer kritischen Diagnose unterzogen. Ein Ergebnis dieser Diskussion könnte sein, daß sich die Grenzen zu anderen, nicht normativen Disziplinen in stärkerem Maße öffnen als bisher. Hier setzt die Angewandte Religionswissenschaft ein, die sich einem erweiterten thematischen Spektrum öffnet.

---

[17] Vgl. TUW, 1970 S. 16.

[18] Vgl. Kant´s gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd. IX, erste Abteilung: Werke: *Logik,* Berlin 1923 (1-146), hier S. 23 f.

Den Begriff ‚Angewandte Religionswissenschaft' verwendet Mensching in seinem Werk nicht explizit.[19] Es ist jedoch offensichtlich, daß er in seinem gesamten Werk »praktisch orientierte Religionswissenschaft«[20] betreibt, indem er über philologisch-historische Fragestellungen hinausdenkt. Aufgrund dieser aus heutiger Perspektive weitsichtigen fachlichen Neuerung wurde er häufig kritisiert. In seinem Hauptwerk ‚Soziologie der Religion' 1968 weist er darauf hin, »daß die Kritiker geneigt sind, »mangelnde Objektivität immer dann festzustellen, wenn der Verfasser nicht von ihrem Standpunkt aus die Dinge ansieht und beurteilt.«[21] Menschings Anliegen ist, die Theorieverhaftetheit und Praxisuntauglichkeit der traditionellen Religionswissenschaft zu überwinden. Mit ihrer ausschließlich vergleichenden oder philologisch ausgerichteten Perspektive ist sie für ihn zu eng. Die Erweiterung ihres Anwendungsbereichs, die er aus dieser Einsicht heraus fordert, macht ihn zum Begründer der Angewandten Religionswissenschaft. Eine der Aufgaben dieser neuen Disziplin ist die Untersuchung der tatsächlichen Begegnung der Kulturen und Zivilisationen in ihren Gemein-

---

[19] Vgl. Yousefi, Hamid Reza und Ina Braun: *Mensching, Gustav,* in: Biographisch-Bibliographisches Lexikon, Bd. 21, Nordhausen 2003 Sp. 984 f.; vgl. auch Tworuschka, Udo: *Angewandte Religionswissenschaft – am Beispiel der Heiligen Stätten in Jerusalem.* Johannes Lähnemann zum 60. Geburtstag gewidmet, in: Berliner Theologische Zeitschrift. Schwerpunkt des Heftes: Religionswissenschaft, 19. Jg., Heft 1, 2002 (5-24), hier S. 6. Als Beispiel für ‚Angewandte Religionswissenschaft' versuchte Tworuschka den Ansatz Wilfred Cantwell Smiths zu charakterisieren, ohne dies mit Menschings religionswissenschaftlichem Programm in Verbindung zu bringen. Vgl. Udo Tworuschka, *Was ist Religionswissenschaft?* Methoden und Arbeitsweisen, in: Thema Weltreligionen. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler, hrsg. v. Udo Tworuschka und Dietrich Zilleßen, Frankfurt am Main 1977 (31-43), hier S. 39 f.

[20] Vgl. Yousefi, Hamid Reza und Ina Braun: *Gustav Mensching – Leben und Werk,* 2002 S. 313.

[21] Vgl. SDR, 1968 S. 7.

samkeiten und Diskrepanzen aus verschiedenen wissenschaftlichen Blickwinkeln und in all ihren Facetten.

Das vorliegende Buch liefert ein Beispiel für eine sowohl philologisch ausgerichtete als auch anwendungsorientierte Religionswissenschaft. Mensching macht auf Irrtümer aufmerksam, die auf philologische Ungenauigkeiten bei der Übertragung von einer Sprache in eine andere zurückzuführen sind. Als Beispiele nennt Mensching: »überlieferte Worte [werden] mit anderen bedeutungsverschiedenen Worten irrtümlich gleichgesetzt, etwa ‚wegen des [...] vorhandenen Gleichklanges oder auch nur Anklanges' oder es herrscht die Tendenz, unverständlich gewordene Wörter der Überlieferung in verständliche umzuwandeln.«[22] So hat Michelangelo Moses aufgrund eines Übersetzungsfehlers mit Hörnern dargestellt. Im hebräischen Urtext lautet die entsprechende Passage: »Da sahen dann jedes Mal die Israeliten, daß die Haut des Antlitzes des Mose glänzte.«[23] Das hebräische Wort ‚karan' für ‚leuchten' wurde in der Vulgata mit ‚kéren', d.h. ‚Horn', übersetzt und führte zu der oben genannten Darstellung. Die Aufdeckung solcher Irrtümer führt Mensching mit philologischer Versiertheit und Akribie durch. Er bettet diese Erkenntnisse in seine Angewandte Religionswissenschaft ein, indem er dazu auffordert, die erkannten Irrtümer auszuräumen. Ein solcher Läuterungsprozeß in den Religionen würde maßgeblich dazu beitragen, Falsch- und Vorurteile zu überwinden.

Die Angewandte Religionswissenschaft bietet völlig neue Tätigkeitsfelder und umfaßt viele geisteswissenschaftliche Disziplinen wie bsw. Philosophie, interkulturellen, Psychologie, Soziologie, Politologie, Ökonomie, Ethnologie, Pädagogik. Angewandte Religionswissenschaft hat auch Bedeutung für die interdisziplinäre Friedens- und Konfliktforschung. Sie beschäftigt sich mit Fakten und mit Wegen zur Problemlösung und betrachtet die Wirklichkeit mit dem Ziel, aktiv an der Gestaltung des Weltfriedens teilzunehmen. Ihr Ziel- und Ausgangs-

---

[22] Vgl. vorliegendes Werk, S. 168.

[23] 2. Mos. 34, 35, vgl. auch vorliegendes Werk, S. 176.

punkt ist die conditio humana. Angewandte Religionswissenschaft und Anthropologie treffen sich in der Frage nach dem Menschen und seiner Stellung im Kosmos.

Die Angewandte Religionswissenschaft nimmt das Heilige als Gegenstand individueller Wahrnehmungen ernst und setzt sich mit seinen Erscheinungsformen auseinander. Das Heilige ist in allen prophetischen, mystischen oder Weisheitsreligionen, aber auch in Sekten und religiösen Bewegungen ein zentrales Element. Für den religiösen Menschen ist es eine Quelle seiner Identität, deren Versiegen zugleich Identitätsverlust bedeuten würde. Neueste religionsphänomenologische Untersuchungen Tworuschkas bestätigen diese Feststellung.[24] Auch der Religionswissenschaftler und Friedensforscher Friedli bemerkt: »Selbst eine radikale Religionskritik der ‚Meister des Verdachtes' kann diesen faktischen Einfluß religiöser Kräfte auf die gegenwärtige Diesseitsgestaltung nicht wegdiskutieren. Wenn die *Futurologie* und die *Friedensforschung* an diesen Dimensionen vorbei gingen, würden sie dabei entscheidende und tragfähige Motivationen ihrer Forschungseinsätze verlieren.«[25]

2. 3. Die Toleranzphänomenologie

Die Toleranzhermeneutik Menschings nimmt ihren Ausgang bereits in der Frühphase seines Schaffens. Er greift diesen Themenbereich mehrfach auf, führt sie weiter und vernetzt sie in seinem Werk.[26] Mensching beschreibt Wesen, Bedeutung und Funktion der Religionen und ihre Beziehungen zueinander. Als frühe Manifestation seiner Toleranzideen gelten: ‚Die Forderung des Tages' 1920, ‚Vom Idealismus der Freundschaft' 1920

[24] Vgl. Tworuschka, Udo: *Heilige Wege,* 2002.

[25] Vgl. Friedli, Richard: *Frieden wagen,* 1981 S. 15.

[26] Vgl. Mensching, Gustav: *Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption* (Bausteine zur Mensching-Forschung, hrsg. v. Hamid Reza Yousefi, Ina Braun, Klaus Fischer und Udo Tworuschka), Bd. 2, eingeleitet und hrsg. v. Hamid Reza Yousefi, Würzburg 2002.

und ‚Das religiöse Urteil. Ein Beitrag zur Wesensfrage' 1922. In ‚Vom Idealismus der Freundschaft' sieht Mensching den Ersten Weltkrieg als Ursache, der zu Immoralität des Einzelnen und zur Zerrissenheit und Gleichgewichtsstörung der Gesellschaft führte. Mensching sieht einen ‚stolzen Idealismus', der dem Äußeren wieder Inhalt verleihen kann, als noch nicht verloren an.[27] Diese von hoher Moral geprägten und im Zeitalter der Postmoderne antiquiert wirkenden Frühüberlegungen machen Menschings spätere Forderung nach inhaltlicher Toleranz verstehbar. Sie ist ihm »ein die menschliche Existenz zutiefst betreffendes Anliegen.«[28]

Überlegungen aus ‚Das religiöse Urteil' setzt Mensching in ‚Religionsphilosophie' 1928 inhaltlich fort. Ausgehend von der eigentlichen Funktion der Religion und dem Umgang der Gläubigen mit ihr entwickelt er Dualismen für seine späteren Begriffstypologien. Er leitet verschiedene Wahrheitsebenen ab und stellt verschiedene Formen der Religiosität und das Wesen des Religiös-Irrationalen beschreibend dar. In ‚Die Forderung des Tages' kritisiert Mensching das Fehlen einer Menschheitsidee und lokalisiert als Grund den Verlust von Ehrfurcht, die für ihn ein seelisches, metaphysisch-religiöses Erlebnis darstellt. Würde dieses Gefühl mit in das Leben hineingenommen, »dann könnte aus dieser Wurzel ein gedeihlich Leben und Staat und Familie wachsen.«[29]

‚Gut und Böse im Glauben der Völker' 1950 umfaßt die komparatistische Ethik Menschings. Sie stimmen in den wichtigsten Fragen mit der Kantischen Ethikkonzeption überein. Mit seinen religionssoziologischen Untersuchungen macht sich Mensching um die Aufklärung der ‚latenten Funktionen' der Religionen verdient – ohne diesen Begriff zu benutzen. Häufig sind diese Auslöser für Unfrieden zwischen den Religionsgemeinschaften. Mensching untersucht die Beziehungen der Religionsgemeinschaften zueinander, die aufgrund ihrer Ansprü-

---

[27] Vgl. VIF, 1920 S. 242.
[28] Vgl. TWRc, 1996 S. 41.
[29] Vgl. FdT, 1920 S. 209.

che auf Wahrheit und Absolutheit erhebliche Kommunikationsschwierigkeiten untereinander haben.

Seine Gedanken zur Toleranz thematisiert Mensching erstmals im Aufsatz ‚Duldsamkeit' 1929. Hier setzt er sich mit den prophetischen Religionen auseinander, welche den Glauben anderer Völker als Unglauben ablehnen und ihnen mit Unduldsamkeit begegnen. Mensching fährt fort: »Dafür ist die Leidenschaft der Religionskriege, die blutige Geschichte der Kreuzgerichte und der Hexenprozesse Zeugnis.«[30] Dulden bedeutet für Mensching im Gegensatz zu einer unbeteiligten Indifferenz oder Intoleranz, daß man das »Wehen wirklichen Geistes auch innerhalb der Fremdreligionen«[31] anerkennt. Diese Haltung bieten die Grundlage seiner späteren Toleranzphänomenologie. Mensching modifiziert und ergänzt seine Idee in ‚Toleranz und Wahrheit in der Religion' 1955/1966.[32] In einer Reihe kleinerer Aufsätze vertieft Mensching seine Toleranzhermeneutik immer weiter. Auch die religionsphänomenologische Schrift ‚Die Religion' 1959/1962 beendet er mit zwei Kapiteln zur Toleranz und Einheit in der Vielheit der Religionen. Die Schriften zur Toleranzphänomenologie werden mit einem Vergleich zwischen ‚Buddha und Christus' 1978 kurz vor seinem Tod abgeschlossen.[33]

Mensching unterscheidet zwei verschiedene Toleranzformen. Die formale Toleranz zeichnet sich durch das bloße Unangetastetlassen einer Glaubensüberzeugung aus und beschränkt sich auf Religionsfreiheit. Das Ergebnis von Dialogen, die auf diesem Toleranzverständnis fußen, kann nach Menschings An-

---

30 Vgl. DUL, 2002 S. 95.

31 Vgl. Ebenda, S. 97.

32 Dieses Werk wurde zu seinen Lebzeiten in viele Sprachen, auch ins Persische übersetzt. Tworuschka gab die Schrift 1996 mit einer Einleitung und kritischen Bemerkungen zum Text neu heraus. Vgl. TWRc, 1996 im Siglenverzeichnis.

33 Udo Tworuschka gab dieses Werk 2001 in einer verkürzten Form und mit einem Nachwort neu heraus. Vgl. Mensching, Gustav: *Buddha und Christus,* hrsg. v. Udo Tworuschka mit einem Nachwort und Anhang, Freiburg 2001.