

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Loth, Heinz-Jürgen
Title: "Gustav Menschings Religionsbegriff"

Published in: Religion und Bildung als historische Forschungsfelder
Marburg: diagonal-Verlag
Editors: Gantke, Wolfgang / Hoheisel, Karl /
Schneemelcher, Wilhelm-Peter
Year: 2003
Pages: 143 – 162
ISBN: 3-927165-85-9

The article is used with permission of *diagonal-Verlag*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Heinz-Jürgen Loth

Gustav Menschings Religionsbegriff

1. Religion als erlebnishafte Begegnung und antwortendes Handeln des Menschen

Wer Gustav Menschings Vorlesungen und Seminare besuchte, wurde unweigerlich mit seinem Religionsbegriff konfrontiert, der da lautet:

»*Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.*«¹

Diese Definition in seinem systematischen Hauptwerk *Die Religion* erläutert er dann dahingehend, dass sie zwei formale Strukturbezeichnungen für die Beziehungen zum Heiligen enthalte, nämlich 1. Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und 2. Antwort des Menschen im Kontext dieser Begegnung. Damit wird nach Mensching »die Mannigfaltigkeit aller geschichtlichen Religionen« erfasst.

»*Begegnung mit dem Heiligen*« kann, abgesehen davon, daß es sich bei dem begegnenden Heiligen um den Heiligen, um das Heilige und um die Heiligen handeln kann, in sehr verschiedener Weise erfolgen und an sehr verschiedenen Objekten.«²

Es kann faktisch alles »gegen ein Heiliges in personaler oder impersonaler, in singularischer oder pluralischer Fassung *transparent* werden«. Nach Mensching können auch die Geschichte des Volkes, schicksalhafte Ereignisse des eigenen persönlichen Lebens und auch die Worte und Taten der großen Gottesmänner usw. zu Divinationsobjekten werden. Auf Grund der jüdisch-christlichen Tradition, die für die »Väter« der Religionswissenschaft verbindlich war, denkt man unwillkürlich an die Geschichte des jüdischen Volkes, das – theologisch gesprochen – Gott durch

-
- 1) Unter anderem in: G. Mensching: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart 1959, S. 18 f. (im Original hervorgehoben); ders.: *Die Religionen und die Welt. Typen religiöser Weltdeutung*. 2. Aufl. Bonn 1949, S. 17; vgl. ders.: *Soziologie der Religion*. 2. neubearb. u. erw. Aufl. Bonn 1968, S. 22. Mensching spricht in seinem Aufsatz »Sprache und Religion«, in: ders.: *Topos und Typos. Motive und Strukturen religiösen Lebens*. Gesammelte Beiträge zur Vergleichenden Religionswissenschaft. Hrsg. von H.-J. Klimkeit. Bonn 1971 (UARG.NS 8), S. 207 von »heiligen Mächten«.
 - 2) Mensching, *Die Religion...*, S. 19 (Hervorhebungen im Original).

die Zeit geleitete. Kurzum, alles in Natur und Menschenwelt kann zu einer Begegnung mit dem Heiligen führen.

Aus dieser Begegnung folgt ein »antwortendes Handeln [...] des Menschen«, was kultische, magische und ethische Akte umfassen kann, aber auch Mythen, begriffliche und künstlerische Ausdrucksbildungen. Und daraus folgt dann der Schluss, dass Religion nur »geschichtlich wirklich ist in einer Vielzahl der Religionen«, in der diese genannten Strukturen sehr verschieden aussehen können.³

Dieser Strukturrahmen scheint in sich überzeugend, insofern der religiöse Mensch von einer Begegnung oder Kommunikation mit dem »Heiligen« spricht und für Außenstehende Verhaltens- oder Handlungsweisen erkennbar werden, die nicht denen der Alltäglichkeit entsprechen. Das kann man in gesteigerter Form beobachten, wenn man die Gelegenheit erhält, Menschen in Trance, Ekstase oder Besessenheit zu beobachten.

Misstrauen kommt jedoch auf, wenn dem Religionswissenschaftler ein »Vorverständnis« auferlegt wird: die Akzeptanz, dass es die »Erfahrung jener heiligen Wirklichkeit« gibt, die von profaner Wirklichkeit zu unterscheiden ist.⁴ Dieses, die Erfahrung des Heiligen bzw. Numinosen im Sinne Rudolf Ottos, ist nach Udo Tworuschka eines der Hauptelemente von Menschings Denken.⁵ Damit befinden wir uns jedoch auf einer Beschreibungsebene, die über Glauben und Fürwahrhalten religiöse Phänomene bzw. Objekte mit einem numinosen Apriori verknüpft, das seinerseits mit rationalem Denken nicht mehr hinterfragbar ist.

Ganz auf dieser Linie liegt dann auch die Aussage, dass Religion nur in Religionen geschichtlich wirklich ist. Dieses ist sicherlich eine Einschränkung, insofern hier eine Herausnahme aus der allgemeinen Geschichte verfolgt wird, mit dem Ziel, den Charakter des Heiligen als einer Kategorie *sui generis* zu unterstreichen. Zuvor hatte Mensching allerdings noch darauf hingewiesen, dass alles in Natur und Gesellschaft – auch sein Begriff der Volksgeschichte setzt die Gesellschaft voraus – Divinationsobjekt werden kann. Und wenn im Anschluss an die Vielfalt der Begegnung mit dem Heiligen und dem Antworten des Menschen von der »Lebensmitte«⁶ einer jeden Religion gesprochen wird, dann soll damit zugleich »ausge-

3) A. a. O., S. 20.

4) A. a. O., S. 18 f.

5) U. Tworuschka: »Traditionen der Toleranz im freiheitlichen Protestantismus. Der Beitrag von Gustav Mensching«, in: J. Lähnemann (Hrsg.): *Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz*. Hamburg 1989 (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung 7), S. 137. Wie wohl kein anderer Religionswissenschaftler hat sich Tworuschka, Mensching-Schüler und Leiter des »Gustav-Mensching-Archivs« (www.uni-jena.de/theologie), mit dem Werk Menschings auseinander gesetzt und in zunehmend kritischer Weise auf die protestantischen Wurzeln seines Denkens hingewiesen (z. B. a. a. O., S. 139-141).

6) Die Kategorie des »Lebens« ist wiederum ein Hauptelement von Menschings Denken (Tworuschka, »Traditionen der Toleranz...«, S. 137 f.).

drückt werden, daß Religionen Lebensformen sind und nicht konstruierte Systeme intellektuell erfaßbarer, lehr- und lernbarer Wahrheiten.«⁷ Ganz offensichtlich wird hier zwischen einem Strukturrahmen von Begegnung und Handeln, innerhalb dessen Religion sich ereignet, und der physikalischen und sozialen Umwelt unterschieden, wiewohl Letzteres jedoch das »Feld« sein soll, auf dem alles geschieht – wie zuvor von Mensching ausgeführt wurde.

In seiner *Soziologie der Religion* wird an Hand eines Zitats von Joachim Wach deutlich, was die Grundlage der Religionstheorie sein soll:

»Religion ist das Erlebnis des Heiligen. Dieser Religionsbegriff betont den objektiven Charakter des religiösen Erlebnisses im Gegensatz zu psychologischen Theorien von seiner rein subjektiven (illusionären) Natur, die von Ethnologen gewöhnlich gerne vertreten wird.«⁸

Joseph M. Kitagawa, ein Schüler Wachs – Lehrer des Letzteren waren u. a. Friedrich Heiler und Rudolf Otto – sah dann auch das Hauptbestreben von Wach in »the recognition of the objective character of ultimate reality«.⁹ Indem der Religion ein objektiver Charakter zugesprochen wird, weshalb sie in soziologischen Vorgängen nicht aufgeht, sondern nach Mensching Religionen vielmehr »Lebensformen« sind, müssen wir mit Günter Kehler das Vorliegen einer Realdefinition von Religion konstatieren, die Letzterer heftig kritisiert.¹⁰ Wir haben es also mit Objektsprache zu tun und nicht mit einer Metasprache, deren sich der Religionsforscher zur Interpretation religiöser Phänomene bedienen muss. Es ist inzwischen in der Religionswissenschaft seit langem allgemeine Erkenntnis, dass essentialistische oder substanzialistische Aussagen Wesensbestimmungen vornehmen, die wissenschaftsmethodologisch nicht haltbar sind.¹¹ Das schließt natürlich die Position von Joachim Wach mit ein, auf den Mensching sich beruft.

Es verdient sicherlich Hervorhebung, dass Wach als Universitätslehrer in den USA in dieser Weise formulieren konnte – konträr zu der herausragenden und

7) Mensching, *Die Religion...*, S. 20.

8) J. Wach: *Religionssoziologie*. Tübingen 1951, S. 15, zit. bei Mensching, *Soziologie der Religion*, S. 22 (Hervorhebung von mir).

9) J. M. Kitagawa: »Verstehen and Erlösung. Some Remarks on Joachim Wach's Work«, in: *HR* 11 (1971-72), S. 46; siehe D. Wiebe: »The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion«, in: *SR* 13 (1984), S. 414 f.

10) G. Kehler: *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt 1988 (Die Theologie. Einführungen), S. 18; vgl. V. Krech: *Religionssoziologie*. Bielefeld 1999 (Einsichten), S. 16.

11) Siehe z. B. aus jüngster Zeit K. Hock: »Religionswissenschaft für Theologen? Oder: Was Theologen schon immer über Religion(en) wissen wollten (aber sich nie zu fragen traute)«, in: G. Löhr (Hrsg.): *Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekannteren Disziplin*. Frankfurt a. M. u. a. 2000 (Greifswalder theologische Forschungen 2), S. 35-56.

immer mehr an Einfluss gewinnenden Soziologie des Talcott Parsons (1902–1979). Letzterer hatte in Fortführung der soziologischen Theorien von Émile Durkheim und Max Weber im Kontext seiner Handlungstheorie auch eine Religionstheorie entwickelt. Für ihn war Religion einer der wichtigsten Ausgangspunkte seines Denkens gewesen, aber eben Religion als ein menschliches Phänomen,¹² das nur in einem multireferenziellen Rahmen analysiert werden kann. Religiöses Handeln erfolgt immer in einem Kontext, in dem sich unterschiedliche Bezugsbereiche wechselseitig beeinflussen und prägen.¹³

Für Wach und Mensching ist das allseits bekannte Heiligkeitstheorem verbindlich, das von Rudolf Otto vor allem in seinem Buch *Das Heilige* entwickelt wurde.¹⁴ Das genannte Buch, das erstmalig 1917 erschien und bis in die Gegenwart hinein immer wieder nachgedruckt und in viele Sprachen übersetzt wurde, war zur Zeit Menschings für uns Studenten Pflichtlektüre. Es wäre wohl keiner auf die Idee gekommen, diesen verehrten Altmeister einer aus der evangelischen Theologie kommenden Religionswissenschaft zu kritisieren.

Über die bei Otto anzutreffende Erlebnispsychologie – das Gefühl des Numinosen »bricht auf aus dem ›Seelengrunde‹, aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selber«¹⁵ – und damit über die Kritik seines Heiligkeitstheorems muss hier nicht gesprochen werden, weil darüber bereits ausreichend gestritten wurde. Deshalb sei hier nur auf Wolfgang Gantkes Untersuchung über das Heilige verwiesen.¹⁶ Ich selbst habe mir jedoch einmal die Mühe gemacht, in Ottos Frühwerk *Naturalistische und religiöse Weltansicht* aus dem Jahre 1904 – 3. Aufl. 1929! – zu schauen, wo wir lesen können:

»Alle Realität äußerer Dinge verschlägt nichts gegen die des Gemütes [...]. Diese Welt des Gemütes ist uns erst der Sinn alles Seienden.«¹⁷

-
- 12) Siehe T. Parsons: »Die Entstehung der Theorie des sozialen Systems. Ein Bericht zur Person (1970)«, in: ders. / E. Shils / P. F. Lazarsfeld: *Soziologie – autobiographisch. Drei kritische Berichte zur Entwicklung einer Wissenschaft*. [München /] Stuttgart 1975 (dtv. Wissenschaftliche Reihe 4160), S. 58.
- 13) Siehe S. Brandt: *Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*. Frankfurt a. M. 1993, S. 302 f.
- 14) R. Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917]. 50.-53. Tsd. München 1991; aufschlussreich ist hier der Untertitel.
- 15) A. a. O., S. 138.
- 16) W. Gantke: *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*. Marburg 1998 (RWR 10).
- 17) R. Otto: *Naturalistische und religiöse Weltansicht* [1904]. 3., photomechanisch gedruckte Aufl. Tübingen 1929 (Lebensfragen 2), S. 251 (mit Auslassung).

Das hier auf unmittelbare subjektive Erlebnisse zurückgreifende Selbstbewusstsein wird zur Form gültiger Erkenntnis erhoben – was wohl niemand behaupten darf, der sich der wissenschaftlichen Epistemologie verpflichtet wissen möchte! Es ist aber aus Ottos Sicht konsequent, wenn er die Unableitbarkeit des Geistigen und seinen Vorrang gegenüber der Welt der äußeren Wirklichkeit behauptet, weshalb die Methoden der Betrachtung für Gegenstände der Natur nicht auf das Geistige zutreffen.¹⁸ Zwar polemisiert er gegen Darwin – er spricht von einer »Selektionstheorie« sowie »Entschlossenheitstheorie und Zwangsvereinfachung der Erscheinungen«¹⁹ –, hält aber die kausale Betrachtungsweise der Naturwissenschaften für nötig. Dennoch, die Hauptsache bei ihm ist der *teleologische* Gesichtspunkt:

»Ist die Welt von Gott und Gottes, so ist sie selber und das was in ihr ist um Zwecke willen da und auf Ziele hin angelegt. So ist sie durchwaltet von ewigen Ideen und untersteht göttlicher Providenz und Leitung. Der Naturalismus und wie es scheint schon die Naturwissenschaft selber aber erklären: Weder Zwecke noch Ideen sind mit Notwendigkeit in der Natur anzunehmen.«²⁰

Zu diesen Ausführungen muss nicht viel gesagt werden, außer dass Rudolf Otto seiner Methodologie ein höchst theologisches, von subjektiven Existenzwahrheiten bestimmtes Axiom zugrunde legt! Folglich haben Otto und Anhänger sich nie der Diskussion beispielsweise mit Émile Durkheim gestellt, der 1912 darauf hingewiesen hatte: »Die Eindrücke, die die physische Welt in uns hervorruft, können definitionsgemäß nichts enthalten, was diese Welt übersteigt.«²¹ Es sei denn, man stülpt der Realität eine unwirkliche Welt über, die nach Durkheim nur aus Wahnbildern bestehen kann. Der jedoch von Otto, Wach und Menschling gewissermaßen implizierte Transfer – denn nur so können wir uns die Kategorie des Heiligen als »Erkenntnis a priori«²² vorstellen, wenn Otto von dem »numinose[n] Eindruck Jesu auf seinen Kreis« redet – aus einer transempirischen Welt in die von Menschen erfahrenen *mysteria* kann nur als ein Theologumenon bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang kann vielleicht der von Parsons formulierte Tatsachenbegriff, der eindeutig den Einfluss Kants erkennen lässt, hilfreich sein:

18) A. a. O., S. 40, 233.

19) A. a. O., S. 213.

20) A. a. O., S. 59.

21) E. Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* [1912]. Frankfurt a. M. 1981 (Theorie), S. 308.

22) So zum Beispiel Otto, *Das Heilige...*, S. 188. Zum Missverständnis der Transzendentalphilosophie Kants auf Seiten Ottos siehe A. Beck: »Die Struktur der Religion oder: Ist die Phänomenologie eine Methode, die in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann?«, in: *ZMR* 83 (1999), S. 3-28, bes. S. 11: »[D]as Heilige existiert nicht, sondern ist Ottos Erfindung!«

»Die Unterscheidung zwischen einer Tatsache [fact], die eine Proposition über Phänomene ist, und den Phänomenen selbst, die konkrete, wirklich existierende Einheiten sind, kann – sofern sie achtsam in Erinnerung gehalten wird – sehr viel Konfusion verhindern.«²³

Das nach Otto aus dem »Seelengrunde« aufbrechende »Gefühl des Numinosen«²⁴ kann allenfalls als eine auf religiösen Überzeugungen basierende Zuschreibung angesehen werden, die die reale Existenz des Heiligen nicht zu begründen vermag und auch nicht zu einer Interpretationstheorie führen kann, die frei von teleologischen Annahmen wäre.

Dem daraus resultierenden Dilemma für die Religionsforschung versucht der ältere Mensching dadurch zu entgehen, dass er – jüngst hat Udo Tworuschka darauf hingewiesen²⁵ – sein Buch *Die Weltreligionen* mit der folgenden Klarstellung einleitet,

»daß alle echte Religionswissenschaft auf eine empirische Tatsachengrundlage bezogen sein muß. Religionswissenschaft ist also keine willkürliche Spekulation über jenseitige Wirklichkeiten [...]. Die Tatsachengrundlage, die die Basis aller Religionswissenschaften sein muß, liefern die historischen Religionen der Welt [...].«²⁶

Wichtig ist jetzt auch, dass »alle diese Erscheinungsformen religiösen Lebens historisch sind, d. h. in der Ebene der tatsächlichen Geschichte gegeben sind.«²⁷ Die religiösen Vorstellungen werden nun zu einem Teil der allgemeinen Geschichte und folglich auch in Beziehung zu anderen Kulturbereichen gesetzt.²⁸ Aber im Kapitel »Religionswissenschaft des Verstehens« kehrt Mensching wieder zu Ottos Theorem zurück:

»Das Heilige ist eine völlig eigene Wirklichkeit, die daher auch mit einem Begriff benannt wird, der nicht aus der rationalen Begriffswelt ableitbar ist. Das Heilige ist das Göttliche, das das empfängliche Gemüt in eine eigentümliche, keiner anderen vergleichbare Gestimmtheit versetzt.«²⁹

23) T. Parsons: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* [1937]. 4th ed. New York / London 1966, S. 41.

24) Otto, *Das Heilige...*, S. 138.

25) U. Tworuschka: »Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie«, in: *ThLZ* 126 (2001), Sp. 125.

26) G. Mensching: *Die Weltreligionen*. Darmstadt 1972 (Das Wissen der Gegenwart. Geisteswissenschaften), S. 9 (mit Auslassungen).

27) A. a. O., S. 10.

28) A. a. O., S. 13.

29) A. a. O., S. 34 f.

Folglich sind die geschichtlichen Tatsachen der Religionsgeschichte als »Phänomene«, d. h. als »Erscheinung« von eigentlichem religiösem Leben zu verstehen.³⁰ Wir erhalten damit eine holistische Theorie von Religion, in der die Interpretation von religiösen Phänomenen abhängig ist von dem Fürwahrhalten eines teleologischen Axioms. Religiöse Phänomene verfügen dann nicht mehr über die so genannte »Autonomie der Bedeutung«!

2. Vom »Verstehen« zur Metaphysik

Wie ist es möglich, dass Mensching, der zutreffend von der Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen in Umwelt und Gesellschaft spricht, dennoch letztlich eine Trennung des Heiligen von diesem empirischen Kontext vollzieht? Wie ist es möglich, dass ein Religionssoziologe – der Gustav Mensching ja auch war³¹ – plötzlich vergessen kann, dass alle menschliche Sprache und Erkenntnis über das empirische Raum-Zeit-Kontinuum nicht hinausgelangen können?

Die Antwort wird man zunächst in seinem Streben nach einer »Religionswissenschaft des Verstehens«³² zu suchen haben. Ich will auf die Diskussion der Kategorie des Verstehens nicht eingehen, da ich nicht glaube, dass ich hier einen neuen Aspekt aufweisen könnte. Deshalb folge ich nur den Aussagen Menschings, dem es darum geht, vom wissenschaftlichen Umgang – d. h. Vergleich und Unterscheidung hinsichtlich der religiösen Inhalte der Phänomene – zu einer existentiellen Interpretation der religiösen Phänomene zu gelangen: »als Möglichkeiten vom Lebenssinn aus verstanden«! Der nächste Schritt besteht darin, die historischen Fakten in das eigene Leben einzuschalten, »um ihr inneres Leben zu erfassen und durch Vermittlung des Begriffs zu Gefühl und Bewusstsein zu bringen«. Schon in seiner *Vergleichenden Religionswissenschaft* hatte Mensching unter dem Einfluss von Gerardus van der Leeuw (1890-1950) diesen psychologischen Aspekt eingebracht.³³ Der »Tatsachenforschung« liegt dann eine Struktur des »geheimen[n] Bezogenseins auf ein sinngebendes Leben« zugrunde, die es dann ermöglicht, durch die vordergründige Realschicht des Symbols – »Symbol« ist in Menschings Forschung ein Kernbegriff³⁴ – zu einer Sinnschicht vorzustoßen: »Den Symbolsinn

30) A. a. O., S. 36.

31) Siehe neben Mensching, *Soziologie der Religion*, auch ders.: *Soziologie der großen Religionen*. Bonn 1966.

32) Zum Folgenden siehe Mensching, *Die Religion...*, S. 13 f.

33) G. Mensching: *Vergleichende Religionswissenschaft*. 2. neubearb. Aufl. Heidelberg 1949, S. 29; siehe U. Tworuschka: »Begegnung und Antwort. Gustav Mensching und die Religionswissenschaft«, in: *Anthr.* 71 (1976), S. 592.

34) Tworuschka, »Traditionen der Toleranz...«, S. 138.

durch die Realschicht, das konkrete Symbol, hindurch erfassen, heißt das Symbol verstehen.«³⁵ Schon die Aufforderung, den Umgang mit den religiösen Phänomenen in das eigene Leben einzuschalten, kann nicht Gegenstand einer Wissenschaft sein! Das ist genau die Umkehrung dessen, was Max Weber in seiner »verstehenden Soziologie« mit der subjektiven Perspektive meinte: »das ›Verstehen‹ des Verhaltens der beteiligten Einzelnen«,³⁶ um zu einer Deutung zu gelangen.

Die Struktur des Symbols besteht nach Mensching darin, das Numinose zu repräsentieren. So wird das »Erscheinen« des Numinosen zu einer »echten religiös erfahrenen Gegenwartwerdung numinoser Wirklichkeit«.³⁷ Damit kommen wir gewissermaßen zur Symbolstiftung, der ersten Form antwortenden Handelns,³⁸ die andere ist die der Gemeinschaftsbildung und -bindung. Die Symbolfähigkeit von empirischen Gegenständen ist unbegrenzt und unterliegt dem Verhältnis der Repräsentation: Zum sakralen Symbol wird beispielsweise der Stein von Bethel, den Jakob sich zur Unterlage seines Kopfes gewählt hatte (Gen 28,10-20), dadurch, »daß er mit der Wirklichkeit des Heiligen in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt wird«.³⁹ Repräsentation bedeutet dann »Vergegenwärtigkeit, Gegenwartwerdung« der von der empirischen Welt verschiedenen Sinnwirklichkeit. Die Symbole sind – im Anschluss an Heinrich Frick – Formen oder Ideogramme, die »ein numinoses Leben wecken, vermitteln oder wach erhalten (wollen)«.⁴⁰

Wir müssen uns fragen, was für ein Verständnis von Symbol hier gemeint ist, wenn dieses gleichsam das Heilige im Menschen *aktualisiert*. Zweifellos ist die Bedeutung eines Symbols sprach- bzw. kulturspezifisch festgelegt, wobei die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem auf Konvention beruht. In diesem sprachwissenschaftlichen Sinne möchte Mensching das Symbol nicht verstehen, stellt es doch das Medium zwischen der empirischen Welt und dem Numinosen dar. Symbol ist bei ihm wohl wie bei Martin Luther und Ulrich Zwingli eher ein dingliches Element: ein *signum visibile*, das Luther als eine Realpräsenz verstand.⁴¹ Symbol trägt als Bedeutung etwas Empirisches! Der Ursprung dieses Symbolverständnisses dürfte in der eigenen evangelischen Glaubensanschauung Menschings zu sehen sein, der bekanntlich mit Otto in der liturgischen Reform-

35) Mensching, *Die Religion...*, S. 14.

36) M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* [1922]. 5. rev. Aufl. Studienausgabe. Besorgt von J. Winckelmann. Tübingen 1985, S. 7.

37) Mensching, *Die Religion...*, S. 142.

38) A. a. O., S. 259.

39) A. a. O., S. 260.

40) A. a. O., S. 344.

41) G. Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*. 2., verb. Aufl. Göttingen 1988 (KVR 1486), S. 69 f.

bewegung tätig war und in Riga durch eindringliche Predigten auffiel.⁴² Seine »theologische Frühphase« ist von einer Erfüllungstheologie getragen.⁴³

Wenn religiöse Symbole mit einer Realpräsenz versehen werden, dann verlassen wir den wissenschaftlichen Diskurs! Es wird einfach vergessen, dass ein Symbol ein Konstrukt ist, wie die von Mensching angeführten Bekenntnisformeln des *Athanasianums* oder *Nicaenums*. Bemerkenswert ist, dass er in diesem Zusammenhang die *fides, quae creditur*, von der *fides, qua creditur*, dem Glaubensakt, unterscheidet, durch den das Glaubensbekenntnis zu einem Symbol und damit zur Repräsentation religiöser Erfahrungswirklichkeit wird.⁴⁴ Wenn dieses sein Symbolverständnis ist, dann ist es zweifellos ein theologisches! Dem menschlichen Konstrukt Symbol wird damit ein empirischer Charakter beigelegt.

Wir konstatieren hier einen Mangel an Kohärenz des analytischen Konzepts. Da ist zum einen die Vielfalt der Begegnung mit dem Heiligen in Umwelt und Gesellschaft, also Phänomene, die wissenschaftlich beobachtet und beschrieben werden können. Und dann spricht Mensching im Anschluss an Otto von einer mittelbaren Erkenntnis des Heiligen, »auf dem Umweg über den mit dem Heiligen in Berührung gekommenen Menschen«:

»Grundlage der wissenschaftlichen Aussage über das Heilige sind also die sich in den religiösen Texten findenden Bezeugungen verschiedenartiger innerer Bestimmtheiten des religiösen Menschen; es macht nämlich das Wesen des religiösen Menschen aus, daß er sich von heiliger Wirklichkeit bestimmt weiß.«⁴⁵

Auch wenn Mensching die Realität des Numinosen nicht erörtern will,⁴⁶ so werden hier nach unserem Verständnis wissenschaftliche Beobachtung/Beschreibung und Metaphysik zusammengefasst, was natürlich unzulässig ist. Der Rekurs auf das Heilige und die behauptete Realpräsenz desselben im Symbol kann nur scheinbar auf eine *externe* Realität verweisen, da sie primär das Produkt von *Intersubjektivität* und deshalb keineswegs in einem unabhängigen Sinne *real* ist. Darüber hinaus kann – was hinlänglich bekannt ist – keine wissenschaftliche Theorie für sich in Anspruch nehmen, dass sie die Struktur der Realität wiedergibt. Eine Realinter-

42) U. Tworuschka: »Einleitung des Herausgebers«, in: G. Mensching: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Neu hrsg. von U. Tworuschka. Weimar / Jena 1996, S. 21 f.

43) Siehe Tworuschka, »Begegnung und Antwort...«, S. 584, 595.

44) Vgl. Mensching, *Die Religion...*, S. 263.

45) A. a. O., S. 129; in *Die Religionen und die Welt* formuliert Mensching noch viel stärker in Anlehnung an Rudolf Otto und spricht z. B. von dem »*sensus numinis*« als Voraussetzung der Erlebnisfähigkeit – »das religiöse Apriori« (S. 17) – für das Heilige, das zum Ergebnis führt (S. 18): »Es wird, schlicht ausgedrückt, das Ewige im Endlichen gewittert.«

46) Siehe Tworuschka, »Begegnung und Antwort...«, S. 582 (Belege).

pretation ist daher unmöglich. Und jede wissenschaftliche Theorie, die sich einer Beweisführung durch die Realität entzieht, ist nur eine willkürliche Darstellung derselben.⁴⁷

Was geschieht also hier? Indem Gustav Mensching als Wissenschaftler und Religionssoziologe ein Modell für den Bereich ausarbeitet, in dem sich Religion beobachten lässt, *reifziert* er jedoch wiederum dieses Modell, wenn er in ihm zugleich das Heilige real werden lässt. Das erinnert mich an die buddhistische Mandala-Meditation: Als Symbol des konkreten Universums dient das Mandala, in das durch die Meditation des Gläubigen der visualisierte Bodhisattva/Buddha herabsteigt und der Meditierende eintritt und den Weg zur Einswerdung mit dem unteilbaren Selbst findet. Dieses bildliche Psychogramm wird im tibetischen Buddhismus als »Verwirklichungszeichen« für die endgültige Befreiung von allen karmischen Verstrickungen angesehen.⁴⁸ Wem das Beispiel deplaziert erscheinen möge, der sei auf Menschings Aussage im Anschluss an die indische Mystik verwiesen, wo er von dem »Bewußtsein der letzten Einheit des religiösen *Lebensstromes* in der Mannigfaltigkeit der Religionen« spricht.⁴⁹ Auch hier konstatieren wir wieder eine religiöse Sprache, zu der z. B. auch die hinduistische *Shakti*, die kabbalistische *Chajjut* oder der *Axé* der *Yorùbá* als Parallelen gehören – bis hin zu Frithjof Schuons These von der »transzendenten Einheit der Religionen«.⁵⁰ Zutreffend erscheint uns daher Hans G. Kippenbergs Bezeichnung von Rudolf Otto »als genuinen Vertreter ›deutscher Mystik‹«.⁵¹

In Menschings Frühschrift über *Das heilige Schweigen*⁵² finden wir folgenden Zusammenhang, wie ihn Udo Tworuschka formuliert hat:

»Einerseits ist Menschings Objekt die ›subjektive und lebendige Art des Frommen, mit der Sphäre des Erlebbaren in Beziehung zu treten‹; andererseits ist seine Methode psychologisch, denn ein Verstehen der Religion wird nur durch ›lebenweckende ... schöpferische(r) Synthese‹ [sic!] vollzogen, die dadurch ermöglicht wird, daß das erkennende

47) R. Boudon: »Structure dans les sciences humaines«, in: *EncU*⁸ 15 (1977), S. 440.

48) Siehe G.-W. Essen / T. T. Thingo: *Die Götter des Himalaya. Buddhistische Kunst Tibets. Die Sammlung Gerd-Wolfgang Essen* [Katalog der Ausstellung »Die Götter des Himalaya«, Josef-Haubrich-Kunsthalle, Köln 04.11.1989-04.02.1990]. Tafelband. München 1989, S. 180-182.

49) Mensching, *Die Religion...*, S. 361 (Hervorhebung von mir).

50) Fr. Schuon: *De l'unité transcendante des religions*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris 1979.

51) H. G. Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München 1997, S. 252.

52) G. Mensching: *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Gießen 1926 (RVV 20,2).

und erlebende Subjekt die ›Voraussetzungen zu solcher Verlebendigung als ein Vermögen a priori‹ mitbringt.«⁵³

Und in *Der offene Tempel*, Menschings Spätwerk, wird noch einmal die »letzte(n) Einheit des religiösen Lebensstromes« hervorgehoben:

»In der Vielheit der Religionen besteht – das zeigt die vergleichende Untersuchung – im letzten Grunde eine tiefe Einheit, die sich auf gemeinsames Erlebnis des Heiligen und verwandtes, auf diese Begegnung antwortendes Handeln in Kultformen, Begriffsbildungen, Gemeinschaftsformen gründet und schließlich auch vor allem auf gemeinsame ethische Werte. Die religionswissenschaftliche Phänomenologie beweist diese Einheit.«⁵⁴

Dies erinnert an einen Ausspruch des von Mensching geschätzten Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom, den Letzterer auf seinem Sterbebett äußerte: »Ich weiß, daß Gott lebt. Ich kann es beweisen durch die Religionsgeschichte.«⁵⁵

Die Begegnung von Empirie und Heiligem in einem Modell ist aus wissenschaftlicher Sicht nicht möglich. Unverkennbar ist jedoch dieses Menschings Überzeugung von Anfang an – das zeigt bereits das Vorwort in *Das heilige Schweigen*:

»[...] (es) muss [...] irgendwo im Menschen selbst eine Stelle geben, da das Objektive mit dem Subjektiven sich berührt, da jenes diesem seinen Anspruch fühlbar macht.«⁵⁶

Es ist hier und im Gesamtwerk das Streben des glaubenden Religionswissenschaftlers, das Wesen der Religion als reale Struktur in der Empirie nachzuweisen. Das ist eigentlich nur möglich, indem in methodologisch unzulässiger Weise auf zwei Ebenen argumentiert wird. Auf der empirischen Ebene haben wir es mit Medien, Weisen und Inhalten der Begegnung sowie mit Symbolstiftung und Gemeinschaftsbildung als antwortendem Handeln zu tun. Hierbei handelt es sich um Sinnesdaten, die beschrieben und interpretiert werden können. Dazu bedarf es jedoch eines Konzepts oder einer Theorie, die uns durch Herstellen von Relationen zwi-

53) Tworuschka, »Begegnung und Antwort...«, S. 591 (Hervorhebung im Original); Mensching, *Das heilige Schweigen...*, S. 11 f.

54) G. Mensching: *Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*. Stuttgart 1974, S. 29.

55) Fr. Heiler: »Vorwort des Herausgebers«, in: L. O. J. N. Söderblom: *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*. Nachgelassene Gifford-Vorlesungen, in Verbindung mit Chr. M. Schröder und R. Hafner hrsg. von Fr. Heiler. 2. durch eine biograph. Einl. verm. Aufl. München / Basel 1966, S. V.

56) Mensching, *Das heilige Schweigen...*, S. V (mit Auslassungen; Hervorhebung im Original).

schen den Sinnesdaten Erkenntnis vermittelt.⁵⁷ Unsere Erkenntnis wird seit Karl Popper immer schon von Theorien geleitet, die uns ein Raster von Kategorien und Begriffe an die Hand geben.⁵⁸ Mensching findet seine Theorie jedoch auf einer zweiten, metaphysischen Ebene, wo das Heilige »waltet« – um es einmal so auszudrücken. Das Heiligkeitstheorem entzieht sich jedoch jeglicher rationalen Annäherung, weil hier der universale Rahmen der Referenz einer transzendentalen Ontologie entspringt. Dieser von den Gegnern Mircea Eliades formulierte Vorwurf gilt auch in Hinblick auf Menschings Religionstheorie.⁵⁹ Es liegt ganz auf dieser Linie, wenn Mensching in seiner Abhandlung über »Sprache und Religion« zu dem Ergebnis kommt, dass das Wort gegenüber dem gemeinten religiösen Inhalt grundsätzlich *inadäquat* ist und damit Sprache »ihrer letzten Struktur und Absicht nach der innersten Intention der Religion unangemessen (ist)«. ⁶⁰

Zweifellos mag Sprache nicht immer ausdrücken, was ein Gläubiger empfindet. Das trifft insbesondere auf Phänomene der Trance oder Inkorporation einer Gottheit zu. Allerdings wissen wir seit dem Streit der Sprachwissenschaftler über die Sapir-Whorf-Hypothese – das »linguistische Relativitätsprinzip« –, dass es eine wechselseitige Beziehung zwischen Sprache und Denken gibt.⁶¹ Es ist also wissenschaftsmethodologisch genau umgekehrt: Die Vermittlung von Konzepten verläuft über die Sprache, beeinflusst also die kognitive Strukturierung der Wahrnehmungsinhalte⁶² und folglich kann auch das Heilige nur über Sprache vermittelt werden.

Der Zusammenhang zwischen Sprache und Denken ist in der Religionsforschung bislang noch zu wenig beachtet worden. Für Hans Penner, den bekannten kanadischen Theoretiker unter den Religionswissenschaftlern, steht unumstößlich fest, »the study of linguistics is the necessary foundation for explanations of religion«. Er stimmt der von Claude Lévi-Strauss mit Hilfe linguistischer Konzepte gewonnenen Einsicht zu: »When we work with ritual, myth and religion we are

57) Vgl. P. Tiedemann: *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*. Darmstadt 1993, S. 117.

58) Vgl. a. a. O., S. 119.

59) T. Fitzgerald: *The Ideology of Religious Studies*. New York / Oxford 2000, S. 41.

60) Mensching, »Sprache und Religion«, S. 224.

61) Der deutschamerikanische Anthropologe und Linguist Edward Sapir (1884-1939) (siehe *Die Sprache. Eine Einführung in das Wesen der Sprache* [1921], 2. Aufl. München 1972) war der Lehrer des Linguisten Benjamin Lee Whorf (1897-1941) (siehe *Sprache – Denken – Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie* [1956], 22. Aufl. Reinbek bei Hamburg 1999 [Rowohlts Enzyklopädie 403]), der der Aneignung von Welt in Denken und Sprechen nachging und sich dabei auch mit indischer Philosophie und der Metaphysik der Hopi beschäftigte.

62) M. Geier: *Orientierung Linguistik. Was sie kann, was sie will*. Reinbek bei Hamburg 1998 (Rowohlts Enzyklopädie 55602), S. 90.

dealing with cognitive issues.«⁶³ Folglich sind – im Gegensatz zum *sui-generis*-Charakter von Religion nach Otto und Eliade – religiöse Vorstellungen und Akte »mental phenomena«, die als »propositional attitudes« zu behandeln sind: Aber »religious beliefs and actions are to be studied as a system, a semantic structure.«⁶⁴ Die Schwierigkeiten, die sich hieraus für Religionsphänomenologie und -typologie ergeben, sollen hier außer Acht gelassen werden. Entscheidend ist für Penner, dass religiöse Vorstellungen im Kontext anderer »propositionaler Einstellungen« gesehen werden müssen; der einzige Unterschied besteht im Glauben an »superhuman beings.«⁶⁵

Was mich bis heute immer wieder am Werk von Gustav Mensching in Verwunderung versetzt, ist die Tatsache, dass er als Soziologe die sozialen Fakten von dem Heiligen abzutrennen vermag, obgleich er immer wieder selbst Beweise für den engen Zusammenhang von religiösem Phänomen und gesellschaftlichem Handeln anführt. Da sind z. B. der Wunsch und das Bedürfnis der »religiösen Massen« nach heiligen Menschen,⁶⁶ oder wenn er von der Weitergabe des religiösen Besitzes an die nachwachsende Generation spricht,⁶⁷ von der Vereinseitigung bereits im Jüngererlebnis und den »niveaumindernden primitivreligiösen Tendenzen der Masse, die eine Fülle primitiven Glaubens und Aberglaubens wieder in die Organisation der Hochreligion einführt«,⁶⁸ was zu einer Gefährdung der Religion führt, die daher der Reformation bedarf, wie sie der von ihm geschätzte Martin Luther⁶⁹ durchgeführt hat.⁷⁰ Wenn der heilige Symbolgegenstand etwa zu magischen Praktiken eingesetzt wird, dann ist er kein religiöses Symbol mehr.⁷¹ Warum ist das so? Offensichtlich ist dort, wo das Verhältnis des Menschen zum Heiligen zu eng wird und er sich desselben als Aktor bedient, Religion auf dem Wege des Verfalls. Hier bedarf es nach gut protestantischer Tradition des Protestes:

63) H. H. Penner: »Language, Ritual and Meaning«, in: *Numen* 32 (1985), S. 12.

64) H. H. Penner: »Why Does Semantics Matter to the Study of Religion?«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 7 (1995), S. 242. Penners programmatischer Essay basiert auf der modelltheoretischen Semantik von Donald Davidson, die auf eine »Theorie der Wahrheit« abzielt (D. Davidson: *Wahrheit und Interpretation* [1984]. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1999 [Theorie]).

65) Penner, »Why Does Semantics...«, S. 245.

66) G. Mensching: »Saint«, in: *EBrit*¹⁵ 16 (1974), Sp. 167.

67) Mensching, *Die Religion...*, S. 309.

68) A. a. O., S. 314.

69) Siehe Tworuschka, »Begegnung und Antwort...«, S. 596.

70) Mensching, *Die Religion...*, S. 317.

71) A. a. O., S. 261.

»[...] Persönlichkeiten oder Bewegungen (treten) auf, die im Protest gegen die geprägte Tradition selbst keineswegs auf Tradition verzichten, sondern im Gegenteil zu der von ihnen als eigentliche Tradition im Sinne jenes zeitlosen Traditionsstromes angesehenen Wirklichkeit vorzustößen suchen, um so aus dem zeitlos Ewigen zu leben. Das Zurück, das hier postuliert wird, ist dann kein zeitliches im vordergründigen Sinne konservatives Zurück, sondern ein sachlich-überzeitliches Zurück zur eigentlichen Tradition bzw. zur Tradition des Eigentlichen.«⁷²

Die Metaphysik des Heiligen bestimmt in jeder Beziehung den Religionsbegriff Menschings, der primär ein theologischer ist und nur sekundär ein religionswissenschaftlicher. Deshalb ist der Begriff Religion für die Religionsgeschichte eben nur der Rahmen,

»innerhalb dessen eine ungeheure Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrungen möglich und religionsgeschichtlich auch tatsächlich verwirklicht worden ist. Hier zeigt sich eben, daß der Begriff der Sache noch keineswegs die historische Erscheinung in ihrer Einmaligkeit und Tiefe, d. h. in ihrem Wesen erfaßt.«⁷³

Die Religionsgeschichte ist nicht einfach ein Teil der Geschichte schlechthin, sondern ist – man vergleiche oben Rudolf Otto – von einem teleologischen Charakter: Sie erreicht ihre »tiefste Offenbarung der Fülle der Gottheit« in Persönlichkeit, Leben und Lehre Jesu.⁷⁴ Menschings *Vergleichende Religionswissenschaft* endet mit der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Sterbens Christi, »ein durchaus eigenartiges Ereignis der Religionsgeschichte nach Sinn und Wirkung«.⁷⁵

3. Religionswissenschaft zwischen Theologie und Wissenschaft

Jüngst hat der in Japan tätige Kulturanthropologe Timothy Fitzgerald in vehementer Weise die Religionswissenschaft sowie die Begriffe Religion und Religionen als einen historisch-ideologischen Prozess kritisiert. Friedrich Schleiermacher, Max Müller und Rudolf Otto werden als Schöpfer einer »Theologie der Religionen« bezeichnet und die Religionsphänomenologie eine Form der liberalen ökumenischen Theologie genannt. Vermutlich hätte Friedrich Heiler (1892-1967) diesem Urteil

72) A. a. O., S. 324.

73) G. Mensching: *Allgemeine Religionsgeschichte*. 2. verb. Aufl. Heidelberg 1949, S. 12 (Hervorhebungen im Original).

74) Belege bei Tworuschka, »Begegnung und Antwort...«, S. 597; siehe auch ders.: »Nachwort«, in: G. Mensching: *Buddha und Christus*. Mit einem Nachwort neu hrsg. von U. Tworuschka. Überarb. Neuausg. Freiburg i. Br. u. a. 2001 (Herder-Spektrum 5100), S. 243.

75) Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, S. 201.

zugestimmt, erklärt er doch unter der Rubrik »Die Wissenschaftliche [sic!] Erforschung der Religion«:

»Alle Religionswissenschaft ist letztlich Theologie, insofern sie es nicht nur mit psychologischen und geschichtlichen Erscheinungen, sondern mit dem Erlebnis jenseitiger Realitäten zu tun hat. Religion ist gewiß ein Stück Geistesleben, Geisteskultur, aber dieses Geistesleben ist nur verständlich aus seiner letzten metaphysischen Quelle.

Dieses Ernstnehmen des religiösen Wirklichkeitsbegriffes ist in gewisser Hinsicht Glaube, aber nicht Glaube im Sinne eines bestimmten theologischen oder konfessionellen Dogmas.«⁷⁶

Wiewohl Gustav Mensching Heiler einerseits als Theologen bezeichnet, sieht er doch andererseits in dessen Frühwerk *Das Gebet* einen Beitrag zur »Religionswissenschaft des Verstehens«.⁷⁷ Aber bereits hier findet sich die Verknüpfung von phänomenologischer Forschung mit dem Glauben an die Realpräsenz »einer transzendenten Wirklichkeit«.⁷⁸ Auf der Grundlage der Zuschreibung des Glaubens ist Religionswissenschaft jedoch nicht möglich!⁷⁹

Aber auch Mircea Eliade, Wilfred Cantwell Smith und Ninian Smart werden von Fitzgerald angegriffen, da sie mehr oder weniger von der mythischen Annahme ausgehen, dass es eine *Ultimate Reality*, Gott oder das Transzendente in einem ontologischen Sinne, außerhalb der Welt gibt und den menschlichen Beziehungen, der Geschichte und dem Leiden Bedeutung und Absicht verleiht.⁸⁰ Religion ist vielmehr eine Subkategorie der Kultur. Dann ist es auch möglich, von dem Heiligen zu reden:

»If by ›sacred‹ we mean those things, ideas, places, people, stories, procedures, and principles that empirical groups of people value, deem to be constitutive identity, or will defend to the death, then it seems likely that we have a relatively meaningful crosscultural concept. For we do not presume to know in advance what those values are.«⁸¹

76) Fr. Heiler: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. 2., verb. Aufl. Stuttgart u. a. 1979 (RM 1), S. 17 (Hervorhebungen im Original).

77) Mensching, *Die Weltreligionen*, S. 11, 13.

78) Fr. Heiler: *Das Gebet* [1918]. Unveränd. Nachdr. nach der 5. Aufl. [1923] München / Basel 1969, S. 24; vgl. M. Pye: »Friedrich Heiler (1892-1967)«, in: A. Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München 1997, S. 282-285.

79) Vgl. D. Wiebe: »Is a Science of Religion Possible?«, in: *SR* 7 (1978), S. 14; ders., »The Failure of Nerve...«, S. 421.

80) Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, S. 31.

81) A. a. O., S. 19.

Die Frage für uns muss also lauten: Was ist für die Religionswissenschaft eigentlich Gegenstand der Forschung? Die Religion als Forschungsobjekt besteht nach der *opinio communis* aus religiösen Phänomenen. Was aber ist ein religiöses Phänomen? – Oder besser: Was ist ein religiöser Tatbestand? Ich glaube, dass man kaum mehr wird sagen können, als was schon Émile Durkheim vor mehr als einem Jahrhundert formuliert hat, nämlich dass »les faits religieux« eine Unterabteilung der »faits sociaux« sind. Denn nur so können die religiösen Phänomene »nous donner un objet de recherche qui puisse être traité par les procédés ordinaires de la science«. ⁸² Und da es ohne Gesellschaft(en) kein Heiliges gibt, gilt folglich, dass die »notion du sacré« sozialer Herkunft ist. ⁸³

Das Bestreben von Gustav Mensching bestand darin, Religion als Schnittmenge von zwei Dimensionen zu erfassen: einer anthropologischen und einer transzendent-ontologischen. Das Heilige ist in diesem Konzept gewissermaßen Teil eines Entwicklungsprozesses, der bei Mensching mit der Religion der Naturvölker oder Primitiven beginnt und über die Volksreligionen / volksmäßig gebundenen Kulturreligionen zu den Weltreligionen / Universalreligionen hinführt. Erst auf dieser Entwicklungsstufe wird das Individuum entdeckt. ⁸⁴ Wenn das Heilige – wegen des vorausgesetzten Vorverständnisses ohnehin kein universaler Bestandteil menschlicher Erfahrung! – erst im Verlauf kulturgeschichtlicher Entwicklung im individuellen »Gemüte« voll erfasst werden kann, dann müssen wir aus metalinguistischer Sicht fragen, ob dieses nicht eher ein Derivat aus unserer christlich geprägten Kultur und Sprache ist.

Es mag so erklärbar werden, warum Mensching es offensichtlich nicht lohnend fand, sich beispielsweise mit den Religionen Afrikas zu beschäftigen – obgleich es schon englischsprachige Untersuchungen gab. Afrikanische Religionen werden auf den Fetisch verdichtet. ⁸⁵ Dieses eurozentrische Verständnis von Religion und Reli-

82) É. Durkheim: »De la définition des phénomènes religieux«, in: *ASoc* 2 (1897-98), S. 1 f.

83) A. a. O., S. 28.

84) Zu dieser Typologie Menschings siehe U. Tworuschka: »Das Islambild Gustav Menschings«, in: *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident*. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag. Hrsg. von U. Tworuschka. Köln / Wien 1991 (KVRG 21), S. 345.

85) Mensching, *Allgemeine Religionsgeschichte*, S. 18 f.; ders.: »Typologie der Offenbarung«, in: ders., *Topos und Typos...*, S. 182. Die im zuerst genannten Werk angegebene Übersetzung »mit magischer Kraft begabt« ist natürlich nicht richtig, vielmehr geht der Begriff auf das portugiesische Wort *feitiço* (lat. *facticius*) zurück, was zunächst nicht mehr als einen artifiziellen Gegenstand bezeichnet. Die portugiesischen Seefahrer des 15. Jh. waren die ersten, die die westafrikanischen Gottheiten – die *òrìṣà* der Yorùbá und die *voduns* der Fon – abwertend in dieser Weise beschrieben. Sklavenhändler und Missionare sind dann dieser Linie der Interpretation westafrikanischer Religionen gefolgt (vgl. P. Verger: *Notes sur le culte des òrìṣà et vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne*

gionen teilt er allerdings mit vielen Religionswissenschaftlern seiner Generation. Und auch noch heute wird über die »Stammesreligionen« Afrikas geschrieben, ohne Rücksicht darauf, dass die Kategorie des Stammes eine Erfindung der britischen Kolonialverwaltung ist.⁸⁶

Wie würde Gustav Mensching heute die aus Afrika stammenden Religionen in beiden Amerikas beschreiben: Voodoo, Santería, Candomblé, Shango und viele mehr? Diese auf die religiösen Traditionen der Yorùbá und Fon zurückgehenden afroamerikanischen Religionen umfassen inzwischen 60-70 Millionen Anhänger und erstrecken sich von Südamerika über die Karibik, Nordamerika und Afrika bis nach Europa. Müssen wir jetzt von afrikanischen Weltreligionen sprechen?⁸⁷ Auf Grund meiner Erfahrungen, die ich mit afroamerikanischen Religionen in der Karibik und in Brasilien machen konnte, möchte ich an dieser Stelle durch einige wenige Beispiele belegen, wie fragwürdig unsere eurozentrischen Vorstellungen von Religion sind.

Im brasilianischen Candomblé, dem »Haus des Brauchtums der Schwarzen«, ist der Gläubige einerseits kein isoliertes noch autonomes Wesen:

»[E]r empfängt einen Teil seines Seins von Gott, er empfängt einen anderen Teil von einer uranfänglichen Substanz, über die er mit den Vorgängern der Menschheit, der »Nation«, dem Terreiro⁸⁸ und der eigenen Familie verbunden ist. Mit dem òriṣà [›Herr

Côte des Esclaves en Afrique [1957]. Amsterdam 1970 [MIFAN 51], S. 27-70). Auch Charles de Brosses, der bekanntlich mit seinem Werk *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de la Nigritie* (Paris 1760) den Begriff »Fétichisme« einführte, stellt auf S. 8 fest (zit. bei Verger, *Notes sur le culte...*, S. 53): »Les Nègres de la Côte occidentale d'Afrique et même ceux de l'intérieur des terres jusqu'en Nubie [...] ont pour objet d'adoration certaines Divinités que les Européens appellent Fétiches [...] les Fétiches sont les vraies Divinités.« Was Mensching in seinem Buch *Vergleichende Religionswissenschaft*, S. 85 f. noch unter der Rubrik »Fetischismus« zusammenfasst, hat z. B. Rattray bereits 1927 in der Ashanti-Religion als *suman* von der Verehrung des höchsten Gottes Nyame, der *abosom* oder Götter sowie der *samanfo* oder Ahnen unterschieden (R. S. Rattray: *Religion and Art in Ashanti* [1927]. 2nd impr. London 1954, S. 9-24). Es ist Quack voll und ganz zuzustimmen, wenn er für einen Verzicht dieses von ethnozentrischen Vorurteilen belasteten Terminus in der Religionsforschung plädiert (A. Quack: »Fetisch/Fetischismus«, in: H. Waldenfels [Hrsg.]: *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen*. 2. Aufl. Freiburg i. Br. u. a. 1995 [Herder-Spektrum 4090], S. 176).

86) Siehe zum Beispiel R. Kreile: »Politisierung von Ethnizität in Afrika«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament* B 9/97 [= 1997], S. 12-18; J. Iliffe: *Geschichte Afrikas*. 2. Aufl. München 2000.

87) So beispielsweise R. J. Canizares: »Santería. From Afro-Caribbean Cult to World Religion«, in: *Caribbean Quarterly* 40 (1994), S. 59-63.

88) Das portugiesische Wort bezeichnet im Candomblé ein Gelände mit mehreren Häusern, die der Ausübung der religiösen Zeremonien dienen; das Äquivalent in Yorùbá ist Ilê.

des Kopfes»⁸⁹ partizipiert er an den Mächten, die diese Wesenheiten regieren. Die vollständige Persönlichkeit ist eine Schöpfung über Institutionen. Der Mensch des Candomblé versteht sich als in die Welt gestellt [...] in die Hierarchie des Terreiro und der umfassenden Gesellschaft – als Mitglied des Kultes.«⁹⁰

Das ist aber nur die eine Seite: Über seinen *persönlichen òrìṣà* ist er ein Individuum, das sich von jenen anderen unterscheidet, die mit einem anderen *òrìṣà* persönlich verbunden sind. Dabei handelt es sich um einen subjektiven Theismus, hinter der die Vision von einer inklusiven und multiplen Gottheit steht.⁹¹ Der Gott Olódùmarè (»der Allmächtige«) besitzt also einen doppelten Aspekt: den der Natur und einen sozio-historischen.⁹²

Es geht also nicht nur um Sippe oder »Stamm«, sondern – wie die Inkorporation etwa eines *òrìṣà* im Candomblé zeigt – vorrangig auch um den individuellen Menschen und seine Beziehung zur »Gottheit«. Nebenbei gesagt, die *òrìṣà* sind immer individuell verehrt worden und niemals an einem Ort in ihrer Gesamtheit. Das Glaubenssystem der Yorùbá war immer ein *offenes* Glaubenssystem, das äquivalente oder ergänzende religiöse Traditionen übernehmen konnte – bis hin zum Phänomen der Bi-Religiosität⁹³ in der Karibik und Südamerika. Die so beliebte Kategorie des Synkretismus ist hier völlig unangemessen! Ergänzend könnte man auch auf Japan oder China verweisen.

Religionswissenschaftliche Theoriebildung sollte daher nicht nur an den Heiligen Schriften der Universalreligionen und vom Schreibtisch aus betrieben werden. Das gilt auch hinsichtlich jener Strukturen von Religion, die Mensching mit den Begriffen »Heil« und »Unheil« beschreibt.⁹⁴ Ein Anhänger der Yorùbá-Religion kann beispielsweise mit diesen Kategorien nichts anfangen: Ungemach droht ihm allenfalls, wenn er der »Berufung« durch den *òrìṣà*, der sich in ihm inkorporieren will, nicht folgt! Es ist zudem logisch nicht zu begründen, warum erst das Vorhan-

89) Zu *òrìṣà* siehe H.-J. Loth: »Salvador da Bahia und die ›religião dos orixás‹. Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu einem Buch von Zélia Gattai«, in: *Lusorama* 45 (2001), S. 88 f.

90) C. Lépine: »Os estereótipos da personalidade no Candomblé Nàgô«, in: C. E. Marcondes de Moura (coord.): *Olódùṣà. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo 1981, S. 29 (mit Auslassung).

91) P. R. Mackenzie: »O culto aos òrìṣà entre os yoruba. Algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e a seus conceitos de divindade [1976]«, in: C. E. Marcondes de Moura (organ.): *Candomblé – desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo 1987, S. 136.

92) A. a. O., S. 138.

93) Siehe S. T. Barnes: »Introduction«, in: dies.: *Africa's Ogun. Old World and New*. Bloomington, Ind. 1989 (African Systems of Thought), S. 11, 22.

94) Siehe Mensching, *Die Religion...*, S. 65-77.

densein einer Sündenidee einer Religion den Charakter der »Hochreligion« verleihen⁹⁵ und sie dadurch in den Kreis der Weltreligionen / Universalreligionen oder Spätzeit-Religionen einreihen sollte. Die Yorùbá kennen zwar keine Zehn Gebote, aber sehr wohl die Charakterwerdung des Individuums im Gegenüber zur Gesellschaft.⁹⁶

Es ist also dann das *Individuum*, das hier im Kontext der *Gesellschaft* als ein gutes Mitglied handeln soll.

Sind also die Kategorien »Heil« und »Unheil« wirklich religionswissenschaftliche oder nicht vielmehr wieder Derivate einer christlich-westlichen Gesellschaft, die ihre Wurzeln in lutherischer Theologie haben? Menschings Idee der Sünde basiert ganz offensichtlich auf Luthers Unterscheidung zwischen *peccatum actuale* und *peccatum essentiale*, worauf Udo Tworuschka schon hingewiesen hat.⁹⁷ Diese bewegt sich auf einer Beschreibungsebene von Sätzen oder Gegenständen des Glaubens, für die keine Belege von Eindeutigkeit angeführt werden können: Die Sündenerkenntnis durch »Berührung mit einer Sphäre des Göttlichen«⁹⁸ und die Sündentilgung infolge eines »transzendenten Einbruches [des Ewigen]«⁹⁹ führen nicht zu einer Interpretationstheorie von allgemeiner Gültigkeit. Denn hier kann nur der Glaube eine Beziehung zwischen objektiver Wahrheit und Fürwahrgehaltenem herstellen.¹⁰⁰

4. Nachwort

Wir wissen spätestens seit Thomas Kuhn,¹⁰¹ dass wissenschaftliche Wahrheit gesellschaftlich bedingt ist. Es tut der Lebensleistung von Gustav Mensching keinen Abbruch, wenn seine Forschungen heute der Kritik unterliegen. Das gilt im Grunde von allen wissenschaftlichen Modellen, die in der Vergangenheit von Religionswissenschaftlern oder Religionssoziologen und von Wissenschaftlern überhaupt

95) G. Mensching: *Die Idee der Sünde. Ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidents*. Leipzig 1931, S. 17.

96) R. Abiodun / U. Beier: »A young man can have the embroidered gown of an elder – but he can't have the rags of an elder«. *Conversations on Yoruba Culture*. Bayreuth 1991; für die Akan vgl. K. Gyekye: *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*. New York u. a. 1987, S. 85-153.

97) Tworuschka, »Das Islambild Gustav Menschings«, S. 345, 354.

98) Mensching, *Die Idee der Sünde*, S. 15.

99) A. a. O., S. 83.

100) Zum Problem vgl. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, S. 245.

101) Th. S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 2., rev. und um das Postskriptum von 1969 erg. Aufl. / 14. Aufl. Frankfurt a. M. 1997 (stw 25).

konzipiert wurden. Im Übrigen wäre es eine Illusion anzunehmen, dass Wissenschaftler sich bei ihren Forschungsvorhaben nicht einbrächten!

Wenn ich ehrlich bin, finde ich Menschings Religionsdefinition von der Begegnung mit dem Heiligen und dem daraus folgenden Handeln des Menschen gar nicht so übel – sofern man jedoch das Heilige nicht *essentialistisch* interpretiert, sondern eher als einen *telischen* Bereich,¹⁰² von dem die Gläubigen behaupten, dass man seinen Manifestationen in der Empirie begegnen kann. Das würde es dann auch ermöglichen, Religion als Glaubens- und Handlungssystem in Kultur und allgemeinem Handlungssystem anzusiedeln. Es geht also letztlich darum, ein Abgleiten in die Metaphysik zu vermeiden,¹⁰³ was nicht notwendig mit einer Aufgabe des Wortes »Religion« verbunden sein muss.¹⁰⁴ Eingedenk der Feststellung von Michel Foucault, dass »der Diskurs [...] nicht das Leben (ist)«,¹⁰⁵ sollte der Religionswissenschaftler mit »offenen Definitionen von Religion« leben können.¹⁰⁶ Denn eine realistische Theorie hinsichtlich dessen, was Grund religiösen Denkens und religiösen Handelns von Menschen ist, gibt es nicht!

102) Bei Parsons handelt es sich im Kontext seiner Reflexion über die *conditio humana* um den Bereich des Transempirischen, in dem es um Vorstellungen und Ideen geht, die auf letzte Sinnprobleme Antwort geben. Es ist der Bereich transzendentaler Ordnungsbildung, von dem Parsons (»A Paradigm of the Human Condition«, in: ders.: *Action Theory and the Human Condition*. New York / London 1976, S. 357 [mit Auslassungen]) sagt: »We [...] wish [...] to contend that the assumption of this meta-world must be assumed notably with respect to religion and that the attempt must be made, in the course of theoretical work, to give it relevant specific content.«

103) R. D. Baird: *Category Formation and the History of Religions*. The Hague / Paris 1971 (RelRea 1), S. 27.

104) A. a. O., S. 133.

105) M. Foucault: *Archäologie des Wissens*. 8. Aufl. Frankfurt a. M. 1997 (stw 356), S. 301.

106) So schon W. R. Comstock: »Toward Open Definitions of Religion«, in: *JAAR* 52 (1984) S. 499-517.