

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Vom Aufnehmen zum Weitergeben und Übertragen: Zur Einführung”
by Christoph Elsas

was originally published in

Tradition und Translation: Zum Problem interkultureller Übersetzbarkeit religiöser Phänomene: Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag by Christoph Elsas, Renate Haffke, Hans-Michael Haussig, Andreas Löw, Gesine Palmer, Bert Sommer, Marco S. Torini. Berlin/New York: De Gruyter, 1994, xx-xxxvi.

URL: <https://doi.org/10.1515/9783110864694.XX>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Vom Aufnehmen zum Weitergeben und Übertragen. Zur Einführung.

Christoph Elsas

1. Erfahrung — Vermittlung — Verlust

Zu verschiedensten Zeiten und an verschiedensten Orten haben Menschen Eindrücken, die sie von etwas ihnen übermächtig Entgegenkommendem aufgenommen haben, Ausdruck zu geben versucht: mit Gesten, Tönen, Bildern, Sprache, Schrift. Zum Menschen gehört, daß zu den nicht verbalen Vermittlungsformen verbale Traditionen hinzutreten, die sie vielfältig und im Laufe der Zeit wechselnd interpretieren. Auch alle Menschen, die neue religiöse Einsichten weitergeben wollen, müssen die Menschen ihrer Umgebung so ansprechen, daß sie etwas damit anfangen können. Auch müssen sie fähig sein, ihre eigene Erfahrung zu reflektieren, und dafür bietet eine Tradition ein Rahmenwerk, um sie deutend einzuordnen und die eigene Einsicht zu legitimieren. So tendiert auch persönlichste mystische Erfahrung dazu, mystische Traditionen zu erzeugen, und die religiösen Gemeinschaften haben ihrerseits ein Interesse daran, um die überkommene Religion aufzufrischen und neu in Kontakt zu dem zu bringen, was die Bevölkerung bewegt. Der Elite-Charakter tieferer Einsicht und die Bedeutung der spirituellen Leitung fördern dabei besondere Strenge mystischer Deutungstraditionen und auch Esoterik: Sie beansprucht spezielle Traditionen von autoritativer Quelle erhalten zu haben, neben denen die exoterischen Traditionen nur mehr Mittel für die Selbstdefinition sind.

Im Bemühen um einen Oberbegriff läßt sich religionswissenschaftlich hier von religiöser Erfahrung sprechen. Allerdings sind, wie gerade Carsten Colpe¹ betont hat, alle religiösen Phänomene, die als Ge-

* Die mit Kurztitel und Erscheinungsjahr angegebenen Schriften von Carsten Colpe finden sich im *Schriftenverzeichnis Carsten Colpe* (Anhang).

¹ Besonders in seinen Publikationen: *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, Theologische Bücherei Bd. 68, München 1980; *Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion*, in: *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, hg. v. H. Zinser, Berlin 1988, 131-154; *Art. Religionsgeschichte* (1992); *Art. Religionsphänomenologie* (1992), *Art. Religionswissenschaft*

fühle, Vorstellungen, Glaubensinhalte, an Handlungen, in Institutionen, mit den Deutungen von Naturgegebenheiten, gefertigten Gegenständen und Symbolen wissenschaftlicher Erforschung zugänglich sind, immer Vergangenheit und Gegenwart umgreifende soziokulturelle Gesamtphänomene: Ihre Deutung hängt daher von der Stellung der Forschenden zur betreffenden Gesamtkultur ab. Und deshalb gehören als nicht zu unterschätzende Komponente zu einer reflektierten Beschäftigung mit Religion auch die kritische Teilnahme an und die genaue Beschreibung von aktuellen Entwicklungen in der eigenen Gesellschaft und in ihren Beziehungen zu anderen. Denn der gesellschaftliche Kontext ist formende Voraussetzung für die Wissenschaftler. Und die untersuchten Objekte der Religionswissenschaft stehen ihrerseits in eigenen Gesamtkontexten, in denen die religionsgeschichtliche Forschung den Sachverhalten nachgeht, die in der Geschichte des alltäglichen Lebens von Einzelnen oder Gruppen nicht aufgehen. Nur nachklassische westliche Sprachen besitzen ja überhaupt ein besonderes Wort für »Religion« und trennen — im Gegensatz zu anderen Zivilisationen — »religiöse« von säkularen kulturellen Manifestationen, was C. Colpe zur negativen Formaldefinition von „Religion“ führte als „Qualifikation einer lebenswichtigen Überzeugung, deren Begründung, Gehalt und Intention mit den innerhalb unserer Anschauungsformen von Raum und Zeit gültigen Vorstellungen und mit dem Denken in den dazugehörigen Kategorien weder bewiesen noch widerlegt werden kann.“²

Traditionale Religionen haben entsprechend zur Grundlage die Weitergabe von nicht einfach erfundener, sondern von der Gemeinschaft als lebenswichtig erfahrener Weisheit in Mythen und von entsprechenden Geboten der Ahnen. Oft gilt das Tradierte dabei als Geheimnis, das Außenstehenden — als möglichen Gegnern — nicht zugänglich sein darf. Die Kultrituale beruhen auf solchen vorgegebenen Regeln, denen Gehorsam zu leisten ist. Werden sie nicht korrekt weitergereicht, so werden sie allerdings Menschenwerk und verlieren die

(1992); Kleine Schriften 1/A u. B (1993). Eine wichtige Weiterführung verspricht sein in Arbeit befindlicher Band *Systemtheorie oder Konflikttheorie* (vgl. Vorwort zu: Kleine Schriften 1) zu geben. Allgemein werden für diese Einführung nur direkte Bezugnahmen nachgewiesen, während sich die Darstellung sonst auf die genannten Titel zusammen mit der Forschungs-Diskussion in den einschlägigen Lexikonartikeln zu »Tradition« und »heilige Schriften« beziehen.

² Mythische und religiöse Aussage außerhalb und innerhalb des Christentums, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, FS W. Trillhaaz, hg. v. H.J. Birkner u. D. Rössler, Berlin 1968; auch in: *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München 1980, 88.

lebenswirksame Beziehung — dann sind sie in Neubesinnung auf die vorgegebene Ordnung durch wirkungsvollere Rituale zu ersetzen. Zu immer weiterer gesellschaftlicher Öffnung gehört dann auch, um dieses als lebenswichtig Bewährte weiterzugeben, die Herausforderung zu immer weiterer Vermittlung religiöser Erfahrung im Bemühen um Übersetzung in andere Sprachen und um interkulturelle Translation bis zu universalistischer Öffnung religiöser Tradition. Doch verbunden mit jeder Stufe räumlicher und zeitlicher Vermittlung und vor allem der Übertragung in neue Sprach- und Kulturkontexte ist auch Verlust an Nähe zur ursprünglichen Erfahrung.

Dieses Lebenswichtige, das religiöse Gültigkeit ausmacht, gilt es bei dem, was die Religionsphänomenologie als religiöses Phänomen benennt, jeweils innerhalb des historisch-sozialen Kontextes zu überprüfen, indem man die Intentionalität in dieser Einbettung ermittelt, um von daher in eidetischer Intuition seines Logos innezuwerden — durch historisch dimensioniertes Vergleichen. Methodisch sauber wird man nur im Rahmen solcher von C. Colpe ständig geforderten Reflexion auf die Besonderheiten jeder Religion und Zeit und auch des jeweiligen Blickpunktes des religionswissenschaftlich tätigen Subjekts religiöse Erfahrungen zum Ausgangspunkt von Erörterungen zu Tradition und Translation machen können: Diese Erfahrungen sind zugänglich als Mitteilungen, daß etwas derart Lebenswichtiges in überwältigendem Sinneseindruck in jener so und so zu charakterisierenden Situation in menschliches Fassungsvermögen eintrat, daß es in der Aktivierung von Denk- und Handlungskräften als bestimmtes religiöses Erleben Ausdruck suchte und daß jener Mensch dazu jene Glaubensvorstellungen und jenen Kult ausbildete bzw. — ganz überwiegend — sich jenen bereits bestehenden Gemeinschaftsformen anschloß.

Anders als die Theologie sieht Religionswissenschaft von der Grundlage normativer Offenbarung ab. Doch kann Religionswissenschaft wie bei C. Colpe von der Unverfügbarkeit ausgehen, die die Anhänger einer Religion bei »Offenbarung« und somit im Begründungsgeschehen der für sie lebenswichtigen Überzeugung erleben. Dann kann sie wie eine Theologie, die Offenbarung als souveränes göttliches Handeln am Menschen zugrundelegt, kritisch alle Positionen hinterfragen. Das läßt Glaubensaussagen als solche ernstnehmen, wo auch immer sie getan werden, und die religiösen Spezifika mit Gewicht für menschliches Leben einschließlich der impliziten Antithesen zu anderen Religionen beachten und auf ihre Sinn-Konnotationen in jener Situation damals dort und in dieser andersartigen Situation befragen. Was für die, die es aufgenommen haben, lebenswichtiger Eindruck war, ist ja so weiterzugeben und zu übertragen, daß das Gemeinte zum Ausdruck

kommt und bestmöglich auch wieder als lebenswichtig verstanden und weitervermittelt werden kann, um auch dem Leben von anderen Orientierungspunkte zu bieten.

Gerade wohl auch aufgrund seiner intensiven Beschäftigung mit der Welt- und Geschichtsfremdheit im spätantiken Synkretismus hat C. Colpe immer die Zusammengehörigkeit von Religionsgeschichte und politischer Geschichte betont. Schon die Offenheit des politisch-geschichtlichen Prozesses hat ihn eine Summe der Religionsgeschichte ablehnen lassen: Als Gegengewicht zu dem mit der Vermittlung verbundenen Verlust an Erfahrungs-Gemeinsamkeit bleibt nur die sozialetische Kooperation. Sie ist die Grundlage für den interreligiösen Dialog und die gegenseitige Weiterentwicklung im Sinne von Friedensstiftung und Vorbeugung gegen Fehlentwicklungen im Prozeß von Tradition und Translation.

2. Übernahme - Aneignung - Vereinnahmung

In besonderer Weise drohen Inhalte der Tradition verloren zu gehen, wenn die Form, in der dieses indirekte Wissen übermittelt wird, vernachlässigt wird. Für eine sich kulturwissenschaftlich verstehende Religionswissenschaft ist in diesem Zusammenhang Robert Redfields kulturanthropologische Unterscheidung von zwei Traditionsebenen³ wichtig: Die hohe („great“) Tradition wird literarisch und reflektiert von gebildeten Spezialisten gepflegt, die niedere („little“) beruht auf allgemeinen Vorstellungen und Praktiken der Masse einfacher Landbevölkerung. Zwischen beiden Traditionen besteht eine dynamische Interaktion. Auch Züge von Traditionen, die in organisierter Form untergegangen sind, dauern an unter den darüber gelagerten Nachfolge-Traditionen, indem sie typische Ausformungen der hohen Tradition anregen und als niedere Traditionen auf volkstümlicher Ebene weiterbestehen.

Für die religionswissenschaftliche Reflexion hat C. Colpe entsprechend betont⁴, daß Folklore-Phänomene „kulturell oder religiös spezifisch werden ... erst durch Aufnahme in ein synthetisches Phänomen. Bei diesem Vorgang erfolgt deutende Neuformulierung oder Einbeziehung in einen signifikanten Kontext“. Wie er am Beispiel der

³ R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956.

⁴ Heidnischer und christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus, in: *Vivarium*. FS Th. Klauser, JAC.E 11, hg. v. E. Dassmann u. K. Thraede, Münster 1984, 59; auch in: *Kleine Schriften* 5/G, 82.

„Dämonen“ zeigte, hat das seine Auswirkungen bis hin zur wissenschaftlichen Terminologie: „Im Bereich der Wissenschaft, wie sie im Westeuropa der Neuzeit entstanden ist, stellt die Bedeutung, die mit den Ausdrücken Geister und Dämonen verbunden wird, bereits das Resultat eines Teils der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum dar“⁵. Insofern ist es wichtig, sich immer wieder die Prozesse der Übernahme, Aneignung und Vereinnahmung in diesen und jenen und in den eigenen Kontext bewußt zu machen: „Auf die Phänomene werden wir geführt durch die Differenz zwischen Selbst- und Fremddefinition und den semantischen Abstand beider von ihren Gegenständen. Die Selbstdefinitionen haben wir in den Wörtern der fremden ... Sprachen oder in dort sinnentsprechenden Zusammenhängen“⁶. „Die Untersuchung der Terminologie kann nur auf Gegebenheiten führen, die einander sachlich nahestehen, aber nicht miteinander identisch sind. Nur wenn man sie in diesem Status beläßt, kann die unabdingbare Forderung erfüllt werden, individuell den Sinn zu erfassen, den ein Volk, eine Tradition oder eine begriffsgeschichtliche Entwicklungsstufe einem Wort jeweils mitgibt.“⁷

Diese Zusammenhänge sind mit philologischen und sozialwissenschaftlichen Methoden zu erhellen. Dann läßt sich zeigen, „daß Werte und Unwerte geschichtliche Gegebenheiten sind“. Sie rühren aus doppelwertiger Erfahrung des Übermächtigen⁸ her, und deshalb sind auch Archetypen zu historisieren. Denn — so C. Colpes Interpretation von Muttergöttinnen — „auch Unbewußtheit wird gesellschaftlich produziert, und für einen bestimmten Gesellschaftstyp war auch die Abwehr und Verdrängung nur bestimmter Gegebenheiten sinnvoll. Eine solche Behandlung der Frau, also ihre Verwandlung ins Große Weibliche, die Abwehr dieses Weiblichen und seine Konstituierung als »Archetyp« im kollektiven Unbewußten war noch nicht sinnvoll bei Jägern und Sammlern und auch noch nicht in den segmentären Gesellschaften“⁹. Zugleich bleibt bewußt zu halten, daß wir von unserem Kontext her — wie schon an dem Terminus »Muttergöttin« deutlich —

⁵ Art. Geister (Dämonen), in: RAC 9, 1976, Sp. 546; auch in: Kleine Schriften 2/D, 57.

⁶ Über das Heilige (1990), 78f.

⁷ Art. heilig (1993), 79.

⁸ Das Böse in Mythos und Religion, in: Das Böse. Dokumente und Interpretationen, hg. v. G. Zacharias, München 1972, 9; auch in: Kleine Schriften 2/D, 41; vgl. auch Art. Opfer 1. religionsgeschichtlich (1992) und Art. Ritus 1. religionsgeschichtlich (1992).

⁹ Muttergöttinnen und keltisch-germanische Matronen. Ein historisch-psychologisches Problem, in: Matronen und verwandte Gottheiten, BoJ.B 44, hg. v. G. Bauchhenß u. G. Neumann, Köln 1987, 235; auch in: Kleine Schriften 2/D, 170; vgl. Archetyp (1993).

nicht aus dem Eurozentrismus der Wissenschaftssprachen herauskommen. Es bleibt nur die Möglichkeit, im Wissen darum sich „unter begründetem Verzicht auf Wertungen an den Gottesvorstellungen von Judentum, Christentum und Islam, mit Einschränkungen auch der heidnischen Spätantike“ zu orientieren und „aus ihnen ein möglichst weites Band von Eigenschaften Gottes“ zu erheben — „was dann aus anderen Religionen in diese Bandbreite fällt, ist eine Gottesvorstellung“¹⁰.

Oft sind zwischen Gottesvorstellungen und sozialen Formen Korrelationen festzustellen. So hat sich der ägyptische Seth „am auffälligsten verändert. War er anfangs, offenbar für die herrschende Schicht der Jägernomaden, ein Gott, so wurde er degradiert, je mehr die Bauernschicht zur Hauptbevölkerung Ägyptens wurde. Seth verlor seine Heiligtümer ...; in der Spätzeit wurde er schließlich das Symbol des Bösen schlechthin ...“¹¹. Andererseits hat C. Colpe an der iranischen Religionsgeschichte herausgearbeitet, „daß die meist als schädigend, seltener als fördernd verstandenen Mächte, die man als Geister und Dämonen zu bezeichnen pflegt, nicht auf der ganzen Erde die gleichen sind, wenn auch die Rolle bestimmter Naturkräfte eine weitreichende Übereinstimmung zustande brachte. Es zeigt sich vielmehr, daß Geister und Dämonen ihre Funktion eher im Rahmen dessen erhalten, was eine bestimmte Gesellschaft oder Gruppe als ihr nützlich oder schädlich definieren muß.“¹²

Allgemeiner bedeutet das: „Symbolisierungen ... bedürfen der Interpretation ...; sie müssen aus verschiedenen Zusammenhängen zur Ermittlung ihres Sinnes zusammengefaßt werden“¹³, wenn es zu einer verstehenden Aneignung des Intendierten kommen soll und nicht zu reiner Vereinnahmung bei der Übernahme.

3. Rekurs — Aktualisierung — Verantwortung

Rekurs kann kritische Züge tragen, besonders der Rückbezug auf die dem Menschen als Menschen zugehörige Vernunft: wenn sie eingesetzt wird zur Deutung von Tradition und wenn sie Vereinnahmungen auf-

¹⁰ Art. Gotteslehre, in: EKL 2, 1989, Sp. 286; auch in: Kleine Schriften 2/D, 197, vgl. auch Art. Monotheismus (1992), Art. Polytheismus (1992), Mysterienkult (1992) und allgemein Kleine Schriften 2/D sowie den in Arbeit befindlichen Band *Zwischen Enzyklopädie und Analyse* (s. Vorwort zu Kleine Schriften 1/A u. B).

¹¹ Art. Geister (Dämonen), in: RAC 9, 1976, Sp. 556; auch in: Kleine Schriften 2/D, 62.

¹² Op. cit., Sp. 585; auch in: Kleine Schriften 2/D, 74.

¹³ Das Böse in Mythos und Religion, in: Das Böse. Dokumente und Interpretationen, hg. v. G. Zacharias, München 1972, 14; auch in: Kleine Schriften 2/D, 44.

bricht im Rückgriff auf die Originaldokumente. Die Habilitationsschrift C. Colpes ist ein Beispiel für einen solchen Rekurs: Sie überprüfte die sprachlichen Fundamente des idealtypischen Modells vom gnostischen Erlösermythus in der Religionsgeschichtlichen Schule und unterschied Gnosis als allgemein menschliches Phänomen — „gnostische Daseinshaltung“ — und ihre historische Lokalisierung, für die der Begriff „Gnosis“ „sachgemäß und heuristisch fruchtbar eingengt werden“ muß¹⁴.

Zur kritisch-wissenschaftlichen Verantwortung als Religionsgeschichtler und Theologe tritt die als wacher Zeitgenosse, die die politische Komponente im Verhältnis von Rekurs und Aktualisierung aufzeigt. Solche Verantwortung ließ C. Colpe angesichts der Aufnahme von Josephus' Geschichtsdarstellung des Jüdischen Kriegs im Romanwerk Feuchtwangers fragen: „Wie sah es zur Zeit des Josephus und um den Jüdischen Krieg aus der Sicht des Historikers aus, und wie weicht die Interpretation davon ab, die aus der Freiheit des Schriftstellers kommt? Wie sieht es zur Zeit Lion Feuchtwangers und um die Weimarer Republik, die Judenverfolgung, den Zweiten Weltkrieg und die beiden Deutschlands danach aus ...?“¹⁵

Auch selber hat C. Colpe aktualisierende Sichtweisen für die orientalischen Religionen im Römerreich vorgeschlagen im Bewußtsein der wissenschaftlich-ethischen Verantwortung: „Nicht nur die Assimilation, auch die Widerstände gegen das Griechentum artikulieren sich griechisch ... Es drückt sich darin ebenso die Internalisierung des abgelehnten Fremden aus, die man nicht mehr rückgängig machen kann, wie auch das Bestreben, verstanden zu werden ... Der Interessierte wird seine Aufmerksamkeit ... den Sozialisationen zuwenden, welche die »Orientalen« damals, die »Dritte-Welt-Angehörigen« heute erfuhren, und er wird sich, Nachfahre des Römers, der er ist, der Frage stellen müssen, was aus seiner notwendigen Einordnung in die damit gegebenen Verhältnisse für seine eigene soziale Orientierung folgt.“¹⁶

Aus dieser Verantwortung heraus hat C. Colpe auch politische Re-kurse auf Tradition in der Gegenwart kritisch beleuchtet, besonders die Aktualisierung von Feindschemata im Golfkrieg 1990/91 in den Reden der Präsidenten der USA und des Irak: „Die Kommerzialisierung der

¹⁴ Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus, FRLANT 78, Göttingen 1961, 191.

¹⁵ Nativismus (1992), 155; der Beitrag soll auch am Schluß des geplanten Bandes *Weltdeutungen der Neuzeit* stehen (s. Vorwort zu *Kleine Schriften 2/C* u. D).

¹⁶ Einführung in die Geschichte und neue Perspektiven, Die orientalischen Religionen im Römerreich, EPRO 93, 1981, 33f.; auch in: *Kleine Schriften 5/G*, 72f.

nordamerikanischen Sendung als »Redeemer Nation« schlug voll durch, und auf der anderen Seite geschah dasselbe mit der Instrumentalisierung alter orientalischer Positionen gegen den Okzident¹⁷. „Weil die Kreuzfahrer von einst dieselbe Sorte Feinde sind wie die westlichen Eindringlinge von jetzt, sollte auch der Krieg gegen die letzteren ein *ġihād* sein“ — als „Heiliger Krieg“ — entsprechend „just war“, „Gerechter Krieg“, bei den anderen. „Die beiden Präsidenten ... wußten, daß sie jedenfalls in ihren Ländern verstanden werden würden ... Sie greifen in den Schatz ihrer Traditionen hinein und besorgen sich die erhabenen Namen“ (29f.). Die Pathetik stützt die These, „daß da, wo niemand mehr an Gott oder Götter glaubt, das Heilige nicht mitverschwindet, sondern umso verfügbarer an Gegebenheiten gebunden wird, denen es früher Gott oder die Götter nicht nur zuteilen, sondern auch wieder nehmen konnten“ (46).

Religiöse Traditionen sollen in Zeiten von Wechsel und Krise in den Leben von Individuen und Gruppen richtungsweisend sein können, indem das Alte als immer wieder neu und das Neue als das Alte weiter situationsklärend verständlich wird. Daraus resultieren Rekurs und Aktualisierung. Denen, die sich wissenschaftlich mit Religion befassen, erwächst dabei die Verantwortung, zumindest durch Bewußtseinsbildung dem entgegenzuwirken, daß die religiösen Traditionen zur Verfügung für die Mächtigen instrumentalisiert werden.

4. Heilige Schriften und das Problem der Übersetzung

Als Heilige Schriften gelten religiöse Texte mit einer umfassenden Deutung der Welt und Eignung zur Verwendung im Kult, die — anders als in der Mythen tradition traditionaler Stammesreligionen — in schriftlicher Form verbindlich fixiert werden. Diese schriftlichen Traditionen sind zum Teil durch mündliche vorgeformt, und viele religiöse Traditionen halten dazu an, ein mündliches Kommunikationssystem wiederherzustellen. So betonen Koran als „Rezitation“, Mischna als „Wiederholung“ und Evangelium als „gute Nachricht“ alle die „*viva vox*“. Die Niederschrift bringt auch die Gefahr mit sich, daß Unstimmigkeiten auffallen und die Verbindung zur Lebenswelt nicht so direkt ist. Schriftliches ist so nur Vehikel für das lebendige Wort, nicht es selbst, weshalb dieses im kultischen Vollzug zum Schriftlichen hinzutreten muß.

¹⁷ Krieg (1994), 27.

C. Colpe hat dabei auf einen Unterschied in der Grundauffassung von Heiliger Schrift als Text zwischen den Religionen des Ostens einschließlich Iran und denen des Vorderen Orients einschließlich seiner Einwirkung auf den Westen hingewiesen: „In Indien ist das gehörte Wort, die *sruti*, die originäre Form der göttlichen Mitteilung, und erst nach einem Jahrtausend auswendiger, mündlich weitergelehrter Rezi-tationspraxis wurde sie aufgeschrieben. Dies geschah, nachdem für profane Texte Schrift bereits im Gebrauch war. Die Veden, die so entstanden, kann man Heilige Schriften nennen ... Buddhistische Texte wurden zwar nur etwa zweieinhalb Jahrhunderte, aber eben nicht in der nächsten Generation nach dem Stifter ... schriftlich aufgezeichnet ... Ganz anders liegen die Dinge im Vorderen Orient. Hier kommt dem geschriebenen Wort von vornherein Würde und Wert einer beglaubigen- den Urkunde zu.“¹⁸

Im Iran wurde das Awesta als Heilige Schrift erst nach tausendjäh- riger mündlicher Rezitation aufgezeichnet. Kernstück bilden mit ande- ren liturgischen Texten die Gathas Zarathustras, in denen er sich als Prophet von der indo-iranischen Überlieferung absetzt. Doch wurde seine „Predigt von der Grundlage her rückinterpretiert, die sie über- winden wollte“¹⁹: Nach seinem Tod wurde die kultische Praxis der me- dischen Magier interpretiert und dann die gesammelte Überlieferung in einer dem Kult zugeordneten Form in awestischer Sprache in der vieldeutigen Pahlawi-Schrift und dann erst mit dem klar definieren- den awestischen Alphabet als schriftlicher Kanon niedergeschrieben, während sie im Zend in mittelpersische Sprache übersetzt und kom- mentiert wurde. Dieser lange, umdeutende Traditions- und Transla- tionsprozeß bietet besondere Schwierigkeiten für eine wissenschaft- lich befriedigende Übersetzung der Gathas, zu denen C. Colpe als Re- ligionsgeschichtler und Iranist deshalb anmerkte: „Inhaltlich gehören sie zum Schwierigsten, was hocharchaische Poesie zu deuten aufgibt. Die Gleichzeitigkeit, in der auf verschiedene Themen angespielt wird, verschränkt die Syntax außerordentlich; die Metaphorik, die ihre Basis in der Vieh- und Weidewirtschaft hat, aber bereits ganz in ethischen und kultischen Symbolen stabil geworden ist, ist dicht und im einzelnen oft nicht mehr durchsichtig.“²⁰

Das Judentum mit der ungleich stärkeren Schrift-Tradition ent- wickelte angesichts der Einschränkungen des Hebräischen zugunsten

¹⁸ Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons, in: *Kanon und Zensur*, hg. v. A. u. J. Assmann, München 1987, 81f.

¹⁹ Art. *Iranische Religionen*, in: *EKL* 2, 1989, Sp. 722; auch in: *Meine Schriften* 5/H, 218.

²⁰ *Iranische Traditionen* (1990), 72; auch in: *Kleine Schriften* 5/H, 226.

des Reichsaramäischen in der Perserzeit die Targume. Sie boten, wie C. Colpe betont hat, Übersetzungen in Form von „deutenden Paraphrasen für den Bedarf des Gottesdienstes“²¹, gefolgt von gleichartigen griechischen und später syrischen Übersetzungen: Jüdisch-Alexandrinische Literatur war ganz „Interpretation des geschriebenen Offenbarungswortes ... Der Charakter dieser Übersetzung ... spiegelt die Absicht der Übersetzer wider, in dem Maß, als es in der fremden Sprache möglich ist, lediglich ein getreues Abbild des hebräisch-aramäischen Urbildes zu erreichen.“²²

Doch selbst dann setzt Übersetzung den Text zur Umwelt in Beziehung. „Solches Vergleichen geschah in exemplarischer Weise bei der Septuaginta-Übersetzung: Indem die Übersetzer etwa die Bezeichnungen für Gott ... aufgriffen, sie griechischen Göttern »wegnahmen« und auf Jahwe eingrenzten ... Denn durch die Übertragung der Namen wurde ja die fremde religiöse Erfahrung mit der eigenen verglichen.“²³

Als die Christen dann eine weitere Übertragung solcher Bezeichnungen für Gott und seinen Messias und dazu passender Traditionen auf Jesus vornahmen und mit der Septuaginta legitimierten, veranlaßte das das Judentum zu neuen griechischen Übersetzungen.

Wie die christliche Rezeption sich dem Religionsgeschichtler darstellt, hat C. Colpe besonders zu den Titeln „Menschensohn“ und „Gottessohn“ ausgeführt: Von den verschiedenen Begriffen des Faktischen als wirklichen Ereignissen bzw. Überlieferungen von Überzeugungen, die „wirkliche Ereignisse zum Inhalt haben können, aber nicht zu haben brauchen“, ist er zur Option für die Methode gekommen, „von der Priorität der Tradition(en) auszugehen“, und zwar „versuchsweise so, als entstünden sie dort, wo man sie vorfindet“²⁴. Das läßt ihn nach begrifflichen Vorklärungen ausgewähltes nichtchristliches Material beibringen, das zur Vorgeschichte des christlichen „Menschensohn“- bzw. „Gottessohn“-Verständnisses gehört oder eine für das Verstehen hilfreiche Parallele darstellt, um dann die Entwicklung von Ansatz-

²¹ Art. Bibel, Bibelübersetzungen, in: KP 1, 1964, 885f.; auch in: Kleine Schriften 4/F, 70.

²² C. C. u. R. Hanhart, Judentum, in: Kleines Wörterbuch des Hellenismus, hg. v. H.H. Schmitt u. E. Vogt, Wiesbaden 1988, 303f.; auch in: Kleine Schriften 4/F, 176f.

²³ Klaus Berger u. C. C., Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, TNT 1, Göttingen 1987, 11f.; vgl. auch allgemein Kleine Schriften 4/F und den im Vorwort dazu genannten geplanten Band *Die Religionen des Hellenismus*.

²⁴ Traditionsüberschreitende Argumentationen zu Aussagen Jesu über sich selbst, in: Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. FS K.G. Kuhn, hg. v. G. Jeremias u. H. Stegemann, Göttingen 1971, 230f.; auch in: Kleine Schriften 3/E, 201f.

punkten von der Verkündigung Jesu aus darzustellen unter Einbeziehung weiterer religionsgeschichtlicher Vorgaben für die frühe Christologie.

Auch „die älteste syrische Übersetzung der hebräischen Bibel“ mit ihrer „eng am Text bleibende(n) Methode der Targume wird sogleich schriftlich nachgeahmt von Tatian für seine Evangelienharmonie“²⁵.

5. Identität und Bedrohung: Juden, Christen und Muslime

Die religiöse Identität des Judentums gründet auf den Traditionen der schriftlichen und mündlichen Tora. Im Judentum bezeichnet Tradition zum einen die Text-Tradition (Masora) der »schriftlichen« Offenbarung in der hebräischen Bibel, mit der jede Einzelheit zunächst ihres Konsonantenbestandes, dann auch der Lesung gesichert wurde mit dem Anspruch, die Masora oder auch die überlieferte Lesart besitze eine »Mutter«, d.h. eine beglaubigte Herkunft. Zum anderen bezeichnet Tradition die Überlieferungen für den rechten Lebensweg (Halacha) in Gestalt der »mündlichen« Offenbarung, die gleichfalls den Geboten Gottes für das Bundes-Volk am Sinai zugerechnet wird. Gemäß Ex 18,20 („Erkläre ihnen die Gesetze“) ist sie durch Exegese erhebbar und schon „Halacha des Mose vom Sinai her“, die dann in ununterbrochener Traditionskette wiedergegeben wurde. Ersten schriftlichen Niederschlag fand diese Tradition um 200 n. Chr. in der Mischna und dann im Talmud, in Kommentaren zu beiden und in Rechtskompendien. Obwohl das persönliche Urteil eines rabbinischen Lehrers hoch geachtet blieb, wurde ein breiter Grundkonsens der Erklärung nach Beratung mit der obersten Gelehrten-Versammlung für die Gemeinschaft bis zu einem Mehrheitsbeschluß einer an Weisheit und Zahl größeren Versammlung verbindlich fixiert.

Der andersartige Umgang Marcions mit der bisher Juden und Christen gemeinsamen Tora und die Zusammenstellung eines verbindlichen Schriftenkanons, der das Christus- und Schriftverständnis des Paulus im 2. Jahrhundert verabsolutierte und radikalisierte, sprach diese Begründung in der Tradition der Offenbarung den Juden ab. für diese bedeutete die Translation der zuvor ihnen als dem erwählten Volk Gottes anvertrauten Offenbarungstraditionen in den marcionitisch-christlichen Offenbarungskanon eine fundamentale Bedrohung zunächst geistig und dann auch an Besitz und Leben. C. Colpe hat hervorgehoben, daß die einseitige Paulus-Interpretation auch über Marcion hinaus das Verhältnis von Christen und Juden (und auch Muslimen) negativ be-

²⁵ Ausbreitung (1990), 48; auch in: Kleine Schriften 5/G, 123.

stimmt hat: „Die Auflösung des dialektischen Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium kommt z.B. durch die Stellen des paulinischen Römerbriefes heraus, die Marcion stehengelassen hat. Es wird ja mehrfach so eindrücklich von der Bosheit des Gesetzes gesprochen, daß man seine heilsgeschichtliche Funktion auch dann vergessen konnte, wenn man nicht die Streichung der wichtigen Passagen Röm. 1,19/2,1; 3,31/4,25; 8,19/22; 9,1/33; 10,5/11,32 wagte, wie es Marcion tat.“²⁶

Daß dann der Islam seinerseits den arabischen Koran auf eine überzeitlich-himmliche »Mutter des Buchs« zurückführte und seine gegenüber Juden und Christen treuere Tradierung proklamierte, mußte beider religiöse Identität bedrohen: Traditionen, die Juden und Christen aus ihren eigenen Offenbarungsschriften kannten, traten ihnen hier in nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich fremder Fassung entgegen. Mohammeds Anspruch, das sei göttliche Translation, meinten sie abwehren zu müssen, indem sie polemisch vorwarfen, es sei nur seine eigene Übersetzung ihres religiösen Traditionsgutes. Doch mit dieser Abwehr ihrer inneren Bedrohung handelten sie sich die äußere ein: Denn seit die Muslime in Medina die Möglichkeit, ihre Religion öffentlich zu praktizieren und an andere weiterzugeben, an die politische Absicherung durch einen islamisch geführten Staat banden, wurden die von diesem religiösen und politischen islamischen Kanon abweichenden Ansichten der Juden und Christen aus der Öffentlichkeit verbannt und sie notfalls auch massiver als Bedrohung islamischer Identität ausgeschaltet. Immerhin ließ der Islam die Juden und Christen in ihrer Gemeinschaft nach den Gesetzen ihrer eigenen Religion leben.

Neben diesen die anderen bis ins Äußerliche bedrohenden Identitätsbehauptungen der Christen und Muslime griffen beide Religionsgemeinschaften aber auch gegeneinander und gegen die Juden die im Judentum entwickelte Form der Identitätsbehauptung auf, die die Makabäer im kompromißlosen Eintreten für die von ihnen bekannte Wahrheit geprägt hatten, als griechische Herrscher ihnen die Praktizierung ihres Glaubens verwehren wollten: „Das Martyrium enthält ein Muster, wie einem Tod ein Sinn gegeben werden kann ... der überzeitlich ... ist.“²⁷

Wie C. Colpe betont hat, kam es im übrigen geschichtlich wie zuvor schon um christlich-jüdischen, so auch zum muslimisch-christlich-jüdischen Religionsdialog auf dem Hintergrund der „Auseinandersetzung

²⁶ Art. Gnosis II (Gnostizismus), in: RAC 11, 1981, Sp. 609; auch in: Kleine Schriften 6/1, 279.

²⁷ Problem Islam, Frankfurt a.M. 1989, 144.

mit griechischem Denken und hellenistischer Überlieferung“: „Der Begriff »Auseinandersetzung« ist wörtlich zu nehmen: Es handelt sich um einen Prozeß, in welchem sich zwei Denk- und Schreibweisen trennten, welche zuvor ... eng zusammen, ja »ineinandergesetzt« gewesen waren. Denn als Ineinandersetzung muß man die Übernahme von Denkmethoden und Begriffen bezeichnen, zu der sich Koran-Exegeten und Traditionarier gezwungen sahen, als sie die Fragen nicht mehr beantworten konnten, die ihnen in den neu eroberten Gebieten des Fruchtbaren Halbmondes und des Zweistromlandes gestellt wurden.“ Wenn deren Bewohner „ein Gemeinsames darin hatten, daß sich bei ihnen griechisches Erbe in mehreren Arten hellenistischer Synthese manifestiert hatte“²⁸, so haben vor allem die Christen dazu beigetragen. Sie fanden ja in der Translation des Biblischen auch über das Jüdische hinaus mit Hilfe des Griechischen ihre Identität als neue Religionsgemeinschaft: „Die hellenistische Schule und das jüdische Lehrhaus haben für die Bewahrung des je eigenen Erbes gesorgt, aber zur Übersetzungstätigkeit nichts beigetragen — aus entgegengesetzten Gründen. Die Griechen verzichteten als Herrenvolk darauf, die Juden taten es, weil sie nur in Abgrenzung ihre Identität erhalten konnten und selbst eine überreiche Tradition zu entwickeln hatten ... Die Hauptrolle in der Übersetzungstätigkeit vom 2./3. bis zum 9. Jahrhundert übernahmen die christlichen Klöster und Katechetenschulen.“²⁹

Doch bleiben neben historischen Ängsten vor Überfremdung durch Muslim-Übermacht auch theologische Gründe aufzuarbeiten für „die abendländische Angst vor dem Islam“³⁰: besonders, „daß der Islam die vertraute Heilsgeschichte sprengt“ (17) und „daß die islamische Theologie ... problemlos Positionen vertreten kann, die seitens einer christlichen Rechtgläubigkeit als Ketzerei gelten müssen“ (26).

Wie können Menschen heute ihre verschiedenen religiösen Identitäten behaupten, ohne die anderen so zu bedrohen, daß diese ihre Identität ganz oder primär durch umgekehrte Bedrohung meinen sichern zu müssen? C. Colpe ist dafür eingetreten, daß wir „uns zunächst an die historischen Fehlentwicklungen halten. Wenn man sie nicht wiederholen will, muß man sie kennen.“³¹ Das zunächst judenchristliche und später islamische Konzept einer *sucessio prophetica*, das die Offenba-

²⁸ Op. cit., 46.

²⁹ Ausbreitung (1990), 51; auch in: Kleine Schriften 5/G, 126.

³⁰ Problem Islam, Frankfurt a.M. 1989, 11.

³¹ (Mitarbeit C. C. an:) Voraussetzungen und Erfahrungen der christlich-islamischen Begegnung, in: 19. Deutscher Evangelischer Kirchentag Hamburg 1981. Dokumente, hg. v. H.J. Luhmann u. G. Neveling, Stuttgart/Berlin 1981, 636; auch in: Kleine Schriften 2/C, 72.

zung als fortlaufende zunächst auf Jesus, dann auf Mohammed, zwi-
schendurch auf Mani oder auf weitere als das „Siegel der Propheten“
hinzuordnen erlaubt, hat sich immer wieder als Aktualisierung erwie-
sen, die die Anhänger der früheren Gemeinschaft(en) in ihrer Identität
bedrohte und späteren Religionsgemeinschaften die Berechtigung be-
streitet. Durch religionsgeschichtliche Forschung und indem man mit-
einander spricht, ist deshalb daran zu arbeiten, Vorurteile sowohl der
anderen als auch der eigenen Tradition gegenüber abzubauen: „Der
christlich-jüdische Dialog kann gemeinsame Ansatzpunkte finden, und
im christlich-islamischen Dialog kann man vor historische Diffe-
renzpunkte zurückgehen, von wo aus sich Chancen zeigen, die nur in den
faktischen historischen Verläufen noch nicht wahrgenommen wur-
den.“³² Gerade auch, wenn man sich dafür einsetzt, daß religiöse Iden-
tität respektiert und akzeptiert wird, darf man auch Kritik äußern,
allerdings so, daß sie auch zu eigen gemacht werden kann. So gibt es für
das Zusammenleben heute in Deutschland „die Möglichkeit, die Tür-
ken zu Kritik an ihrer eigenen Position anzuleiten. Gerade die Stellung
der Frau ist ein Resultat der Rechtsbildung, der Scharia, im Islam.
Und wenn man Muslime von da aus auf den Koran selbst zurückführt,
müssen sie erkennen, daß die Dinge dort wesentlich anders aussehen.“³³
Allgemeiner heißt das für das Zusammenleben: Kritischen Rekurs auf
die Grundlagen ihrer Tradition müßten sich alle Anhänger einer Reli-
gion gefallen lassen, ja dankbar dafür sein, weil sie damit historische
Verfestigungen abstreifen und frei werden können, ihre Identität wei-
terzuentwickeln in verantwortlicher Aktualisierung.

6. *Annäherung und Differenz: Osten und Westen*

Annäherung kann auf Konvergenz zum Leben in einem gemeinsamen
Lebensraum beruhen. In anderen Fällen kann sie auf Konvergenz auf-
grund nur gleichartiger Fragestellungen für das menschliche Leben bei
getrennten und höchstens in den Lebensbedingungen gleichartigen Räu-
men und Zeiten zurückgeführt werden, wie C. Colpe für die Frage frü-
her Ost-West-Beeinflussung zwischen iranischen und jüdischen End-
zeiterwartungen festgehalten hat: „Wohl im 2. Jahrhundert v. Chr.
hat sich die futurische Eschatologie in Auseinandersetzung mit helle-

³² Siegel (1990), 247.

³³ „Um die Toleranz ist es schlecht bestellt“, Interview zu den Möglichkeiten des christlich-islamischen Dialogs, in: Kreuz und Quer. Das linke kirchliche Magazin, 2. Jg., 3/1983, 12; auch in: Kleine Schriften 2/C, 87.

nistischer Fremdherrschaft zu einer national-iranischen Apokalyptik entwickelt. Strukturelle Übereinstimmungen mit der jüdischen Apokalyptik erklären sich aus gleichartigen Entstehungsbedingungen. Etwa im 1. Jahrhundert n. Chr. konvergieren beide Traditionen auch in Einzelheiten.“³⁴

Auf Entlehnungen im Kontakt gehen demgegenüber die Annäherungen zwischen Osten und Westen im spätantik-synkretistischen Gnostizismus und Manichäismus zurück: „Der gnostische Sethianismus enthielt eine Weltalter-Lehre, der Manichäismus eine Kosmogonie nach zoroastrischem Muster und führte in seinen mittelpersischen (= Südwestdialekt), parthischen (= Nordwestdialekt) und soghdischen (= Nordostdialekt) Versionen periphere ältere iranische Überlieferungen weiter.“³⁵ Besonders die Zostrianos-Apokalypse hat C. Colpe als Beispiel herausgestellt dafür, daß auf jüdisch-sethianischer Grundlage „eine gnostische Kosmologie entwickelt“ werden konnte, „deren neuplatonische Substanz so eindrucklich war, daß sie einer nicht gnostischen neuplatonischen Schule der Widerlegung wert erschien, und daß sie damit zugleich die iranisierende Magiervariante dieses kosmologisch-soteriologischen Systemdenkens darstellt.“ „Wie bei anderen jüdisch-sethianischen ... Lehren auch ... wären ihre Verfasser zur system-stabilisierenden Rezeption einer anderen heidnischen, nämlich iranischen Lehre ... motiviert worden durch Konkurrenz zu einem heilsgeschichtlich denkenden Judenchristentum.“³⁶

Für den Manichäismus hat er hervorgehoben, wie für die einbezogenen Überlieferungen „strukturelle Erweichung ihrer Grundgehalte und Entpräzisierung ihrer Begrifflichkeit voraussetzen“ ist³⁷. Er hat betont, wie stark der vorausgehende antike Synkretismus als der historische Grund neben hermeneutischer Geschicklichkeit mit dafür zu veranschlagen ist, „wie scheinbar kongenial die Begriffe der Religion, an deren Bekenner man sich missionierend wandte, übernommen worden sind, und wie genau man hinsehen muß, um zu erkennen, daß Begriffe wie nous, vohu manah, Jesus, Seele hier durch den »gnostischen Bruch« gekennzeichnet sind, den sie vorher nicht in sich trugen.“³⁸ Damit spricht er die Differenz an, die im Gnostizismus und Manichäismus mit

³⁴ Art. Iranische Religionen, in: EKL 2, 1989, Sp. 723; auch in: Kleine Schriften 5/H, 219.

³⁵ Ebd.

³⁶ Heidnische, christliche und jüdische Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi, in: JAC 20, 169f. ; demnächst überarbeitet unter demselben Titel in: JAC.E, (vgl. Vorwort zu Kleine Schriften 6/I).

³⁷ Art. Manichäismus, in: RGG 4, 1960, Sp. 720; auch in: Kleine Schriften 6/I, 46.

³⁸ Anpassung des Manichäismus an den Islam, in: ZDMG 109, 1959, 82; auch in: Kleine Schriften 6/I, 336

der Annäherung von Osten und Westen in ihren synkretistischen Systemen doch eben auch verbunden ist: die Differenz zu allem bisherigen Verständnis und Gebrauch der Traditionen im Osten und Westen.

Der vorderasiatisch-westlichen Tradition zugehörig blieb der Manichäismus allerdings in seinem Verständnis von Heiliger Schrift. C. Colpe denkt nur daran, daß die „Heterogenität der Inhalte“ im von Mani selber aufgestellten Kanon seiner Schriften „vielleicht darauf schließen“ läßt, „daß sich mit der synkretistischen Verschmelzung von Inhalten auch Gattungen gegenseitig aufgeweicht haben.“³⁹ Die östlichen Religionsformen, denen Mani und die späteren Manichäer begegneten, hatten demgegenüber kein derartig festgelegtes Verständnis von Heiliger Schrift. So hatten die Schüler Buddhas unterschiedliche Regeln für das Mönchtum um ein gemeinsames Herzstück der Lehre herausgearbeitet. Während solche lebendigen Traditionen die überkommenen Glaubensinhalte und Verhaltensweisen für die lokale Situation bekräftigen und übermitteln sollen, ist es die Funktion der Kanonisierung von Traditionen, zu allgemeingültigen Festlegungen zu kommen. Dafür aber fehlte im Buddhismus ein genügend großer Konsens zwischen den Zentren der lebendigen Traditionen, so daß es vom 2. Buddhistischen Konzil an zur Trennung der Traditionslinien des Mönchtums kam. Hinzu kam innerhalb der entstehenden Schulen und Wege die Entwicklung von Traditionen für Laien in doppelter Art neben den am Nirwana als Erleuchtung und Ich-Auslösung orientierten Mönchstraditionen: zum einen ausgerichtet am Prinzip der Vorherbestimmung durch Karma, zum anderen am irdischen Lebensglück und Schutz vor Dämonen. Zur Legitimation der neuen Schulen des Mahayana-Buddhismus wurden in Sanskrit, Tibetisch, Chinesisch und Japanisch vor allem von 200 vor bis 200 nach Christus neue Sutren mit dem Anspruch auf Autorität als Buddhawort den heiligen Schriften hinzugefügt, im tantrischen Buddhismus weitere, wobei alle Buddhisten die Bedeutung lebendiger Lehrer zur Erklärung dieser heiligen Schriften betonten.

Was im übrigen Annäherung und Differenz zwischen Manichäismus und Buddhismus betrifft, so sieht C. Colpe hier weniger historische Beeinflussungen als vielmehr vor allem „Konvergenzen in den Denkstrukturen“, die von gleichartigen Formen der Lebensführung herrühren⁴⁰: „Die Einteilung des inneren Kreises der manichäischen Gemein-

³⁹ Gnostizismus (1990), 132; auch in: kleine Schriften 6/I, 336.

⁴⁰ Heidnischer und christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus, in: Vivarium. FS Th. Klauser, JAC.E 11, hg. v. E. Dassmann u. K. Thraede, Münster 1984, 77; auch in: Kleine Schriften 5/G, 100.99.101.104; vgl. auch schon, Der Manichäismus

schaft in Erwählte und Hörer erinnert zwar an den buddhistischen Sangha, aber sie ergibt sich als innere Notwendigkeit ... Die Einflüsse zwischen Manichäismus und Buddhismus in Zentralasien waren gegenseitig, aber äußerlich ... Es gibt jedoch eine interessante Parallele zwischen dem manichäischen und dem buddhistischen Materiebegriff, die sich übrigens mit der zum neuplatonischen Begriff der leeren Masse berührt“. „Allgemeiner betrachtet, sind die Gnosis im Gnostizismus und der Erkenntnisweg, wie er das Denken der Upanisads und bestimmter Richtungen von Jinismus und Buddhismus verbindet, als Erlösungsmedien in vielfacher Hinsicht miteinander vergleichbar ... Man hat hier historisch voneinander unabhängige Evidenzen“ (78).

Es ist also nicht so, daß Ost und West sich niemals nahekämen, äußerlich und innerlich. Aber die Annäherung erfolgt auf der Grundlage einer Differenz, die auch nicht erst durch Translation aus einer gemeinsamen Tradition entstanden ist wie zwischen Juden, Christen und Muslimen.

„Dasselbe gilt für einen Vergleich zwischen der paganen wie christlichen Mystik, der zugehörigen Meditation und der negativen Theologie der Spätantike mit dem frühen Zen. Hier wie dort ist Selbst-Erkenntnis der Weg zur Erkenntnis des Wesens der Dinge“ (78). Die Differenz der religiös-kulturellen Tradition hier und dort hindert nicht die Annäherung, und bei Kontakt die Translation: „Die Vergleichbarkeit von spätantiker Mystik und dem Zen des 6. Jahrhunderts, die übrigens zeitlich kaum auseinanderliegen, belegt vor allem, wie Spiritualität in Spätphasen zu Haltungen führt, die zu verallgemeinern sind. Alles zusammen ergibt Bausteine für eine Theorie der Kultur, welche der Tatsache Rechnung trägt, daß geistige Systeme, Philosophien, Religionen sich nicht nur endogen entwickeln, sondern daß sie gerade, um zu ihrem Wesen zu gelangen, einer Vielzahl epigenetischer Bedingungen unterliegen“ (81): Um vom Lebenswichtigen, das man aufgenommen hat, bestmöglich zu reden, reichen nicht die inneren Kräfte einer einzelnen Kulturtradition. Weiterentwicklung durch Neubildung im Übertragen gehört dazu.

in der arabischen Überlieferung, Diss.phil., Göttingen 1954, sowie allgemein, Kleine Schriften 5/G u. H.; 6/I und die in den dortigen Vorworten vorgestellten geplanten Bände, *Der gnostische Erlösermythus* (3 Bde.), *Hellenistica. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien zur Gräzisierung und Enthellenisierung Vorder- und Innerasiens* und *Studien zu „Iran extérieur“*. *Probleme religiöser Doktrinen aus zeitweise iranisch beherrschten Regionen* (2 Bde.).