

Tradition und Translation  
Zum Problem der interkulturellen  
Übersetzbarkeit religiöser Phänomene



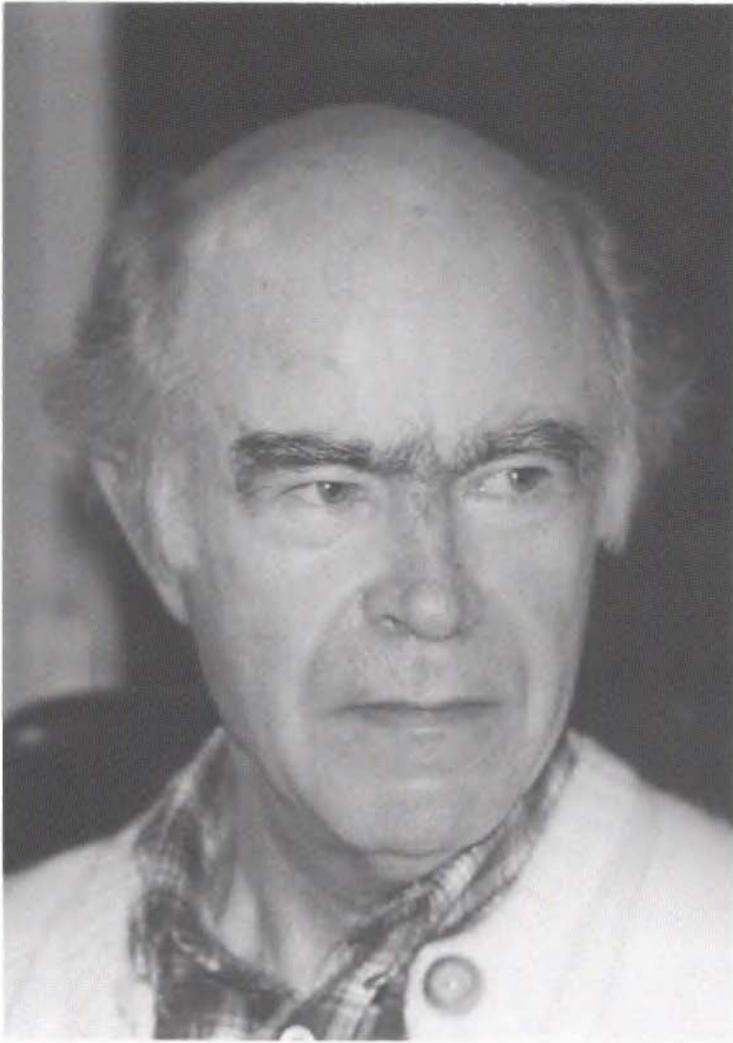


Foto: Kerstin Heller

*Carsten Colpe*

# Tradition und Translation

Zum Problem der interkulturellen  
Übersetzbarkeit religiöser Phänomene

Festschrift für Carsten Colpe  
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von  
Christoph Elsas  
und

Renate Haffke, Hans-Michael Haußig, Andreas Löw,  
Gesine Palmer, Bert Sommer, Marco S. Torini

1994

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**Tradition und Translation** : zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene ; Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag / hrsg. von Christoph Elsas ... – Berlin ; New York : de Gruyter, 1994

ISBN 3-11-013930-8

NE: Elsas, Christoph [Hrsg.]; Colpe, Carsten: Festschrift

© Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin  
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin  
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

## Tabula Gratulatoria

Luise Abramowski, Tübingen  
Barbara Aland, Münster  
Kurt Aland, Münster  
Bozorg Alavi, Berlin  
Christine Ancker, Berlin  
Karin Alt, Berlin  
Asya Asbaghi, Berlin  
Jes P. Asmussen, Kopenhagen  
Jan Assmann, Heidelberg  
Marianne Awerbuch, Berlin  
N. Barati, Berlin  
Edgar J. Bauer, Tübingen  
Eva Becker, Berlin  
Jürgen Becker, Raisdorf  
Beate Behrens, Berlin  
Walter Beltz, Berlin  
Hans Dieter Betz, Chicago  
H. H. Biesterfeldt, Bochum  
Dietrich Böhler, Berlin  
Alexander Böhlig, Tübingen  
Annegret Böhmer, Berlin  
Jean Bollack, Paris  
Karin Borck, Berlin  
Heinzgerd Brakmann, Bonn  
William Brashear, Berlin  
Dieter Braun, Bonn  
Dietrich Braun, Berlin  
Jan N. Bremmer, Groningen  
Michael Breydy, Köln  
Andreas Brocke, Berlin  
Michael Brocke, Berlin  
Roelof van den Broek, Utrecht  
Norbert Brox, Regensburg  
Klaus Bruhn, Berlin  
Hellmut Brunner, Tübingen  
Emma Brunner-Traut, Tübingen

Peter Bryder, Lund  
Christoph Burchard, Heidelberg  
Walter Burkert, Zürich  
Horst Bürkle, Starnberg  
Manfred Büttner, Bochum  
Giovanni Casadio, Salerno  
Ileana Chirassi Colombo, Trieste u.  
Macerata  
Ernst Dammann, Pinneberg  
Ernst Dassmann, Bonn  
Francois Decret, Aix-les-Bains  
Mariano Delgado, Berlin  
Alexander Demandt, Berlin  
Hans-Joachim Diesner, Halle  
Gabriele Dietrich, Madurai/Indien  
Albrecht Dihle, Köln  
Herbert Donner, Kiel  
Jacques Duchesne-Guillemain, Liège  
Jürgen Dummer, Jena/Berlin  
Brigitte Egger, München  
Widu Wolfgang Ehlers, Berlin  
Georg Elwert, Berlin  
Josef Engemann, Bonn  
Ernst Feil, Gilching  
Erich Feldmann, Münster  
Hans-Hinrich Flöter, Brake  
Bert Fagner, Bamberg  
Wolf Peter Funk, Québec  
Adalbert Gail, Berlin  
Hubertus von Gall, Berlin  
Giulia Sfameni Gasparro, Messina  
Michał Gawlikowski, Warschau  
Armin W. Geertz, Aarhus  
Ilya Gershevitch, Cambridge  
Christof Gestrich, Berlin  
Philippe Gignoux, Paris

- Burkhard Gladigow, Tübingen  
 Jonas Carl Greenfield, Jerusalem  
 Kurt Greussing, Dornbirn/Maputo  
 Ithamar Gruenwald, Tel Aviv  
 Karlfried Gründer, Berlin  
 Alois Haas, Zürich  
 Volkert Haas, Berlin  
 Peter Habermehl, Berlin  
 Heinz Halm, Ammerbuch  
 Jürgen Hammerstaedt, Bonn  
 Robert Hanhardt, Göttingen  
 Dieter Harlfinger, Hamburg  
 H. P. Hasenfratz, Bochum  
 Gunnar Hasselblatt, Berlin  
 Hans Wilhelm Haussig (†)  
 Walter Heissig, Rheinböllen  
 Jan Helderman, Badhoevedorp  
 Kerstin Heller, Berlin  
 David Hellholm, Oslo  
 Martin Hengel, Tübingen  
 Albert Henrichs, Cambridge/Mass.  
 Edmund Hermsen, Marburg  
 John Hinnells, Manchester  
 Otfried Hofius, Tübingen  
 Jens Holzhausen, Berlin  
 Ludger Honnefelder, Bonn  
 Wolfgang Hübener, Berlin  
 Helmut Humbach, Mainz  
 Manfred Hutter, Graz  
 Norma Ibrahim, Berlin  
 Johannes Irmscher, Berlin  
 Michael Jaeger, Berlin  
 Walter Jaeschke, Berlin  
 Karl Jettmar, Heidelberg  
 Ilk Eva Jobatey, Berlin  
 Baber Johansen, Berlin  
 Hans Jonas (י"ח)  
 Klaus-Peter Jörns, Berlin  
 Dietmar Kamper, Berlin  
 Rainer Kampling, Berlin  
 Jean Kellens, Liège  
 Barbara Kellner-Heinkele, Berlin  
 Friedmar Kemper, Berlin  
 Ursula Keuthen-Welbers, Düsseldorf  
 Adel Theodor Khoury, Münster  
 Hans G. Kippenberg, Bremen  
 Dankwart Kirchner, Berlin  
 Norbert Klaes, Würzburg  
 Hans Michael Klein, Berlin  
 Hans-Joachim Klimkeit, Bonn  
 Klaus Koch, Hamburg  
 Ludwig Koenen, Ann Arbor/  
 Michigan  
 Baerbel Koepp, Berlin  
 Karl-Heinz Kohl, Mainz  
 Dieter Korol, Bonn  
 Martin Kraatz, Marburg  
 Martin Krause, Münster  
 Josef Kremer, Bonn  
 Martin Kruse, Berlin  
 Lieselotte Kötzsche, Berlin  
 Tanja Kupke, Neckartenzlingen  
 Dieter Johannes Kurz, Berlin  
 Bernhard Lang, Paderborn/Paris  
 Matthias Samuel Laubscher, München  
 Esteban Law, Berlin  
 Bentley Layton, New Haven  
 Samuel N. C. Lieu, Coventry  
 Bruce Lincoln, Minneapolis/  
 Chicago  
 Bernhard Lohse, Hamburg  
 Manfred Lorenz, Berlin  
 Jürgen Lott, Berlin  
 Steffen Lübbe, Berlin  
 Brigitte Luchesi, Bremen  
 Ute Luig, Berlin  
 Wolfgang Maaz, Berlin  
 D. M. MacKenzie, Göttingen  
 Maria Macuch, Berlin  
 Rudolf Macuch (†)  
 Wolfram Maharam, Berlin  
 Johann Maier, Brühl

- Vasilios Makrides, Larissa  
 Friedrich-Wilhelm Marquardt,  
 Berlin  
 Jacques E. Ménard, Issy-les Mouli-  
 neaux  
 Reinhold Merkelbach, Köln  
 Raoul Mortley, Newcastle/  
 Australien  
 Heinz Mürmel, Leipzig  
 Peter Nagel, Bonn  
 Christiane Nasse, Berlin  
 Angelika Neuwirth, Berlin  
 Ulrike Nieten, Berlin  
 Friedrich Niewöhner, Wolfenbüttel  
 Hans Jörg Nissen, Berlin  
 Wolf B. Oerter, Prag  
 Peter von der Osten-Sacken, Berlin  
 Donate Pahnke, Bremen  
 Estiphan Panoussi, Göteborg  
 Birger A. Pearson, Santa Barbara  
 Wolfhart Pentz, Berlin  
 Renate Petersen, Berlin  
 Georg Pfeffer, Berlin  
 Roland Posner, Berlin  
 Michael Pye, Berlin  
 Heike Radtke, Berlin  
 Mahmoud Rafi, Berlin  
 Pari Rafi, Berlin  
 Johannes Renger, Berlin  
 Gerhard Rexin, Bonn  
 Franz Rickert, Bonn  
 Martin Riesebrodt, Chicago  
 Martin Ritter, Berlin  
 Hans Robert Roemer, Freiburg i.Br.  
 Franz Rosenthal, Hamden/  
 Connecticut  
 Dietrich Rössler, Tübingen  
 Kurt Rudolph, Marburg  
 Jörg Rüpke, Tübingen  
 Norbert Sachse, Spitzbergen  
 Klaus Sagaster, Bonn  
 Annette Schaefer, Bonn  
 Peter Schäfer, Berlin  
 Hans-Martin Schenke, Berlin  
 Miriam Schilling, Berlin  
 Annemarie Schimmel, Bonn  
 Asghar Ali Schirazi, Berlin  
 Bruno Schlegelberger, Berlin  
 Bernfried Schlerath, Berlin  
 Ulrike Schlott, Berlin  
 Walter Schmithals, Berlin  
 Georg Schöllgen, Bonn  
 Clemens Scholten, Bonn  
 Stefan Schreiner, Tübingen  
 Richard Schröder, Berlin  
 Concetta Giuffrè Scibona, Messina  
 Bernd Seidensticker, Berlin  
 Hubert Seiwert, Hannover  
 Kurt Viktor Selge, Berlin  
 Nicholas Sims-Williams, Cambridge  
 Wolfgang Speyer, Salzburg  
 Thomas Steinbach, Berlin  
 Gunther Stephenson, Tübingen  
 Friedrich Steppat, Berlin  
 Hans-Günther Stieler, Potsdam  
 Heinrich von Stietencron, Tübingen  
 Georg Strecker, Göttingen  
 Theo Sundermeier, Heidelberg  
 Ahmad Tahmasebi, Berlin  
 Gerd Theißen, Heidelberg  
 Michael Theunissen, Berlin  
 Ulrich Thieme, Berlin  
 Klaus Thraede, Regensburg  
 Alois van Tongerloo, Leuven  
 Ursula Treu, Berlin  
 Chandrabhal Tripathi, Berlin  
 Monika Tworuschka, Bad Mün-  
 stereifel  
 Udo Tworuschka, Bad Münsterei-  
 fel  
 Rainer Maria Voigt, Berlin  
 Jaques Waardenburg, Lausanne  
 Hans Waldenfels, Bonn  
 Helmut Waldmann, Wendelsheim

Konrad Wekel, Berlin  
Jonas Weiß-Lange, Berlin  
Hans-Jürgen Welbers, Düsseldorf  
Peter Welten, Berlin  
Heinz Wenzel, Berlin  
Carola Wickert, Berlin  
Gernot Wießner, Göttingen  
Gabriel Wlassics, Berlin  
Antonie Wlosok, Mainz  
Katerina Wolf, Berlin  
Karl Woschitz, Graz  
Rotraut Wurst, Altenholz  
Ehsan Yarshater, New York  
Gabriele Yonan, Berlin  
Peter Zieme, Berlin  
Tilman Zülch, Göttingen

Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Mainz — Der Vorstand im Namen aller Mitglieder  
Gesellschaft für bedrohte Völker, Göttingen — Der Bundesvorsitzende  
Gesellschaft zur Förderung der Religion/Umwelt-Forschung e.V., Bochum  
Istituto di Studi Storico-Religiosi, Facoltà di Lettere, Università di Messina  
Liga zur Verteidigung der Menschenrechte im Iran e.V., Berlin  
Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin  
Die Autorinnen und Autoren, Herausgeberinnen und Herausgeber

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	XV
<b>Christoph Elsas, Marburg</b>	XX
Vom Aufnehmen zum Weitergeben und Übertragen. Zur Einführung	

### I. Tradition

#### 1. Erfahrung — Vermittlung — Verlust

<b>Peter Antes, Hannover</b>	1
Mystische Erfahrung als Problem von Übersetzungen	
<b>Åke Hultkrantz, Lindigö</b>	10
The Meaning of Terms for the Supernatural in Shoshoni Indian Religion	
<b>Klaus Berger, Heidelberg</b>	19
Die Bestimmung von Mystik im frühen Christentum als Beispiel interkultureller Übersetzungsprobleme	
<b>Gedaliahu G. Stroumsa, Jerusalem</b>	26
Gnostic Secret Myths	
<b>Joseph Dan, Jerusalem</b>	42
The Language of Creation and Its Grammar	
<b>Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier, Tübingen</b>	64
<i>patria — peregrina — universa</i> . Versuch einer Typologie der universalistischen Tendenzen in der Geschichte der römischen Religion	
<b>Peter Gerlitz, Bremerhaven</b>	75
Harmonie und Selbstlosigkeit im „Garten des Lichts“. Tenko Nishida und die Itto-en	

## 2. Übernahme — Aneignung — Vereinnahmung

<b>Hans-Jürgen Greschat, Marburg</b> Vom Sammeln himmlischer Schätze	84
<b>Renate Schlesier, Paderborn</b> Zum Problem des bösen Blicks	96
<b>Fritz Stolz, Zürich</b> Gott, Kaiser, Arzt. Konfigurationen religiöser Symbolsysteme	113
<b>Adolf Martin Ritter, Heidelberg</b> Natur und Landschaft als Problem von Tradition und Translation im antiken Christentum	131
<b>Ugo Bianchi, Rom</b> Dualismus in ethnologischer Version	144
<b>Julien Ries, Louvain-la-Neuve</b> Manichéens, Pauliciens, Bogomiles, Cathares. Transmission et fonctionnement des systèmes dualistes dans l'Europe médiévale	154
<b>Haralds Biezais, Täby</b> Die soziale Grundlage synkretistischer Prozesse	165
<b>Wolfgang Holzwarth, Berlin</b> Sich verständlich machen. Tak und Shamlar aus Kamdesh beantworten einen Fragebogen des General Auguste Court zum „kafirischen Lebensstil“	179
<b>Richard Faber, Berlin</b> Politische Weihnachten oder: Tradition und Manipulation	200

## II. Translation

## 3. Rekurs — Aktualisierung — Verantwortung

- Matthias Lutz-Bachmann**, Berlin 218  
 Von der „Theologie als Weisheit“ zur „Theologie als Wissenschaft“: Über den theologischen Paradigmenwechsel im Mittelalter
- Gesine Palmer**, Berlin 230  
 Die mosaische Republik. Eine Konstruktion von John Toland, entworfen zum richtigen Verständnis und Gebrauch jüdischer, griechischer und christlicher Traditionen im England des frühen 18. Jahrhunderts
- Dietrich Goldschmidt**, Berlin 244  
 „Spuren lebendigen Wirkens“ des humanistischen Gymnasiums? Nachdenken eines Abiturienten von 1933
- Wilhelm Schmidt-Biggemann**, Berlin 250  
*Elementatio Moralis*: Heimat
- Karen L. King**, Los Angeles 264  
 Translating History: Reframing Gnosticism in Post-modernity

## 4. Heilige Schriften und das Problem der Übersetzung

- Mary Boyce**, London 278  
 Zoroaster's Theology: Translation as an Obstacle to Understanding
- Shaul Shaked**, Jerusalem 285  
 The Zoroastrian Demon of Wrath
- Gherardo Gnoli**, Rom 292  
 Über die Daëna: *Ἡ δόξα νᾶσθ* 2,7-9
- Giuseppe Veltri**, Berlin 299  
 (Un)übersetzbarkeit und Magie der „heiligen“ Sprache. Sprachphilosophien und Übersetzungstheorien

<b>James M. Robinson, Claremont</b>	315
The Son of Man in the Sayings Gospel Q	
<b>Petr Pokorný, Prag</b>	336
Griechische Sprichwörter im Neuen Testament	
<b>Werner Strothmann, Göttingen</b>	344
Die syrische Übersetzung der Bibel	

## 5. Identität und Bedrohung: Juden, Christen und Muslime

<b>Robert M. Grant, Chicago</b>	356
Old Testament Saints and Sinners in the Second Century	
<b>Christoph Auffahrt, Tübingen</b>	362
Die Makkabäer als Modell für die Kreuzfahrer. Ursupationen und Brüche in der Tradition eines jüdischen Heiligensideals	
<b>Ulrich Berner, Bayreuth</b>	391
Zur Geschichte und Problematik des interreligiösen Dialoges	
<b>Hans-Michael Haußig, Berlin</b>	406
Zur Verwendung des Religionsbegriffs bei Jehudah ha-Levi	
<b>Karl-Wolfgang Tröger, Berlin</b>	422
Bibel und Koran. Historische und theologische Gesichtspunkte für den christlich-muslimischen Dialog	
<b>Christoph Elsas, Marburg</b>	435
Human Rights. Common Traditions, Varieties of Translations and Possibilities for Convergences in Secular, Christian and Muslim Discussion	

## 6. Annäherung und Differenz: Osten und Westen

<b>Werner Sundermann, Berlin</b>	452
Eine Liste manichäischer Götter in soghdischer Sprache	

<b>Wolfgang Fauth, Göttingen</b>	463
Multikulturelle Qualifikationen Manis und das Problem ihrer religionsgeschichtlichen Koordinierung	
<b>Jürgen Tubach, Bonn</b>	480
Athimar, der manichäische »Josef von Arimathäa«	
<b>R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem</b>	488
Von Translatio zu Traditio	
<b>Marco S. Torini, Berlin</b>	493
Apophatische Theologie und göttliches Nichts. Über Traditionen negativer Begrifflichkeit in der abend- ländischen und buddhistischen Mystik	
<b>Karl Hoheisel, Bonn</b>	521
Durch Überwindung des Lebens den Tod überwinden. Zur Wiederverkörperungslehre in Ost und West	

## A n h a n g

Abkürzungsverzeichnis	541
Schriftenverzeichnis Carsten Colpe (1990 bis Frühjahr 1994)	551
Register	557



## Vorwort

Die hier zu Ehren Carsten Colpes vorgelegten Studien setzen sich mit der Frage auseinander, unter welchen Bedingungen sich die Vermittlung religiöser Phänomene ereignet, und zwar sowohl innerhalb der historischen Kontinuitäten einer kulturellen Überlieferung als auch im interkulturellen Kontakt. Beide Male spielt das Problem der Übersetzung eine überaus entscheidende Rolle, beeinflußt es doch die Art und Weise, in der sich Traditionen vererben oder Religionen begegnen ebenso wie die Tätigkeit des damit befaßten Wissenschaftlers.

Denn jeder, der sich mit Religionen oder kulturellen Phänomenen im weiteren Sinne beschäftigt, wird an diesen, sobald er nur die von seinem eigenen kulturellen Hintergrund gezogenen engen Grenzen überschreitet, eine verwirrende Entdeckung machen: sie sind, ihrem Wesen und ihrer Sinnggebung nach, so voll und ganz eingebettet in ihre jeweilige Tradition, aus der sie sich speisen und regenerieren, in der sie ihr Leben und Schicksal haben, daß es unmöglich erscheint, sie in den Horizonten einer anderen Geisteswelt adäquat zu erfassen. Denn in dem Augenblick, da man ein religiöses Phänomen aus seinem angestammten Kontext herauslöst, verliert es nicht nur seine Unverwechselbarkeit, sondern auch seine Konturen. Man muß sich demnach, so hat es den Anschein, entscheiden, ob man seinen Standpunkt außen oder innen nehmen will — vorausgesetzt, es bleibt überhaupt eine Wahl; von außen läuft man Gefahr, nicht mehr zu verstehen, von innen, nicht mehr verstanden zu werden. Dennoch haben sich ständig im Verlauf der Geistesgeschichte Traditionen vermischt oder einander vermittelt, ist es immer wieder an der Tagesordnung gewesen, daß Kulturträger zwei verschiedenen Kulturen gleichzeitig angehörten, und läßt es sich sogar behaupten, daß kulturelle Großgebilde ohne einen solchen lebendigen Austausch untereinander nicht überlebensfähig wären. So hat es denn auch stets den »Dialog der Religionen« gegeben, einerlei, ob man ihn nun suchte oder ihm, in der Konfrontation, nur nicht auszuweichen vermochte. Die Furcht vor dem Fremden und die große Kluft zwischen dem Einheimischen und dem Exotischen überwand man gewöhnlich dadurch, daß man die unbekannteren Phänomene, Namen und Vorstellungen kurzerhand in die vertrauten eigenen übersetzte. Fremde Götter galten dann z.B. als die eigenen unter fremden Namen.

Für den Religionshistoriker, in gewissem Sinne ein Wanderer zwischen den Kulturen, tut sich hier ein arges Dilemma auf: einerseits entstammt er selbst meist einer anderen Sinnwelt und kann nur unter Skrupeln wirklich zu verstehen meinen, was er studiert, andererseits ist er ein spezialisierter Abgesandter seiner eigenen Kultur mit der ausdrücklichen Aufgabe, das Fremde zu übersetzen. Greift er dabei allzu eifertig nach den vorgestanzten Mustern der westlichen Tradition, so könnte er verfälschen, übernimmt er jedoch die Muster der anderen Traditionen, so muß er, im wahrsten Sinne des Wortes, eine andere Sprache sprechen und wird von seinem heimischen Publikum nicht mehr verstanden. Dieser drohenden Gefangenschaft im Niemandsland zwischen „Tradition und Translation“ kann er, wenn überhaupt, nur entrinnen, indem er sie zum Anlaß nimmt für eine beispielorientierte Grundlagendiskussion über die Voraussetzungen und Ziele seiner Arbeit, also einerseits die historischen Kontinuitäten der eigenen kulturellen Identität, und andererseits die notwendigen Voraussetzungen für das Verstehen fremder Identitäten. Eine solche Diskussion vorbereiten zu helfen, wäre der vornehmste und schönste Zweck dieses Buches.

„Stellen wir uns nun vor: In einem urzeitlichen Paradiesgarten — vorausgesetzt sie wären alle in denselben gekommen und beherrschten gleich gut die Sprache der Engel — unterhalten sich ein Germane, ein Arier oder ein Grieche, ein Melanesier, ein Polynesier, ein Jude oder ein Römer (die beiden könnten sich gegenseitig vertreten) mit Benutzung der genannten Wörter über ihre religiösen Bindungen. Vielleicht sitzen noch Pseudo-Longinos und seine vielen Rezipienten aus dem 17. und 18. Jahrhundert im Kreise drumherum und werfen über »die Höhe« (*hypsos*) oder »das Erhabene« hin und wieder etwas ein. Hätte man sich verstanden? Es mußte doch wohl erst der neunmalklugen Wissenschaftler von heute kommen, um sie alle unter einen Hut zu bringen.“<sup>1</sup>

Wie aber sollen Menschen unter solchen Voraussetzungen ihre religiösen Bindungen — und d.h. ihre über das Alltägliche hinausführenden Orientierungen — verständlich machen; und wie können andere — ob nun selber religiös oder nicht — sie verstehen? Dem Zeitgenossen ist das Problem schon aus der eigenen Umgebung vertraut; unter welchen Mißverständnissen wird dann erst die Begegnung mit denen zu leiden haben, die räumlich oder zeitlich weit entfernt sind — oder gar

<sup>1</sup> C. Colpe, Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Heiligen und das Heilige heute, in: Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, hg. v. D. Kamper u. Ch. Wulf, Frankfurt a.M. 1987, 33-61: 54; vgl. zum Folgenden auch die Ausgestaltung in: Ders., Über das Heilige. Versuch, seiner Verkenntung kritisch vorzubeugen, Frankfurt/M. 1990, 79ff.

in beider Hinsicht, wie es auf dem Feld der Religionsgeschichte weitgehend der Fall ist? Carsten Colpe läßt es mit seiner ironischen Wendung jedoch nicht genug sein, sondern bejaht im weiteren ausdrücklich das wissenschaftliche Streben nach einer Synopse der verschiedenartigen Ausdrucksformen religiöser Bindung. Doch sollte sich der Wissenschaftler ständiger Selbstkritik unterziehen und zulassen, ja sogar fördern, daß andere wissenschaftliche ebenso wie andere religiöse und religionskritische Sichtweisen seine Position immer wieder in Frage stellen und auf neue Horizonte hin öffnen:

„Es wird heute wohl ohne die Synthese, die er zustandebringt, nicht mehr gehen, ... aber man muß wissen, daß man damit etwas tut, was spätzeitlich bedingt, nicht was absolut oder zeitlos richtig ist.“<sup>2</sup>

Aus diesem Ansatz hat Carsten Colpe theoretisch und anhand vieler Beispiele auch schon materialiter eine »historische Phänomenologie« entwickelt, die „Aussagen über das »Sein des Heiligen« nicht ausschließt“ und zugleich „Aussagen über die »gesellschaftliche Einbettung des Heiligen« ermöglicht“, ohne zuvor feststellen zu müssen, „ob die Phänomene religiös sind oder nicht“<sup>3</sup>. Bei solcher Einbeziehung der sozialen und historischen Kontexte aber ist die Reflexion auf Bedingungen und Bedingtheiten im Spannungsfeld »Tradition — Translation« von eminenter Bedeutung.

In der anhaltenden Grundlagendebatte der historischen Kulturwissenschaften, die sich gerade aufmachen, über ehemals eurozentrische Selbstverständlichkeiten hinweg zu einem neuen Selbstverständnis zu finden, ist das im Thema dieses Buches angesprochene Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit kulturspezifischer Erscheinungen immer deutlicher zu einer unumgänglichen Herausforderung geworden. Für die Vergleichende Religionswissenschaft ist der hier behandelte Zusammenhang in besonderem Maße zentral, da die Frage nach der Übersetzbarkeit religiöser Phänomene der Frage nach der Möglichkeit eines Vergleichs methodisch vorangeht. Es genügt vielleicht, daran zu erinnern, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Religion“, mit dem wir meist unkritisch die vielfältigsten kulturellen Gebilde zu belegen pflegen, schon den Römern selbst nicht mehr geläufig war. Erst heutzutage wird den Forschern allmählich bewußt, daß die Begriffe und Vorstellungen, mit denen sie gemeinhin nicht nur das Christentum, sondern auch das ihm gegenüber »Andere« beschreiben und erklären, fast zur Gänze der Tradition des neuzeitlichen europäischen Wissen-

<sup>2</sup> C. Colpe, *Wissenschaftliche Beschäftigung*, a.a.O., 54.

<sup>3</sup> A.a.O., 49.

schaftsdiskurses entstammen: „by and large they express less what religion is than what post-Enlightenment Western rationalism believed it to be“<sup>4</sup>.

Um in diesem Zwiespalt zwischen Tradition und Translation weiterarbeiten, sich dort gar auf Dauer einrichten zu können, bedarf die Religionswissenschaft einer geeigneten Methode und eines neuen begrifflichen Instrumentariums. Wie in der Einleitung zum vorliegenden Band näher dargelegt werden soll, hat Carsten Colpe dieser Aufgabe in beeindruckender Weise einen Großteil seines bisherigen Lebenswerkes gewidmet.

\* \* \*

Die Festgabe ehrt Carsten Colpe zum 65. Geburtstag. Sein Berliner Schülerkreis möchte ihm damit Dank sagen für viele Jahre herzlicher Zuwendung als Lehrer und Freund. Daß sich zahlreiche namhafte Vertreter der Religionsgeschichte und benachbarter Disziplinen der Gratulation mit einem Beitrag zum Thema des Bandes angeschlossen haben, erfüllt die Herausgeber mit besonderer Freude.

Da bereits in der von den Göttinger Schülern besorgten Festschrift zu Carsten Colpes 60. Geburtstag<sup>5</sup> Vita und vollständige Bibliographie dokumentiert sind, konnte der Anhang diesmal auf Ergänzungen zum Schriftenverzeichnis beschränkt werden. Wie damals sind die Herausgeber der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg für eine finanzielle Beihilfe verbunden.

Während der letzten Jahre hatten sich mehrere der Berliner Schülerinnen und Schüler zur Edition der Kleinen Schriften Carsten Colpes in sechs Bänden (Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin 1993) näher zusammengefunden. In diesem Kreis nahm das Projekt einer Festschrift Gestalt an. Renate Haffke, Hans-Michael Haußig, Andreas Löw und Marco Torini leisteten die Vorarbeiten, mit ihnen erstellten Gesine Palmer und Bert Sommer die druckfertige Vorlage. Die Endredaktion lag in den Händen von Renate Haffke; ihrem tatkräftigen und unermüdlichen Einsatz verdankt dieser Band sein formales Gelingen.

---

<sup>4</sup> E. Sharpe, Art. Study of Religion, EncRel(E) 14, 85.

<sup>5</sup> Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte, hg. v. Ch. Elsas, H.G. Kippenberg u.a., Würzburg 1990.

Christoph Elsas, trotz seiner Marburger Professur in ständigem Kontakt mit den Berlinern, übernahm die Gesamtdurchsicht und Gruppierung der Beiträge in je drei Themenblöcke zu den Bereichen „Tradition“ und „Translation“. Seine Einleitung (S. XX-XXXVI) erläutert die jeweils besonderen Fragestellungen und zeigt Verbindungen zum Werke Carsten Colpes auf.

Das Schlagwortregister soll es vor allem ermöglichen, der raum- und zeitübergreifenden Zusammengehörigkeit bestimmter Themenbereiche sowie ihrer Einbettung in religiöse und kulturelle Kontexte nachzugehen. Während ein Einzelgebiet sinnvoll durch Namen- und Quellenregister erschlossen wird, erschien es bei der inhaltlich weit verzweigten Thematik dieses Bandes angezeigt, Namen und Texte nur dann registermäßig zu erfassen, wenn sich etwa eine Religionsgemeinschaft nach ihnen benennt oder sie für mehrere Traditionen Bedeutung haben.

\* \* \*

Mit der vollen Gleichberechtigung von Forscherinnen und Forschern unterschiedlicher akademischer Grade bei der Arbeit an diesem Band wollen die Herausgeber zum Ausdruck bringen, wie sehr sie den unvoreingenommen sachlichen, partnerschaftlichen Stil ihres Lehrers schätzen und sich zum Vorbild gemacht haben.

Berlin, im Mai 1994

Die Herausgeberinnen und Herausgeber

# 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 Colpe<sup>1</sup> 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).

<sup>1</sup> 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.“<sup>2</sup>

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.

<sup>2</sup> 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 Traditionsebenen<sup>3</sup> 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 betont<sup>4</sup>, 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

---

<sup>3</sup> R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956.

<sup>4</sup> 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“<sup>5</sup>. 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“<sup>6</sup>. „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.“<sup>7</sup>

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 Übermächtigen<sup>8</sup> 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“<sup>9</sup>. Zugleich bleibt bewußt zu halten, daß wir von unserem Kontext her — wie schon an dem Terminus »Muttergöttin« deutlich —

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

<sup>6</sup> Über das Heilige (1990), 78f.

<sup>7</sup> Art. heilig (1993), 79.

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> 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“<sup>10</sup>.

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 ...“<sup>11</sup>. 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 pfl egt, 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.“<sup>12</sup>

Allgemeiner bedeutet das: „Symbolisierungen ... bedürfen der Interpretation ...; sie müssen aus verschiedenen Zusammenhängen zur Ermittlung ihres Sinnes zusammengefaßt werden“<sup>13</sup>, 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-

<sup>10</sup> 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).

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

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

<sup>13</sup> 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 Erlösermythos 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“ muß<sup>14</sup>.

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 ...?“<sup>15</sup>

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.“<sup>16</sup>

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

<sup>14</sup> Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, FRLANT 78, Göttingen 1961, 191.

<sup>15</sup> 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*).

<sup>16</sup> 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 orientalistischer Positionen gegen den Okzident“<sup>17</sup>. „Weil die Kreuzfahrer von einst dieselbe Sorte Feinde sind wie die westlichen Eindringlinge von jetzt, sollte auch der Krieg gegen die letzteren ein *ḡihād* 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 Mythentradition 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.

---

<sup>17</sup> 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.“<sup>18</sup>

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“<sup>19</sup>: 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.“<sup>20</sup>

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

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

<sup>19</sup> Art. Iranische Religionen, in: EKL 2, 1989, Sp. 722; auch in: Kleine Schriften 5/H, 218.

<sup>20</sup> 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“<sup>21</sup>, 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.“<sup>22</sup>

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.“<sup>23</sup>

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“<sup>24</sup>. 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-

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

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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*.

<sup>24</sup> 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“<sup>25</sup>.

### *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-

<sup>25</sup> 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.“<sup>26</sup>

Daß dann der Islam seinerseits den arabischen Koran auf eine überzeitlich-himmlische »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.“<sup>27</sup>

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

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

<sup>27</sup> 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 trennen, welche zuvor ... eng zusammen, ja »ineinandergesetzt« gewesen waren. Denn als Ineinandersetzung muß man die Übernahme von Denkmethode 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“<sup>28</sup>, 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.“<sup>29</sup>

Doch bleiben neben historischen Ängsten vor Überfremdung durch Muslim-Übermacht auch theologische Gründe aufzuarbeiten für „die abendländische Angst vor dem Islam“<sup>30</sup>: 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.“<sup>31</sup> Das zunächst judenchristliche und später islamische Konzept einer *sucessio prophetica*, das die Offenba-

<sup>28</sup> Op. cit., 46.

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

<sup>30</sup> Problem Islam, Frankfurt a.M. 1989, 11.

<sup>31</sup> (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.

nung 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.“<sup>32</sup> Gerade auch, wenn man sich dafür einsetzt, daß religiöse Identität 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.“<sup>33</sup> 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-

---

<sup>32</sup> Siegel (1990), 247.

<sup>33</sup> „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.“<sup>34</sup>

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.“<sup>35</sup> 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.“<sup>36</sup>

Für den Manichäismus hat er hervorgehoben, wie für die einbezogenen Überlieferungen „strukturelle Erweichung ihrer Grundgehalte und Entpräzisierung ihrer Begrifflichkeit vorauszusetzen“ ist<sup>37</sup>. 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.“<sup>38</sup> Damit spricht er die Differenz an, die im Gnostizismus und Manichäismus mit

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

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> 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).

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

<sup>38</sup> 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.“<sup>39</sup> 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 übernommenen 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 herrühren<sup>40</sup>: „Die Einteilung des inneren Kreises der manichäischen Gemein-

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

<sup>40</sup> 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.).

# Mystische Erfahrung als Problem von Übersetzungen

Peter Antes

Die religionswissenschaftliche Forschung von Carsten Colpe, den dieser Band ehrt, hat stets die Bedeutung der religionsgeschichtlichen Studien für die religionswissenschaftliche Theoriebildung unterstrichen und dabei den authentischen Texten der religiösen Überlieferung einen hohen Stellenwert eingeräumt. Sprachstudien sind daher unerlässlich, und es gehört zur religionswissenschaftlichen Grundlagenforschung im Sinne des hier Geehrten, diese Texte in der Originalsprache sorgfältig zu studieren und einem breiteren Publikum durch Übersetzung — wenigstens der wichtigsten und typischen Aussagen — zugänglich zu machen.

Ein solches Unterfangen kann nur gelingen, wenn man den Mut hat, einen Text aus einem bestimmten Kontext in einen anderen zu übersetzen. Was sich hinter dieser recht simpel wirkenden Aussage religions-theoretisch verbirgt, soll im Folgenden bedacht werden, weil sich die Kritik — wenn ich richtig sehe — dieses höchst brisanten Themas bislang noch nicht angenommen hat, obwohl das Feld mindestens ebenso prekär ist wie die Debatte um das Heilige.

Um dies konkret zu belegen, soll zunächst von der deutschen Mystik des christlichen Mittelalters in der Person des Meister Eckhart (1260-1327) ausgegangen werden; dann folgen einige Überlegungen zum »Entwerden« in der islamischen Mystik, um damit jene Basis zu haben, von der aus zwei prinzipielle Schwierigkeiten im Umgang mit mystischer Erfahrung bei Übersetzungen angegangen werden können.

## 1. *Die mystische Theologie des Meister Eckhart*

Die mystischen Schriften des Meister Eckhart spielen im interreligiösen Dialog direkt<sup>1</sup> wie indirekt<sup>2</sup> eine Rolle. Man hat den Eindruck,

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu etwa die Arbeit von Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konnotation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Al-Halladsch, »O Leute, rettet mich vor Gott«. *Worte verzehrender Gottessehnsucht*, ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Annemarie Schimmel, Freiburg u. a. 1985, 15 und weiter unten in diesem Beitrag unter 2.

es handele sich hierbei um Mystik in Reinform, die kontextunabhängig als Ausdruck der höchsten Stufe religiöser Erfahrung gewertet und eingesetzt werden kann.

Demgegenüber ist die Eckhart-Forschung<sup>3</sup> offenbar weniger abstrakt, sondern zeigt, wie sehr gerade dieser deutsche Mystiker in den christlichen Kontext eingebettet ist und von diesem Bezugsrahmen her gelesen werden muß. Der gesamte mystische Weg mit seinen sechs Stufen vollzieht sich als ein Freilegen jener Gotteskindschaft, die wesentlich zum christlichen Verständnis des Menschen, des edlen Menschen also, gehört, dem Eckharts Ausführungen gelten.

Auf der höchsten,

„der sechsten Stufe wird deutlich, daß dieses ewige Leben eigentlich schon jetzt von ihm [d. h. dem edlen Menschen, P.A.] gelebt wird, daß sein Leben jetzt und dann in der Ewigkeit dasselbe Leben ist, nur noch durch einen dünnen Schleier, keine eigene »Stufe« mehr, von jenem geschieden. Ja, dieses selbe Leben hat der edle Mensch im Grunde schon längst gelebt. Nur war es verdeckt und beengt, so daß es sich nicht offenbaren konnte als das, was es in Wahrheit ist: Das Leben des Sohnes Gottes in ihm, mit dem er »von Gnaden« vereinigt ist, dessen göttliches Leben er miterlebt. Hier in der »umgestaltenden Vereinigung« »erscheint er, und man wird seiner gewahr« [...] Auf den unteren mußte es von den »Erdschichten« und vom »Unkraut« der Sinnlichkeit befreit werden, später von der Vordringlichkeit der »Vernünftlichkeit« (sic!). Im Zustand jenes »Mehr-Gewirkt-Werdens als Selbst-Wirkens« und erst recht in der »übermenschlichen«, »göttlichen«, »weiselosen Weise« der fünften Stufe ließ sich der göttliche Lebensspender »im Innersten und Obersten der Seele« dann schon sehr deutlich erraten. Bis er endlich auf der sechsten Stufe offen hervortritt, »wenn der Mensch Gottes Kind geworden ist«“<sup>4</sup>.

Mit Recht stellt daher Raphael Öchslin fest: Durch das Sohn-Sein

„öffnet sich uns ein Zugang zum Geheimnis der Trinität. Da uns im Sohn und durch den Sohn das wahre göttliche Leben offenbar gemacht wird, so ist auch seine Stellung in der Dreifaltigkeit von dieser Teilhabe nicht ausgenommen. Im Menschen, der vom Strom des dreifaltigen Lebens erfaßt wird, leuchtet deshalb ein Abglanz jeder der drei Personen auf. Er »erlebt« im eigentlichsten Wortsinne den dreieinigen Gott, und zwar durch das in die Seele gesprochene Wort Jesu.“<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. dazu den Art. Eckhart, Meister, in: TRE 9, 1982, 258-264.

<sup>4</sup> H. Piesch, Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt »Von edlen Menschen«, in: Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, hg. im Auftrag der Dominikaner-Provinz »Teutonia« v. P.U.M. Nix u. P.R. Öchslin, Freiburg u. a. 1960, 167-199: 181f.

<sup>5</sup> R. Öchslin, Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten, in: Meister Eckhart der Prediger, 149-166: 159.

Ohne in weitere Einzelheiten eintreten zu müssen, kann aus diesen wenigen Sätzen ein direkter Bezug zu einer trinitarisch verstandenen christlichen Anthropologie für Eckharts Mystik gefolgert werden. Ähnliches trifft auch für die anderen deutschen Mystiker des Mittelalters zu. Für sie alle gilt, daß ihre Aussagen nicht losgelöst vom christlichen Kontext gesehen werden dürfen. In ihnen allen ist die Gottesgeburt und die Gotteskindschaft zutiefst mit der Christologie der trinitarischen Theologie verknüpft und von daher nicht ohne weiteres auf einen anderen Religionskontext zu übertragen. Umgekehrt, scheint demnach die Verwendung eben dieses mystischen Vokabulars zur Kennzeichnung nichtchristlicher mystischer Erfahrungen nicht unproblematisch zu sein. Damit ist das Problem einer Parallelisierung von beispielsweise islamischer Mystik und mittelalterlicher deutscher Mystik aus dem Bereich des Christentums unmittelbar angesprochen.

## 2. Das »Entwerden« in der islamischen Mystik

Eher beiläufig kommt Annemarie Schimmel auf die Parallele zwischen deutschen mittelalterlichen Mystikern und islamischen Sufis zu sprechen, wenn sie zum mystischen Weg im Islam schreibt:

„Die psychologischen Stufen des Aufstiegs auf dem Pfade wurden mehr und minder genau systematisiert, und am Ende stand im allgemeinen die Gottesliebe oder die Gotteserkenntnis. Der Sufi, der bis dorthin gelangt war, mochte am Ende des Pfades das *fanā*<sup>6</sup> in Gott erleben, jenen Zustand, den die deutschen mittelalterlichen Mystiker so treffend mit »Entwerden« bezeichnet haben: ihr Ziel war, »zu werden, wie sie waren, als sie nicht waren und nur Gott alleine bestand«, d. h. die Spaltung in Subjekt und Objekt aufzuheben und in die göttliche Einheit zurückzukehren, wie sie sich darstellte, bevor Gott die ungeschaffenen Seelen anredete: »Bin ich nicht euer Herr?« und sie antworteten: »Ja, wir bezeugen es« (Sura 7/171). Dieser »Urvertrag«, durch den die Menschheit sich verpflichtet hatte, dem Einen Gott zu dienen, Seine Einheit zu bezeugen und bereit zu sein, von dieser Einheit in ihrem Leben und am Tage der Auferstehung Zeugnis abzulegen, ist der eigentliche Angelpunkt für die Weltauffassung der Sufis.“<sup>6</sup>

Diese Erläuterung macht deutlich, daß der durch »Entwerden« wiedergegebene Zustand seinen »Sitz im Leben« einer ganz bestimmten islamischen Interpretation des »Urvertrages« und damit nicht wie das »Entwerden« in der Mystik des christlichen Mittelalters in einer trinitarisch verstandenen Anthropologie hat.

---

<sup>6</sup> Al-Halladsch (s. Anm. 2), 15.

Das islamische Spezifikum des Entwerdens beschreibt Richard Gramlich in Abgrenzung vom Ziel des Buddhismus so:

„Nicht nur der Buddhist strebt nach Auslöschung. Auch der islamische Mystiker kann sich danach sehnen. Aber sein Verlangen ist anders begründet. Nicht weil sein Dasein die Ursache aller seiner Leiden ist, sondern weil es gottverhüllendes Dasein im gottfremden Diesseits und der Boden ist, auf dem die Sünde gedeiht, will er die Welt verlassen, bevor sie ihn verläßt, und sterben, bevor er stirbt. Noch mehr: Als Bekenner der Einheit fühlt er, daß es neben dem Alleinen nichts anderes geben dürfte, daß das Zeitliche sich zu Unrecht neben das Urewige stellt. Daher weiß er, daß etwas grundsätzlich nicht in Ordnung ist, wenn er neben Gottes Sein auch noch sein eigenes Dasein feststellt, denn dadurch, daß er ist, maßt er sich etwas an, was nur dem Einen zusteht.“<sup>7</sup>

Dieses bedeutet konkret:

„Der sufische Begriff *fanā'* visiert jedoch zunächst den Ausgangspunkt der Übergangsbewegung. *Fanā'* ist das Entschwinden, das Entrinnen, das Sichentziehen, und dazu gehört, daß man vor etwas entschwindet, etwas Bestimmtem sich entzieht, daß man nicht einfach zunichte wird, sondern dem und dem entwird [...] So gesehen führt das Entwerden nicht zu einem absoluten, sondern zu einem relativen Nichtsein. Man entrinnt den Dingen, die man jeweils als niedriger betrachtet, — bösem Tun, bösen Eigenschaften, dem Eigenwillen, der Menschhaftigkeit, dem Kreatursein, dem Nichtgöttlichen. Der Entwordene hat sich ihrem Zugriff entzogen, ist *für sie* nicht mehr da, ist *für sie* nicht-seiend. Selbst seinem eigenen Ich kann er unerreichbar werden, er kann sich selber entwerden und für sich nicht mehr da sein. Aber es bleibt immer ein Letztes und Höchstes, für das man immer noch dableibt, dem man sich nicht entziehen kann, weil es niemals tiefer steht als der Entwerdende. Mag man auch für sonst nichts mehr da sein, für Gott ist man immer noch da. Ein radikales Zunichtwerden, das einen selbst vor Gott zu einem puren Nichts werden läßt — ein *fanā' u anillāh* — ist für den Sufi undenkbar.“<sup>8</sup>

Diese Präzisierung ist wichtig, weil viele berühmt gewordene Worte aus der sufischen Literatur — durch ihre Verkürzung des Gedankenganges auf das Zentrale — leicht zu Fehldeutungen Anlaß geben können. Als Beispiel hierfür sei ein berühmter Ausspruch Rumīs (gest. 1273) angeführt, wo es heißt:

„Ich bin so in dir entworden,  
Daß ich von dir voll bin von Kopf bis zu Fuß.“

<sup>7</sup> R. Gramlich, Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre, AKM 36/2-4, 1976, 317f.

<sup>8</sup> A. a. O., 320f.

Von meinem Dasein bleibt mir nichts als der Name,  
In meinem Sein gibt es nur dich, o Glückliche.“<sup>9</sup>

Hier liegt der Schluß einer totalen Auslöschung des eigenen Ich nahe, und diese Interpretation kann selbst dann noch greifen, wenn Rumī zur Erläuterung dieses Gleichnis anfügt:

„So verhält es sich bei einem Stein, der ganz und gar reiner Rubin wird.  
Er wird voll von den Eigenschaften der Sonne.  
Jene Steinhaftigkeit bleibt nicht ihm.  
Er wird hinten und vorn voll Sonnenhaftigkeit.  
Wenn er danach sich selber liebt,  
So ist das Liebe zur Sonne, o Jüngling,  
Und wenn er auch von Herzen die Sonne liebt,  
So ist es ohne Zweifel Selbstliebe.  
[...] Solange er noch nicht Rubin ist, ist er sich selber feind,  
Denn da ist nicht *ein* Ich, sondern zwei.  
[...] Liebt er sich selbst, so ist er ein Ungläubiger,  
Denn heftig wehrt er die höchste Sonne ab.  
Der Stein darf also nicht ‚Ich‘ sagen,  
Denn er ist ganz Finsternis und im Entwerden.“<sup>10</sup>

Dieses Gleichnis zeigt, daß die Erläuterungen oft keine größere Klarheit schaffen als die Grundaussagen selbst, ja daß sie nicht selten mit den Grundaussagen zusammen zu Fehlinterpretationen Anlaß geben. Es ist von daher nicht verwunderlich, daß sie bei dogmatisch orientierten islamischen Rechtsgelehrten den Verdacht nähren, es handle sich bei diesen Vorstellungen um Ideen, die nicht mehr auf dem Boden des Islam stehen und deshalb als häretisch abgelehnt und bekämpft werden müssen. Angesichts dieses spannungsgeladenen Verhältnisses zwischen islamischer Mystik und Orthodoxie ist es fast selbstverständlich, daß viele nichtmuslimische Interpreten ihrerseits aus all diesen Äußerungen voreilige Schlüsse ziehen und vorschnell dazu neigen, eine völlige Auslöschung des eigenen Ich als Ziel der islamischen Mystik zu postulieren. Sie übersehen dabei, daß oft scheinbar eindeutig klingende pantheistische oder monistische Aussagen — wie etwa die im Werk von Ibn ‘Arabī (gest. 1240) — sich bei genaueren Analysen nicht als solche erweisen, sondern ganz anders verstanden werden müssen, weil sich herausstellt, daß — um beim genannten Beispiel zu bleiben — Ibn ‘Arabī „immer an der absoluten Trans-

<sup>9</sup> *Maṭnawī* 5, 2022-3, zit. nach Gramlich, *Derwischorden*, 326.

<sup>10</sup> *Maṭnawī* 5, 2025-35, zit. nach Gramlich, *Derwischorden*, 326f.

zendenz des unerforschlichen, unerreichbaren göttlichen Wesens festgehalten“<sup>11</sup> hat.

Diese Einsicht legt den Schluß nahe, daß eine unkommentierte Übersetzung eines islamisch mystischen Textes in doppelter Hinsicht problematisch ist: zunächst werden die pantheistisch oder monistisch klingenden Sätze in dieser Form wiedergegeben und suggerieren damit jene Mißverständnisse, die sich auch bei dogmatisch orientierten islamischen Rechtsgelehrten einstellen; darüber hinaus aber suggeriert das verwendete Fachvokabular aus der Übersetzungssprache zusätzlich Parallelen zu mystischem Gedankengut in nichtislamischer Kultur, die in dieser Form nicht unproblematisch sind und auf prinzipielle Schwierigkeiten im Umgang mit mystischer Erfahrung bei Übersetzungen hinweisen.

### 3. *Zwei prinzipielle Schwierigkeiten im Umgang mit mystischer Erfahrung bei Übersetzungen*

Die bisherigen Ausführungen zum »Entwerden« haben gezeigt, daß mit diesem aus der christlichen Mystik des Mittelalters entliehenen Begriff mystische Ziele der Sufis übersetzt werden, ohne daß dabei die Entsprechung der beiden Konzepte eigens thematisiert wird. Mehr noch: Die Übersetzung als solche, d. h. der »reine Text« ohne interpretatorische Eingriffe, suggeriert aufgrund des gleichen Vokabulars vergleich-bare Erfahrungen. Wer folglich diese übersetzten Texte liest, muß zu dem Schluß kommen, daß auch in der islamischen Mystik Erfahrungen vorliegen, die in frappierender Weise an die christlich mittelalterliche Mystik erinnern, ohne daß dabei bedacht wird, daß solche Parallelen durch die Übersetzung bewußt geschaffen werden.

Für die religionstheoretische Diskussion, der ein Großteil der Schriften von Carsten Colpe gewidmet ist, bedeutet dies, daß die Debatte um *Ver-gleich-bares* oder miteinander Unvereinbares nicht länger aufgeschoben und ins Graufeld von Übersetzungsvorentscheidungen abgedrängt werden kann. Die Religionswissenschaft muß sich der Frage nach dem, was in solchen Erfahrungen gleich und was verschieden ist, stellen. Zur Orientierung können dabei Überlegungen zur *Ver-sprachlichung* von Erfahrung sowie das Eingeständnis der Unmöglich-

---

<sup>11</sup> A. Schimmel, *Sufismus und Volksfrömmigkeit*, in: *Der Islam III. Islamische Kultur — Zeitgenössische Strömungen — Volksfrömmigkeit*, hg. v. Munir D. Ahmed u. a., RM 25/3, 1990, 157-242: 205.

keit eines methodologisch einwandfreien Zugangs zur mystischen Erfahrung als solcher dienen.

### 3.1. Die Versprachlichung von Erfahrung

Mystische Erfahrung bedarf wie jede andere Erfahrung, um mitgeteilt zu werden, der Versprachlichung und wird damit in einen sozio-kulturellen Rahmen eingebettet. Das Endprodukt dieses Vorganges, die Mitteilung oder der Text, entsteht folglich nur, wenn es gelingt, ein Erlebnis sprachlich so zu fassen, daß es trotz aller Unzulänglichkeiten im einzelnen dank sprachlicher Einbettung in seiner Aussagerichtung kontextbezogen nachvollziehbar ist. Dadurch wird die Mitteilung der Erfahrung in einen Rahmen hineingestellt, bei dem Bekanntes überwiegt und dadurch das Erlebte selbst sinnvoll wird.

Schematisch lassen sich daher drei Ebenen unterscheiden: das Erlebnis, das Deutungsmuster und die mitgeteilte Erfahrung<sup>12</sup>. Dabei ist das Erlebnis jene Initialzündung (z.B. Glücksgefühl, Licht), die am Anfang steht und als besonderes Ereignis ausgedrückt werden soll. Zur Versprachlichung ist dann ein Deutungsmuster vonnöten (z.B. Gott, Vision eines Engels oder eines Heiligen). Erst das passende Deutungsmuster erlaubt es, das Erlebte zu einer Erfahrung zu *machen*, denn was nicht gedeutet werden kann, bleibt sinnlos und unvermittelt stehen. Demnach kommt dem Deutungsmuster eine zentrale Bedeutung für den sinnvollen Umgang mit dem Erlebten zu. Nur so ist zu erklären, daß mystische Erfahrungen nie den Rahmen des religiös Bekanntes total sprengen. Als Beispiel hierfür sind Visionen besonders typisch. Immer werden nämlich Wesen gesehen, die schon vorher bekannt sind. Wenn etwa in Italien jemand eine Heiligenvision hat, so ist es gewöhnlich Maria, der hl. Antonius oder sonst ein bekannter Heiliger bzw. eine bekannte Heilige, die erscheinen. Kein einziger Fall ist bekannt, wo bislang völlig unbekannte Gestalten wie die indischen Göttinnen Durga und Kali oder die japanische Sonnengöttin Amaterasu gesehen worden wären. Umgekehrt wurden im klassischen Indien Durga oder Kali, nie aber Maria oder der hl. Antonius geschaut. Selbst das Damaskuserlebnis des Paulus ist hier kein Gegenbeweis, denn Saulus (Paulus) hat sich vor seinem Gang nach Damaskus intensiv mit Jesus auseinandergesetzt

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu ausführlicher P. Antes, How to study religious experience in the traditions, Second Annual BASR lecture, British Association for the Study of Religions Occasional Paper 5. Pub. Honorary Secretary, BASR, The Open University in Wales, 24 Cathedral Road, Cardiff, CF1 9SA, UK. (s.d. [1992]).

und somit bestens mit ihm vertraut gemacht hat. Daß er ihn dann — wie vom Blitz getroffen — erlebt, widerspricht daher nicht der These, daß nur bekannte Gestalten geschaut oder — allgemeiner formuliert — nur Bekanntes erfahren wird. Gleiches gilt für Götter und Teufel; auch sie werden nicht aus der empirischen Erfahrung, sondern aus den Deutungsmustern der religiösen Kulturtradition übernommen. Indem sie mit dem Erlebten in Verbindung gebracht werden, können sie als Erfahrung zum Ausdruck gebracht werden.

Die Versprachlichung religiöser Erfahrung, kurz der religiöse, hier der mystische Text beinhaltet demnach Erlebtes im sozio-kulturellen Kontext religiöser Tradition. Für die Übersetzung eines Textes aus einem Kontext in einen anderen ist dies — wie das Beispiel vom »Entwerden« zeigt — dann relevant, wenn Vorstellungswelten der Deutungsmuster im anderen Kulturrahmen wiedergegeben werden müssen. Konkret heißt dies, daß geschaute Wesen wie Durga und Kali nicht durch Heilige aus dem christlichen Bereich in der Übersetzung ersetzt werden, Begriffe wie Gott, Engel oder Teufel aber kontextbezogen eingeführt werden, obwohl sie in der christlich geprägten Welt andere Assoziationen als im Hinduismus auslösen. Ganz entscheidend wird diese Übertragung bei der Beschreibung mystischer Erfahrung, wo eingedeutscht werden muß, was vielleicht gar nicht gleich und daher auch nicht *ver-gleich*-bar ist.

### 3.2. Die Unmöglichkeit eines methodologisch einwandfreien Zugangs zur mystischen Erfahrung als solcher

Die sozio-kulturelle Kontextgebundenheit eines Textes wirft die Frage nach der Natur der beschriebenen Erfahrung auf. Aus allem Gesagten folgt, daß wesentliche Unterschiede in den Texten durch den jeweils anderen Kontext bedingt sind. Es stellt sich daher die Frage, ob sich die genannten Unterschiede ausschließlich auf diese Kontextdivergenz reduzieren lassen oder ob sie nicht auch die Erfahrung selbst betreffen.

Mit dieser Frage ist — methodologisch gesehen — die Grenze religionswissenschaftlicher Forschung überhaupt erreicht. Wenn nämlich Erlebtes immer nur in Form kontextbezogener Versprachlichung zugänglich ist, bedeutet dies, daß der unmittelbare — also vom Kontext losgelöste — Zugang zum Erlebten sich dem Zugriff der Forschung entzieht. Aus diesem Grunde ist — religionswissenschaftlich gesichert — nicht zu entscheiden, ob es sich — um beim Beispiel vom »Entwerden« zu bleiben — im christlichen wie im islamischen Kontext um dieselbe

Erfahrung handelt, die nur durch die Einbettung in jeweils unterschiedliche religiöse Kontextrahmen (christlich einer trinitarisch ausgelegten Anthropologie und islamisch dem Urvertragskonzept verpflichtet) unterschiedlich geworden ist. Denkbar ist ebenso gut, daß es sich tatsächlich jeweils um verschiedene Erlebnisse handelt. Dafür spricht, daß der sozio-kulturelle Rahmen wohl nicht nur als eine Art »Verpackung« für ein im Kern unangetastetes Erlebtes anzusehen ist, sondern daß das Erlebte möglicherweise selbst durch die Deutungsmuster seine prägende Gestalt erhält. Wieder kann als Beispiel die Vision weiterhelfen. Sobald nämlich der Gedanke aufkommt, es handle sich beim Geschauten um eine Gestalt und noch konkreter um Maria, werden in zunehmendem Maße auch die für Maria typischen Merkmale deutlich, wie andererseits im indischen Kontext etwa die Durga- oder Kalizüge in Erscheinung treten. All dies legt eine gestalterische Entsprechung zwischen dem Deutungsmuster und der Konkretisierung des Visionserlebnisses nahe. Im Bereich der mystischen Erfahrung kommt noch die Steuerung durch den Novizenmeister hinzu, der den spirituellen Werdegang der Novizen begleitet und dafür Sorge trägt, daß sie nicht auf Abwege geraten oder irgendwelchen Täuschungen zum Opfer fallen<sup>13</sup>. Eine kontextunabhängige Unmittelbarkeit ist dadurch geradezu systematisch ausgeschlossen. Aus diesem Grunde kann die Überzeugung, daß das von Christen, Muslimen, Hindus oder Buddhisten Erlebte jeweils dasselbe sei, nur als Glaubensaussage, nicht aber als gesicherte Prämisse für die Forschung oder gar als Forschungsergebnis gewertet werden.

Dieser Befund mahnt zur Vorsicht im Umgang mit Übersetzungen aus dem Bereich mystischer Erfahrung. Es gilt zu bedenken, daß viele frappierende Parallelen in den Texten aus unterschiedlichen Kulturtraditionen der Menschheit nur dadurch zustande kommen, daß durch die Wortwahl der Übersetzung eine Frage vorentschieden wird, die theoretisch keineswegs eindeutig entschieden ist, nämlich daß es sich bei den Erfahrungen im übersetzten Text um *Ver-gleich*-bares im Verhältnis zur eigenen Tradition handelt. Der Bezug auf den Text als »authentischen« Kronzeugen für religiöse Menschheitserfahrung kann deshalb nicht losgelöst von der religionstheoretischen Erörterung erfolgen, weil das, was erst noch zu diskutieren ist, nicht schon — wie in diesem Beitrag gezeigt — als gegeben vorausgesetzt werden darf. Deshalb ist es zum Schluß mein Wunsch, daß der hier geehrte Carsten Colpe sich an dieser religionstheoretischen Erörterung in Zukunft aktiv und maßgeblich beteiligt.

---

<sup>13</sup> Vgl. Gramlich, *Derwischorden* (s. Anm. 7), 230-237.

# The Meaning of Terms for the Supernatural in Shoshoni Indian Religion

Åke Hultkrantz

1

One of the great problems in research on foreign religions is whether our translations of religious terms are really accurate, and whether our own terms for religion are understandable to strangers. This is a problem that has engaged Carsten Colpe, the recipient of this Festschrift<sup>1</sup>, and both historians of religion and linguists have now and then paid attention to it. One of the fields where the problem has been brought into the open is North American Indian religions. Here the tradition of this approach goes back to the eminent, and controversial, linguist Benjamin Whorf whose writings on the Hopi Indians have made scholars aware of the possible relationships of language forms and religious expressions. A modern student of religion, Kenneth M. Morrison, asserts that for the Navajo Indians „language engenders reality and brings substance into being“<sup>2</sup>. This would mean that people from different ethnic stocks would never comprehend each other's religions.

Is this relativistic approach to religious meaning trustworthy? In order to find out its general application it is my aim to examine here some Shoshoni Indian terms on religion and their scope<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> C. Colpe, Die wissenschaftliche Beschäftigung mit „dem Heiligen“ and „das Heilige“ heute, in: D. Kamper/Ch. Wulf, eds., *Das Heilige: Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt am Main 1987, 33-61.

<sup>2</sup> K.M. Morrison, *Beyond the Supernatural: Language and Religious Action*, Religion 22 (3), 1922, 202.

<sup>3</sup> Concerning the transcription of Shoshoni sounds it should be observed that, generally, vowels are pronounced as in Italian and consonants as in English. The following particular cases should be noted:

- a) Specific vowels
  - ä a broad open e
  - ö as in German and Scandinavian
  - ï sound between German vowels i and y
  - a: , e: , u: long vowels

The Eastern or Wind River Shoshoni of Wyoming are part of the Numic-speaking stock of Indians distributed in wide parts of the North American West (they are at home on the Western Plains, in the Basin and parts of California)<sup>4</sup>. The Numic languages belong to the great Uto-Aztecan linguistic family which for instance also encompasses the Hopi and the Aztecs of Mexico. The Wind River Shoshoni are closely related to the Comanche in Texas (who will not be considered here). Synopses of Shoshoni traditional religion will be found in some of my recent works<sup>5</sup>. These accounts were founded on my own observations in the field since the 1940s.

The Shoshoni are one of the buffalo-hunting tribes of the Western Plains who still inhabit the heartlands of their once nomadic existence. Their religion was well preserved still in the 1950s, with medicine men, Sun Dance celebrations and visionary experiences. With some exceptions, due to their former inclusion in the Great Basin culture, Shoshoni religion followed the pattern of other Plains tribes. They had in other words a rather individualistic hunting religion with shades of an older religion adapted to a gathering subsistence. To the Basin heritage belonged a mythology which in many respects was contrary to Plains religious values and ideas<sup>6</sup>.

The following remarks on Shoshoni religious semantics will be organised in two sections. In the first, some European concepts that lack

- 
- b) Specific consonants
    - β sound between b and v
    - c as ch in cheap
    - ng as ng in long
    - x back velar fricative
    - y as in yes
    - š like the sh sound in sheep
    - z like z in zoo
    - ž sh-sound in vision
  - c) Other peculiarities
    - ' glottal stop
    - g, h, i (elevated letters) faint sounds.

<sup>4</sup> See W.R. Miller, Numic Languages, Handbook of North American Indians, vol. 11, Washington D. C. 1986, 98-106.

<sup>5</sup> Hultkrantz, Native Religions of North America, San Francisco 1987, 36-84; Hultkrantz, Diversity in Cosmology: The Case of the Wind River Shoshoni, The Canadian Journal of Native Studies 7 (2), 1987, 279-295; Hultkrantz, Belief and Worship in Native North America, Syracuse, New York 1981, 20-27, 28-47, 147-156, 212-234, 235-263, 264-281.

<sup>6</sup> See Hultkrantz, An Ideological Dichotomy: Myths and Folk Beliefs among the Shoshoni, in: A. Dundes, ed., Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, Berkeley and Los Angeles 1984, 152-165.

Shoshoni equivalents will be discussed; in the second part, the difficulties in analysing some Shoshoni concepts will be illustrated. In the conclusion the outcome of the preceding analysis will be summarized.

## 2

It will probably be of no surprise that Shoshoni, like most American Indian languages, lacks a term for »religion«. This word which in Indo-European languages has such a complex background<sup>7</sup> and has changed its meaning through time is still today not clear in the writings of philosophers and historians of religion. My own preference of interpretation is that religion is a belief in supernatural beings and a supernatural world, but I am not certain that everybody will follow me there<sup>8</sup>. In any case, there is no Shoshoni phrase covering this concept of religion<sup>9</sup>. The phraseology which a Shoshoni medicine man presented to me, *tifšizi-dogwei-šuengxa'nt* (»very much that right way they believe«), is obviously a construction on a Christian pattern<sup>10</sup>. The expression »believe« presupposes Western theological and philosophical reasoning.

The fact is of course that the ideas and ritual customs which we in Europe would understand as religions do not constitute a unity of their own to Shoshoni Indians. They are distributed in different social and cultural compartments, and are seen in the functioning of the latter. There is, certainly, the conviction that gods and spirits belong to another world, but their distinction as a separate category is never given linguistic expression (cf. below). When Indians talk about »religion« they mean a clear institutional creation, a church, a religious denomination with fixed organisation, officials and dogma. A new synthetic religious movement like the Peyote church, also called the Native American Church, has this character and is considered a true religion by the Indians<sup>11</sup>. This is also the case among the Shoshoni who in mentioning the English word »religion« usually refer to the

---

<sup>7</sup> I want to refer particularly to a forthcoming work by Benson Saler on the understanding of the concept religion.

<sup>8</sup> Hultkrantz, *The Concept of the Supernatural in Primal Religion*, HR 22 (3), 1983, 253.

<sup>9</sup> Cf. Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, Berkeley and Los Angeles 1979, 9.

<sup>10</sup> Christian missions, Episcopal and Catholic, were introduced among the Wind River Shoshoni in the 1880s.

<sup>11</sup> See for instance O.C. Stewart, *Peyote Religion: A History*, Norman and London 1987, 222 ff.

Christian, Mormon or Peyote religions. The old traditional religion is on the other hand part of the tribal customs, and cannot — in Shoshoni eyes — be defined as a religion.

Another word that has no counterpart in Shoshoni is our Western concept »supernatural«. I prefer to see this as a very broad concept, without all reference to a polarization of nature and supernature<sup>12</sup>. As used by me it simply stands for »the other world«, »the other dimension«, a totally different experience of the spiritual world, etc. This experience is among the Shoshoni mostly made in states of dream and trance. With the stress on the acquisition of visions in Shoshoni culture the conviction of another or supernatural world was firmly founded — but never named.

While there is no Shoshoni word for supernatural in a genuine sense there is another vocable that, among other things, may also cover the meaning supernatural. This is the word for »wonderful«. Now, wonderful can be rendered in two ways. First, there is *tiži*, meaning »strange«, »peculiar«. Thus Salt Lake with its extreme salinity is called *tiži**pa*: »the strange (or wonderful) water«. There is however nothing supernatural in this mode of expression. Secondly, there is *nanašu:igaint*, »wonderful« in an elevated sense, »marvelous«. To this category belong many things of beauty, but also supernatural qualities<sup>13</sup>. There is reason to presuppose that we here face a genuine native concept. The fact that a church building is called *nanašuigaintnga:*, »wonderful house« — obviously a new mintage — does not speak against this interpretation.

There is no particular term for the holy, but the broader concept of wonderful seems to take in this aspect as well<sup>14</sup>.

## 3

We shall now see if Shoshoni religious concepts correspond to those of our own acquaintance. It seems that cultural and historical circumstances would create impediments to such an identification. What we can hope for is to find words and phrases that in one way or another can give us hints of our own formulated concepts.

<sup>12</sup> Cf. Hultkrantz, *The Concept of the Supernatural* (s. n. 8), 237 ff.

<sup>13</sup> See Hultkrantz, *Das Wirklichkeitsbild eines Medizinmannes*, in: R. Gehlen/B. Wolf, eds., *Der gläserne Zaun*, Frankfurt a. M. 1983, 169-175.

<sup>14</sup> It appears that the concept of »holy«, used in the English tongue among the Shoshoni, is a Jewish-Christian concept here, see Hultkrantz, *The Power of An Annual Ritual: The Shoshoni Sun Dance*, *Journal of Ritual Studies* 4 (2), 1990, 101.

Shoshoni *puha* has been translated as »spirit« and »power«. The correct interpretation ought to be »spirit with supernatural power«, and »supernatural power«. The latter is obviously the original meaning. However, since *puha* may be conceived as a quality in supernatural beings, and as a spiritual personification of power, many spirits who have or can give power are simply called *puha*<sup>15</sup>. On the other hand, those spirits that do not give *puha* cannot be called *puha*. There is no term to comprise these spirits, they exist as mysterious beings under individual names. There is thus no concept for spirits without powers.

It should be understood here that I distinguish the ghosts or dead, *tzo:ap*, from ordinary spirits. They constitute a category of their own. Their name is closely connected with *tzo:hip*, bones, and thus refers primarily to the corpse. Secondly, *tzo:ap* has come to mean the spirits of dead persons. It should be noted that the world of the dead among the Shoshoni was thought of being situated on the other (western) side of the Rocky Mountains, or in heaven. There has never been a realm of the dead under the earth, as in many agricultural societies. There is thus no reason to suspect that the land of the dead has been conceived as an extension of the place of the bones of the dead. Actually, the abode of the dead is called *tam-apö-šogop*, »our father's ground«, the land of the Supreme Being<sup>16</sup>.

While this place is seen as something of a happy hunting ground, the evaluation of the dead is rather negative: their names are taboo, they lure the souls of the living to their abode, and they are supposed to cause insanity, »ghost disease« (*tzo:awikax*).

A concept that has been much discussed by Robert Lowie and myself is the Shoshoni notion of the soul<sup>17</sup>. Lowie, basing his views primarily on his data from the Lemhi Shoshoni in Idaho, but also on Wind River Shoshoni information, reports on a unitary soul concept, *mugua*. My own findings from Wind River suggest a distinction between two major soul concepts, *mugua* and *navužieip*. The distribution of psychic functions between them is however very complicated. In addition there is a third soul concept, *suap'*, that somehow bridges the gap between the two major souls. As I have stated before, it is possible to arrange the

<sup>15</sup> Hultkrantz, op.cit. 100.

<sup>16</sup> However, there is the possibility that Christian influences have inspired this phrase.

<sup>17</sup> See R.H. Lowie, *The Northern Shoshon*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 2 (2), New York 1909, 226; R.H. Lowie, *Notes on Shoshonean Ethnography*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 20 (3), New York 1924, 296; Hultkrantz, *The Concept of the Soul held by the Wind River Shoshone*, *Ethnos* 16 (1-2) 1951, 18-44.

concepts in a dualistic pattern. This pattern which builds on a functional opposition between two soul types, one vitalizing the body, the other representing the individual in dream and trance experiences, is widespread in North America<sup>18</sup>. Its main basis is shamanic experiences<sup>19</sup>.

If now we peruse the different soul concepts among the Shoshoni it is obvious that *mugua* stands for the vital forces which activate the individual. The loss of *mugua* means unconsciousness and finally death. In former days a medicine man could leave his body in a trance in his *mugua* and penetrate distant places, even the realm of the dead. An ordinary individual, however, did not have this capacity. The *mugua* is connected with the heart (*mbih*) and the breath (*šo:aken*), two vital organs that testify to the presence of life. It is easy to understand how Lowie arrived at a unitary concept of the soul.

There is, on the other hand, *navužieip*, which we could call the dream soul. The term means »seeing myself as dead«, *ti:eip* meaning dead, »state of death«, and *na:vu:i* meaning »see yourself«, also »reflexion«, »mirror«. The experience behind this expression reminds us spontaneously of today's near death experiences. It is said that *navužieip*, residing in one's head, comes alive when one sleeps. A dream in which a guardian spirit appears is called *puhanavužieip*, »power dream«. A person is born with *navužieip* which is a gift from the Supreme Being. If it disappears the person becomes dizzy. There are statements according to which the *navužieip* follows *mugua* after death. In Shoshoni talk *navužieip* is both dream, man's experience of himself as a dreamer, and a semi-independent agent of dreaming, coming close to the guardian spirit. As far as I can see *navužieip* is a concept adapted to the visionary dreaming in Shoshoni culture. It represents a specialization of what can be called the free soul, the soul that is separable from the body. With the fading of old shamanism and fasting visions the idea of *navužieip* has gradually been pushed into the background.

This leaves us with the enigmatic concept of *suap'*, a term that refers to the old stem *sua* which denotes both processes of the mind, feeling and breath. Man has, but of the animals only the bear — the huge mysterious animal that acts like a human — has this soul, *wirasuap'* (»bear mind«). It seems that *suap'* constitutes the frame

<sup>18</sup> Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among the North American Indians*, Statens Etnografiska Museum, Monograph Series 1, Stockholm 1953, 51-114.

<sup>19</sup> Hultkrantz, *Shamanian and Soul Ideology*, in: M. Hoppál, ed., *Shamanism in Eurasia*, Göttingen 1984, Part 1, 28-36.

within which the two great souls operate. I have earlier emphasized that *suap'* can also denote the air<sup>20</sup>. This actualizes the widespread idea in North America that man's breath soul is identical with the spirit of God<sup>21</sup>. The vague meaning of this soul component in other Numic dialects makes its import in Shoshoni ideology very uncertain.

It was said above that soul beliefs among the Shoshoni were considerably influenced by the experiences of medicine men. Today the medicine man, called *puhagant* (»owner of power«) like most other Shoshoni visionaries, is primarily a doctor who sucks out, or wafts away, diseases that patients suffer from<sup>22</sup>. Earlier, before the last World War, the Shoshoni had real shamans, persons who could put themselves in a trance and in this state visit distant places, even the realm of the dead, from where they could bring back a patient's runaway soul: *omuguayän*, »he brought the soul back«. The trance is clearly observed as a most peculiar state, characterized by a person's being put asleep by his power (*navo'wukariä'*). Since in the trance the medicine man acts through his *mugua* this would mean that he really is supposed to be dead, and returns to life on awakening<sup>23</sup>.

In distinction, man who simply fainted (*maguseiwiš*) was not in trance. However, both the medicine man and the person in a swoon were unconscious, that is »without mind« (*kä-šuaβeidašan*).

Let us finally look at some phrases referring to superior religious beings and cosmological concepts. The Supreme Being, *tam-apö* (»our father«) is probably an original high god, although the opinion has been put forward that he should be derived from the Christian preaching of God<sup>24</sup>. He is as a matter of fact the main divinity in an old cultic round dance<sup>25</sup>. In the heaven where he dwells there is also another sacred symbol, *tugungu:himp*, the »sky backbone« or milky way. As among many other peoples it is supposed to keep up the world. Another great cosmic being is *tam-šo:gobia*, »our earth«, or *tamambia*, »our mother«, the earth mother thought as being identical with the

<sup>20</sup> Hultkrantz, *The Concept of the Soul* (s. n. 17), 28, n. 22.

<sup>21</sup> See Hultkrantz, *Conceptions of the Soul* (s. n. 189), 179ff.

<sup>22</sup> See the chapter on Shoshoni medicine men in Hultkrantz, *Shamanic Healing and Ritual Drama*, New York 1992, 71ff.

<sup>23</sup> It is very common in North America that the same word is used for »trance« or »coma« and »death«.

<sup>24</sup> This has been suggested by D.B. Shimkin, *The Wind River Shoshone Sun Dance*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 151, Washington D. C., 1953, 423 n. 26. My own standpoint will be found in: Hultkrantz, *Religion und Mythologie der Prärie-Schoschonen*, Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses, Wien 1960, 546-554.

<sup>25</sup> Hultkrantz, *Belief and Worship*, 275 ff.

earth. No connection can be found between »our father« and »our mother« who, in other mythologies, are often designed as a married couple or sky parents.

Of other remarkable supernatural beings the thunderbird could be of interest. Thunder is to the Shoshoni *tongwoyaget*, that is »rain-clouds are crying«, and thunderbird is *tongyašwähucu*, »thunder in clouds bird«. Lightning, *ānggagu'ce:* or »red light«, is by some Shoshoni supposed to be a separate mysterious bird.

## 4

There are two main conclusions that can be drawn from this survey, short and incomplete as it is.

We receive, first of all, the general impression that aspects of religion which, to us westerners, at least the educated elite among us, seem essential are not explicitly and verbally testified to in Shoshoni. Two examples were mentioned here, »religion« and »supernatural«. At the same time there is no doubt that from a practical point of view the Shoshoni apply the outlook which has been verbalized in Western thought. They have a traditional religion, although it is not consciously formulated as such, and they believe in spirits which are not part of the everyday world, although they have no words for this difference. With Wittgenstein in mind we can conclude that to a large extent religious data are unspeakable, of a nature that cannot be caught in our languages. The mystics give evidence of this. Only philosophers and theologians in scholarly traditions have been able to illuminate verbally some of the covert patterns of religious experience.

Secondly, many religious ideas known to both Shoshoni Indians and the Western world are expressed in terms that do not always coincide mutually. The soul beliefs are a case in point, the spirit concept is another. It should be observed that it is not the idea as such — the soul, the spirit — that is so different, it is its historical form of expression that varies. The visualization of the soul or spirit is the same in American Indian and European folk beliefs, a thin matter, a shadow, a diminutive unsubstantial being, etc. The thinking of the relations between the appearances is however quite different, due to changing lines of speculation in varying historical contexts.

Some students of American Indian religions persist in challenging this view. According to their understanding these religions have concepts of gods and spirits which are completely different from Western and Christian concepts so that comparisons here are excluded. Even

cultic acts, such as prayer, are maintained to be entirely different. In view of my Shoshoni experiences this is not so. Gods and spirits are often very different from those that are to be found in the Old World, but they embody the same trends of thought and conceptions as has been common in the Old World. My discussions with Shoshoni elders who had listened to the Gospel preaching led to their assurance that Indian and Christian religions basically »were just the same«. And concerning prayer (*Suntai*) this was a much used instrument of communication with the supernaturals in Shoshoni religion. I have myself witnessed the warm sincerity and tearful directness in the individual Shoshoni's prayer. In face of the unfathomable believing men's reactions come very close to each other, be they Europeans or American Indians.

# Die Bestimmung von Mystik im frühen Christentum als Beispiel interkultureller Übersetzungsprobleme

Klaus Berger

## 1 *Begriffsbestimmung und Einordnung*

Das frühe Christentum ist ein Zweig frühjüdischer Mystik. Solche Mystik ist in zwei zeitgenössisch belegten Gestalten bekannt: als philosophische bei Philo von Alexandrien und als kultisch orientierte aus den Hymnen (vor allem: der sog. Sabbatliturgie) von Qumran. Zwischen den Qumrantexten und den älteren Texten der Hekalot-Literatur gibt es eine Reihe wichtiger Verbindungslinien.

Unter Mystik verstehe ich eine gegenwärtige bewußte und ganzheitliche Erfahrung des Nicht-Sichtbaren, insbesondere als Gemeinschaft mit »Personen« der Transzendenz (»des Himmels«), also mit Vater, Sohn, Geist, Engeln, Mose und Elia usw. — »Bewußt« ist diese Erfahrung, d.h. es geht nicht um Träume oder autoritative Vollmacht; es handelt sich um eine ganzheitliche Erfahrung, d.h.: nicht um bloßes Wissen über Gott oder theoretische Erkenntnis. »Transzendenz« heißt: Das Wahrgenommene ist alltäglicher Erfahrung verschlossen in dem Sinne, daß es von einem Unbeteiligten als weder sichtbar noch anwesend beurteilt würde. Wichtig ist dabei, daß es sich um qualifizierte Erfahrung handeln muß, um Erfahrung der Gegenwärtigkeit und Wirklichkeit von Transzendentem. Gemeint sind mit dem Erfahrenen nicht abgeleitete innerweltliche Wirkungen für sich (z.B. Gesundwerden), sondern die Wahrnehmung von Transzendentem selbst als dem, was gegenübersteht.

Nach dieser (versuchsweisen) Definition gehört alles das nicht in den Bereich der Mystik, das nicht ausdrücklich als in präsentischer Erfahrung zugänglich beschrieben worden ist. Nicht zur Mystik gehören damit die Gemeinde als Leib Christi (1Kor 12), das Anziehen des Christus (Gal 3), das Leuchten der Erkenntnis im Herzen (2Kor 4), der göttlichen Natur teilhaftig zu werden (2Petr 1), Glaube an Stabilität und Treue, Aufhebung von Grenzen (Fortfall der Beschneidung, Aufhebung der sozialen und sexuellen Unterschiede nach Gal 3), das „Epiphan-Werden des Christus in Christen“, daß „Christus in mir wohnt“ (Gal 2), die bloße Rede von »Erkenntnis« Gottes. Ebenfalls jetzt nicht

wahrgenommen werden das gegenwärtige »Verwandeltwerden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit« oder die künftige Verwandlung bei der Auferstehung.

## 2 *Mystik als Kommunikation*

Mystik ist im frühen Christentum eine Form intensiver Kommunikation. Nicht das erkenntnistheoretische Problem, ob es Gott, Engel, Satan überhaupt gibt oder nicht, ist wichtig — es wird vorausgesetzt, daß es diese Größen gibt. Vielmehr geht es bei dieser intensiven Kommunikation um die Partner selbst, um Teilhabe, um Sich-Mitteilen Gottes. Anhand der Paulusberufung nach Gal 1,12-16 kann deutlich werden, wie hier in der Mystik zugleich auch die Mission begründet ist. Denn es gibt hier eine Kette der (Selbst-)Mitteilung Gott — Gottes Geist — Gottes Sohn — Paulus — die Völker. — Voraussetzung ist: Aus seinem eigenen Inneren erwartet der Mensch nichts, er erwartet und erhofft alles von außen her, er ist eingestellt auf Widerfahrnisse; er muß sich ihnen nur öffnen, sich einer Wirklichkeit öffnen, für die er keine Grenzen im voraus setzen darf. Diese Offenheit ist unserer Zweckrationalität wie auch unserer begrifflichen Sprache in gleicher Weise entgegengesetzt; sie wird zum Hinhören und Hinsehen, bis man das Gras wachsen hört und das Schweigen mit Händen greifen kann. Zwei Richtungen gelten hier: Wahrnehmen (bezogen auf jene Regelmäßigkeit, die auch sonst in der Wirklichkeit herrscht; regelmäßige Gebete wie z.B. Litaneien stimmen auf diesen Charakter der Wirklichkeit ein, durch diese Art Wort-Kommunikation wird der Bereich Gottes zugänglich) und Gestalten (als Hymnus, Gebet und Visionsbericht).

## 3 *Die »doppelte Wirklichkeit« in der Mystik*

Maßgeblich für mystische Erfahrung ist auch ein besonderes Verständnis von Personalität, deren Eindimensionalität aufgehoben ist. Eine einzelne »transzendente« Person kann durch eine andere oder durch eine Vielzahl anderer repräsentiert werden, auch in »anderer Gestalt« sich darstellen.

Gott und Satan werden je durch ihre Engel faßbar, die auserwählten Kleinen haben ihre Engel (wohl: jeder seinen; Reste in der Vorstellung vom Schutzengel!) vor Gott (nicht Gottes Engel, sondern ihre! vgl. Mt 18,10), auch Petrus hat seinen Engel, der ihn vertritt (Act 12,15) und der aussieht wie er, Jesus

kann durch ein »Pneuma« repräsentiert werden das aussieht wie er (Lk 24,37.39), der Königssohn im Perlenlied der ActThom hat einen himmlischen Zwilling, und ähnlich ist wohl auch das Verhältnis zwischen Menschensohn und Jesus zu denken. Am Ende (wörtlich verstanden!) wird der betreffende mit dieser himmlischen Identität »eins«. — Der »Engel« von jemandem kann aber auch eine durchaus abweichende Gestalt tragen oder annehmen.

Diese für uns merkwürdige Auffassung hat ihren Ursprung darin, daß die visionär zugängliche Wirklichkeit uns ja tatsächlich wie eine zweite Etage erscheinen muß; in Apk 7 erscheinen diejenigen, die hier leiden, innerhalb der himmlischen Szenerie durchaus gleichzeitig als die 144 000, die Gott loben. Und in der dem Nicht-Seher verborgenen Wirklichkeit ist in der Weltgeschichte Gott der — noch verborgen, aber doch spürbar — waltende Herr. In der mystischen Erfahrung der Verklärung (Mk 9) wird der irdisch wirksame und demnächst leidende Jesus erfahrbar als der, der zugleich wirklich Gottes Sohn ist (und dem daher göttliche Lichtgestalt zukommt).

Bei Paulus geschieht für die Christen die Etablierung einer solchen doppelten Wirklichkeit in der Taufe. Denn von der Taufe ab gibt es neben dem sichtbaren, verfallenden Menschen, der eigentlich schon gestorben ist (Röm 6) in uns den zweiten, zukunftssträchtigen, unsichtbaren inneren Menschen (2Kor 4,16-18). Zusammengehalten werden diese beiden Bereiche der Wirklichkeit durch den »Namen«, der den juristisch identischen Kern der Person darstellt. Weshalb auch die Engel und andere bevollmächtigte Gottes seinen »Namen« tragen (Ex 23,21b; Hen(hebr) 48; der Kyrios des Neuen Testaments). In mystischer Erfahrung wird diese doppelte Wirklichkeit als eine einzige erfahrbar. Sie ist das Korrelat zur Einzigkeit des Namens Gottes.

Da die mystisch zugängliche Welt fast dualistisch zweigeteilt ist (Gott/Satan), ist der Name und seine Kenntnis auch deshalb wichtig, um den »Richtigen« anzurufen. Denn alle möglichen Mächte existieren; die Offenbarung des richtigen Namens und seine Kenntnis ist angesichts dessen wirklich heilsrelevant.

#### 4 Abgrenzung zu späterer Mystik

Nicht zur Mystik gehören vor allem reine Statusaussagen, also Formulierungen, die in der späteren Kirchengeschichte (u.a. aufgrund neuplatonischer Einflüsse) als mystisch gewertet wurden, die im frühen Christentum indes diesen Charakter nicht besaßen: Immanenz- und Einheitsaussagen (wie »in Christus« oder »ich und der Vater sind eins«). Hier handelt es sich eher um die Grundlagen für juristische

Bestimmungen (Willenskonformität bzw. Gehorsam, Integrität des Vollzugs gegenüber der Sendung). Erst später sah man darin mystische Äußerungen, und gerade dieses Mißverständnis hat den Begriff Mystik für das frühe Christentum diskreditiert. Denn die johanneischen Einheitsaussagen meinen keine Verschmelzung der Personkerne, sondern sehr nüchtern Unterordnung und Gehorsam, und die frühchristlichen Immanenzaussagen sind nicht enthusiastisch zu begreifen. Nirgendwo geht es im frühen Christentum um Verschmelzung, stets um die geschenkte Teilhabe an dem, der der Herr bleibt, auch wenn die ganze Schöpfung in ein Verhältnis der Kindschaft zu ihm gelangt und so an ihm Anteil erhält, indem er alles in allem wird — und doch ist er derjenige, der dieses wird.

### 5 *Ausformungen der frühchristlichen Mystik*

Positiv betrachtet gehören dagegen folgende Bereiche zur frühchristlichen Mystik:

- auf Gott bezogen: das Schauen von Gottes Thron (Act 7; Apk 4ff) und das „Schmecken der Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr 6); Gebet (vgl. besonders den Gebetsdialog in 2Kor 13) und Hymnus; Jesu Sorglosigkeit bei der Beschaffung von Nahrung und Kleidung, auch bezüglich seiner leiblichen Existenz als Provokation der besonderen Zuwendung Gottes, als intensives Rechnen mit der väterlichen Sorge Gottes (»Getragenwerden« mit sehr konkreten Auswirkungen);
- auf Gottes Geist bezogen: als die Kraft zu Widerstand und Zeugnis vor Gericht; als Präsenz des Geistes im Leiden (1Petr 4); als pneumatischer Transfer (Act 8); Vernehmen, wenn der Geist spricht (z.B. Act 13,1-3); Freude als besondere Frucht des Geistes, die sich äußert als »Leichtigkeit« im Handeln und Leiden; als »pneumatische Hymnen«;
- auf Jesus bezogen: alle Wahrnehmungen des Auferstandenen; die Verklärung Jesu; das Tragen der Stigmata Christi (Gal 6,17) durch den Apostel und das Christusleiden des Apostels (2Kor 4), als radikales Abschiednehmen im Sinne des Mitsterbens mit Christus von Röm 6; Kontakt der Märtyrer mit dem erhöhten Herrn in der Stunde des Martyriums (Act 7; MartPol);

- auf Himmelsbewohner bezogen: alle Engelterscheinungen; Wahrnehmen von Mose und Elia bei der Verklärung; Zungenreden als Ausdruck des Kontakts mit verschiedenen Engelklassen;
- auf Boten des Himmels: Verklärung des Stephanus (Act 6);
- auf die Erwählten: der »innere Mensch« der Christen (2Kor 4);
- negative Transzendenerfahrungen im Umgang mit Satan und Dämonen sind ein Gegenbild zur hier skizzierten Mystik mit spiegelbildlichen Negativseiten. Charakteristisch ist u.a. ein »Wechsel der Transzendenzkontakte«, so bei Jesus (Versuchung: Satan, dann Engel) und Maria Magdalena (von Dämonen besessen; Engel am Grabe).

Mystische Erfahrungen geschehen nicht ohne Vorbereitungen; besonders sind Fasten und Beten zu nennen (Act 13,1-3). Es ist freilich unsinnig, diese Vorbereitungen als Werkgerechtigkeit auszulegen oder als Versuch, Gott zu zwingen. Eher geht es um das Nachjagen gemäß 1Kor 12,31. — Dabei wäre es sicher nicht zutreffend, alle Charismen als »mystisch« zu bezeichnen. Viele der im frühen Christentum als Charisma benannten Fähigkeiten lassen nicht erkennen, ob mit ihrer Ausübung direkter Kontakt des Charismatikers mit der himmlischen Welt gegeben ist, so die Diakonie und Heilungs- sowie Leitungsgaben. Auch bei der Prophetie ist mir das nicht deutlich.

## 6 Theologische Bedeutung

Wenn mystische Erfahrungen weitgehend charakteristisch sind für das frühe Christentum, so bedeutet das theologisch: 1. Mystische Erfahrungen (auch negative) sind Ausdruck dafür, daß die »Wand« zwischen Mensch und Transzendenz besonders dünn geworden ist; positive mystische Erfahrungen erweisen die neue, enge Kommunikationsgemeinschaft Mensch/Gott. 2. Unter dem Aspekt dieser Erfahrungen erscheinen viele gängige Alternativen als falsch gestellt, so die zwischen Leistung und Gnade, die zwischen Indikativ und Imperativ, die zwischen Naherwartung und »Fern«-Erwartung.

Die traditionelle Abneigung der (protestantischen) Exegese (und des deutschen Protestantismus überhaupt) gegen Mystik betrifft in Wirklichkeit nicht deren neutestamentliche Form und ist in Wahrheit ein Kind aus der merkwürdigen Verbindung von Luthers Polemik gegen das Mönchtum und rationalistischer Aufklärung. Dabei stellt die Aufklärung den Löwenanteil. Zum einen

geht es dabei um das Problem der »Gestalt« angesichts der Übermacht des Rational-Diskursiven; denn in der Mystik wird das Unsichtbare Gestalt, das Unhörbare Sprache, das Unaussprechliche wird ausgesprochen. Der Verlust der Gestalt in weiten Teilen der modernen Kunst könnte daher auch ein Reflex des rationalistischen Gestalt-Verlustes sein. Fast jede Gestalt erscheint uns als Kitsch. So ist zu fragen, welche Chance »Kreativität« überhaupt hat, sich gegenüber den Zwängen des Rational-Diskursiven zu behaupten. Bei Mystik geht es um diese Freiheit der Gestaltgewinnung. Sie soll nicht zur Zerstörung bestehender Wirklichkeit, sondern zu ihrer Neuordnung führen. Schließlich geht es in der Mystik nach dem Verständnis des Neuen Testaments nicht darum, daß Menschen sich etwas vorstellen, sondern daß sich in einer »Beziehung« ihnen jemand oder etwas vorstellt, was, modern gesagt, in seiner Intensität geradezu Bilder produziert. Moderne Sprache der Mystik müßte dieser Unverfügbarkeit der Begegnung angemessen sein. Am Ende ist natürlich auch die Unterscheidung »immanent/transzendent« »natürlich/übernatürlich« gerade hier kontraproduktiv. Denn die Wirklichkeit wird für den Mystiker gerade als die eine greifbar.

Als Phänomen bedeutet Mystik im frühen Christentum ein Korrektiv zu einer einseitig futurischen Eschatologie. Im Prinzip hat das bereits A. Schweitzer gesehen, nur hat er — wohl zu unrecht — beides im Nacheinander angesetzt (Mystik als Antwort auf die mit der Kreuzigung Jesu gescheiterte radikale Naherwartung). In Wirklichkeit ist beides miteinander verschränkt, wie etwa die Apk zeigt, und nicht bloß von der im 19. Jh. beheimateten Abfolge Jesus/Paulus her zu sehen, wie A. Schweitzer das tut. Abgesehen davon ist der Begriff Mystik bei A. Schweitzer anders orientiert als hier; es fehlt die alles entscheidende Dimension der Erfahrung, bei A. Schweitzer handelt es sich eher um eine Gedankenmystik.

Nach A. Schweitzer ist Mystik das Modell zu nennen, nach welchem »zwischen den Äonen« das Schon und das Noch-nicht des christlichen Heils zu denken ist. — Die Leistung des Modells A. Schweitzers liegt in folgendem: Das »Sein in Christus« kann die Kluft überbrücken, die die übliche Rechtfertigungslehre zwischen Indikativ und Imperativ läßt; die Vereinigung mit Christus geschieht konkret und als Leib. Zum anderen geschieht die Teilhabe am Geschick Jesu Christi durch die Sakramente von Taufe und Abendmahl, die Schweitzer mit anderen Liberalen wiederentdeckt. Schließlich ist für A. Schweitzer Mystik die Antwort auf Parusieverzögerung.

Die von uns angenommene Verschränkung mit der Eschatologie zeigt sich wie folgt: Mystik ist das Korrelat zur Naherwartung; im Unterschied zur Naherwartung geht es bei Mystik nicht um die zeitliche, sondern um die räumliche und personale Nähe Gottes. Mystik teilt mit Naherwartung die dualistische Struktur (Lohn im Himmel oder in der

Hölle; Gott und Engel oder Teufel und Dämonen) und damit den radikalen Anspruch auf den Menschen. Mystik schließt eine futurische Eschatologie nicht aus, sie verstärkt eindeutig die Hoffnung. Sie bildet aber keine bloß partielle Antizipation des universalen Endes (ist nicht das Schon gegenüber dem Noch-nicht), sondern ist eine Erfahrung »eigenen Rechtes«, vor allem nämlich immer eine Ordnungserfahrung (vgl. etwa Aufbau und sprachliche Gestalt der Sabbatliturgie von Qumran). Die jüdische Begegnung mit der Welt Gottes gleicht immer einem Einbezogenwerden in Rhythmus und Strukturen intensivsten Lebens an seiner Quelle. Mystik kann daher nach jüdischem Verständnis (anders als in der Dionysos-Tradition) nicht Chaos sein. Von daher kann man sich das Entsetzen des Paulus über das Chaos der Mystiker in Korinth (1Kor 14) wohl vorstellen. Es war das Aufeinanderprallen jüdischen und griechisch-dionysischen Verständnisses von Mystik.