

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Carsten Colpe (1929-2009) – Religionsgeschichtlich fundierter Dialog in kosmopolitischer Verantwortung” by Christoph Elsas

was originally published in

Religionen unterwegs. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich KWR / edited by KWR, Vol. 26, 2020, issue 3, pages 26-31.

This article is used by permission of [Forum für Weltreligionen](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Carsten Colpe (1929-2009) – Religionsgeschichtlich fundierter Dialog in kosmopolitischer Verantwortung

Reihe: Wegbereiter des interreligiösen Dialogs

Als Religionshistoriker, Iranist und Bibelwissenschaftler verstand Colpe unter dem christlich-islamischen Dialog die Aufarbeitung eines gemeinsamen Defizits, nicht so sehr die Werbung für die je endgültige eigene Einzigartigkeit. Zur Vorbereitung solcher Dialoge versuchte er, hinter die Ursprünge der religiösen Differenzen zurückzugehen...

► Carsten Colpe, 1929 in Dresden geboren, erwarb in Göttingen Doktorgrade in Orientalistik und in Evangelischer Theologie und bezog als Professor dort (1962-69) die Kompetenzen für Neues Testament und Religionsgeschichte sowie in Berlin (1969-74) Iranistik, Religionsgeschichte und Historische Theologie anregend aufeinander.¹

Aufarbeitung eines gemeinsamen Defizits

Was er damit vorbereiten wollte, war nicht etwas wie ein ‚christlich-islamischer Dialog, in dem sich beide ‚begegnen‘ und bei dem Partner um Verständnis für die fertig ausgebildete, im Kern nicht mehr zu verändernde Einzigartigkeit der eigenen Seite werben. Es wäre vielmehr von beiden Seiten die Aufarbeitung eines gemeinsamen Defizits – eine Unternehmung, die sogleich, ohne Umweg, zu inhaltlicher Toleranz führen sollte“:² Colpe will „unterscheiden zwischen Besinnung auf Glaubensfundamente und fundamentalistischer Karikatur dieser Besinnung“, und zwar unter Berücksichtigung der „Verhältnisse, aus denen der Exodus stattfindet“³, die von Religion getragene Befreiung. Das heißt für ihn, davon auszugehen, „dass Offenbarung überall in der Welt möglich ist, und dass die christliche Kirche zu akzeptieren hat, dass sie allein über die Offenbarung nicht verfügt“, und „es dem Endgericht überlassen, festzustellen, wer Gottes Wort und Willen am besten verkündet und gelebt hat.“⁴

Dabei „kann die Religionsphilosophie zu einer modernen Schlüsselwissenschaft für die genuine Erfassung fremder Mentalitäten werden.“ Vorbilder sind in der Begegnung des Judentums mit dem Hellenismus die Hermeneutik des Juden Philo von Alexandrien⁵ oder im 9. Jahrhundert al-Kindi mit seiner Absicht, als Muslim „in vollständigen Zitaten alles zu

sammeln, was die Alten zur Sache gesagt haben, sowie zu vervollständigen, was die Alten nicht ausreichend formuliert haben, und zwar mit den Mitteln unserer arabischen Sprache, gemäß den Sitten unseres Zeitalters und nach unserem eigenen Vermögen.“⁶

Gespräch mit Muslimen

Entsprechend heißt es in Colpes Selbstvorstellung als Mitglied der ersten Expertenrunde zum Gespräch mit Muslimen im Rahmen des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1981: „Als Religionshistoriker habe ich mich mit der Begegnung und Auseinandersetzung von Kulturen und Religionen im Altertum beschäftigt – also in vorislamischer Zeit. Von da aus bin ich auf Analogien und Parallelen in der Gegenwart gekommen und versuche nun, die alten Vorgänge im Licht der neuen zu klären und umgekehrt. Weil daran, damals wie auch heute, das Christentum beteiligt war und ist und für dieses eine besondere Wissenschaft zuständig ist, musste ich mich auch viel mit dem methodischen Verhältnis zwischen Theologie und Religionsgeschichte beschäftigen, was heute anscheinend ein besonders wichtiges Problem ist. Gegenwärtig bin ich zusammen mit Christoph Elsas u.a. an einem Projekt in einer türkischen Großstadt beteiligt, eingebettet in Westberlin, die mit etwa 120.000 Türken bis auf weiteres die größte türkische Stadt außerhalb der Türkei ist. Wir versuchen dort, Hilfestellungen zu erarbeiten.“⁷ Auf diesem Hintergrund rät er: „Wir sollten [...] uns zunächst an die historischen Fehlentwicklungen halten. Wenn man sie nicht wiederholen will, muss man sie kennen.“ Mit den Dialog-Partnern Smail Balić und Abdoljavad Falaturi ist ihm Folgendes wichtig: „Gelehrte als Nachfolger von Propheten,

das gibt z.B. der Philosophie eine ganz andere Funktion im islamischen Denken.“ Und Colpe warnt vor irreführenden Bezeichnungen: „Es gibt in arabischen, türkischen und persischen Quellen kein Wort, das jemals dem Wort ‚Dschihad‘ hinzugesetzt wird, welches mit ‚heilig‘ übersetzt werden müsste. Ich empfehle Ihnen, einfach von dem Problem des gerechten Krieges zu sprechen. Das ist ein Problem, das auch das Abendland viel verhandelt hat.“⁸

Fragen nach der Richtigkeit von Religionen

Allgemein können Religionen, so Colpe, die heute weiter Gewicht als lebenswichtige Überzeugungen haben, in „Begründung, Gehalt oder 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.“ Deshalb geht es in religiösen Darlegungen formal „um Richtigkeit, nicht um Wahrheit“⁹, weil „in allen Religionen die Gottheit zweifach hervortritt [...] als Sinngrund und Möglichkeit eigentlichen Lebens in der Welt [...], zum anderen als Transparentwerden des Augenblicks oder der Situation, in welcher der Gott als Vollzugsgewalt deutbar und erkennbar wird.“¹⁰ Wie Colpe entgegen der vorherrschenden Einschätzung der Weltbevölkerung nach dem ökonomischen Status betont, „müssen wir seitens der südlichen Kulturen und Religionen zuallererst die Aussage akzeptieren, dass sie von uns verschieden sind und bleiben wollen.“¹¹ Und weil ein Urmonotheismus nicht nachweisbar ist und „es sich bei den Hochgott-Thesen nicht um Phänomen-Aufweise, sondern um Theorie handelt“, sind diese auf ideologische Gehalte zu prüfen.¹² Entsprechend muss die jeweilige Religion „fest- und lebendiggehalten werden, weil sie Identität begründet, ermöglicht, stabilisiert“¹³ – und weil sich die Völker in Frieden „auch kraft ihrer religiösen Traditionen gegenseitig weiterentwickeln können.“¹⁴

Dafür sprechen schon die Einsichten historisch-kritischer Bibelauslegung: „Denn dabei wird der biblische Text aus seiner Isolation gelöst und zu nicht-kanonischen Texten seiner Umwelt in Beziehung gesetzt. Der Exeget rekonstruiert dabei den Dialog (im weitesten Sinne des Wortes), dessen Teil der biblische Text einst gewesen ist. So werden die Fragen neu gestellt, auf die der Bibeltext Antwort war, die Erwartungen, die man mit ihm verbinden konnte, die Voraussetzungen.“¹⁵ Sogar „wenn die fremden Götter als Dämonen bezeichnet werden (z.B. 1 Kor 10,20f), wird damit doch die fremde Erfahrung als religiös gewertet, da Erfahrungen mit diesen Mächten auch in der jüdischen Religion etwas mit Gott zu tun haben.“¹⁶

Europäisches Christentum und Islam

Als Hintergrund europäischer Dialoge ruft Colpe in Erinnerung, wie man im Mittelalter angstvoll erfuhr, „dass

ein neuer Prophet, wahrscheinlich ein falscher, ein fernes barbarisches Volk in die griechisch-römische, christlich gewordene Ökumene hineingetrieben hatte.“¹⁷ Angesichts des von Mohammed für sich reklamierten Anspruchs, das Siegel der Propheten zu sein, gehört zu Colpes Vorgehen zur Vorbereitung der Dialoge, hinter die Ursprünge der religiösen Differenzen zurückzugehen.¹⁸ Gleichzeitig konstatiert er: „Bei den Kreuzzügen darf man von einer Bereicherung und Neuorientierung der europäischen Bildung sprechen.“ Und „da der Islam unter Christen in den von ihm eroberten Gebieten zahlreiche Konvertiten gefunden hatte“, ergab sich umgekehrt für christliche Mission „die Notwendigkeit, die Sprache und die religiösen Schriften der Muslime kennenzulernen.“¹⁹ Im Verhältnis von europäischem Christentum und Islam nennt Colpe neben der anfänglichen, aus dessen Bildungsvorsprung resultierenden „Angst des Unwissenden vor dem Wissenden“ dann „die Angst, man könne in Zugehörigkeiten an den islamischen Partner abgleiten, die in der christlichen Theologie fundamentalistische Entstellungen sein würden.“ Er nennt die „Angst der Belagerten“ und weiter „die moralische Angst [...], dass man sich überfordert fühlt, an seinem Handeln von außen als Christ erkennbar zu sein“, zusammen mit der „Angst der Reichen vor dem, der ihnen etwas wegnehmen will“, die verschärft wird durch „die heutige kirchliche Angst [...], dass geistliche und weltliche Macht im Islam eher in einer Hand sind.“²⁰

Neben abendländischer Angst und Abwehr betont Colpe mit dem Verhältnis von hellenistischem Wissen, arabischer Bildung und europäischem Denken auch schon die frühe Annahme: „Der Begriff ‚Auseinandersetzung‘ ist wörtlich zu nehmen [...] 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“ gestellt wurden, wo sich „griechisches Erbe in mehreren Arten hellenistischer Synthese manifestiert hatte.“²¹

So gehört für Colpe zu heutigem Dialog die Reflexion von Werten und Gegenwerten. Das bedeutet in Situationen, vor allem ökonomischer und politischer Spannung, auch etwa die „Rückbesinnung auf die Werte des Islam als möglicher Alternative für die Zukunft.“ Doch sei es ja bei jeder Identitätsfindung im Dialog „für beide Seiten so wie beim Erlernen einer neuen Sprache: Man macht sie sich als Fremdsprache, die sie auch bleibt, zu eigen und lernt gleichzeitig seine Muttersprache besser verstehen.“²²

Was Alltag und Weltgeschehen angeht, so ist Colpes Ansatz der einer kritischen Solidarität: Bei der Verunsicherung der Einheimischen schon durch die Kleidung der Fremden ergibt sich, „ohne dass viel geredet oder begründet werden

muss: Diejenigen, die dieses Kennzeichen anerkennen, gehören zusammen, und sie wissen um diese Zusammengehörigkeit.“ Derartiges kann „auch nach den Absichten von Außenstehenden und Gegnern“ zu einem Symbol werden.²³ „Stellt man sich in die Dialoge hinein, so kommt vom deutschen Feind und vom deutschen Freund immer dasselbe [...]: ‚Bei uns ist die Frau gleichberechtigt, [...] bei den Türken hingegen ist sie es nicht, das sieht man daran, dass sie immer ein Kopftuch tragen muss, der Mann hingegen nicht.‘ Im christlich-islamischen Dialog sagt der erste oder zweite Christ [...]: Bei uns gibt es nach dem Neuen Testament – Galater 3,28 – keine Rangordnung zwischen Mann und Weib, denn sie sind allzumal eines in Christo, bei den Muslimen hingegen gibt es sie, denn nach dem Koran muss sich die Frau durch das Tragen eines Schleiers dem Mann unterordnen.“²⁴ „Dabei könnte alles so einfach sein. Die Türkinnen diskutieren selbst untereinander, was das Kopftuch bedeuten kann [...] Bringen wir dies in das bisschen Aufklärung mit ein, [...] auch in unser Gefühl. Denn das Gefühl wird doch bereichert, wenn wir im Kleide den Menschen aus einer anderen Kultur als Person erkennen, und wenn wir gleichzeitig an Dinge aus unserer eigenen Kultur erinnert werden.“²⁵ Auch für Konfliktpositionen wie etwa im sogenannten Golfkrieg geht es um historische Bewusstmachung. Im konkreten Fall geht es um den Weltherrschaftsgedanken und den politischen Messianismus: „Der messianische Gedanke ist auf der irakischen und auf der iranischen Seite verschieden ideologisiert worden“²⁶ – und „keine Gruppe aus uns und aus unseren Freunden aus den beiden Ländern ist zu klein, als dass sie nicht an die Revision der gemeinsamen Geschichte, an der Demontage falsch gewordener Ideen und Ideale arbeiten sollte.“²⁷

Toleranz und Intoleranz in Christentum und Islam

Hinsichtlich Toleranz und Intoleranz sieht Colpe eine Besonderheit des historischen Jesus darin, „dass die Motivation seiner Intoleranz eine eschatologische war. Sie wirkte sich demgemäß nicht als Repression gegen die Menschen aus, die er [...] retten wollte [...] Es zählte einfach die Entscheidung [...]; implizit bedeutet es, dass er diejenigen, die ihm nicht nachfolgen, dem Gericht Gottes überlässt.“ Aber Colpe räumt ein: „Verdinglichung der Eschatologie einschließlich Verdinglichung der Symbole und Wörtlichkeiten der Allegorien fängt schon im Neuen Testament selber an.“²⁸ Parallel dazu verweist er zur Einschätzung von Toleranz im Islam auf den Gemeinschaftszwang neben der Offenbarung: „Der Prophet beruft sich auf seine Berufung, die ihn überzeugt, dass alle Menschen, die ihm folgen, das Heil erlangen sollen, das es bisher nicht gab – es sei denn in der Uroffenbarung,

die der Prophet meistens zugleich wiederherstellen will.“ Andererseits weiß „jede Gemeinschaft [...] um ihren sozialen Sinn. Wenn sie diesen und damit sich selbst absolut setzt, ohne aufgeklärt zu sein, wird sie intolerant.“²⁹ Mit der historischen Rolle Mohammeds als intoleranter Prophet und als toleranter Politiker, so Colpe, wird die daraus entwickelte Stellung der islamischen Rechtsschulen von Bedeutung: „Die eschatologische Perspektive konnte zur Folge haben, dass die Intoleranz auf Erden nicht exekutiert wurde.“ Und schon bald war „die Herrschaft des Islam so gesichert, dass Mohammed es sich leisten konnte, dieselbe [...] durch Abkommen mit anderen [...] zu sichern.“³⁰ Daraus resultierte auch beim Islam, „dass die letzten Gründe zur Verhängung der Todesstrafe nicht in einem religiösen Bekenntnis liegen, sondern im Postulat einer geschlossenen Gesellschaft.“ Demgegenüber hält Colpe fest: „Insofern die islamische Mystik unbedingt zum Islam im ganzen gehört, ist dieser auch tolerant“, weil „Mystik immer tolerant ist. Zu ihrem Wesen gehört es, im Streben zur Einheit mit Gott auch die Einheit aller derer aufzusuchen, denen dieses Streben gemeinsam ist.“³¹

Bedeutungsvolle Religionen Hinduismus und Buddhismus

Wenn auch in Alltag und Politik Europas weniger präsent als der Islam, sind für Colpe angesichts der Globalisierung alle für Menschen bedeutungsvollen Religionen in je spezifischer Weise Herausforderung zum Dialog.³² Der Hinduismus „hat zur Überwindung einer tief eingewöhnten Exklusivität zwischen Kulturen und Religionen wahrscheinlich am meisten beigetragen und damit eine lange Reihe von Konvergenzen, Dialogen, Beeinflussungen und Auseinandersetzungen herbeigeführt oder solche Vorgänge prinzipiell ermöglicht.“ Dazu gehört inzwischen eine „weltweite Affinität besonders junger Menschen zur ‚asiatischen‘ Religiosität im weitesten Sinne, bei der eine Alternative zu den abgelehnten Normen der westlichen Gesellschaft gesucht wird.“³³ Auch „die Wiederbelebung und Verbreitung des Buddhismus hat sich in einem Wechselspiel zwischen bodenständigen Impulsen in Südostasien und einer Unzahl individueller Zuneigungen in allen anderen Ländern vollzogen.“ So stärkte in Ceylon der spätere Ministerpräsident Bandaranaike, obwohl getaufter Christ, seit 1937 die singhalesischen Buddhisten – diese sollten „Wege zur Einheit unter sich und zur gegenseitigen Anerkennung aller Gruppen zeigen, da nur so die Einheit der ceylonesischen Nation vorbereitet werden könne.“ Der von China statt von Indien aus verbreitete Mahâyâna-Buddhismus Vietnams stand „in enger Verflechtung mit dem Daoismus und verschmolz außerdem mit der animistischen Volksreligion Südasiens“ – in „Auseinandersetzung mit katholischem Christentum, Konfuzianismus, Caodaisu,

Kommunismus und Kapitalismus unter der französischen Kolonialherrschaft und danach.“ Wie sonst in den Traditionen von Messianismus sieht Colpe hier Ideologisierbarkeit „gegeben, wo die Nirvâna-Vorstellung säkularisiert, d.h. wo die Idee eines ‚weltlichen Nirvâna‘, eines Zustandes vollkommener Harmonie [...] den Realitäten dieser Welt entgegengesetzt und von diesen aus erstrebt wird.“³⁴

Christliche Mission und nachchristliche Immunität

Im Christentum, so Colpe, „haben die Jungen Kirchen ihre eigene Gestalt entwickelt. Dies geschah durch zwei eng zusammenhängende Vorgänge: einmal im missionarischen Dialog mit der jeweiligen nichtchristlichen Gesellschaft, in welchem das Gesetz der Anpassung durch Antwort auf eine Herausforderung wirkte, zum anderen aber auch dadurch, dass die Bekehrten ja nun nicht einfach den Angehörigen nichtchristlicher Religionen neu und fremd begegneten, sondern in vielerlei Hinsicht mit ihnen verbunden blieben.“ Er hebt dabei hervor, dass der im Dialog initiierte „Vorgang bewirkte, dass die neuen Gemeinschaften teils auf der Grenze zwischen christlich und nichtchristlich stehen [...], teils definitiv nachchristlich und damit gegen die ursprüngliche christliche Verkündigung immun geworden sind.“³⁵ Hier ordnet Colpe den Islam und traditionsübergreifende universalistische Neubildungen wie den Caodaismus oder die Baha'i-Religion ein.³⁶ D.h. „der Charakter des Nachchristlichen kommt in Afrika auf eine einfache und auf eine potenzierte Weise zustande, auf die eine im Gefolge der christlichen, auf die andere im Gefolge der bereits nachchristlichen islamischen Mission.“³⁷

Anpassung und Zurücklehnen ins Eigene

Colpe nennt „Religionen auf Grund von und weiterhin mit gleicher oder verwandter Entwicklungsmöglichkeit [...] divergible (=Judentum/Christentum und nachchristliche Religionen).“³⁸ Er spricht von „Akkulturation“, „wenn Gruppen von Individuen verschiedener Kultur miteinander in ständigen Kontakt treten, woraus Veränderungen in den ursprünglichen Kulturformen“ resultieren. Doch bei der Konfrontation von Kulturen des Ahnenglaubens mit europäischem Denken lässt sich „vorstellen, wie ein solches Weltbild mit zyklischem Zeitverständnis allein dadurch aufgebrochen wird, dass eine andere Welt darin einbricht. Diese erweist sich ja schon durch ihre bloße Existenz und Ankunft als etwas Neues.“ Wie Colpe betont, ist das oft „eine Katastrophe, aus der zugleich eine eschatologische Erwartung geboren wird. Das Leben ist unsicher und unheilvoll geworden.“ Als Reaktion darauf bezeichneter mit „Anaklisis“ – der griechischen Wortbedeutung entsprechend – ein „Sich-An- oder Zurücklehnen“, so

dass „nachchristliche Religion durch anaklitisches Denken zu dem wird, was sie ist. Es ist etwas viel Widerstrebenderes als in vorchristlichen zyklischen Zeitauffassungen, was hier zurückgebogen wird, nämlich die Zeit, die doch im Feuer der jüdisch-christlichen Apokalyptik schon geradlinig gemacht und gehärtet worden war.“³⁹ Für den Dialog mit dem Islam sieht es Colpe als wichtig an: „In manchen islamischen Bewegungen, insbesondere den mahdistischen, liegt etwas Ähnliches vor. Die islamische Urstiftung, die Zeit der Hidschra, in die sich ja übrigens alle diese Bewegungen zurückverfolgen lassen, soll vom jeweiligen Mahdi wiedergebracht werden.“⁴⁰ Allgemeiner sieht er Nachchristliches unter Umständen „durch ein fast zwangsläufig auftretendes Missverständnis der an sich sachgemäßen christlichen Predigt zustandekommen. Soziologisch gesehen liegt hier der Spezialfall von Akkulturation zugrunde, wo von der einen Seite eine messianische Tradition durchgesetzt werden soll.“ Es kann auch sein, so Colpe, dass „die bloße Tatsache, dass das Christentum Mitläufer der in die ‚Dritte‘ oder ‚Vierte‘ Welt einbrechenden Emissäre der ‚Ersten‘ Welt ist, vollkommen genügt, um einen Zustand der ‚Anaklisisierung‘ [...] zu erklären“:⁴¹ „Meistens wird die religiöse Überlieferung, in der man vorher gelebt hatte, wieder aufgenommen“, nachdem man sie reflektiert hat und jetzt überzeugt ist, „dass eine erneute Konkurrenz mit dem Christentum diesmal zu seinen Ungunsten ausgehen würde.“

So folgert Colpe für den interreligiösen Dialog Viererlei: „Bestehen bleibt der Begriff des ‚Dialogs‘, vorausgesetzt, dass er sich nicht der Illusion hingibt, denjenigen in den Rang eines gleichberechtigten Partners erheben zu können, der lange Zeit als niederer Absenker der missionierenden Kirche bzw. Kultur betrachtet wurde und sich nun selbst von ihr getrennt hat, um sie zu überhöhen.“⁴² Doch „nachdem sich der christliche Messianismus in diversen nativistischen oder hochkulturellen Überlieferungen eingeschaltet [...] hat, nachdem der christliche Messianismus seinerseits auf diese Weise verzeitlicht und materialisiert worden ist, kommt es darauf an, die Verzeitlichungen und Materialisierungen in jenen eschatologischen Schwebezustand zurückzuschalten.“ Zunächst ist es im Umgang miteinander „Anaklisis ersten Grades, wenn man schon während des Vorverständnis-Prozesses im Angesicht des Partners sich in die eigene Überlieferung zurücklehnt [...] Anaklisis ersten Grades ist gültig.“ Doch „über dem Grade der Gültigkeit gäbe es dann den der Endgültigkeit. Dieser Status halte [...] den Blick in die Zukunft offen.“⁴³

Offenheit für das End-Gültige in den gültigen Ausdrucksformen des Heiligen

Denn nach Colpes entschiedener Überzeugung „bleiben

ohne Einführung sachverfälschender Vorurteile jene Voraussetzungen offen, unter denen das Eigene zum End-Gültigen wird, während das Fremde gültig bleibt.“ Darin sieht er „die Voraussetzungen dafür, dass mit den Vertretern des Fremden der Dialog um die Wahrheit geführt und gemeinsam mit ihnen an der Erforschung des Gewesenen und Weiterwirkenden gearbeitet werden kann.“⁴⁴ Dazu regt er an, dass im religionshistorischen Vergleich „der chinesische, indische, israelische und griechische ‚Durchbruch zur Freiheit‘ als die mögliche Reaktion auf Herrschaft und Macht beschrieben“⁴⁵ und daraufhin gefragt wird: Wird Religion „die eigentlichen Stimulantien für jene Kritik liefern, welche die Freiheitsmodelle der Zukunft zu entbinden hat?“⁴⁶ Im Übrigen hat Colpe in grundlegenden Überlegungen herausgearbeitet, dass das als *heilig* Bezeichnete eng an die jeweiligen Modalitäten seiner Benennungen gebunden bleibt: „Für ‚das Heilige‘ besteht die Vorbereitung darin, dass wir uns vergegenwärtigen, wie und von wem es früher und anderswo bekundet wurde und wird.“ Das geschieht nämlich in einer Gemeinschaft, „in der Erfahrungen dergestalt gemacht wurden, dass man sie wiederholen, bedenken, korrigieren und ausdrücken konnte.“⁴⁷ Mit dem Neukantianer Ernst Cassirer interpretiert Colpe dabei den dort verwendeten Mythos so, „dass er in seiner Funktion, in Denken, Anschauung und Leben einfach auszudrücken, eine selbständige Art symbolischer Repräsentation von theoretisch gleichem Rang wie die anderen Arten darstellt.“ Er meint dann: „Wer das ‚Heilige‘ nicht erfahren und nicht begreifen kann, der wird sich, ehe er es ganz leugnet, immerhin fragen, ob es vielleicht die Sprache, genauer: die alten Sprachen, bezeugt/bezeugen, die davon reden“ – „als etwas Fremdes.“⁴⁸ Indem er die intuitive Erfassung des Heiligen beim Marburger Religionsphilosophen Rudolf Otto um die an der Sprache und der religiösen Gemeinschaft orientierte Kritik beim Leipziger Religionshistoriker Walter Baetke ergänzt, betont Colpe „den Unterschied von Fremddefinition und Selbstdefinition“ und die Notwendigkeit einer „historischen Phänomenologie“.⁴⁹

Selbstdefinition und Unerklärbarkeit

Dazu arbeitet er beispielsweise heraus, wie das nach Alexanders Welteroberungszug am ägyptischen Mittelmeer gegründete Alexandria im 2. Jahrhundert n. Chr. die wohl größte Stadt der Welt war – bewohnt zu zwei Fünftel von Juden, sonst von Makedoniern, Griechen, Kleinasiaten und Ägyptern. Sie alle haben den Hellenismus als Hintergrund, „in dem das griechische Element, selbst bei Vorwalten der Sprache, nicht mehr originär die synthetische Substanz bestimmt, sondern in dieser nur eines neben ägyptischen, kleinasiatischen, syrischen, babylonischen oder iranischen Elementen darstellt.“⁵⁰ Entsprechend sollte für die heid-

nische, jüdische und christliche Überlieferung in der Bibliothek der Gnostiker aus dem ägyptischen Nag Hammadi „erkennbar sein, was die Verfasser der Texte als das für ihre eigene Existenz Wichtigste auffassten, etwa wie ein Ereignis beschaffen war, das die heilige Daseinsweise begründet hat und weiter erhält, um die sie sich mühen und in der sie oder einige von ihnen sich schon befinden.“ Im Hinblick auf Dialog, Synkretismus und Identität fragt Colpe beim Inhalt dieser unterschiedlichen, doch gemeinsam in einen großen Tonkrug gezwängten Texte dann, „für wie wichtig man ihn wohl hielt, dass man ihn über eine Katastrophe hinweg für Menschen kommender Generationen retten wollte.“⁵¹ Im Vergleich zum großkirchlichen Christentum lässt sich dabei christliche Gnosis als Sonderphänomen des gnostischen Synkretismus erkennen: „Der genealogische Anschluss Jesu Christi [...] an einen Offenbarungsbringer der Vorzeit oder eine Geisteskraft der himmlischen Welt enthistorisiert und generalisiert das Erlösungswerk.“ Colpe zeigt mit diesem Ausschnitt historischer Phänomenologie, wie magische Erfahrungen und seelische Trancen wie bei schamanistischen Gesängen durch Lesemysterien hervorgerufen oder erleichtert und in Dienst genommen werden können, sei es „eines Bekenntnisses zu Christus, einer autoritativen Auslegung der Torah oder einer vegetativen Geborgenheit in einer Geisterwelt.“⁵²

Einerseits ist dann Liturgie als „Gott dienen [...] etwas anderes als – zum Beispiel – sich mit ihm zu identifizieren, wie wir es in den Mysterienkulten kennenlernen.“ Andererseits aber – und auch das ist für jeden Dialog grundlegend wichtig – hält es Colpe mit dem Indologen Frits Staal: „Das Ritual hat ursprünglich überhaupt keine ‚Bedeutung‘, die als Symbol nach außen tritt. Sein Sinn liegt darin, dass es stattfindet. Im Ritual wird sich der Mensch seiner selbst primär als ein Handelnder bewusst. Alle Deutungen und Erklärungen sind sekundäre Rationalisierungen. Seine prinzipielle Unerklärbarkeit teilt das Ritual mit der Religion und [...] desto besser kann man gerade die ‚Variety of Meanings‘ erklären, die ihm beigelegt werden können.“⁵³ ◀

Christoph Elsas, Univ. Prof. em.

für Religionsgeschichte an der Universität Marburg

Anmerkungen

¹ Vgl. die Bibliographie bei Christoph Elsas/ Hans G. Kippenberg u.a. (Hg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. Festschrift für Carsten Colpe, Würzburg 1990, 338-362 und bei C. Elsas u.a. (Hg.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag, Berlin/ New York 1994, 552-556 sowie zum wissenschaftlichen Werdegang C. Elsas, Carsten Colpe (1929-2009), in: Bernd Schröder/ Heiko Wojtkowiak (Hg.), *Stiftungsgeschichte(n). 250 Jahre Theologisches Stift der Universität Göttingen (1765-2015)*, Göttingen/ Bristol, CT, U.S.A. 2015, 291-302.

- ² Carsten Colpe, *Problem Islam*, Weinheim ²1994, 197.
- ³ Ders., *Kleine Schriften*, Universitätsbibliothek Freie Universität Berlin 1993 (=KS) II C, 89 und 91; vgl. 89-95: "Fundamentalismus setzt Säkularisation voraus".
- ⁴ KS II C, 85; vgl. 83-87: „Um die Toleranz ist es schlecht bestellt“.
- ⁵ KS I B, 14
- ⁶ Zitat nach KS II C, 31.
- ⁷ KS II C, 65; vgl. 64-82: „Voraussetzungen und Erfahrungen der christlich-islamischen Begegnung (Evangelischer Kirchentag)“ sowie KS I A, 81-83: „Zur Definition sozialer Integration und Identität“
- ⁸ KS II C, 72. 77.78; vgl. ders., *Der „Heilige Krieg“*. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit, Bodenheim 1994.
- ⁹ Ders., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft, Demonstrationen ihrer Unterscheidung* (Theologische Bücherei 68), München 1980, 88 im Anschluss an Heinrich Scholz.
- ¹⁰ Ebd., 287 im Anschluss an Carl-Heinz Ratschow – mit ihm spricht er von Gott als „der Größe, die überall Sinngrund und die Grenze allen Daseins und Weltseins ‚besagt‘.“
- ¹¹ Ebd., 296.
- ¹² Ebd., 121.
- ¹³ Ebd., 296.
- ¹⁴ Ebd., 297 im Anschluss an die Enzyklika „*Populorum Progressio*“ von Papst Paul VI.
- ¹⁵ Klaus Berger/ Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (Texte zum Neuen Testament 1), Göttingen/ Zürich 1987, 11.
- ¹⁶ Ebd., 12.
- ¹⁷ Colpe, *Problem* 1994, 13.
- ¹⁸ Vgl. Carsten Colpe, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam* (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 3), Berlin 1990.
- ¹⁹ Colpe, *Problem* 1994, 19f.
- ²⁰ Ebd., 24.26.28.34.36.37.
- ²¹ Ebd., 46; vgl. 39-58.
- ²² Ebd., 61; vgl. 61-101.
- ²³ Ebd., 105f; vgl. 105-125.
- ²⁴ Ebd., 107f.
- ²⁵ Ebd., 123f.
- ²⁶ Ebd., 138; vgl. 126-159.
- ²⁷ Colpe, *Kleine Schriften*, Universitätsbibliothek Freie Universität Berlin 1993 (=KS), I A, 89.
- ²⁸ Colpe, *Problem* 1994, 165.
- ²⁹ Ebd., 166.
- ³⁰ Ebd., 172 und 173.
- ³¹ Ebd., 178 und 180.
- ³² Vgl. Carsten Colpe, *Weltdeutungen im Widerstreit* (Theologische Bibliothek Töpelmann 100), Berlin/ New York 1999, 185-256.
- ³³ Ebd., 186 und 188.
- ³⁴ Ebd., 201 und 205.
- ³⁵ Ebd., 213 und 214.
- ³⁶ Ebd., 218-224 und 225-256.
- ³⁷ Ebd., 235.
- ³⁸ Ebd., 259.
- ³⁹ Ebd. 278.279.280.
- ⁴⁰ Ebd., 285.
- ⁴¹ Ebd., 288 und 289.
- ⁴² Ebd., 291 und 292.
- ⁴³ Ebd., 294f.295.296.
- ⁴⁴ Carsten Colpe, *Kleine Schriften*, Universitätsbibliothek Freie Universität Berlin 1993 (=KS), II D 36.
- ⁴⁵ Ebd., 6.
- ⁴⁶ Ebd., 28; vgl. KS I A, 26-74 Colpes kritische Stellungnahmen als Berliner Iranist zur Herrschaft des Schah und dann zur Entwicklung der iranischen Revolution.
- ⁴⁷ Carsten Colpe, *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkenning kritisch vorzubeugen*, Frankfurt a.M. 1990, 7 und 15; vgl. KS I B, 27-42, bes. 42 und KS II D, 115-145, bes.143f.
- ⁴⁸ Ebd., 22.
- ⁴⁹ Ebd., 42 und 56-58; vgl. 78f.
- ⁵⁰ Carsten Colpe, *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 154), Tübingen 2003, 553; vgl. 545-562: „Vom hellenistischen, täuferischen und randständigen Judentum zur dualistischen Gnosis“.
- ⁵¹ Carsten Colpe, *Einleitung in die Schriften aus Nag Hammad* (Jerusalem Theologisches Forum 16)j, Münster 2011, 30.
- ⁵² Ebd., 349 und 353.
- ⁵³ Carsten Colpe, *Griechen – Byzantiner – Semiten – Muslime. Hellenistische Religionen und die westöstliche Enthellenisierung* (WUNT 221), Tübingen 2008, 203 und 206, Anm. 11; vgl. 200-225: „Mysterienkult und Liturgie“.