Die Rolle von Synkretismus bei Glaubensverbreitung und Religionswechsel

von Christoph Elsas

1 Carsten Colpe und die Synkretismusforschung

Der Antrag und die Durchführung eines der ersten von der DFG geförderten Sonderforschungsbereiche, nämlich seit 1969 des SFB 13 »Orientalistik mit besonderer Berücksichtigung der Religions- und Kulturgeschichte des Vorderen und Mittleren Orients« an der Universität Göttingen, ging maßgeblich von Carsten Colpe aus. Die Einleitung der 1980 aus diesem SFB hervorgegangenen Habilitationsschrift von Ulrich Berner umreißt die Breite des Zugangs: »Mit dem Begriff des ›Synkretismus‹ wird in letzter Zeit zunehmend häufig ein Phänomen der Gegenwarts-Religiosität gekennzeichnet. Zwei Veröffentlichungen des Religionswissenschaftlers C. Colpe lassen schon im Titel diese Aktualität des Synkretismus-Begriffes erkennen: Das von ihm verfasste Schluß-Kapitel in dem Handbuch der Religionsgeschichte, das er zusammen mit J. P. Asmussen und J. Laessoe herausgegeben hat, steht unter der Überschrift ›Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart¹, und in einem Aufsatz von 1977 verfolgt C. Colpe diese Thematik in engerer Fragestellung weiter, indem er nach der Beziehung zwischen Synkretismus und Säkularisation in neuen religiösen Bewegungen fragt.²

1 Carsten COLPE, Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart, in: *Handbuch der Religionsgeschichte*, hg. v. Jes P. ASMUSSEN/Joergen LAESSOE, in Verbindung mit Carsten COLPE, Bd. 3, Göttingen 1975, 441-523. Aufgenommen als V. Kapitel in: Carsten COLPE, *Weltdeutungen im Widerstreit*, Berlin/New York 1999.

2 Carsten COLPE, Syncretism and Secularization: Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements?, in: *History of Religions* 17 (1977) 158-176.

3 Ulrich BERNER, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, Wiesbaden 1982.

4 *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft*. Demonstrationen ihrer Unterscheidung, München 1980; *Das Siegel der Propheten*: historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1989; ²2007; *Weltdeutungen im Widerstreit* (Theologische Bibliothek Töpelmann 100), Berlin/New York 1999; *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen*.

Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen. Einzelstudien und Versuch einer Zusammenschau, Tübingen 2003; *Griechen – Byzantiner – Semiten – Muslime*: hellenistische Religionen und west-östliche Enthellenisierung, Tübingen 2008.

5 Christoph ELSAS/Hans G. KIPPENBERG (Hg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. Festschrift für Carsten Colpe, Würzburg 1990; Christoph ELSAS/Renate HAFFKE u. a. (Hg.), *Tradition und Translation: zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1994; Bogdan BURTEA/Daniela BURTEA/Angelika-Benedicta HIRSCH (Hg.), *Kunst in den Religionen – Religion in den Künsten*. Carsten Colpe in Dankbarkeit von seinen Schülerinnen und Schülern zum 70. Geburtstag gewidmet,

Berlin 1997. Bisher nur gesondert erschienene neuere einschlägige Aufsätze von Carsten COLPE sind: Synkretismus als eine Antwort auf die Herausforderung durch das Fremde, in: H. MÜNKLER (Hg.), *Furcht und Faszination*. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, 312-346; The Phenomenon of Syncretism and the Impact of Islam, in: Krisztina KEHL-BODROGI/B. KELLNER-HEINKELE/A. OTTER-BEAUJEAN (Hg.), *Syncretistic Religious Communities in The Near East* (StHR76), Leiden 1997, 35-48.

6 Luther H. MARTIN/Anita Maria LEOPOLD, New Approaches to the Study of Syncretism, in: Peter ANTES/A. V. GEERTZ/R. R. WARNE (ed.), *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches (Religion and Reason 43), Berlin/New York 2004, 93-107; Anita M. LEOPOLD/Jeppe S. JENSEN (ed.), *Syncretism in Religion*. A reader (Critical categories in the study of religion) London 2004/ New York 2005.

Diese Aktualität des Synkretismus-Phänomens macht es verständlich, dass in der letzten Zeit die Erforschung des Synkretismus in der Vergangenheit, speziell in der Zeit der Antike, einen Aufschwung genommen hat.³

1975 hatte C. Colpe die Haskell Lectures an der University of Chicago zum Thema »Five Stages in the History of Syncretism« gehalten und er schrieb zum 1987 erschienenen 14. Band der *Encyclopedia of Religion* den Beitrag »Syncretism«. Zu Einzelfragen begegnet die Thematik immer wieder in seinen Aufsätzen, die als Publikation der Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin 1996 in 6 Bänden wiederabgedruckt wurden, sofern sie nicht in neuer synthetischer Verbindung als Bücher erschienen oder vorgesehen waren.⁴ Entsprechendes gilt von den ihm gewidmeten Festschriften, in denen sich auch eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen findet.⁵

Dazu sind die neueren Ansätze in der Synkretismusforschung zu setzen, die ich der Kürze halber unter Verweis auf die anerkannten Zusammenstellungen des Forschungsstandes von 2004 und 2005 (1. Aufl. 2004) anspreche:⁶

Historische Ansätze – wie bei Colpe – untersuchen Synkretismus als Prozess. Dabei kann an das positive Verständnis des Begriffs zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Göttinger Religionsgeschichtlichen Schule angeknüpft werden, die ihn mit Religiosität als Subjektiv-Schöpferischem von Religion verband (H. G. Kippenberg in 2005). Bei aller Kritik an abwertender normativer Außensicht (dazu R. D. Baird, M. Pye und K. Rudolph in 2005) gilt das ebenso für seine Definition in der Religionsphänomenologie von G. van der Leeuw (in 2005), nämlich als eine dynamische Grundkraft von Religion neben Mission und Reformation. Doch wird die Erkenntnis, dass alle Gesellschaften und mit ihnen ihre Religionen durch die Allgegenwart von kulturellem Kontakt beeinflusst sind, nur brauchbar zur Beschreibung von Synkretismus als besondere historische Kombination, wenn sie erklärt werden kann: Wie oder warum das, was von außen entlehnt wird, das in der eigenen Religion Vorhandene verstärkt oder herausfordert, ihm zur Seite gestellt wird oder es ersetzt (S. I. Johnston in 2004).

Anthropologische Ansätze untersuchen Synkretismus heute statt als Interaktion von »Entlehnung« und »Überbleibsel« als Prozesse von Revision und Widerstand (A. Apter in 2005) im Rahmen eines allumfassenden fantasievollen Konzepts (C. G. Wilson in 2005) und allgemein als eine den Regeln des Lernens folgende kulturelle Transformation und ein von gebildeten Eliten ausgearbeitetes, mehr oder weniger stabiles System (U. Berner und L. H. Martin in 2004/2005). Dabei wird als Grundmodus zur Ausbildung von Synkretismus vor allem Machtgefälle bei der wechselseitigen Durchdringung von Kulturen veranschlagt (R. Bastide und G. Benavides in 2005): Synkretismus ist die Hybridentwicklung eines momentanen Mischungsstadiums, indem glaubwürdige Elemente aus den vorhandenen Systemen ausgewählt und die restlichen verworfen werden – gegen strukturelle Opposition von Instanzen, die mit spezifischen antisynkretistischen Ansprüchen religiöse Grenzen verteidigen (H. Kraemer und Ch. Stewart in 2005).

Gesellschaftspolitische Ansätze untersuchen Synkretismus als Ideologie, insofern es im Zuge der Expansion von Herrschaft zu gewollten synkretistischen Identifikationen kommt: als Mittel der Propaganda, magischer Macht oder philosophischen Theoretisierens (K. Rudolph in 2005). Heute verweist man auf eine Neuformulierung der Zukunftserwartung der Hopiindianer, die an messianischen Erwartungen europäisch-amerikanischer Weltanschauungen orientiert ist – darin eine transkulturelle Missrepräsentation der in Texte eingefrorenen prophetischen Tradition der universal bedeutsamen Juden und Christen darstellt – und von der Traditionalistenbewegung als Mittel zur Erlangung von Autorität bei anderen Hopigruppen gefördert wird (A. W. Geertz in 2005). Oder man zeigt umgekehrt, wie die Erfindung einer neuheidnisch-griechischen Mythologie vom Goldenen

Zeitalter Altgriechenlands sich mit halbwissenschaftlicher Ökologie und postmodernem Naturalismus oder kirchlich geförderten nationalistischen und faschistischen Tendenzen zu einem hybriden Gebilde verbinden kann (P. Pachis in 2005).

Semiotische Ansätze untersuchen synkretistische Gestaltungen als kulturelle Konstruktion analog der Sprache – in Saussures Terminologie als parole in privaten Assoziationsketten aus verschiedenen Informationsspeichern, andererseits in der paradigmatischen Struktur von der traditionellen langue abhängig, die aber doch bis zu einer neuen veränderbar ist: So wie Codes die Gestaltung und Übermittlung von Botschaften kontrollieren, aber neue Botschaften die Codes umstrukturieren können, stehen Synkretismen für die Kreativität von religiösem Ausdruck und Verhalten. Weil sie in der Spannung zwischen gesellschaftlichen Machtmechanismen und individueller Spielfreude durch die überbrückende Metapher vereinbar macht, was nach aller Normativität sowohl auf der systemischen als auch der sozialen Ebene unvereinbar war, ist heutige synkretistische (Um)gestaltung oft morgige Wahrheit – indem die Bedeutung dadurch gewahrt wird, dass das Eigene im Anderen gefunden wird (W. Schenk in 2004; H. M. Vrom und A. Droogers in 2005).

Kognitive Ansätze untersuchen unbewussten und bewussten Synkretismus unter dem Aspekt universaler kognitiver Regeln, nach denen die vielen menschlichen Kulturen konstruiert werden und unter deren Zwang als Mechanismen sie zugleich stehen: Um synkretistische Gestaltungen zu verstehen, geht es zentral um eine Untersuchung der Vorgehensweisen, mit denen menschliche Wesen trennen, was in ihre kulturellen Repräsentationen eingeschlossen werden und was daraus ausgeschlossen werden könnte (L. H. Martin in 2005). Beachtung verdienen dabei die numinose Aufladung von religiösen Symbolen und die Wirkungen von Symbolen auf Systeme der Erinnerung (T. Light in 2005). Überhaupt dürfte Synkretismus mehr mit sinnlicher als mit intellektueller religiöser Erfahrung zu tun haben und stark vom individuellen Willen bestimmt sein, der vor allem durch Rituale, die am persönlichen Wohlbefinden orientiert sind, flexibel Lösungen für neue Fragen findet (K. Munk in 2005).

2 Glaubensverbreitung und Religionswechsel

Unter Glaubensverbreitung wird über Tradieren und Rezipieren hinausgehend etwas Aktives verstanden. Sie kann innerhalb der eigenen familiären, religiös-kulturellen Gruppe erfolgen oder sich nach außen wenden. Im Hinblick auf Synkretismus als Religion in der Globalisierung fragt diese Themenstellung:

Wie und wo vollzieht sich Glaubensverbreitung in Verbindung mit Synkretismus?

Und: Wo und wie kommt es mit Synkretismus zu Religionswechsel in der Form der Religion oder in erklärter Zugehörigkeit?

Von den oben genannten Ansätzen ist es zunächst der historische, wenn ich in der Suche nach Antworten dafür auf methodologische Überlegungen von Carsten Colpe in seinem gut 1000 Seiten starken Doppelwerk *Iranier-Aramäer-Hebräer-Hellenen* (2003) und *Griechen-Byzantiner-Semiten-Muslime* (2008) zurückgreife. Sie betreffen das Umfeld von aktiver Glaubensäußerung in

a bei Synkretismus als Grundhaltung der Assimilation von kraftvollem Fremden durch Gleichsetzen mit den eigenen Gründen für Sicherheit – wie mit dem klassischen Begriff vom Zusammenschließen verschiedener Bevölkerungsgruppen auf Kreta zur Abwehr (eigener) Gefährdung – und in

b bei Vorbehalten gegen Synkretismus zugunsten Verbot alles Fremden oder einer Integration, die synkretistische Glaubensverbreitung absorbiert, aber Staatsloyales integer belässt zur Interaktion für das Gemeinwohl.

Im Folgenden handelt es sich fast durchweg um Zitate aus den beiden genannten Bänden von Carsten Colpe, die ich deshalb nicht eigens als solche benenne. Sie wurden allerdings meinen Kategorien a) und b) zugeordnet, wobei a) die an Sicherheit orientierten synkretistisch-assimilierenden Prozesse, b) die an Gerechtigkeit orientierten interaktionistisch-integrativen Prozesse bezeichnet:

a Zu Assimilation und Synkretismus

Auch missverstehendes (vgl. 3/451-453) synkretistisches Rezipieren ergänzt sich mit synkretistischer Glaubensverbreitung: Zunächst förderte die Seleukidenherrschaft die babylonische Religion, um die persische niederzuhalten (3/589f). Doch »ein bestimmtes Niveau hellenistischer Religiosität« behandelte bewusst Iranisches als »einen möglichen Ausdruck eigener Intentionen von lediglich anderer geographischer Herkunft«. Das bestimmte die Rezeption (3/449) mit den »gleichlaufenden Idealisierungen von Chaldäern und Magiern, die beide zu Trägern uranfänglicher Weisheit machen« (3/450). Dem entsprach die Glaubensverbreitung der hellenisierten Magier und der Chaldäischen Orakel – mit der Astrologie als Gerüst (3/252f) und griechischer Philosophie »zur gelehrten Ausstattung ihrer Lehren« (8/145).

Denn »der griechische Wahrheitsbegriff machte es leicht, die iranischen Götternamen als Äquivalente der griechischen zu sehen, sodaß man eigentlich nur eine Grundüberzeugung von der Identität der Götter mit wechselnden Bezeichnungen, aber keine Theokrasie konstatieren darf« (3/591).

Die heidnisch-hellenistische »emotionale Gleichsetzung oder Identifikation des Auswärtigen mit dem Eigenen in der Interpretatio Graeca« konnte »sowohl literarischen, praktisch-kommunitarischen, gelehrt-theologischen oder volkstümlichen Charakter haben.« (8/27; vgl. 43) So wollte im 2. Jh. angesichts der Glaubensverbreitung von Juden und Christen Numenius aus dem syrischen Apameia in einem der damaligen Globalisierung entsprechenden Synkretismus »die Einheit aller Philosophie erweisen [...] Damit, und auch weil nach seiner Meinung die Unterschiede [...] als Abfall von der wahren, allen Menschen gemeinsamen Philosophie zu verstehen sei[en], die er, Numenius, wiederherstelle, nimmt seine Lehre den Rang einer Heilsbotschaft ein« (8/391).

b Zu Integration und Interaktion

Bevor der Westen mit den Eroberungen Alexanders den Osten überrollte, hat man bei den Beziehungen der Achämenidenkönige Irans zum Westen »jede missionarische Absicht [...] auszuschließen«; sie sind ganz »vom Weltherrschaftsgedanken diktiert« (3/49; vgl. 529) und haben »dem Judentum wieder zu eigener Existenz verholfen« (3/107). Der Zoroastrismus ermöglichte es dabei, das »infolge Symbiose mit den neubabylonischen Chaldäern« bei den medischen Magern entstandene (3/531) Magier-System »als legitime Gestalt eigenen Bekenntnisses« anzuerkennen, »solange die Mag(i)er es nicht ableugneten« (3/253) und nach der persischen Eroberung Babyloniens die Chaldäer-Astrologie mit iranischen Deutungen versahen (3/435). In der Folge trieben die Magier »eine gewisse Internationalisierung iranischen Volksglaubens voran [...]« (3/600).

Demgegenüber lag den Griechen bei ihrer Herrschaft über Iran nichts an einer interaktionistischen Integration. Die Seleukiden, Alexanders Erben, vernachlässigten die iranische Religion bewusst. Aber so wenig sich die Seleukiden von Ahura Mazda durch Xvarnah legitimieren ließen, akzeptierten die Iranier den Seleukidenkönig als legitim (3/592). »Die wirkliche Hellenisierung Irans begann erst nach dem dortigen Ende der Seleukiden« (3/584). Dann waren Iranier z. B. »voll hellenisiert [...], wenn sie glaubten, dass die griechische Weisheit ursprünglich ihre eigene war, die sich die Griechen nach Alexanders Eroberung nur ausgeliehen hätten.« (3/585). D. h. »der Hellenismus zeigt seine

katalysatorische Kraft in dem Maße, wie er aufgesogen wird und über partherzeitliche Religion und sassanidische Restauration bis zu schiitischen Bewegungen der Abbasidenzeit ein hellenisiertes Iranertum prägt« (3/593).

a Assimilierende Initiationsriten im gesellschaftlichen Wandel

Wohl »das segmentäre Verhältnis der Sozialeinheiten zueinander« ermöglichte, dass sich die »mit Akkulturation, Symbiose, Subversion, denkerischer Systematisierung, Interpretation und Religionspolitik« gegebenen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen zur Entstehung von Synkretismus auswirken konnten (3/382).

Mit dem Zoroastrismus des Magier-Synkretismus wurden Platonismus und griechische Mysterien ebenso wie die indo-iranische Mit(h)ra-Mythologie ethisch-dualistisch interpretiert zu den Mithras-Mysterien der röm. Kaiserzeit (3/464; vgl. 462-469). Bei Mysterien handelt es sich um Assimilation, zunächst als »die Gleichschaltung und Gleichgestaltung des menschlichen Geschickes mit dem eines Gottes« (3/291), so auch bei den Mithras-Mysterien durch »Internalisierung des Gottes«. Auch äußerlich schien es dabei geraten, je nach Umständen die eine oder die andere Internalisierungsmethode nutzbar zu machen (3/296 vgl. 297-300). In der besonderen Situation einiger Staaten in Kleinasien geschah das zur »Reaktivierung einer Lebensauffassung [...], die ihren Sinn im Kampf gegen das Böse sah« (3/300). Entsprechend den gesellschaftlichen Bedingungen konnte dabei der Kampf gegen Rom auch in einen für Rom umgedreht werden (3/307f), was Roms globalem Synkretismus entgegenkam.

Bekanntlich hatte Rom schon 205 v. Chr. die kleinasiatische Magna Mater Kybele in der alt-römischen Tradition der *evocatio* nach Rom eingeladen, um dort geehrt zu werden und die eigenen Machtansprüche abzusichern. Dann wurde den Kybele-Mysterien, die auch den Einzelnen Teilhabe an der Macht der Gottheit versprochen – und zwar mit der Selbstkastration als der konsequentesten Methode, ihr Geliebter, ein Attis zu werden – zur Zulassung für römische Bürger vom römischen Staat ein domestizierter Attiskult an die Seite bzw. gegenüber gestellt (8/181-183). D. h. der Kult wird durch Evokation und Domestikation in die röm. Religion in synkretistischer Assimilation absorbiert: »Der neue Kult, der neue Gott musste sich in das System des Imperiums fügen und seine Stabilität mitgarantieren, seine Würde mitlegitimieren« (8/294; vgl. 295-297). D. h. Roms Synkretismus assimilierte alles kraftvoll Fremde durch Gleichsetzen mit den eigenen Gründen für Sicherheit, und »die orientalischen Kulte entliehen sich gegenseitig [...] Einzelheiten, um ihre Vereinbarkeit zu zeigen oder sich zu unterlaufen« (8/297f).

b Religionspolitische Integration bei gesellschaftlicher Zentralisierung

Reziprok zum Entstehen »lässt sich [...] nachweisen, dass der Ausgang des Synkretismus von Purismus, Traditionalismus, Restauration, Konversion und wiederum Religionspolitik bewirkt wurde« – als die Gesellschaftssysteme in Byzanz und Iran »dem isolierten Zusammenwohnen von »häretischen« Gruppen [...] ungünstig waren« (3/382).

a Metamorphose synkretistischen Assimilierens bei religiös-kultureller Krise

Von den älteren Religionen zu »den gnostischen Systemen und Erlösungskonzepten« kommt es durch eine beim synkretistischen Assimilieren an die eigenen Gründe für Sicherheit umwertende »fundamentale Metamorphose«. Dieser Religionswechsel vollzieht sich dadurch, dass »die Wertung der Welt so negativ wird, dass ein umfassendes Wissen [...] eine die Welt transzendierende und damit erlösende Qualität gewinnt« (3/455; vgl. 456-461; 547-552; 8/145-152) und als gnostische Botschaft verbreitet wird – für die, die sich in der gleichen Gefährdung erkennen.

So absorbierte der Manichäismus nach einem inneren Bruch zu Religionswechsel auch Elemente aus christlichen Häresien (3/51; 379; 390; 556-560; 8/336). »Man konstatiert die volle Paganisierung eines [...] schon halb heidnischen Judenchristentums durch Einbringung seiner wesentlichen soteriologischen Inhalte in ein dualistischeres, iranisches System, das seinerseits dabei gnostisiert wurde.« (3/228; vgl. 476).

b Integration synkretistischer Assimilierens bei religiös-kultureller Etablierung

Doch in der Sassanidenzeit wird von der zoroastrischen Staatskirche, die durch den Manichäismus herausgefordert war, gegen ihn Fremdes absorbiert, obwohl es früher Synkretismus mitkonstituiert hatte (3/376; vgl. 55; 363f).

Christlicherseits konnte durch Einordnung des gnostischen Perlenlieds in die Thomasakten »auch eine ‚heidnische‘ Gnosis christianisiert werden«, dann »im Verlauf der Textgeschichte [...] sogar, unter Beibehaltung der asketischen, enkratitischen Tendenzen, [...] aus der neu christianisierten Gnosis das Gnostische emendiert«, entfernt werden (3/460).

Entsprechend nutzte Augustin gegen den Manichäismus christlich verstandenen Platonismus, denn er »hatte eine innere Verwandtschaft zwischen Mani und Plotin nachvollzogen, als er, vom nordafrikanischen Manichäismus herkommend, im Jahre 386 die Schriften des Plotin in der lateinischen, von christlichen Neuplatonikern Mailands benutzten Übersetzung wie eine Offenbarung las« (8/338).

a Assimilation als Konsequenz des Universalitätsanspruchs identischer Wahrheit?

Kurz vorher sollte sich der restaurative Synkretismus, den Kaiser Julian (361-363) mit dem Universalitätsanspruch der Weltvernunft betrieb, durch eine Religionsfreiheit vollziehen, die sich für alle auf je ihre Institutionen in der Gesellschaft zur Glaubensverbreitung beschränkte. Vorgesehene Grundlage war die rationalisierende Deutung der Mythen ihrer Tradition (8/245-248) im »religiösen Pluralismus« je durch »Bekennnisschule [...] mit religionspropagandistischem Auftrag« (8/258f) – »hielt man eine solche Entscheidung nicht für nötig, gehörte man als Bürger per definitionem einem heidnischen Kult an« (8/261), für dessen Organisation Julian die christozentrischen kirchlichen Formen heliozentrisch assimilierte.

Der nicht mit Herrschaftsgewalt gegenüber monotheistischen Ansprüchen ausgestattete, sondern subversiv gewordene Synkretismus nimmt immer, z. B. »in Anatolien gerade so viel Christliches, im Iran gerade so viel Islamisches in sich auf, dass seine Träger in erneuerter Immunität [...] gegen Christentum und Islam jeweils vier Jahrhunderte lang verharren« (3/381). Bis heute folgen die Jeziden (3/533f; 8/675; 679) dem Modell der Manichäergemeinde, die dem Außendruck begegnete, indem sie »für das absolut Jüngste, das es in ihren Augen gab (nämlich die islamisch-arabische Überlieferung, die um sie herum gepflegt wurde), die Vermittlung des absolut Ältesten übernahm, über das sie verfügte: die altiranische erlösende Weisheit« – durch »Harmonisierung des altiranischen Weisheits- und Seelenverständnisses mit dem eigenen, d. h. mit dem manichäischen« als »Rückhalt im Eigenen«. (3/63 mit Walter Braunes Ausdruck)

b Integration als Konsequenz offener Interaktion

In frühchristlicher Zeit erforderte der fehlende Rückhalt in eigener entwickelter christlicher Kultur erst die Ausbildung z. B. einer Kirchensprache. D. h. »Verchristlichung eines Begriffes« beinhaltete »enorme geistige Anstrengung« und »geistlichen Mut« (8/121; vgl. 122-129; 209-224) für die so eingeleitete interaktionistische Integration. Denn solche offene Interaktion hatte das Ziel der Bekehrung, das Christen und Juden neu in die Alte Welt hineinbrachten (8,299; vgl. 302f), auch wenn etwa die Übernahme des Geburtstags des Sonnengottes für den Christen mit der Festlegung des Weihnachtstermins im Jahr 333 riskant und doppeldeutig war (8/307-319).

Die Synthese kann sich dann als Inkulturation vollziehen, »wenn die beeinflussende Größe bereits eine Kultur ist« – so wie »der sog. Christliche Orient« oder »die christianisierenden spanischen Nationen«. Dabei klärte sich, dass für die »Inkulturation als Ziel christlicher Mission« z. B. »die Würde und Erhaltung der indianischen Kultur genauso selbstverständlich wie ihr christliches Bekenntnis« sein sollte (8/11-13).

Im Islam haben eher iranische Sufis die Auslöschung des Synkretismus in Anatolien bewirkt, als die türkischen Ghāzīs (3/380). Dieser den vorangehenden Synkretismus

absorbierende schiitische Islam in Iran und das nichtchalcedonensische Christentum in Anatolien sind »darin vergleichbar, dass sie Synkretismus gegen das begünstigten, was hier wie dort orthodox werden sollte«. »Das hätte in Anatolien in einem innerchristlich-militärischen Kampf die byzantinische Orthodoxie werden können«, wurde aber hier wie im Iran »mit der imperialen Durchsetzung der osmanischen Macht im 15. Jh.« der sunnitische Islam (3/381; vgl. 502f; 8/400).

3 Bedeutung für heutige interreligiöse Verständigung

Derart lassen sich, angeleitet von C. Colpe, gut 2000 Jahre im Nahen und Mittleren Osten aufschlüsseln. Das ist von großer Bedeutung für religionswissenschaftliche Reflexion heutiger interreligiöser Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel, das Thema des VI. Internationalen Rudolf-Otto-Symposions 2008 in Marburg. Der Tagungsband⁷ ist Carsten Colpe gewidmet und erinnert daran, dass er, trotz seiner damals schon fortgeschrittenen Parkinson-Erkrankung beim II. Rudolf-Otto-Symposion 1996 *Hermeneutik in Islam und Christentum*⁸ die Podiumsdiskussion geleitet und unvergessen eingeschräfft hat:

Für echten Dialog gilt es immer wieder Versuchen zu widerstehen, ein ideales Bild der eigenen Religion zugrunde zu legen, dazu in anderen Religionen Symmetrien zu sehen und darauf Klassifizierungen wie »Säkularismus« oder »Fundamentalismus« von unserer eigenen Geschichte zu projizieren. Bei einem so heiklen Thema wie »Glaubensverbreitung und Religionswechsel« ist es von besonderer Bedeutung, die Geduld aufzubringen, die auf einer anderen Geschichte beruhenden Erwartungen und Vorbehalte Anderer zur Kenntnis und in die eigenen Überlegungen aufzunehmen.

Zusammenfassung

Das Doppelwerk von Carsten Colpe *Iranier-Aramäer-Hebräer-Hellenen* (2003) und *Griechen-Byzantiner-Semiten-Muslime* (2008) gibt auf breiter Materialbasis methodologische Überlegungen zum Umfeld von aktiver Glaubensäußerung an die Hand. Der Artikel unterscheidet daraufhin synkretistisch-assimilierende und interaktionistisch-integrative Prozesse.

Summary

In the two volumes of Carsten Colpe *Iranier-Aramäer-Hebräer-Hellenen* (2003) and *Griechen-Byzantiner-Semiten-Muslime* (2008) you find a very lot of historical facts together with reflections on methodology concerning the frame for manifestations of active faith. From that discussion the article votes for a distinction between processes of syncretic assimilation and interactive integration.

Sumario

La doble obra de Carsten Colpe *Iranier-Aramäer-Hebräer-Hellenen* (2003) y *Griechen-Byzantiner-Semiten-Muslime* (2008) ofrece con una amplia base de datos reflexiones metodológicas sobre el contexto de la expresión activa de la fe. Partiendo de dicha obra, el artículo distingue entre procesos sincretistas de asimilación y procesos interaccionistas de integración.

⁷ Christoph ELSAS (Hg.), *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel*, Berlin 2010. Ein vom EB Verlag eigens

gefertigtes Vorabexemplar wurde ihm beim Symposion überreicht.

⁸ Hans-Martin BARTH/Christoph ELSAS (Hg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum*. Beiträge zum interreligiösen Dialog, Hamburg 1997.