

## «Synkretismus» als Deutekategorie für multireligiöse Identitätsbildungen

### 1. Zur Anwendbarkeit des Synkretismusbegriffs auf multiple religiöse Identitätsbildungen

In der Perspektive der Systematischen Theologie/Dogmatik führt die Betrachtung religiöser Mehrfachzugehörigkeiten nahezu unausweichlich vor die Synkretismusfrage und damit auf schlüpfrigen Boden. Denn mit diesem schillernden Begriff ist ein diffuses Bedeutungsspektrum angezeigt.<sup>1</sup> Die Einsicht Wittgensteins, dass der *Gebrauch* die Bedeutung eines Begriffs bestimmt, gilt für die Rede von Synkretismus in zugespitzter Weise.

Der Begriff konnte und kann *deskriptiv* als religionshistorische und phänomenologische «Erklärungskategorie» für bestimmte Formen der Interaktion unterschiedlicher religiöser und kultureller Traditionen verwendet werden, aber auch *normativ* als dogmatische «Wertungskategorie».<sup>2</sup> Diese grundlegende Unterscheidung zwischen einer beschreibenden und einer beurteilenden Verwendungsweise ist nicht deckungsgleich mit der Verschiedenheit seines Gebrauchs in Religionswissenschaft und Theologie. Denn auch der religionswissenschaftliche Gebrauch als Beschreibungs-, Erklärungs- und Deutekategorie ist nicht frei von normativen Implikationen; und auch in der Theologie können Inkulturations-

---

<sup>1</sup> Siehe dazu die Zusammenstellung von Bedeutungen in: F. Wagner: Möglichkeiten und Grenzen des Synkretismusbegriffs für die Religionstheorie, in: V. Drehsen / W. Sparn (Hg): Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996, 72–117, bes. 88.

<sup>2</sup> C. Colpe: Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus, in: A. Dietrich (Hg): Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Okt. 1971, Göttingen 1975, 30.

phänomene relativ wertungsneutral als synkretistisch bezeichnet werden. «Synkretismus» steht dann für eine «spezifische Form religiösen Wandels».<sup>3</sup>

Wo der Synkretismusbegriff in der Theologie wertend gebraucht wird, kann diese Wertung *positiv* sein, wie bei Leonardo Boff<sup>4</sup> und Wolfhart Pannenberg<sup>5</sup>, oder *negativ*, wie bei Hendrik Kraemer<sup>6</sup> und Gerhard von Rad<sup>7</sup> und vor allem in der evangelikalen Bewegung. Dort wurde er zum Kampfbegriff, mit dem eine Identitätsgefährdung des christlichen Glaubens in den zwei – eng miteinander verbundenen – Beziehungen zu anderen Religionen und zur Kultur diagnostiziert und abgewehrt werden soll: Im Blick auf das Verhältnis zur *Kultur* wird die Anpassung des spätmodernen abendländischen Christentums an den vermeintlich modernistischen, pluralistischen, relativistischen, säkularistischen, liberalistischen Zeitgeist als «synkretistisch» gebrandmarkt und Synkretismus als «verunglückte Inkulturation» gedeutet.<sup>8</sup> Im Blick auf die *außerchristlichen Religionen* beziehen die Kritiker diesen Begriff auf die Verwässerung der spezifisch christlichen Glaubensinhalte durch interreligiöse Verständigungsbestrebungen, wie sie sich in ihren Augen etwa in gemeinsamen Gebeten niederschlagen.<sup>9</sup> So konnte Peter Beyerhaus dem Dialogprogramm des ÖRK «einen eindeutig antichristlichen Charakter» attestieren.<sup>10</sup>

---

<sup>3</sup> W. Sparn: Synkretismus ist die Zukunft der Religion. Hermeneutik, sakraler Raum und Realpräsenz, in: *Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie* 9, Frankfurt a. M. 2000, 285–300. Zitat: 287.

<sup>4</sup> L. Boff: *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 164–194.

<sup>5</sup> W. Pannenberg: *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (1962), in: ders.: *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* 1, Göttingen 1979<sup>3</sup>, 252–295, bes. 268ff.

<sup>6</sup> H. Kraemer: *The christian message in a non-christian world*, London 1938.

<sup>7</sup> G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München 1958<sup>2</sup>, 70.

<sup>8</sup> F. T. Olofsson: *Das synkretistische Projekt*, in: Th. Schirrmacher (Hg): *Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen* (FS P. Beyerhaus), Nürnberg 1999, 222.

<sup>9</sup> Siehe dazu etwa: W. A. Visser 't Hooft: *Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus?*, Basel 1965; P. Beyerhaus / L. E. von

Als der Synkretismusbegriff im sogenannten «synkretistischen Streit» des 17. Jahrhunderts diese polemische Zuspitzung erhielt, bezog sich die Kritik der Wittenberger Theologen unter Führung von Abraham Calov jedoch noch nicht auf die Außenbeziehungen des christlichen Glaubens zu seiner religiösen und kulturellen Umwelt, sondern auf sein konfessionelles Selbstverständnis.<sup>11</sup> Gegen die Bemühungen einer Öffnung des Luthertums für eine innerprotestantische Verständigung gerichtet, bildete die Reinhaltung des lutherischen Bekenntnisses das Ziel dieser Synkretismusabwehr. Nicht die *Bedeutung* bzw. der Gegenstandsbezug des Begriffs hatte sich damit verschoben, sondern die damit verbundene *Wertung*. Denn schon im Humanismus war er zur Bezeichnung einer irenischen Haltung verwendet worden. Doch anders als Erasmus wertete Calov (ebenso wie auf katholischer Seite der Jesuit Veit Ebermann) den gleichen Gegenstandsbezug negativ, und so wurde der Begriff Synkretismus zum «theologische(n) Scheltwort»<sup>12</sup>.

Von hier aus zieht sich die Linie des polemischen Begriffsgebrauchs bis in die Gegenwart. Allgemein bezeichnet er dabei eine unzulässige Aufnahme wesensfremder Elemente in die eigene Tradition bzw. ihre Vermischung mit anderen Traditionen. Die damit verbundene negative Wertung schematisiert sich in der Polarität von Reinheit und Unreinheit zum Vorwurf der Verunreinigung der reinen Lehre bzw. des Bekenntnisses (Heterodoxie) und der Praxis (Heteropraxie) und zielt auf die Abwehr solcher Verfremdungen und die Wiederherstellung der Authentizität.

---

Padberg (Hg): Eine Welt – Eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen von New Age, Asslar 1988; die Artikel von Peter Beyerhaus, Thomas Schirmmacher, Folke T. Olofsson u.a. in: Th. Schirmmacher (Hg): Kein anderer Name, a.a.O.

<sup>10</sup> P. Beyerhaus: Der Dialog als Ausdruck eines neuen ökumenischen Mißverständnisses, in: ders.: Krise und Neuaufbruch der Weltmission, Bad Liebenzell 1987, 101.

<sup>11</sup> An diese weite Begriffsbedeutung knüpft der von V. Drehsen und W. Sparn hg. Band: Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996 wieder an.

<sup>12</sup> Nach dem Titel des Artikels von Kurt Rudolph: Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff, in: Humanitas Religiosa (FS H. Biezais), Stockholm 1979, 194–212.

tät der normativen Tradition (Orthodoxie und -praxis). In dieser Frontstellung wird der Begriff des Synkretismus dem der religiösen Identität gegenübergestellt. Er steht für die Untreue gegenüber dem Proprium der eigenen Tradition und damit für die Deviation von seinem Wesenskern. Wo die Rede von «Synkretismus» in diesem Sinne gebraucht wird, stellt sie eine religionskritische Fremdzuschreibung dar, die dem Selbstverständnis des Glaubenden in der Regel widerspricht, indem sie ihm unterstellt, dass er/sie sich mit der Aufnahme heterogener Komponenten in seiner/ihrer religiösen Selbstdefinition zu weit von der normativen Glaubenswahrheit entfernt habe.

Einige der am normativ-wertenden Begriffsgebrauch herausgearbeiteten Charakteristika lassen sich auch für die *deskriptive* Verwendung konstatieren: Auch hier geht es nicht eigentlich um die *Bezeichnung* eines bestimmten Phänomenbereichs, sondern um eine *Deutung*, um ein prädikatives «seeing as». Und auch hier bezieht sich dieses Konzept auf die Beziehungen im Dreieck einer religiösen Tradition zu anderen religiösen Traditionen und der umgebenden Kultur. Der Begriff kann demnach auf die Interaktion zwischen zwei oder mehreren Religionstraditionen bezogen sein, aber auch auf Kontextualisierungs- bzw. Inkulturationsprozesse einer Religion.<sup>13</sup>

Eine weitere Unterscheidung – neben der zwischen normativem und deskriptivem Begriffsgebrauch sowie der zwischen den verschiedenen Gegenstandsbezügen – betrifft die *Agenten* der mit dem Synkretismusbegriff anvisierten Vermittlung: Ist dabei eher die Religion (bzw. Religionskultur) oder die Religiosität der einzelnen Person im Blick? In der Regel beziehen sich die Synkretismuskurse in Theologie und Religionswissenschaften mehr auf die Rezeptions- und Transformationsprozesse von religiösen *Traditionen* im Allgemeinen und der christlichen Religion im Besonderen. Für die Auseinandersetzung mit multiplen religiösen Identitäten tritt dagegen eher die *Person* in ihrer lebensgeschichtlichen und lebensweltlichen Selbstdefinition als Instanz interreligiöser Vermittlungen in den Vordergrund. Angewendet auf bi- und multireligiöse Iden-

---

<sup>13</sup> F. Frei (Hg): Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Fribourg 2000; R. Klieber / M. Stowasser (Hg): Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen (Theologie: Forschung und Wissenschaft 10), Wien 2006.

titätsbildungen verweist «Synkretismus» also nicht primär auf die Makroebene der Religionen als ganzer Systeme und ihrer Elemente<sup>14</sup>, sondern auf die Mikroebene der individuellen und gemeinschaftlichen *Aneignungen* der religiösen Traditionen.

Albrecht Grözinger definiert religiösen Synkretismus insgesamt als Phänomen auf der individuell-existentialen Ebene: «Von *religiösem Synkretismus* zu sprechen macht dort Sinn, wo das eigene Leben als Ganzes im Zusammenhang von Traditionselementen verschiedener Religionen thematisch wird.»<sup>15</sup> Nicht der Interaktion von Religionskulturen und den dabei stattfindenden Transformationsprozessen gilt in dieser Perspektive das primäre Interesse, sondern den individuellen Identitätsbildungen, die aus den geistigen und spirituellen Ressourcen dieser Kulturen geschöpft sind.

Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob sich der Synkretismusbegriff sinnvoll zur Erfassung, Beschreibung und Deutung des «multiple religious belonging» verwenden lässt; und grundsätzlicher: ob er sich überhaupt auf Formationen der individuellen Religiosität beziehen lässt; und noch grundsätzlicher: ob er nicht generell eine wenig brauchbare, weil unpräzise, der Näherbestimmung bedürftige und nur schwer von normativen Aufladungen zu befreiende Prädikation darstellt, die besser durch alternative Konzepte ersetzt wird. Diese Prädikation taugt weder als dogmatische, d.h. als deutende und christlich orientierende Kategorie<sup>16</sup>, noch als Beschreibungs- und Erklärungskategorie, denn sie ist hochgradig unklar und muss stets zunächst durch Definitionen geklärt werden.<sup>17</sup> Der Synkretismusbegriff muss daher de- und rekonstruiert, die

---

<sup>14</sup> Angelehnt an die Systemtheorien hatte Ulrich Berner die Unterscheidung zwischen Synkretismus auf System-Ebene und auf Element-Ebene in die Diskussion eingeführt.

<sup>15</sup> A. Grözinger: Art. Synkretismus, VII. Praktisch-theologisch, in: TRE 32 (2001) 557.

<sup>16</sup> Mit: W. Sparr: Art. Synkretismus, VI. Dogmatisch, in: TRE 32 (2001) 552.

<sup>17</sup> Siehe dazu: A. Droogers: Syncretism. The Problem of Definition – The Definition of the Problem, in: J. Gort / H. Vroom / R. Fernhout / A. Wessels (Hg): Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach. Grand Rapids 1989, 7–25.

sich in seinem Gebrauch manifestierenden Intentionen müssen herauspräpariert, auf ihre Berechtigung geprüft und mit anderen begrifflichen Instrumenten klarer zur Geltung gebracht werden.

Ich lasse mich dabei von der Unterscheidung zwischen deskriptivem und normativem Aspekt leiten. Das Anliegen der deskriptiven Verwendung des Synkretismusbegriffs nehme ich im hier zur Diskussion stehenden Zusammenhang als Frage nach dem Modus der Kombination verschiedener religiöser Traditionen bzw. Traditionselemente im Selbstverständnis bzw. der Lebens- und Weltdeutung eines Menschen auf. Die Intention seines normativen Aspekts artikuliert sich in der Frage nach Notwendigkeit und Möglichkeit einer Urteilsbildung im Blick auf solche Kombinationen.

Nach dieser ersten, kritischen Orientierung im Feld der Synkretismusdebatte soll der Begriff nun in drei Modelle interreligiöser Relationierungen aufgelöst werden. Darin kommt das deskriptive Moment der Rede von «Synkretismus» zur Geltung. Im nächsten Abschnitt steht dann mit der Betrachtung der Spannung zwischen Synkretismus und religiöser Identität das normative Anliegen auf dem Prüfstand, wobei zunächst die polemische Gegenüberstellung dieser beiden Begriffe einer kritischen Betrachtung unterzogen wird und dann konstruktive Überlegungen zum Verhältnis von Identität und Normativität angestellt werden.

## **2. Modelle der Verbindung religiöser Traditionen**

Die religionswissenschaftliche Synkretismusforschung – und hier ist vor allem Ulrich Berner zu nennen – hat eine Vielzahl von Modellen herausgearbeitet, nach denen die Verbindung und Verschränkung von Elementen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen oder ganzer Religionskulturen in der Religionsgeschichte erfolgt ist.<sup>18</sup> Diese Relationierungen

---

<sup>18</sup> U. Berner: Der Begriff «Synkretismus» – ein Instrument historischer Erkenntnis, in: *Saeculum* 30 (1979) 68–85; engl.: The Concept of «Syncretism». An Instrument of Historical Insight/Discovery?, in: A. M. Leopold / J. S. Jensen (Hg): *Syncretism in Religion. A Reader*, London 2005, 295–315; ders.: Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes, Wiesbaden 1982; ders.: Synkretismus und Inkulturation, in: H. P. Siller (Hg): *Suchbewegungen. Synkre-*

lassen sich – wenn auch nicht ungebrochen – heuristisch auf die Betrachtung subjektiver religiöser Bi- und Multiidentitäten anwenden. Ich reduziere die oft (gerade auch bei Berner) wuchernde Vielfalt von Modellen auf drei Grundtypen: Symbiose, Integration und Fusion. Diese drei Typen unterscheiden sich durch den Grad der Transformation der relationierten Traditionen bzw. Komponenten in der Formation der religiösen Identität einer Person.

(a) Bei der *Symbiose* bleiben die Traditionslinien weitgehend «unvermischt» und «unverwandelbar» in ihrer je eigenen Prägung möglichst authentisch erhalten. Sie werden einander nicht anverwandelt oder miteinander verschmolzen, sondern nebeneinander stehen gelassen, um sich gerade so zu befruchten und zu erleuchten. Dieser Typus findet sich bei vielen Personen, die sich zu zwei oder mehr religiösen Traditionen bekennen. Sie wollen diese Traditionen in der Regel gerade nicht vermischen und verwischen, sondern möglichst authentisch in bewusster Spannung zueinander halten, um so aus beiden Quellen zu schöpfen.

Die 1991 von der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD herausgegebene Studie «Religionen, Religiosität und christlicher Glaube» stellt mit Pandipeddi Chenchiah, Katsumi Takizawa und John S. Pobee «Beispiele interreligiöser Existenz» vor, «die in ihrer angestammten Religion zu Hause blieben und zugleich Christen wurden».<sup>19</sup> Chenchiah wendet sich explizit gegen den Synkretismus als «kindischen(n) Versuch, einen tief universalen Vorgang auf die rationale Verständnisebene zu transponieren und so mit westlicher Kultur und Rationalität zu vermischen».<sup>20</sup> Die christliche Botschaft macht für ihn vielmehr eine Weiterentwicklung dessen möglich, was im hinduistischen Wissen von

---

tismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 130–144; ders.: The Notion of Syncretism in Historical and/or Empirical Research, in: Historical Reflections/Reflexions Historiques 27 (2001) 499–509; ders.: Art. Synkretismus, HrwG 5 (2001) 143–152; ders.: Art. Synkretismus, II. Religionswissenschaftlich, in: RGG<sup>4</sup> 7 (2004) 1960f; ders.: Synkretismus – Begegnung der Religionen, in: J. G. Piepke (Hg): Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 56), Nettetal 2007, 47–74.

<sup>19</sup> Gütersloh 1991, 1993<sup>3</sup>, 72–78; Zitat: 72.

<sup>20</sup> A.a.O., 74.

Yoga, Guru und Shakti angelegt ist. Takizawa glaubte, auf christlichen wie auf buddhistischen Wegen dem Einheitsgrund der Wirklichkeit entsprechend leben zu können und praktizierte so eine existentielle Konvenienz beider Religionen. John S. Pobee nimmt dagegen eher eine distanzierte Vergleichsperspektive zwischen afrikanischer Religion und westlichem Christentum ein und lässt sich darin nicht als interreligiöse Existenz verstehen. Eher würde Kenneth Cragg, der Christentum und Islam in seiner Person verbunden hat, oder der ursprünglich hugenottische Jesuit Hugo Enomiya Lassalle, der als Zen-Lehrer Brücken zwischen buddhistischer und christlicher Spiritualität gebaut hat, in diese Reihe gehören. Die Studie unterscheidet solche interreligiösen Existenzformen, die aus mehreren distinkten Traditionen schöpfen, klar vom Synkretismus, bei dem durch Vermischung ein Drittes entstehe.<sup>21</sup>

Auch die Fallbeispiele, die im ersten Teil dieses Bandes vorgestellt wurden – Henry Le Saux, Raimon Panikkar und Frithjof Schuon –, gehören in dieses Modell. Doch lassen sich nicht nur «religiöse Virtuosen» hier einordnen, sondern auch die von Ulrich Schoen in seiner Untersuchung zur «Bi-Identität» sogenannten «Brückenmenschen»<sup>22</sup>, die zwei oder mehreren Sprachen, Kulturen und Religionen angehören und im Alltag ihres Lebens zwischen ihnen übersetzen. Auch hier findet keine Vermischung statt, sondern ein Brückenbau zwischen zwei unterschiedlich besetzten Ufern. Schoen illustriert dies u.a. an religionsverschiedenen Familien, in denen die Eltern ihre Kinder bewusst in religiöser Zweisprachigkeit erziehen, wobei die beiden «Sprachen» unterschieden bleiben.<sup>23</sup>

In einer anderen Gruppe von Fallbeispielen wird die religiöse Mehrspurigkeit nicht in Form eines gleichzeitigen Bekenntnisse zu verschiedenen religiösen Traditionen gelebt, sondern als sequenzielle lebenssituationsspezifische Teilhabe an unterschiedlichen Kulturen, etwa an shintoistischen, konfuzianischen, buddhistischen und christlichen in Japan.

Innerhalb des symbiotischen Modells lassen sich somit noch einmal verschiedene Akzentuierungen in der Anlage und im Vollzug der religiö-

---

<sup>21</sup> A.a.O., 78.

<sup>22</sup> U. Schoen: Mensch sein in zwei Welten. Bi-Identität in Sprache, Religion und Recht (Ökumenische Studien 11), Münster 2000, 47ff, 170ff, 211ff.

<sup>23</sup> A.a.O., 154ff.

sen Doppel- und Mehrfachloyalität unterscheiden: kognitiv-intellektuelle, rituelle, ethische. In keinem Fall geschieht dabei jedoch das, was Ulrich Berner als Definitionsmerkmal des «Synkretismus auf System-Ebene» herausgestellt hat: die Aufhebung der Grenze zwischen den religiösen Systemen,<sup>24</sup> sondern eher die von ihm beschriebene «harmonisierende Relationierung» auf System-Ebene, bei der «die Grenze zwischen den Systemen erhalten bleibt, aber das Konkurrenzverhältnis aufgehoben wird».<sup>25</sup> Mit G. Lanczkowski kann man diese friedlich-spannungsreiche Koexistenz auch «Synoikismus» nennen.<sup>26</sup>

(b) Demgegenüber kommt es beim Modell der *Fusion* oder *Amalgamierung* zu einer synthetischen Verschmelzung der Traditionskomponenten, wie dies etwa in der Bahai-Religion, in Formen der Esoterik oder des New Age der Fall war und ist. So verschmelzen beispielsweise Hinduismus und Christentum zu einer neuen Einheit in der 1925 von Paramahansa Yogananda in Los Angeles gegründeten Self-Realization Fellowship, die im deutschen Sprachraum auch als «Gemeinschaft der Selbstverwirklichung» bekannt ist.

Während bei der Symbiose die Differenz der zusammentreffenden Religionstraditionen bewahrt wird, löst sie sich hier auf. So definiert Fritz Stolz «Synkretismus» als bewusst vollzogene Harmonisierung oder organisches Zusammenwachsen verschiedener Religionen oder einzelner ihrer Elemente.<sup>27</sup>

Beim Modell der Fusion lässt sich unterscheiden zwischen einem Verständnis des Synkretismus, das auf den *Prozess* des Zusammenfließens (also auf die Synthetisierung) oder auf das *Resultat* des Zusammenflusses (also auf die Synthese) bezogen ist.<sup>28</sup> Im zweiten Fall wird der Synkretis-

---

<sup>24</sup> U. Berner: Der Begriff «Synkretismus» – ein Instrument historischer Erkenntnis (s. Anm. 18), 74.

<sup>25</sup> A.a.O., 75. – Gegenüber dieser Terminologie ist allerdings zu fragen, ob Harmonisierung nicht in Spannung steht zur Wahrung der Grenze.

<sup>26</sup> G. Lanczkowski: Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf/Köln 1971, 98ff.

<sup>27</sup> F. Stolz: Art. Synkretismus I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 32 (2001) 527–530.

<sup>28</sup> Ganz auf den Prozess bezogen ist die Synkretismus-Definition von Michael Pye, der darunter «die vorläufige und ambivalente Koexistenz von Kultur-

musbegriff eher adjektivisch zur Prädikation der aus unterschiedlichen Traditionsquellen gespeisten religiösen Neubildung verwendet.

Diese neue heterogene, «synkretistische» Religionsform ist dann allerdings nicht mehr Bezugspunkt einer religiösen Mehrfachidentität. Denn das Zugehörigkeitsbewusstsein bezieht sich nicht auf die Quellen der Religion, sondern auf diese selbst. Den Quellen gebührt Respekt, aber keine Loyalität.

(c) Beim Modell der *Integration* werden Elemente der einen Tradition in die Grundorientierung einer anderen eingefügt, wobei es zu wechselseitigen Transformationen kommt. Dies kann bedeuten, dass Motive und Überzeugungen aus nichtchristlichen Traditionen in den Rahmen einer christlichen Grundorientierung gestellt werden, aber auch umgekehrt, dass christliche Inhalte (etwa das Jesusbild oder die Marienverehrung) in anderen religiösen Bezugsrahmen reinterpretiert und dabei in der Regel gegenüber ihrer im (abendländischen) Christentum tradierten Ausdeutung verfremdet werden.<sup>29</sup>

Die Integration kann sich dabei so vollziehen, dass fremde Traditionselemente in einen herrschenden religiös-kulturellen Bezugsrahmen aufgenommen werden wird und dabei dessen Sinnrichtung assimiliert, oder so, dass das Aufgenommene prägende Kraft gewinnt, die das bisherige religiöse Selbstverständnis in zentralen Teilen einer Revision unterzieht, ohne es aber auszuschneiden. Im ersten Fall haben wir es mit einer Herrschaft «von oben» zu tun, im zweiten mit einer Herrschaft «von unten».<sup>30</sup>

---

elementen aus verschiedenen religiösen und anderen Zusammenhängen in einem kohärenten religiösen Muster (versteht), die mit einer neuen Synthese, mit einer Assimilation oder mit Auflösung enden kann». (M. Pye: Art. Synkretismus, in: Chr. Auffarth u.a. (Hg): Metzler Lexikon Religion, Bd. 3, Stuttgart/Weimar 2000, 428). Ders.: Syncretism versus Synthesis, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 6 (1994), 217–229.

<sup>29</sup> Siehe dazu die religionsphilosophische Analyse der Integration religiöser Überzeugungsinhalte in eine andere Tradition: H. M. Vroom: *Syncretism and Dialogue. A Philosophical Analysis*, in: R. Kirste u.a. (Hg): *Europa im Orient – Der Orient in Europa (Religionen im Gespräch 9)*, Balve 2006, 393–404.

<sup>30</sup> C. Colpe: Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus (s. Anm. 2), 19–22; K. Rudolph: Synkretismus (s. Anm. 12), 210.

Als Beispiel für die Integration eines außerchristlichen Elements in ein christlich geprägtes Orientierungssystem bietet sich die Hinwendung zu östlichen Reinkarnationsvorstellungen an. Eine empirische Studie hat ergeben, dass ca. 25% der baselstädtischen Bevölkerung solchen Vorstellungen zuneigen, sich aber gleichwohl in einem weiten Sinn als christlich orientiert verstehen.<sup>31</sup> Aus der Sicht des identitätskonstruierenden Subjekts stellt sich diese Integration eines nicht-christlichen Motivkomplexes in die christliche Grundorientierung in der Regel nicht als Konflikt zwischen Wahrheitsansprüchen dar, sondern als Aufnahme eines Deutemusters, das eine attraktivere und mit dem vorausgesetzten Christentumsverständnis durchaus kompatible Verarbeitung der Endlichkeit des Lebens ermöglicht. Grözinger beschreibt diese Form der Integration folgendermaßen: «Vor dem Hintergrund traditioneller Orientierungen, die ihre Bedeutsamkeit behalten, werden zunehmend Vorstellungen aus anderen Religionen und Weltanschauungen rezipiert, ohne dass dieser Vorgang als spektakulär oder prekär erfahren würde.»<sup>32</sup> Er wird ebenso wenig als prekär erfahren wie die Kombination von Sprachformen aus unterschiedlichen Sprachen etwa bei Menschen mit Migrationshintergrund. Solche Hybridsprachen fungieren geradezu als Identitätsmarker bestimmter Gruppen, wozu die Soziolinguistik wertvolle Erkenntnisse gewonnen hat.<sup>33</sup>

Gegenüber einer «starken» Integration, in der eine möglichst weitgehende Kohärenz zwischen der Grundorientierung und den aufgenommenen Elementen – bis hin zur Synthese – hergestellt wird, kommt es

---

<sup>31</sup> M. Bruhn / A. Grözinger (Hg): Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie (PTD 20), Fribourg 2000; vgl. auch: K.-P. Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.

<sup>32</sup> A. Grözinger: Art. Synkretismus, VII. Praktisch-theologisch, in: TRE 32 (2001) 557.

<sup>33</sup> Siehe dazu etwa die Forschungen zu Mehrsprachigkeit und Identität: I. Florio-Hansen / A. Hu (Hg): Multiple Identität und Mehrsprachigkeit, Tübingen 2003; M. Kresic: Sprache, Sprechen und Identität, München 2006. Zum Zusammenhang von Sprache und Kultur siehe auch: C. Kramsch: Language and Culture, Oxford 1998; dies.: Context and culture in language teaching, Oxford 2006.

bei den fluiden, bricolagenhaften<sup>34</sup> Identitätsbildungen lediglich zu einer «schwachen» Integration, bei der Elemente aus unterschiedlichen Traditionen zusammengefügt, aber nicht in Übereinstimmung gebracht werden. Es handelt sich dabei um eine Vernetzung von differenten Partikularidentitätsmustern zu hybriden Selbstentwürfen von relativer Stabilität. Viel mehr als die durch starke Integration gewonnene religiöse Mehrsprachigkeit stellen sie eine im permanenten Übergang begriffene Identitätsverfassung dar.

In der Jugendforschung (Dieter Baacke) wurden diese «Patchwork-Identitäten» beschrieben und vor dem Hintergrund der (vor allem von Jean-François Lyotard angeregten) Kulturdiagnosen zur sogenannten Postmoderne als Charakteristikum der Selbstkonstruktion in den Individualisierungs- und Pluralisierungsschüben des ausgehenden 20. Jahrhunderts gedeutet (von Thomas Luckmann, Karl-Fritz Daiber u.a.). Sie bestehen aus locker verbundenen Kompositionen verschiedener Sinnstiftungsangebote, die aus unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Traditionen stammen können. In einem weiteren Sinn können auch diese Formationen als «multiple religiöse Identitäten» bezeichnet werden. Dies sollte aber klar unterschieden werden von dem in dieser Studie vorausgesetzten engeren Sinn, der den hochreflektierten Versuch bezeichnet, die eigene religiöse Existenz in zwei oder mehreren aufeinander bezogenen Traditionen zu verankern, die dabei nicht eklektisch im Blick auf attraktive Elemente ausgeweidet, sondern möglichst umfassend und unverkürzt zur Geltung gebracht werden.

In seinem hermeneutischen Ansatz zum Verstehen des Fremden hat Theo Sundermeier das Modell der Osmose angeboten, das mir als erklärungskräftig und anschaulich für die Integration fremder Elemente in die Selbstdefinition anwendbar erscheint. Religiöse Identitäten sind ihm zufolge in Analogie zu Zellen oder Zellverbänden zu sehen, die über eine semipermeable Membran mit ihrer Umwelt kommunizieren. Eine vollkommene Offenheit nach außen würde sie in ihrer Integrität ebenso zerstören wie die Selbstabschließung. Die gänzliche Öffnung würde zur Desintegration führen, die Selbstabschließung zum Isolationstod. Um lebensfähig zu sein, sind sie – wie alle (biologischen) Systeme – auf den

---

<sup>34</sup> C. Lévy-Strauss: Das wilde Denken, Frankfurt a. M. 1973, 34.

Austausch von Energie und Information angewiesen. Dieser Austausch kann und darf aber nur gefiltert und kontrolliert über die Membran erfolgen. So kann es zu einer geregelten – und zwar von den genetischen Regulatoren der Zelle geregelten – Beziehung zwischen dem teilweise offenen System und seiner Umwelt kommen. Diese Regulative stellen Mechanismen der Desintegrationsabwehr dar.<sup>35</sup>

So wie jede Zelle sich in einem ständigen Prozess der Reintegration befindet, so befindet sich auch jede individuelle und kollektive religiöse Selbstdefinition in einem Prozess der immer neuen Herstellung von Selbstreferenz im Kommunikationsraum einer Überlieferungsgemeinschaft. Dabei wirken Steuerungsmechanismen, die in der jeweiligen religiös-weltanschaulichen Grundorientierung einer Person und der Deutegemeinschaft verankert sind. Sie öffnen bestimmte Integrationsspielräume, geben Präferenzen für die Auswahl und die Kombination der aufzunehmenden Elemente vor, aus denen die Selbstdefinition zusammengestellt wird, ziehen aber damit auch Grenzen für die Integration. Glaubensinhalte, ethische Werthaltungen und Praxisformen, die in offensichtlichem Konflikt zu den für zentral erachteten Überzeugungen der (ihrerseits wiederum fluiden) Grundorientierung stehen, können nicht oder nur modifiziert integriert werden. Dabei kann es in jedem dieser Bereiche noch einmal unterschiedliche Definitionen der Integrationsspielräume geben: In Religionskulturen, die sich stark ethnisch, kultisch oder durch die Observanz von Lebensregeln definieren, werden die Spielräume für die Integration fremder Elemente in *diesen* Bereichen enger sein als im Bereich der Glaubensinhalte. So kann eine orthodox-jüdische Grundorientierung erstaunlich integrationsoffen für eine Vielfalt von Glaubensüberzeugungen sein und gleichzeitig strikt auf die Einhaltung der halachischen Regeln achten.

Die drei Modelle der interreligiösen Relationierung – Symbiose, Synthese und Integration – stellen ein klar konturiertes Unterscheidungsinstrumentarium zur Verfügung, das operationabler ist als der schillernde Synkretismusbegriff. Multiple religiöse Identitäten können damit auf den in ihnen vorgenommenen Relationierungsmodus hin befragt werden.

---

<sup>35</sup> Th. Sundermeier: Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 135f.

Nach dieser typologisierenden Rekonstruktion der Bedeutung des deskriptiv gebrauchten Synkretismusbegriffs sollen nun zwei Bezugsrahmen beleuchtet werden, in denen er entfaltet und konzeptualisiert wurde. In der Kontrastierung zu diesen Bezugsrahmen lässt sich die Verfasstheit religiöser Mehrfachidentität weiter herausarbeiten.

Anders als in der sich kulturwissenschaftlich verstehenden Religionswissenschaft wird Synkretismus in der theologisch ausgerichteten Religionsforschung, der Interkulturellen Theologie und der Missionswissenschaft zumeist im Kontext der Debatte um *Inkulturation* zum Thema. So schlägt etwa Theo Sundermeier in Kritik an Berners systemtheoretisch orientierten Ansatz der Synkretismusforschung einen inkulturationstheoretischen Bezugsrahmen vor. Er deutet Synkretismus als Produkt der Überlagerung der von ihm sogenannten primären Religion durch eine sekundäre. Während er dabei in früheren Arbeiten Synkretismus und Inkulturation einander gegenübergestellt hatte<sup>36</sup>, führte er diese Unterscheidung später auf eine bloße Verschiedenheit der Betrachtungsweise zurück.<sup>37</sup> Hermann Pius Siller nahm Sundermeiers Gegenüberstellung von primärer und sekundärer Religion auf und legte sie handlungs- und kommunikationstheoretisch aus als Interaktion zwischen den Repräsentanten der sekundären, historiozentrischen Religion und den Vertretern der primären, ethnischen. Erstere streben danach, die universale Offenbarung des Stifters in die indigene Kultur einzuwurzeln und damit als Volksreligion zu etablieren. Letztere bedienen sich ritueller Elemente aus der sekundären Religion, um sich deren Kraft anzueignen, aus der sich nach ihrem Verständnis deren offensichtliche kulturelle Überlegenheit erklärt. Dieses ‹Versetzen› der eigenen kultischen Praxis mit Riten und Mythen der ‹Importreligion› bezeichnet Siller als Synkretismus.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Th. Sundermeier: Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung, in: *EvTh* 52 (1992) 192–208; siehe auch: ders.: Synkretismus und Religionsgeschichte, in: H. P. Siller: *Suchbewegungen* (s. Anm. 18), 95–105.

<sup>37</sup> Th. Sundermeier: Synkretismus – ein religionswissenschaftlich und theologisch umstrittener Begriff, in: Th. Schirrmacher (Hg): *Kein anderer Name* (s. Anm. 8), 273–282.

<sup>38</sup> H. P. Siller: Synkretismus – Volksreligion – Bekenntnis, in: G. Piepke (Hg): *Einheitsglaube oder Einheit im Glauben. Zur Problematik von Partikularität und Universalität des christlichen Glaubens in einer fragmentierten Welt*

Solche inkulturationstheoretischen Synkretismusdefinitionen setzen ein «Machtgefälle»<sup>39</sup> zwischen der indigen-ethnischen Religionskultur und der sie überlagernden Offenbarungsreligion voraus. Daraus ergibt sich für Siller, dass «Synkretismus nicht zwischen Christentum und Islam und Buddhismus stattfindet, wohl aber zwischen Islam und indonesischen Ahnenkulten, zwischen Buddhismus und hinduistischen Traditionen, zwischen Christentum und indianischen, afrikanischen und pazifischen Stammesreligionen».<sup>40</sup>

Spätestens hier zeigt sich, dass der inkulturationstheoretische Bezugsrahmen mit seiner hierarchischen Bestimmung der Beziehung zwischen den interagierenden Religionen für die Ausleuchtung des Phänomens multipler religiöser Identitäten kaum geeignet ist. Denn dabei geht es nicht um die Einwurzelung einer (Universal-)Religion in einen indigenen religionskulturellen Wurzelboden, sondern um die Einwurzelung einer Person in zwei religiöse Traditionen, die beide mit einem Universalanspruch verbunden sein und so – in der Wertschätzung dieser Person – ebenbürtig nebeneinander stehen können.

In Abgrenzung zum Inkulturationsmodell entwickelte, nicht-hierarchische, dialogisch orientierte Bestimmungen des Religionskontakts wie das der Kontextualisierung oder der Kommunikation legen sich zur Deutung dieser Phänomene eher nahe. Klaus Hock konstatiert als Ergebnis religionswissenschaftlicher Mikrostudien zu transkulturellen Interferenzen, dass «die komplexen Interaktionsformen zwischen Religionen eher als Transkulturationsprozesse zwischen fluiden Phänomenen zu begreifen sind denn als inter-kulturelle Austauschprozesse zwischen Religionen als statischen Größen».<sup>41</sup>

Auch die systemtheoretisch ansetzende Synkretismusdeutung vermag keinen geeigneten Referenzrahmen für die Erfassung religiöser Mehrsprachigkeiten zu bieten, dann jedenfalls nicht, wenn sie die Religionen als mehr oder weniger geschlossene Systeme versteht, die ihren Elemen-

---

(Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 52), Nettetal 2001, 157–182, bes. 165ff.

<sup>39</sup> A.a.O., 167.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> [www.uni-rostock.de/andere/grk1242/Seiten/Projekt/Hock\\_Religion.htm](http://www.uni-rostock.de/andere/grk1242/Seiten/Projekt/Hock_Religion.htm)  
(Stand: 04.01.2008)

ten Ort und Bedeutung zuweisen, für Konsistenz im Innern und Abgrenzung nach außen sorgen, Regeln für die Zugehörigkeit bestimmen und in alledem relativ feste Identitätsdefinitionen vorgeben.<sup>42</sup> Denn beim «multiple religious belonging» haben wir es mit der Teilnahme an zwei oder mehreren Religionstraditionen zu tun, die ihre jeweiligen inhaltlichen Spezifika behalten und doch so füreinander geöffnet werden, dass es zu «Transversionen» (in Anlehnung an W. Welschs Begriff der «transversalen Vernunft») kommt.<sup>43</sup> Am Phänomen multipler religiöser Identitäten zeigt sich, dass die Religionen mit universalem Geltungsanspruch nicht in jedem Fall – wie oft behauptet – ihre Anhänger mit ausschließlichen Loyalitätsforderungen in Anspruch nehmen bzw. dass es Interpretationen der Religionstradition gibt, die einer solchen exklusiven Inanspruchnahme entgegenstehen. Dabei werden die Traditionen als geschichtliche Vermittlungen des göttlichen Grundes gedeutet, der allen religiösen Vorstellungen und Praxen uneinholbar vorausliegt. *Ihm* gebührt Loyalität, nicht den Autoritäten der Religionen.

Religiöse Identitätsbildungen, die sich aus zwei oder mehreren Traditionsquellen speisen, stellen eine Alternative zum Modell der *Konversion* dar. Bei diesem Modell der religiösen Zugehörigkeitsbestimmung wird die bisherige Selbstdefinition bewusst zurückgelassen – nicht selten unter heftigen Abstoßungsreaktionen –, um sich ebenso bewusst und zuweilen radikal einer anderen religiösen oder weltanschaulichen Bewegung anschließen zu können. Wenn auch die verworfenen Identitätsmuster bei der Rezeption der neu angeeigneten Tradition unbewusst immer noch stark nachwirken, so handelt es sich nach dem Selbstverständnis des Konvertiten doch um einen radikalen Bruch.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Zur Kritik siehe: W. Sparn: «Religionsmengerei?» Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff, in: V. Drehse, W. Sparn (Hg): *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh 1996, 255–284, bes. 262ff.

<sup>43</sup> Siehe dazu auch: W. Welsch: *Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften*, in: G. Seubold (Hg): *Die Zukunft des Menschen. Philosophische Ausblicke*. Bonn 1999, 119–144.

<sup>44</sup> Siehe dazu: Chr. Lienemann: *Konversion im interreligiösen Kontext. Eine missionswissenschaftliche Perspektive*, in: *ZMiss* 30/3 (2004) 216–231. Dieser Artikel stellt die Vorarbeit zu einem großangelegten Projekt zur Konver-

### 3. Synkretismus und Identität

Der im Rahmen christlicher Apologetik normativ gebrauchte Synkretismusbegriff ist stets bezogen auf das Korrelat zu einer Bestimmung der Identität des «entscheidend und unterscheidend Christlichen».<sup>45</sup> Dabei wird diese Bestimmung in der Regel im Sinne eines substanziellen (platonisch-idealistischen) Wahrheitsverständnisses vorgenommen, das zwischen dem essenziellen, statisch-ungeschichtlichen, kontextinvarianten normativen «Kern» des christlichen Glaubens, seiner kirchlichen Institutionalisierung und seiner theologischen Reflexion auf der einen Seite und den historischen Erscheinungsformen dieses Glaubens auf der anderen Seite unterscheidet, dann feststellt, dass dieses Proprium nicht oder nicht in reiner Form bewahrt worden ist und in der Forderung mündet, dieses wieder unverfälscht und unverkürzt, durch keine Vermischungen, Zusätze oder Modifikationen verändert zur Geltung zu bringen.

Der Begriff «Identität» verweist in diesem Zusammenhang nicht auf die subjektive religiöse Identität des Einzelnen oder auf die Orientierung einer Glaubensgemeinschaft, sondern ist auf die zentralen Glaubensinhalte bezogen, deren Geltung in der Regel offenbarungstheologisch untermauert werden. In dieser Sinnrichtung steht er im Singular, während er in der Rede von den Identitäten der religiösen Individuen auch pluralisch gebraucht werden kann. Der Akzent verschiebt sich damit von der Ebene des individuellen oder gemeinschaftlichen religiösen Selbstverständnisses («christliche Identität») auf die dogmatische Bestimmung der unaufgebbaren Mitte des Glaubens («Identität des Christlichen»), vom Bezug auf die subjektiven Ausbildungen religiöser Identität zum Bezug auf die «objektiven» Bestimmungen des Christlichen in Referenz auf Schrift und Tradition, weiterhin vom Faktisch-Deskriptiven zum Normativ-Wertenden und vom Prozesshaft-dynamischen zum Substanziell-Statistischen. Im Unterschied zur personalen Identität als Selbstreferenz ist hier – in der Polarität von Wesen und Erscheinung – der Bezug auf ein zeitübergreifend zu bewahrendes Normierungszentrum entscheidend.

---

sionsforschung dar, das derzeit von Christine und Wolfgang Lienemann geleitet wird.

<sup>45</sup> Nach dem Buchtitel von: J. Werbick: Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992.

Mit der Beurteilung einer Erscheinungsform des Christlichen als synkretistisch ist die Abweichung von diesem Zentrum markiert. Der Gebrauch des Etiketts «Synkretismus» lebt also von einem Vorverständnis von Identität, wendet dieses Vorverständnis auf eine faktische Religionsform an und fällt ein wertendes Urteil über deren Homo- bzw. Heterogenität.

Daraus ergibt sich die Einsicht, dass die Begriffe Identität und Synkretismus in diesem semantischen Zusammenhang nicht auf der gleichen Bedeutungsebene angesiedelt sind. Synkretismus bezeichnet nicht einfach das Gegenteil von Identität, sondern die *Feststellung* der nicht gegebenen Identität, also eine *Aussage über* Identität, genauer: über die Nicht-Identität bzw. Nicht-Authentizität der zur Beurteilung stehenden religiösen Erscheinungsform.<sup>46</sup>

Die Frage, wie und von woher das Identitätszentrum des Christlichen vergewissert wird, kann dabei jedoch unterschiedlich beantwortet werden: aus der Schrift und/oder der Tradition und/oder dem je aktuellen Gewissheit schaffenden Wirken des Geistes Gottes. Jede dieser – kombinierbaren – Antworten auf die Frage nach den Quellen für die Bestimmung der normativen Geltungsgrundlagen des spezifisch Christlichen ist ihrerseits allerdings wieder unterschiedlich auslegbar und akzentuierbar:

- Wird die Schrift – und damit der *Ursprung* der Überlieferungsgeschichte – zum entscheidenden Bezugspunkt erklärt, so kann damit der Kanon biblischer Schriften insgesamt gemeint sein oder der «Kanon im Kanon», die Evangelien oder das «Evangelium» in den Evangelien, also die sogenannte «Mitte der Schrift», das paulinische Wort von Kreuz und Auferstehung oder auch die Praxis und Verkündigung Jesu, sogar das rekonstruierte Selbstbewusstsein Jesu. Zur Garantie ihrer Ursprungstreue muss die Kirche in ihrer Verkündigung, Lehre und Praxis dem Kriterium der «Apostolizität» als einer der vier *notae ecclesiae* genügen.

---

<sup>46</sup> So: A. Feldtkeller: Identität und Synkretismus, in BThZ 19, 1/2002, 52. Siehe vom gleichen Autor auch: Der Synkretismus-Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmung zwischen Religionen, in: EvTh 52 (1992) 224–45.

- Wird die Tradition – und damit die *Entfaltung* und maßgebliche *Deutung* des Schriftzeugnisses – für normgebend erklärt, so kann damit das Lehramt der Kirche (wie im Katholizismus) oder die Bekenntnisbildung der Alten Kirche (wie in den orthodoxen Christentümern) oder es können die reformatorischen Bekenntnisse (wie in den lutherischen Kirchen) gemeint sein.
- Wird die pneumatische *Vergegenwärtigung* der Selbstmitteilung Gottes zur zentralen Erkenntnisquelle für die Bestimmung des Christlichen erklärt, so kann dies auf unterschiedliche Erfahrungen des Geistwirkens im einzelnen Glaubenden oder in der Gemeinde bezogen werden, wie sich in den spiritualistisch geprägten Christentumsauffassungen in Geschichte und Gegenwart zeigt.

Religions- und christentumsgeschichtlich betrachtet, erweisen sich die aus diesen Quellen geschöpften Identitätsbestimmungen jedoch stets als zeitbedingte Konstrukte, die unter Abwehr und Aufnahme von Einflüssen aus der religiösen und kulturellen, aber auch aus der sozialen, ökonomischen und politischen Umwelt gebildet wurden. Bestimmungen des normativ Christlichen sind immer Produkte von kollektiven Identitätsbildungsprozessen in der Diskursgemeinschaft der Kirche einschließlich der akademischen Theologie. Und diese vollziehen sich – wie individuelle Identitätsbildungsprozesse – durch Assimilation und Dissimilation, durch negative und positive Integrationen, durch affirmative oder kritische Aufnahme von Erfahrungen und Einsichten, welche die bisherigen, in einem Zustand des Fließgleichgewichts befindlichen Gerinnungen des Selbstverständnisses herausfordern und zu Transformationen nötigen. Die Tendenzen zur Kanonisierung des Eigenen stehen in enger Wechselbeziehung zur «synkretistischen» Expansion auf das religiös andere. «Christliche Identität und religiöse Alterität sind kein statischer Dualismus».<sup>47</sup>

Mit diesem geschichtlich-dynamischen, prozesshaften Verständnis von Identität als einer im Austausch mit der religiösen und kulturellen Umgebung immer neu zu bildenden Vergewisserung der christlichen Glaubensinhalte löst sich der Gegensatz von religiöser Identität und Synkretismus aber auf. Denn so gesehen, folgt der Prozess der Identitätsbildung der vom Synkretismusbegriff im Sinne des Integrationsmo-

---

<sup>47</sup> W. Sparr: Synkretismus ist die Zukunft der Religion (s. Anm. 3), 288.

dells beschriebenen Bildungslogik. Michael von Brück hat denn auch vorgeschlagen, den Begriff «Synkretismus» durch den der «kreativen Integration» zu ersetzen.<sup>48</sup>

Die Feststellung, dass die Wahrheit der Christusbotschaft immer nur in kultur- bzw. kontextrelativen, zeitgeschichtlich bedingten und daher immer neuen Ausdrucksformen begegnet, dass also Pluralität und Wandelbarkeit unlösbar mit ihr verbunden sind, ist nicht nur eine Beschreibung ihrer *faktischen* Repräsentation in der Geschichte, sondern bringt ein *Wesensmerkmal* dieser Wahrheit zum Ausdruck. Denn sie verweist nicht auf eine ideelle Wahrheitssubstanz, sondern auf den Vorgang der in Christus konzentrierten Selbstmitteilung des lebendigen Gottes in die Geschichte hinein. Diese Wahrheit ist nicht nur geschichtlich ergangen, sie hat auch das Eingehen Gottes in die Geschichte zu ihrem zentralen Inhalt. Daher ist ein prozessuales Verständnis der Identität des Christlichen angemessener als ein substantialistisches.

Dass die inkarnatorische bzw. kenotische Wahrheit des Christlichen nicht als zeitloses Depositum gegeben ist, sondern sich ereignet, d.h. immer wieder neue Gestalten annimmt, bedeutet nun aber gerade nicht, dass jedwede ihrer Erscheinungsformen gleich gültig wäre. Es bedarf der normativen Verständigung über die Identität des Christlichen. Im Blick auf die offensichtlichen Instrumentalisierungen und Entstellungen der Christusbotschaft in der Geschichte des Christentums ist der normative Aspekt, wie er im Synkretismusbegriff zum Ausdruck kommt, unaufgebar – auch im Blick auf religiöse Identitätsformationen, die sich neben dem christlichen auch andersreligiösen Normierungszentren verpflichtet wissen. Wenn das Identitätszentrum des christlichen Glaubens aber in der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus besteht, dann liegt die Norm für die Gestaltwerdungen des Christlichen in der immer neuen Rückfrage nach der Entsprechung zum Urgeschehen dieser Selbstmitteilung in Christus. Das gilt auch für christlich-multiple Identitäten.

---

<sup>48</sup> M. von Brück: Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München 1986, 362. Siehe dazu auch: H. Döring: Synkretismus und kreative Integration?, in: G. Riße u.a. (Hg): Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS H. Waldenfels), Paderborn 1996, 433–445.

Roland Faber fasst dieses prozesshafte Verständnis der von ihm so genannten «transkulturelle(n) Identität»<sup>49</sup> und seine normativen Implikationen folgendermaßen zusammen: «Hier entwickelt sich ein aufregendes Verständnis der «Identität» des Christentums, das inmitten des sich verändernden Lebens nur im Bekenntnis zu Jesus als «Urheber der Erlösung» steht. *Solche* Identität hat keinen zeitenthobenen «Kern», sondern erscheint nur als Kontinuität des Rückbezugs der christlichen Gemeinschaften auf ihren Ursprung. Im Unterschied zum alten Wesensbegriff geht es nicht um ein Bleibendes, das aller Veränderung widersteht (sich gleich bleibt), sondern um die *lebendige Identität immer wieder neu konstituiertes Kontinuität mit dem Anfang*».<sup>50</sup>

Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses von «Identität des Christlichen» beschließe ich die theologische Reflexion auf religiöse Mehrsprachigkeiten im Kontext der Synkretismusdebatte mit einer Überlegung zum Verhältnis von Identität und Normativität. Sie versteht sich als Rekonstruktion der berechtigten Intention, die sich im normativen Aspekt des Synkretismusbegriffs zum Ausdruck bringt. Ich gehe dabei von einem prozesshaften Verständnis von «christlicher Identität» aus.

Die Bildung individueller und gemeinschaftlicher religiöser Identitätsmuster lässt sich weniger als kognitive Rezeption von vorgegebenen systemischen Komplexen von Überzeugungen und Handlungsorientierungen verstehen, sondern besser als lebensgeschichtliche Vergegenwärtigung von «stories», von szenischen Narrativen von hoher Prägekraft. Die religiöse Grundorientierung besteht aus einem Geflecht solcher *stories*, mit denen sich das religiöse Subjekt identifiziert und so ein Identitätsmuster ausbildet. Bei christlich geprägten Identitätsmustern entstammen diese *stories* der Bibel, der Christentumsgeschichte (etwa in der katholischen Heiligenverehrung oder in der Erinnerung an den Lebensweg von Dietrich Bonhoeffer), verschränkt mit Episoden der eigenen Biographie. Sie integrieren sich zu Mustern des Selbstverständnisses, werden

---

<sup>49</sup> R. Faber: Transkulturation. Dogmatische Überlegungen zum Wesen des Christentums im Fluss, in: R. Klieber / M. Stowasser (Hg): Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen (Theologie: Forschung und Wissenschaft 10), Wien 2006, 160–187, Zitat: 168.

<sup>50</sup> A.a.O., 178.

immer wieder Relektüren unterzogen und sind mehr oder weniger offen für die Bezugnahme auf *stories* aus anderen Traditionen. Religiöse Überzeugungen sind kondensierte *stories*, und *stories* sind inszenierte Überzeugungen. Die aus solchen *stories* gespeiste religiös-weltanschauliche Identität ist immer prozesshaft verfasst – als permanenter Integrations-, Transformations- und Identifikationsprozess.

Bei multiplen religiösen Identitäten besteht dabei eine doppelte oder mehrfache Traditionsreferenz. Diese stellt besonders hohe Anforderungen an die Ausbildung der Selbstreferenz, weil es kaum Vorlagen für solche Identitätsbildungen gibt. Sie müssen immer wieder neu erfunden und konstruiert werden. In ihnen soll die Identität des Christlichen zusammen mit der Identität einer anderen Religion verbunden werden. Nach beiden Seiten hin wird die Verankerung immer wieder herzustellen sein.

Das setzt voraus, dass die Identitätszentren nicht *exklusiv* bestimmt sind. Dazu ist jedoch keine relativierende Uminterpretation der Traditionen erforderlich, sondern die Besinnung auf ihren Verweischarakter. Sie überliefern eine Wahrheit, die ihnen voraus liegt und die auch in anderen Traditionen repräsentiert sein kann. Es ist dies eine in der Religion erfasste, aber keine religiöse Wahrheit: die Selbstvergegenwärtigung des göttlichen Seinsgrundes. Nach christlichem Bekenntnis hat er sich in Christus normativ repräsentiert. Daher sind auch multiple religiöse Identitäten, die sich auf diese Repräsentation beziehen, daraufhin zu befragen, ob sie die befreiende Gottesgegenwart in Christus zum Inhalt haben oder ob es in ihnen zu einer «Achsenverschiebung»<sup>51</sup> des Christlichen, etwa durch entstellende Vereinnahmungen christlicher Inhalte gekommen ist.

In meinen kriteriologischen Überlegungen zur inhaltlichen Füllung und zur Anwendung dieser Rückfrage, wie ich sie andernorts entfaltet habe<sup>52</sup>, gehe ich davon aus, dass nicht die formale bzw. nominelle Refe-

---

<sup>51</sup> R. Otto: *Indiens Gnadenreligion und das Christentum*, München 1930, 71, 77. Otto entnimmt dieses Bildwort Schleiermachers fünfter Rede über die Religion.

<sup>52</sup> R. Bernhardt: *Die Polarität von Freiheit und Liebe. Überlegungen zur interreligiösen Urteilsbildung aus dogmatischer Perspektive*, in: ders. / Perry Schmidt-Leukel (Hg): *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1)*, Zürich 2005, 71–101; ders.: *Ende des Dialogs? Die*

renz zur christlichen Tradition, zur Bibel, noch nicht einmal zu Christus die Norm des Christlichen darstellen kann, sondern der Bezug auf den *Inhalt* der Verkündigung, des Wirkens und des Leidens Jesu – Schleiermacher sprach vom «Totaleindruck» der Person Jesu Christi<sup>53</sup> – sowie der von ihm ausgehenden Sendung.<sup>54</sup> Darin spiegelt sich seine Erfülltheit mit dem Geist als der Kraft der Gegenwart Gottes. Wo eine religiöse Identität diesem Geist und damit der Geisteshaltung Jesu widerspricht, wo sie den Geist egozentrischer Selbstverkrümmung, der Gesetzlichkeit, Lieblosigkeit, Ungerechtigkeit, der Verfeindung, der Unfreiheit, der Ausgrenzung, des Unfriedens atmet, kann sie nicht in Anspruch nehmen, christlich zu sein.

Nicht die Zusammengesetztheit multipler religiöser Identitäten stellt in dieser Perspektive ein Problem dar. Kritikwürdig für das christliche Glaubensverständnis werden sie erst dann, wenn die Achse der oben beschriebenen Geisteshaltung so verschoben wird, dass sie nicht mehr als authentisch christlich identifiziert werden können.

Diese Gefahr kann jedoch vermieden werden, wenn eine Person zwei oder mehrere religiöse Traditionen im Sinne einer dialogischen Hermeneutik so zueinander in Beziehung setzt, wie es Michael von Brück in einem Vergleich aus der Akustik beschrieben hat: «Wir stellen ein Symbol oder einen Begriff in den Resonanzraum des anderen und beobachten das Schwingungsmuster, das die spezifische Beziehung beider offenbart, insofern die jeweiligen Ober- und Untertöne erst durch diese gegenseitige Resonanz hörbar werden. Auf diese Weise können unterschiedliche religiöse Erfahrungen und Begriffe einander «gegenseitig erleuchten», ohne ineinander aufgelöst zu werden. [...] Die resonanzartige Durchdringung bringt die jeweilige Identität auf einem erweitert-explizitem Niveau zum Vorschein. Durch die Annahme bestimmter Qualitäten

---

Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2006, 259–265.

<sup>53</sup> CG2 II, § 99, Zusatz 102.

<sup>54</sup> Siehe dazu auch: R. Bernhardt: Christus – Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie, in: Chr. Danz / F. Hermann (Hg): Wahrheitsansprüche der Weltreligionen – Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen 2006, 171–189.

des anderen kann das eigene Denken eine stärkere, ihm inhärente Leuchtkraft entwickeln.»<sup>55</sup>

Die hermeneutische Logik des interreligiösen Dialogs bildet dabei den Verstehensrahmen für das Phänomen interreligiöser Identitätsbildungen. Personen, die in religiöser Mehrsprachigkeit leben, führen diesen Dialog, der sonst zwischen verschiedenen Personen und Gemeinschaften stattfindet, in sich.<sup>56</sup> Und dabei tritt die Identität des Christlichen umso deutlicher heraus.

---

<sup>55</sup> M. von Brück: Einheit der Wirklichkeit (s. Anm. 48), 20.

<sup>56</sup> Ein sehr instruktives Beispiel für das interreligiöse «Oszillieren der Grenzen und Grenzräume» in einer Person bietet die Studie von Ernst Furlinger: Verstehen durch Berühren. Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir (Salzburger Theologische Studien 29, interkulturell 4), Innsbruck 2006, Zitat: 407. Furlinger hat sich über mehrere Jahre seinem Forschungsfeld existentiell und spirituell intensiv ausgesetzt, sich von der erforschten Religionskultur zutiefst berühren lassen und diese Begegnungserfahrung religionshermeneutisch aufgearbeitet.