

Synkretismus in biographisch-psychologischer Sicht

Forschungsperspektiven und -desiderate

Im folgenden werde ich versuchen, den als Synkretismus bezeichneten Phänomenbereich einer biographisch-psychologischen Reflexion zu unterziehen. Dabei ist freilich von vornherein zu betonen, daß eine biographisch-psychologische Synkretismus-Forschung bislang nicht verfügbar ist. Auch die amerikanische Forschung über *cults* oder *New Religious Movements*, neue religiöse Bewegungen, an die bei diesem Thema zu denken ist, hat sich hier, soweit meine bisherigen Recherchen reichen, als nicht unmittelbar einschlägig erwiesen. Zwischen der in öffentlichen Debatten geäußerten Warnung vor synkretistischen Neigungen bei Jugendlichen und dem tatsächlichen Wissen über entsprechende Tendenzen besteht also ein deutlicher Unterschied. Angesichts dieser Forschungslage kann es im folgenden weniger um abschließende Ergebnisse als vielmehr um eine Identifikation von Deutungsperspektiven sowie die Entwicklung von Fragestellungen, Hypothesen und Forschungsaufgaben gehen.

Dies will ich in zwei Schritten tun. Ich beginne mit einem Durchgang durch die sozialisationstheoretische Forschung, die ich unter dem Aspekt des Synkretismus betrachten will, und komme dann im zweiten Teil zu im engeren Sinne psychologischen Fragestellungen.

1. Synkretismus und Sozialisationsforschung

1.1 Zur Verwendung des Synkretismusbegriffs in der gegenwärtigen Diskussion

Der Synkretismusbegriff hat in neuerer Zeit vor allem in der Diskussion über die fälschlich sog. Jugendsekten oder Jugendreligionen Verwendung gefunden. Bereits Mitte der 70er Jahre, d. h. zu Beginn dieser Diskussion über das damals neue Phänomen, hat etwa der damalige Leiter der Evangelischen Zentrale für

Weltanschauungsfragen in Stuttgart, H. Aichelin, den synkretistischen Charakter der »neuen Religiosität« konstatiert. »Synkretismus, Pantheismus, Mystizismus«, so heißt es dort, seien kennzeichnend für die neue Religiosität¹. Bis in neue Veröffentlichungen hinein hat sich diese Einschätzung gehalten, wobei zum Teil eher von einem Synkretismus-*Vorwurf* gesprochen werden muß². Der Synkretismusbegriff wird im allgemeinen nämlich apologetisch und in abwertender Absicht verwendet.

Eine Synkretismus-Forschung wie auch überhaupt eine empirische Forschung zur neuen Religiosität oder zu den sog. Jugendreligionen hat sich in Deutschland allerdings nur sehr spärlich herausgebildet. Bestimmend geblieben sind Informationsschriften und Handreichungen für Eltern, für Schule und Pfarramt oder für Betroffene allgemein. Im Unterschied dazu ist in den USA geradezu eine ganze Forschungsrichtung entstanden, bei der die Untersuchung der New Religious Movements im Zentrum steht. Diese Forschung ist inzwischen nicht mehr ohne weiteres zu überblicken – ihre Bibliographien haben bereits den Umfang eigener Monographien angenommen³. Deutlich ist aber, daß der Synkretismusbegriff für die amerikanische Forschung keine zentrale Rolle spielt. Keiner der grundlegenden Forschungsbände zu den New Religious Movements⁴ weist ein Synkretismuskapitel auf; selbst die Register ergeben so gut wie keine einschlägigen Hinweise. Ähnlich verzichten die großen neueren Religionsenzyklopädien aus dem angelsächsischen Bereich – die *Encyclopedia of Religion*, die *Encyclopedia of the American Religious Experience*, selbst die *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*⁵ – auf gegenwartsbezogene Darstellun-

1. H. Aichelin: »Die Seele kann so schnell nicht fliegen.« Kritischer Dialog mit der neuen Religiosität, in: J. Riedel (Hg.): *Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität*, Bern u.a. 1976, 35-63, 62.
2. Vgl. z.B.: *Neue religiöse Strömungen. Handreichungen für Lehrerinnen und Lehrer*, hg. von den *Schulreferenten des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg / Stuttgart, der Erzdiözese Freiburg, des Evang. Oberkirchenrats Karlsruhe, des Evang. Oberkirchenrats Stuttgart*, Stuttgart 1991, bes. 8. – Als eindrucksvollen Beleg für den apologetischen Synkretismus-Vorwurf siehe: *Zum Verhältnis des christlichen Glaubens zur Anthroposophie und Waldorfpädagogik. Eine Arbeitshilfe des Evang. Oberkirchenrats Stuttgart*, Stuttgart 1988, bes. 4f.
3. Vgl. als Überblick *Th. Robbins: Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, *Current Sociology* 36 (1988), N.1.
4. Vgl. *J.J. Zaretsky / M.P. Leone, (Hg.): Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, N.J. 1974; *Ch.Y. Glock / R.N. Bellah, (Hg.): The New Religious Consciousness*, Berkeley u.a. 1976; *J. Needleman / G. Baker, (Hg.): Understanding the New Religions*, New York 1978; *Th. Robbins / D. Anthony: In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America*, New Brunswick / London 1981 (vgl. auch Anm.3 und 5).
5. *The Encyclopedia of Religion*, hg. von *M. Eliade*, enthält nur einen historischen Artikel zum Synkretismus (*C. Colpe: Art. Syncretism*, Vol. 14, New York / London 1987,

gen zum Synkretismus. Synkretismus wird hier im wesentlichen als historisches Phänomen behandelt⁶.

Es wäre ein Thema einer eigenen – wissenschaftsgeschichtlichen oder wissenssoziologischen – Untersuchung, wo die Gründe für diesen Befund hinsichtlich der Verwendung des Synkretismusbegriffs zu suchen sind. Vorstellbar scheint mir, daß es die offen oder heimlich normativen Implikationen dieses Begriffes sind, die zu der amerikanischen religiösen Landschaft weit weniger passen als zur Situation in der Bundesrepublik. Jedenfalls liegt in der Frage nach der *wissenschaftlichen und publizistischen Verwendung* des Synkretismusbegriffs bereits eine erste wichtige Forschungsfrage. Bestätigen könnte sich dabei die von V. Drehsen formulierte Vermutung, daß der »Synkretismus-Verdacht ... in der Regel von den Sachwaltern der jeweils herrschenden religiösen Traditionen und Institutionen gepflegt« wird und daß er »dem Schutz der Rechtgläubigkeit« dient⁷.

Eine weitere Forschungsaufgabe läge in einer (sekundäranalytischen) Auswertung der amerikanischen Untersuchungen über New Religious Movements unter dem Aspekt des Synkretismus. Eine solche Auswertung könnte für die Frage nach biographischen bzw. sozialisationsbezogenen Motiven insofern lohnend sein, als dort z. B. die zum Teil biographische Bedingtheit von Bekehrungsprozessen thematisiert worden ist⁸.

1.2 Zur Wahrnehmung von Synkretismus in der Forschung zur religiösen Sozialisation

Soweit mir bekannt, liegen im Bereich der deutschen Forschung zur religiösen Sozialisation bislang keine Untersuchungsergebnisse vor, die in direkter Weise auf das Phänomen Synkretismus bezogen wären. Die Notwendigkeit, sozialisationstheoretische und religionswissenschaftliche Kategorien miteinander zu ver-

218-227); *Encyclopedia of the American Religious Experience. Studies of Traditions and Movements*, hg. von C.H. Lippy / P.W. Williams, 3 Bände, New York 1988 (Der Artikel von Th. Robbins / D. Anthony: »Cults« in the late 20th Century, Band 2, 741-754, 741, weist auch die Kritik an diesen Bewegungen aus, wobei der Synkretismus-Vorwurf fehlt.); *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*, hg. von L.A. Shepard, 2 Bände, 3. Auflage, Detroit u.a. 1991.

6. Vgl. etwa C. Colpe: Art. Syncretism (wie Anm.5).
7. V. Drehsen: Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jungendliches Protestverhalten, in: *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, hg. von W. Greive / R. Niemann, Gütersloh 1990, 114-134, 117.
8. Vgl. die in den Anm.1, 3 und 5 genannte Literatur sowie D. G. Bromley (Hg.): *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*, Newbury Park u.a. 1988

binden, ist hier noch nicht wahrgenommen worden⁹. Indirekte Hinweise lassen sich den einschlägigen Untersuchungen jedoch an verschiedenen Punkten entnehmen.

So haben etwa die groß angelegten Jugendstudien der Deutschen Shell und die Allensbacher Umfragen ebenso wie etwa die kirchensoziologischen Untersuchungen von A. Feige oder auch die Analysen von I. und W. Lukatis, aber auch die Ethik-Studie von G. Schmidtchen sowie die EKD-Studien zur Kirchenmitgliedschaft und zur Hochschularbeit¹⁰ wiederholt deutlich gemacht, daß die *Religiosität* Jugendlicher heute weithin *außerhalb* des von der *institutionalisierten Religion* bestimmten Bereichs angesiedelt ist. Während die Kirchenbindung insgesamt wenig ausgeprägt ist und die Beteiligung an kirchlichen Angeboten bei Jugendlichen eher noch geringer ausfällt als bei Erwachsenen, gibt eine Mehrheit der Jugendlichen an, selbst religiös oder wenigstens religiös interessiert zu sein. An ein »Weiterleben nach dem Tod« beispielsweise glauben viele, die nie zur Kirche gehen, und auch von einer persönlichen Gebetspraxis wird von solchen Jugendlichen berichtet¹¹.

Leider geben die entsprechenden Daten kaum Aufschluß darüber, ob es sich bei diesen Formen jugendlicher Religiosität um eine privatisierte Gestalt des

9. So geht bezeichnenderweise die Darstellung von *D.-J. Lee*: Koreanischer Synkretismus und die Vereinigungskirche, Lahr-Dillingen 1991, auf sozialisationsbezogene Aspekte nicht ein.
10. *Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.)*: Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich, 5 Bände, Opladen 1985; *Dass. (Hg.)*: Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland, 4 Bände, Opladen 1992; *R. Köcher*: Religiös in einer säkularisierten Welt, in: E. Noelle-Neumann / R. Köcher: Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart 1987, 164-281; *A. Feige*: Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, 2. Auflage, Hannover 1982; *Ders.*: Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloh 1990; *I. und W. Lukatis*: Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, in: U. Nembach (Hg.): Jugend und Religion in Europa, Bern 1987, 107-144; *J. Hanselmann u.a. (Hg.)*: Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der 2. EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1984; *Fremde Heimat Kirche*. Ansichten ihrer Mitglieder. Dritte *EKD-Umfrage* über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 1993; *Kirchenamt der EKD (Hg.)*: Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule. Eine Studie im Auftrag der *Synode der EKD*, Gütersloh 1991; *G. Schmidtchen*: Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen, Opladen 1993.
11. Vgl. zuletzt *J. Eiben*: Kirche und Religion – Säkularisierung als sozialistisches Erbe?, in: *Jugend '92*, (wie Anm.10), Band 2, 91-104, der auch deutlich macht, daß diese Einschätzung nur für die Alten Bundesländer gilt.

Christentums oder um eine »synkretistische« Form von Religiosität handelt. Der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod kann eine Form der christlichen Auferstehungshoffnung sein, er kann aber auch eine freie Komposition aus verschiedenen Glaubensüberzeugungen von Auferstehung, unsterblicher Seele und Seelenwanderung bedeuten. Es steht zu vermuten, daß sich in dieser institutionell nicht bestimmten Religiosität beides mischt: die Privatisierung christlicher Religion und die individuelle Komposition religiöser Elemente unterschiedlicher Provenienz¹². Für die Mischung unterschiedlicher Elemente spricht auch die Beobachtung, daß die Grenzen vor allem zwischen den konfessionell bestimmten Lebenswelten und den entsprechenden Sozialisationsformen zunehmend durchlässig werden. In der Shell-Studie von 1985 beispielsweise konnte ein mit der Konfession variierendes Sozialisationsmilieu nicht mehr festgestellt werden¹³.

Daß dies nicht nur für die von den Jugendlichen *erfahrene* Sozialisation gilt, sondern auch für deren eigene *Wahrnehmung der Konfessionen* zutrifft, zeigt eine exemplarische Studie von K. E. Nipkow zu den Äußerungen Jugendlicher über Konfession und Religionen. Demnach ist mit einer »*umfassenden Relativierung aller Unterschiede*« zu rechnen: Die Jugendlichen gelangen zu einer ökumenischen oder religionsvermittelnden Auffassung nicht »durch eine klare christliche oder gar christlich-konfessionelle Position hindurch«¹⁴. Sie scheinen die Unterschiede zwischen den Konfessionen und Religionen vielmehr gar nicht wahrzunehmen.

Sind mit der Entkirchlichung jugendlicher Religiosität und der Auflösung der Wahrnehmungs- und Wirkungsgrenzen der konfessionell bestimmten Lebensweisen und zum Teil auch der Religionen weitgreifende Tendenzen benannt, so sind die Einflüsse der sog. Jugendreligionen oder Neuen Religiösen Bewegungen in der Bundesrepublik quantitativ gesehen von erheblich geringerer Bedeutung. A. Feige beispielsweise konnte eine entsprechende persönliche Bekanntschaft bei den von ihm Befragten nur bei einer kleinen Minderheit fest-

12. Bei H. Barz: Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern, Jugend und Religion 2, Opladen 1992, werden 14 von ihm sog. »Häretiker« dargestellt; zur kritischen Rezeption und Diskussion dieser Studie vgl. I. Holzapfel u.a., (Hg.): Jugend und Religion. »Wer glaubt denn heute noch an die sieben Gebote?«, aej-Studentexte 2/92.
13. Zum Teil die These der Shell-Studien bestätigende, zum Teil sie weiter differenzierende Ergebnisse bietet der Band von K.-F. Daiber (Hg.): Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden, Hannover 1989.
14. K.E. Nipkow: Ökumene – ein Thema von Jugendlichen? Empirische Annäherungen, in: F. Johannsen / H. Noormann, (Hg.): Lernen für eine bewohnbare Erde. Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont, Gütersloh 1990, 137-147, 142.

stellen¹⁵. Auch wenn solche Befunde zur tatsächlichen Verbreitung dieser Religionen in schroffem Gegensatz zu der Aufmerksamkeit stehen, die sie in der besorgten Öffentlichkeit erhalten haben, belegen diese Religionen doch die Existenz einer kontinuierlichen Suchbewegung im religiösen Bereich, die im übrigen auch an den Kirchentagen oder der Taizé-Bewegung abzulesen ist.

Die vorerst letzte Variante stellt die Hinwendung zum *Okkultismus* dar, die manchen Beobachtern zufolge ganz erhebliche Teile der Jugendlichen erfaßt hat – wobei die quantitativen Einschätzungen allerdings umstritten sind¹⁶. Im vorliegenden Zusammenhang sind sie aus zwei Gründen von Interesse: Zum einen liegen hier erste biographiebezogene Untersuchungen vor, die für eine biographisch-psychologische Sicht von Synkretismus unmittelbar einschlägig sind und auf die in Teil 2 genauer einzugehen ist. Zum anderen wurde wiederholt festgestellt, daß okkulte Neigungen gerade bei solchen Jugendlichen auftreten, die auch der Kirche nahestehen¹⁷. Leider liegen zu dieser Kombination von Kirchlichkeit und Okkultismus bislang fast ausschließlich quantitative Ergebnisse vor¹⁸, so daß der biographisch-psychologische Zusammenhang nicht weiter aufgeheilt werden kann.

Sollen die damit markierten Phänomene und Entwicklungen mit dem Synkretismusbegriff gekennzeichnet werden? Erweist sich dieser Begriff als klärend und hilfreich? Die Antwort auf diese Frage wird weithin von Verständnis und Verwendung dieses Begriffs abhängig sein. Derzeit scheint mir ein aburteilender und diskussionserschwerender Einsatz des Begriffs bestimmend, was zur Vorsicht bei dessen wissenschaftlicher Verwendung mahnt. Zugleich ver-

15. A. Feige: Erfahrungen mit Kirche (wie Anm.10), 43; ähnliche Ergebnisse bei G. Schmidchen: Sekten und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg u.a. 1987.

16. Zur Diskussion vgl. H. Zinser: Okkultismus unter Berliner Schülern, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) 53 (1990), 273-290; Ders.: Okkulte Praktiken unter erwachsenen Schülern des zweiten Bildungsweges in Berlin (West), in: a.a.O. 54 (1991), 176-189; J. Mischo: Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Mainz 1991; W. Helsper: Okkultismus. Die neue Jugendreligion? Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur, Opladen 1992; als kritische Stellungnahme H. Streib: Geheimnisumwitterte magische Blüten. Jugendokkultismus im Spiegel empirischer Untersuchungen, in: Der Evangelische Erzieher 45 (1993), 111-128, und A.A. Bucher: Jugendokkultismus – Medienspektakel oder ernsthafte Gefahr?, in: Schweizer Schule 2/1992, 3-10; Ders.: Ist Jugendokkultismus die neue Jugendreligion? Eine empirische Untersuchung an 650 Jugendlichen, in: Archiv für Religionspsychologie 21 (1993), 248-266.

17. J. Eiben: Kirche und Religion (wie Anm.11), 95; H. Barz: Postmoderne Religion (wie Anm.12), 229ff.

18. Zu den biographiebezogenen Thesen von W. Helsper: Okkultismus (wie Anm.16), auf die hier als Ausnahme hinzuweisen ist, vgl. Teil 2.

weisen die genannten Befunde möglicherweise auf kulturelle Veränderungen, die synkretistische Religionsformen nicht als Ausnahme, sondern als *Normalität* einschließen. Es ist den genannten Daten zufolge nicht auszuschließen, daß religionsvermischende Tendenzen heute nicht Sache einer kleinen Minderheit oder gar allein von Sekten ist, sondern daß sie eine weit in die allgemeine Kultur hineinreichende Erscheinung bilden. Die Kennzeichnung dieser Tendenzen als Synkretismus würde freilich eine deskriptive Verwendung des Begriffs notwendig voraussetzen.

Diskutiert werden die genannten Erscheinungen auch als Folge der sog. *religiösen Desozialisation*. Gemeint ist damit, daß heute insbesondere in der Familienziehung keine religiöse Sozialisation mehr stattfindet¹⁹. Bekanntgeworden ist die These G. Schmidtchens, daß »die Familie als koalierende Institution der Kirche für die religiöse Sozialisation« ausfalle²⁰. Dabei zeigen freilich sowohl die protestantischen als auch die katholischen Umfragen, daß die Familie nicht einfach zur Säkularität erzieht, sondern daß sie eine *institutionell nicht gebundene, private Religiosität* vermittelt²¹. So gesehen ist die Familie nach wie vor eine zentrale Institution der *religiösen*, nicht aber der *kirchlichen* Sozialisation.

Diese heute von der Familie ausgehende Form der religiösen Sozialisation könnte als zentrale biographische Voraussetzung synkretistischer Religionsformen angesehen werden: Synkretistische Tendenzen der Jugendkultur wären dann als direkte Folge einer nicht mehr auf bestimmte religiöse Traditionen verpflichtenden Erziehung zu verstehen. Zu bedenken ist allerdings, daß gerade die denselben Analysen zufolge hochwirksame religiös-*kirchliche* Sozialisation durch die Familie in der Nachkriegszeit ebenfalls eine Abkehr von kirchlicher Religion mit sich gebracht hat – nämlich in Form der Protestbewegung der 60er Jahre, deren religiöse Kultur ja ebenfalls synkretistische Züge besaß²².

Man wird deshalb nicht einlinig von der Familiensozialisation her denken dürfen, sondern wird die *übergreifenden Zusammenhänge* im Auge behalten müssen. Hinter der biographisch vermittelten Zunahme institutionell nicht gebundener Religion steht insgesamt der gesellschaftliche und kulturelle Hintergrund von *Modernisierung, Privatisierung und Individualisierung* sowohl von Religion als

19. Zusammenfassend *N. Mette*: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters, Düsseldorf 1983.
20. *G. Schmidtchen*: Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979, 189.
21. Zusammenfassend *M.N. Ebertz*: Heilige Familie? Die Herausbildung einer anderen Familienreligiosität, in: Deutsches Jugendinstitut (Hg.): Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute, München 1988, 403-414; zur Diskussion *F. Schweitzer*: Wandel der Familie – Wandel der religiösen Sozialisation. Veränderte Aufgaben von Schule und Religionsunterricht, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 32 (1989), 219-227.
22. Vgl. *V. Drehsen*: Vom Beat zur Bricolage (wie Anm.7)

auch von Sinn- und Lebensentwürfen allgemein. Der von P. Berger für pluralisierte Gesellschaften diagnostizierte »Zwang zur Häresie«²³ scheint mir deshalb als Deutung am weitesten zu reichen. Das zeigt sich auch, wenn wir uns nun dem weiteren Umfeld über Lebens- und Sinnentwürfe Jugendlicher zuwenden.

1.3 Synkretismus als Form des Umgangs mit Lebens- und Sinnentwürfen

Im Unterschied zu den der Religionssoziologie oder Religionspsychologie entstammenden Untersuchungen zu *religiöser Sozialisation*, wie sie im letzten Abschnitt aufgenommen wurden, soll es in diesem Abschnitt nun um die *allgemein-sozialwissenschaftliche* und pädagogische *Jugendforschung* gehen. – Die deutsche Jugendforschung arbeitet heute²⁴ im allgemeinen nicht mit religiösen Kategorien²⁵ und hat infolge dessen auch kaum für die Frage nach Synkretismus direkt einschlägige Untersuchungen hervorgebracht. Im Rahmen allgemeiner Jugenduntersuchungen finden sich jedoch Forschungsergebnisse, die sich unter formalen oder *strukturellen* Gesichtspunkten als Analogie zu synkretistischen Religionsformen verstehen lassen und die besonders den Bereich der Lebens- und Sinnentwürfe Jugendlicher betreffen. Auch wenn man an einem *substantiell* (inhaltlich) religiös bestimmten Synkretismusverständnis festhalten und deshalb nicht von einer solchen Analogie ausgehen will, zeigen diese Ergebnisse jedenfalls ein jugend- oder sogar allgemeinkulturelles Umfeld, das auch für religiösen Synkretismus bedeutsam ist.

Im Laufe der 80er Jahre hat sich in der Jugendforschung mehr und mehr die Auffassung durchgesetzt, daß heute nicht mehr von einer in sich geschlossenen Jugendkultur ausgegangen werden kann. An die Stelle der Jugendkultur als Protest in den 60er und den frühen 70er Jahren sowie der Alternativkultur und den sog. Neuen Sozialen Bewegungen in den späten 70er und frühen 80er Jahren sei in der Gegenwart eine Vielfalt unterschiedlicher Kulturformen getreten. Dabei handele es sich fast durchweg um Kulturformen, die einem vergleichsweise raschen Wandel unterworfen sind. Das hängt zusammen mit dem Phänomen der Selbststilisierung, die als kreativ-ästhetisches Phänomen gedeutet wird.

Entsprechend bedient sich die Jugendforschung bei der Beschreibung und Interpretation zeitgenössischer Formen von Jugendkultur eines im vorliegenden

23. P.L. Berger: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1980.
24. In der Vergangenheit war dies deutlich anders, man denke nur an E. Spranger: Psychologie des Jugendalters (1925), 18. Auflage, Leipzig 1945.
25. Zur Diskussion siehe F. Schweitzer: Jugend und Religion – Jugendforschung als religionspädagogische Herausforderung, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 10 (1995), 71-88.

Zusammenhang höchst aufschlußreichen Vokabulars: *Ästhetisierung* wird zu einem Schlüsselbegriff – *Stilisierung*, *patch-work* und *Design*, die permanente Aneignung neuer *Moden* und expressiver *Accessoires* – das sind verbreitete Interpretamente heutiger Jugendforschung.

Als Beispiel zitiere ich eine Passage aus dem Buch »Jugend und Postmoderne« von W. Ferchhoff und G. Neubauer:

»Lebenskulturelle Äußerungsformen spielen sich zunehmend im Kontext der Mode ab. Mode wird nicht nur als vorgefertigtes System erfahren, sondern auch als etwas, ›das man sich hautnah aneignen kann und über das man in gewisser Weise verfügt. Über ... Mode laufen heute wesentliche Distanzierungsprozesse ...«. »Insbesondere auch die ... mittlerweile harmloser gewordenen Konflikte zwischen großen Teilen der – übrigens nicht nur smarten manieristischen und postmodernen – Heranwachsenden und ihren Eltern haben heute mit sportiv-erotisch-modischem ›outfit‹ und jugendkulturellem Prestige Konsum wie Schminken, Kosmetik, Kleidungsstilen, Frisuren, Accessoires etc. zu tun«²⁶.

Dabei spielen auch *religiöse Elemente* eine Rolle: »Zur Stilisierung des outfits gehört es auch, daß alltägliche Dinge und Objekte zweckentfremdet und aus den konventionell üblichen Verwendungs- und Funktionszusammenhängen herausgefiltert und in einem anderen Kontext demonstrativ und mit gestischem Charakter eingesetzt werden. Dabei bleibt in einer Art kontrast- und variationsreichen postmodernen Kombinatorik oftmals nichts verschont und heilig. Denn zum outfit gehört schließlich auch die in gewisser Hinsicht tiefer religiöse Vorliebe für's Kruzifix als Schmuck«.

Nach Ferchhoff / Neubauer ist dies nicht als reine Zweckentfremdung zu deuten. Vielmehr verbinde sich hier »auf eine merkwürdige Weise die Religion mit der Mode. Aus dem frechen Frevel, dem Abtun heiliger Symbole«, werde »selber wieder ›Religion‹. Man hängt sich quasi das Christentum als originellen Schmuck ans Ohr und bekundet damit nur, daß man dennoch den religiösen Symbolen, wenn auch auf andere Weise, nachhängt«. Das gelte auch angesichts der Beobachtung, daß »das Schwarz als ästhetisches outfit der Häßlichkeit und Morbidität« – als Ausdruck »des bewußt und gekonnt inszenierten ›häßlichen Geschmacks‹« – bei den Jugendlichen weithin dominiert.

Bei dieser Analyse von Ferchhoff / Neubauer wird zweierlei deutlich: Zum einen zeigt sich, wie stark sich die neuere Jugendforschung das in den 70er Jahren in Birmingham²⁷ im Blick auf die Jugendkultur ausgearbeitete, auf C. Lévi-Strauss zurückgehende Konzept der »*Bricolage*« zu eigen gemacht hat.

26. W. Ferchhoff / G. Neubauer: Jugend und Postmoderne. Analysen und Reflexionen über die Suche nach neuen Lebensorientierungen, Weinheim / München 1989, 83, Zitat im folgenden 85.

27. J. Clarke u.a.: Jugendkultur als Widerstand. Milieus, Rituale, Provokationen, Frankfurt a.M. 1979.

Zum anderen wird auf einer materialen Ebene deutlich, daß im heutigen Bild von Jugendkultur immer wieder auch *Religion* auftaucht, allerdings in der Form vereinzelter Elemente, die von den Jugendlichen nur noch zitiert werden. Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt H.-G. Soeffner bei seiner Studie über Punks, deren »Haltung« er als »Überhöhung des Alltags« und als Form einer »Religiosität ohne Gott« darstellt²⁸.

Auf den religiösen Gehalt jugendkultureller Ausdrucksformen verweisen sodann auch die seit einigen Jahren in der Religionspädagogik unternommenen Deutungsversuche solcher Kulturformen²⁹: Besonders in der von Jugendlichen präferierten *Musik* lassen sich solche Gehalte nachweisen. Die Untersuchung der ästhetischen Produktion Jugendlicher sowie ihrer Musik wäre deshalb für die Synkretismusforschung ein lohnendes Unterfangen, wobei allerdings die bislang noch vorherrschende Ausrichtung an den zumeist professionell und kommerziell erzeugten Musikstücken zugunsten der Frage nach deren tatsächlicher Rezeption und Deutung durch die Jugendlichen selbst überschritten werden müßte.

Als ein weiteres Beispiel formal oder strukturell synkretistischer Orientierungen in der Jugendkultur weise ich noch auf eine weithin bekanntgewordene Analyse von Th. Ziehe über den Rückgriff auf die Kultur der 50er Jahre hin³⁰. Drei »Suchbewegungen« werden dort herausgearbeitet:

- Ziehe spricht erstens von »*Subjektivierung*«. Diese Suchbewegung strebe »Intimisierungen« an, »den dichten Bezug innerhalb kleinster sozialer Beziehungen und Zellformen«. Sie sei auch »getragen von der Sehnsucht nach Expressivität, die als ein Weg gesehen wird, sich authentisch ausdrücken zu können«. Als Beispiele werden u.a. »körperbezogene Workshops« und »Tanzkurse« genannt.
- Die als zweite genannte Suchbewegung der »*Ontologisierung*« betrifft die »Suche nach *Gewißheit*«. Gesucht werde »ein fester Boden, ein Korrektiv zur Kontingenz«, die sich als »vormoderne Sehnsucht« nach »Wiederver-

28. H.-G. Soeffner: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2, Frankfurt a.M. 1992, bes. 92 und 98.

29. Vgl. dazu, neben verschiedenen Beiträgen in den letzten Jahrgängen des Evangelischen Erziehers, R. Sauer: *Mystik des Alltags. Jugendliche Lebenswelt und Glaube*, Freiburg u.a. 1990, 73ff., 132ff.; A. Greeley: *Religion in der Popkultur*, Wien / Köln 1993, R. Tischer: *Religiöse Zeitzeichen in der Rock- und Popmusik*, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW)-Texte, Informationen, 109, V/1989; P. Bubmann / R. Tischer, (Hg.): *Pop und Religion. Auf dem Wege zu einer neuen Volksfrömmigkeit?*, Stuttgart 1992.

30. Th. Ziehe: *Vorwärts in die 50er Jahre? Lebensentwürfe Jugendlicher im Spannungsfeld von Postmoderne und Neokonservatismus*, in: D. Baacke / W. Heitmeyer (Hg.): *Neue Widersprüche. Jugendliche in den 80er Jahren*, Weinheim / München 1985, 199-216, Zitate im folgenden 209-211.

- zauberung« bezeichnen läßt. Ziehe ordnet hier »neoreligiöse Gruppen« und das »gewachsene Interesse für Spiritualität« ein.
- Die dritte Suchbewegung schließlich, von Ziehe »*Potenzierung*« genannt, zielt auf die Suche nach »*Intensität*«. Hier werde die Moderne gleichsam »hypermodern« auf die Spitze getrieben und zwar im »Ästhetizismus«. Habitus, Form und Stil werden dann zu den entscheidenden Kriterien.

Neben der Postmoderne wird in der Diskussion vor allem die *Individualisierungsthese* von U. Beck³¹ herangezogen. Demnach spiegelt sich in der Ausdifferenzierung von Jugendmoden, Jugendstilen usw. eine bis in die einzelne Biographie hineinreichende Individualisierung, die dann – je nach Blickwinkel – gedeutet wird als Verlust oder Befreiung von Bindungen, wie sie vormals durch Klasse, Schicht, Herkunft und Lebenswelt gegeben waren. Diese Individualisierung müsse nun von den Jugendlichen abgearbeitet werden unter den Bedingungen einer sich postmodern diversifizierenden Kultur und Gesellschaft, woraus die beobachteten kulturellen Differenzierungs- und Stilisierungsprozesse erwachsen.

Zum Teil werden solche Deutungen auch noch einmal kritisch gewendet. Dabei wird dann auf die *Kosten der Individualisierung* verwiesen: Letztlich bleiben, so heißt es dann, die Jugendlichen bei der Aufgabe, ihre Biographie selbst zu gestalten, ganz auf sich allein gestellt. Damit seien sie in der Regel überfordert, weshalb die isolierenden und belastenden Wirkungen der Individualisierung hervorgehoben werden müßten³². Daneben wird auf die *gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge* verwiesen: Über der Konzentration auf jugendliches Ausdrucksverhalten und über der Untersuchung jugendlicher Lebenswelten im kleinen und kleinsten dürfe die Frage nach der Lebenslage und nach den gesellschaftlichen – objektiv schlechten – Bedingungen Jugendlicher nicht vergessen werden³³.

Zusammenfassend läßt sich als These formulieren, daß die Jugendforschung der 80er Jahre ein Bild von Jugend zeichnet, das in *formaler* oder *struktureller* Hinsicht deutlich *synkretistische Merkmale* aufweist. Dabei spielen auch *substantielle* religiöse Elemente eine Rolle, die allerdings im einzelnen noch weiter

31. U. Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986, 121ff.
32. H. Bilden / A. Diezinger: Individualisierte Jugendbiographie? Zur Diskrepanz von Anforderungen, Ansprüchen und Möglichkeiten, in: Zeitschrift für Pädagogik 30 (1984), 191-207.
33. Vgl. W. Hornstein: Neue soziale Bewegungen und Pädagogik. Zur Ortsbestimmung der Erziehungs- und Bildungsproblematik in der Gegenwart, in: Zeitschrift für Pädagogik 30 (1984), 147-168; Ders.: Sozialwissenschaftliche Gegenwartsdiagnose und Pädagogik. Zum Gespräch zwischen Modernisierungsdebatte und Erziehungswissenschaft, in: Zeitschrift für Pädagogik 34 (1988), 381-398.

zu klären wäre. Eine Phänomenologie der religiösen Aspekte postmoderner Jugendkultur ist noch nicht geschrieben. Es würde sich lohnen, eine solche Phänomenologie in Angriff zu nehmen.

Darüber hinaus belegt die Jugendforschung, daß die institutionell nicht gebundene *individuelle Religiosität* Jugendlicher im Lebenszusammenhang der Jugendlichen *keine isolierte Erscheinung* darstellt. Diese Religiosität entspricht in ihrer individualisierten Gestalt vielmehr genau dem *Gesamtbild*, das heute für die Vielfalt *jugendkultureller Formen* bestimmend ist.

2. Zum psychologischen Verständnis von Synkretismus

Auch in diesem zweiten Teil, bei dem der Schwerpunkt im Unterschied zur allgemein-sozialwissenschaftlichen Jugendforschung auf *psychologischen Zugangsweisen* liegen soll, bin ich weithin darauf angewiesen, Hypothesen und Forschungsfragen zum Synkretismusverständnis zu formulieren. Auf eine spezifische Synkretismus-Forschung kann auch im Bereich der psychologischen Untersuchungen nicht zurückgegriffen werden. Ich möchte mit einigen grundsätzlichen religionspsychologischen Überlegungen beginnen, um dann in einem zweiten und dritten Schritt Vorschläge zu einer subjektbezogenen Ausdifferenzierung des Synkretismusbegriffs zu machen.

2.1 Grundsätzliche Erwägungen: Synkretismus in der Spannung von lebensgeschichtlicher Erfahrung, religiöser Sprache und kirchlichem Bekenntnis

Religionspsychologisch ist zunächst zu fragen, welche Phänomene sinnvollerweise als synkretistisch angesprochen werden können. Versteht man Synkretismus als einen »Mangel an Orthodoxie«³⁴, so ist aus religionspsychologischer Sicht weiter zu fragen, ob ein solcher Mangel nicht grundsätzlich für alle persönliche Religion zu konstatieren ist. Trifft dies aber zu, so kann dieser Mangel allein kaum schon als Signatur einer besonderen Zeit- oder Kulturlage in Anspruch genommen werden.

Die Behauptung eines generellen Synkretismus individueller Religion ist ungewöhnlich und muß deshalb erläutert werden. Nach verbreiteter religionspsychologischer Auffassung ist davon auszugehen, daß lebensgeschichtlich ge-

34. So V. Drehsen / W. Sparrn: Konzeptionspapier zum 10. Bayreuther Kolloquium zu Problemen religiöser Sozialisation über das Thema »Synkretismus«, 1991, 3.

sehen alle Religion ihre Grundlage in der psychosozialen Erfahrung früher Kindheit besitzt³⁵. Unabhängig davon, ob diese Erfahrung als Ur- oder Grundvertrauen gefaßt, ob sie im Rahmen der Narzißmus- oder Objektbeziehungstheorie als frühe Einheitserfahrung verstanden oder ob sie religionsphänomenologisch als persönliche Religion beschrieben wird – in jedem Fall liegen solche Erfahrungen der Verbindung mit bestimmten religiösen Sprachformen bereits *voraus*. Sie gehen im weiteren dann, sofern eine religiöse Erziehung oder Unterweisung erfolgt, in diese Sprachformen ein und werden durch diese interpretiert.

Dabei ist davon auszugehen, daß diese Interpretation den persönlich-lebensgeschichtlichen Erfahrungen niemals vollständig entsprechen kann. Das ergibt sich bereits aus dem notwendig *allgemeinen* Charakter religiöser Sprache und der *Besonderheit* individueller Erfahrung. In der Verknüpfung mit religiöser Sprache werden deshalb die Erfahrungen verändert, und umgekehrt wird auch die religiöse Sprache eine neue Bedeutung gewinnen: Indem sie sich mit den individuellen Erfahrungen verbindet, nimmt sie ein Stück weit auch deren Bedeutungsgehalte auf. Zugespitzt könnte man sagen, daß die persönliche Aneignung religiöser Sprachformen stets insofern als potentiell synkretistischer Prozeß zu begreifen ist, als das Produkt dieser Aneignung niemals in reiner Form dem in der tradierten Sprache intendierten Sinn entspricht. Vielmehr gilt: Die persönliche Religion besitzt stets Konnotationen, die dem Anspruch auf Orthodoxie widersprechen³⁶.

Zum Problem wird diese Spannung zwischen den in der Tradition intendierten und den persönlich realisierten religiösen Bedeutungen wohl vor allem dann, wenn es – auf einer übergeordneten Ebene – um religiöse oder kirchliche Konsensformeln geht. Solche Konsensformeln oder Bekenntnisse zwingen zu einer Verknappung und Vereindeutigung – was in der Folge zu einer Entfremdung der persönlichen Religion führen kann. Es ist dann nur eine Frage des individuellen Selbstbewußtseins oder der Ich-Stärke, ob diese Entfremdung hingenommen oder ob sie von den einzelnen kritisch eingeklagt wird. Soweit der kritische Weg eingeschlagen wird, ist es dann wiederum nur ein weiterer kleiner Schritt hin zur Adaption zusätzlicher oder auch anderer Bekenntniselemente, die mit der eigenen Erfahrung besser übereinzustimmen scheinen.

So gesehen wäre eine synkretistische Gegenwartskultur vor allem als Anzeichen dafür zu betrachten, daß Spannungen zwischen individueller und institutionalisierter Religion heute nicht mehr automatisch zugunsten des institutio-

35. Vgl. zusammenfassend *F. Schweitzer*: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, 3. Auflage, Gütersloh ³1994; zum geschichtlichen Hintergrund *Ders.*: Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992.

36. Diese Spannung zeigt sich beispielsweise bei den religionsphänomenologischen Ergebnissen von *E. Robinson*: *The Original Vision. A Study of the Religious Experience of Childhood*, New York 1983.

nellen Pols aufgelöst werden. Eine latent in aller Religion enthaltene Spannung zwischen individuellen und gemeinsamen Aspekten wird unter bestimmten gesellschaftlichen Voraussetzungen aufgelöst.

Zu bedenken ist dabei, daß wir es hier mit einem sich selbst potenzierenden Prozeß zu tun haben: In dem Maße, in dem aufgrund persönlicher Erfahrungen neue religiöse Interpretamente angeeignet werden, werden diese Interpretamente, indem sie die Erfahrung neu interpretieren, die Differenz zwischen Erfahrung und Tradition noch weiter verstärken.

2.2 Synkretismus im Lebenszyklus

Die psychosozialen Theorien der religiösen Entwicklung sowie die Untersuchungen zu neuen religiösen Bewegungen legen die These nahe, daß es im Lebenszyklus bestimmte Zeiten gibt, die für synkretistische Orientierungen besonders offen sind. Daher ist anzunehmen, daß sich auch die psychische Bedeutung solcher Orientierungen keineswegs einheitlich darstellt, sondern daß ihr Verständnis nach den lebenszyklischen Phasen ausdifferenziert werden muß.

Die erste Phase, die hier zu nennen ist, stellt die *Adoleszenz* dar. Schon seit den Anfängen der empirischen Religionspsychologie (bei St. Hall und E. D. Starbuck) ist die Häufigkeit von Bekehrungen im Jugendalter bekannt³⁷. Aus heutiger Sicht handelt es sich bei synkretistischen Orientierungen von Jugendlichen um *Ablösungsphänomene*: Die Ablösung vom Elternhaus und von den Auffassungen der erwachsenen Generation schließt auch eine religiöse Dimension ein, und diese äußert sich u. a. in der provokativen Aufnahme solcher Elemente, die in der eigenen Herkunftsreligion tabuisiert waren. Der Aspekt der Protestbedeutung steht dann im Vordergrund. Viele der in der Protestkultur der 60er Jahre ausgebildeten und aufgenommenen religiösen Orientierungen besitzen wohl einen solchen Hintergrund. Zu Recht hat man auch bei den Neuen Religiösen Bewegungen davon gesprochen, daß sie für Jugendliche eine Art Passage-Ritus darstellen können³⁸.

Zu ähnlichen Ergebnissen führt auch eine qualitative Studie zum Okkultismus bei Jugendlichen von W. Helsper. In vielen Fällen erweisen sich entspre-

37. Vgl. hierzu wie zum folgenden *F. Schweitzer*: Bekehrung und religiöse Entwicklung. Religionspsychologische Lebenslaufforschung zwischen autobiographischer und sozialwissenschaftlicher Konstruktion, in: W. Sparr (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 296-314.

38. Vgl. z.B. *R. H. Prince*: Cocoon Work. An Interpretation of the Concern of Contemporary Youth with the Mystical, in: J.J. Zaretsky / M.P. Leone, Religious Movements (wie Anm.4), 255-271.

chende Orientierungen als biographisch mitbedingter Ausdruck jugendlicher Entwicklung: Die »Okkultpraxen stellen im Gesamt der Lebensgeschichte ... Versuche einer Bewältigung lebensgeschichtlich niedergelegter Krisen dar«. Dabei sei zu beobachten, »daß intensive ›satanistisch‹ inspirierte Praktiken Jugendlicher, die eher atypisch und äußerst selten sind, wesentlich von der Stärke der sozialisatorischen Bedeutung des religiösen Codes abhängen«, der im Elternhaus erfahren wurde³⁹. Demnach erklärt sich der oben erwähnte, bei manchen Jugendlichen zu beobachtende Zusammenhang von Okkultismus und Kirchlichkeit aus einer (über-)starken religiösen Sozialisation – was allerdings nur eine der möglichen Varianten sein dürfte. – Mit stärkerem Schwerpunkt auf der christlichen Sozialisation, aber auch unter Berücksichtigung von Beispielen aus der Vereinigungskirche und der Bhagwan-Gruppe kann A. Schöll den engen, von ihm funktional gedeuteten Zusammenhang zwischen Religion und adoleszenter Entwicklung aufweisen⁴⁰.

Psychologisch anders zu beurteilen sind synkretistische Orientierungen, die in der *Postadoleszenz* aufgenommen werden. Begreift man die Postadoleszenz als diejenige Form, die das sog. psychosoziale Moratorium des Jugendalters in der Gegenwart angenommen hat, so ist sie durch den Charakter des Experimentierens und der Suche nach Identität bestimmt⁴¹. Die Aufnahme synkretistischer Orientierungen kann dabei noch immer eine kulturelle Protest- und Absetzungsbedeutung gegenüber einer dominanten religiösen Kultur oder Tradition besitzen – psychologisch gesehen kommt ihr aber im Vergleich zur Ablösungsphase doch eine veränderte Bedeutung zu. Sowohl im Blick auf die möglicherweise persönlichkeitsprägenden Einflüsse als auch bei den Folgen ist nun mit dauerhafteren Wirkungen zu rechnen. Weit mehr als bei der Ablösungsphase werden nun Weichen gestellt, die für das gesamte Erwachsenenalter bedeutsam sind. Allerdings sind die psychologischen Bedingungen postadoleszenter Entwicklung vergleichsweise wenig erforscht, so daß hier viele Fragen offen bleiben. Ich komme darauf im nächsten Abschnitt noch einmal zurück.

Zunächst verweise ich noch auf das *Erwachsenenalter* selbst, das sich etwa im Zusammenhang der mit dem Stichwort *New Age* zusammengefaßten Orientierungen ebenfalls als offen für Synkretismus erweist. Es steht zu vermuten, daß hier dann die heute auch in der Psychologie stärker beachteten Probleme der zweiten Lebenshälfte mit ihren Krisen eine Rolle spielen.

39. W. Helsper: Okkultismus (wie Anm.16), 24f.

40. A. Schöll: Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise, Gütersloh 1992.

41. Zur Postadoleszenz vgl. die Literaturhinweise und kritische Diskussion bei W. Fuchs: Jugend als Lebenslaufphase, in: Jugendliche und Erwachsene '85 (wie Anm.10), Band 1, 195-263. Zum Teil sind die Ergebnisse bei A. Schöll: Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung (wie Anm.40), auch für dieses Alter einschlägig.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß synkretistische Phänomene von ihrer psychologischen Motivation und Verankerung her *nicht pauschal beurteilt* werden dürfen. Auch die zusammenfassende Beschreibung etwa als ›jugendlicher Synkretismus‹ kann durchaus irreführend sein. M. E. dürfen besonders die eher intrafamiliär bedingten und in diesem Sinne spielerischen Entwicklungen des frühen Jugendalters nicht mit den u. U. identitätsbestimmenden Verhaltensweisen postadoleszenter junger Erwachsener vermergt werden.

2.3 Konventioneller, reflektierter und dialogischer Synkretismus:

Die entwicklungsbezogenen Voraussetzungen religiöser Orientierungen

Wie alle religiösen Orientierungen besitzt der Synkretismus nicht nur eine von den Glaubensinhalten her zu bestimmende *objektive* Seite. Er muß auch *subjektiv*, von den Auffassungen und Denkweisen der einzelnen Menschen her, betrachtet werden. Äußerlich gleiche objektive Orientierungen können sich in ihrem subjektiven Hintergrund erheblich unterscheiden. Das ist bei der lebenszyklischen Betrachtung bereits ein Stück weit deutlich geworden, tritt aber bei einer kognitions- und entwicklungspsychologischen Analyse noch stärker hervor.

In Anlehnung an J. W. Fowlers Theorie der religiösen bzw. der Glaubensentwicklung⁴² kann hypothetisch zwischen drei möglichen Formen von Synkretismus unterschieden werden:

Erstens ist ein *konventioneller Synkretismus* zu erwarten, der dort zu finden ist, wo einerseits eine synkretistische Umwelt und andererseits ein konventionelles Orientierungsverhalten des Individuums zusammentreffen. Synkretismus ist dann nichts anderes als Anpassung an die Umwelt. Nach Fowlers Daten stellen konventionelle Glaubensweisen, für die sich die Wahrheit religiöser Deutungen an deren sozialer Geltung entscheidet, den häufigsten Fall dar, und zwar innerhalb der Kirche ebenso wie außerhalb⁴³. Gerade einem persönlich nicht reflektierten Synkretismus dürfte deshalb eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zukommen. Darauf verweisen auch die im ersten Teil referierten Ergebnisse Nipkows, wenn er bei Jugendlichen eine religionsverbindende und -vermischende Einstellung beobachtet, die die Gegensätze zwischen den Religionen gar nicht zur Kenntnis zu nehmen scheint.

42. J.W. Fowler: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 1991; *Ders.*: Glaubensentwicklung – Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989; vgl. zur Diskussion K.E. Nipkow / F. Schweitzer / J.W. Fowler (Hg.): Glaubensentwicklung und Erziehung, 3. Auflage, Gütersloh 1992.

43. J.W. Fowler: Stufen des Glaubens (wie Anm.42), 181.

Zweitens ist mit einem *Synkretismus* zu rechnen, der einem *traditions-* und zum Teil *religionskritischen* Denken entstammt. Nach Fowlers Daten gehört ein solches, der Entmythologisierung verpflichtetes Denken besonders zum jungen Erwachsenenalter. Anders als beim konventionellen Synkretismus steht nun die individuelle kritische Reflexion im Vordergrund. Religiöse Traditionen werden gleichsam einer Dekonstruktion unterzogen: Symbole werden auf Begriffe zurückgeführt, ihre Bedeutung wird rational rekonstruiert. Die Begrenzung auf eine vorgegebene Herkunftstradition bildet dabei kein wirksames Kriterium mehr.

Im Rahmen von Untersuchungen zur Entwicklung von Glaube und Sinn bzw. der Selbstreflexion und des epistemologischen Denkens konnten W. Perry und später Sh. Parks bei College-Studenten in den USA typische Übergangsphänomene von Relativismus identifizieren⁴⁴. In Deutschland läßt sich etwa die EKD-Hochschulstudie im Lichte dieser psychologischen Deutung verstehen: Die dort festgestellte Offenheit für andere Religionen und für deren Verbindung weist m. E. weithin Züge eines solchen individuell-traditionskritischen Synkretismus auf⁴⁵. Immer wieder ist dort davon die Rede, daß die Begrenzung auf nur eine religiöse Tradition rational nicht nachzuvollziehen sei, daß man sein Urteil nicht begrenzen lassen wolle, usw.

Drittens ist nun aber von beidem, dem konventionellen und dem individuell-kritischen Synkretismus, noch eine weitere, ebenfalls reflektierte Form von Synkretismus zu unterscheiden, die sich nicht der traditionskritisch-entmythologisierenden Aufspaltung religiöser Deutungssysteme verdankt. Dabei handelt es sich dann um eine *nachkritisch-dialogische Verbindung religiöser Traditionen*. Ein solcher dialogischer Synkretismus unterscheidet sich vom konventionellen durch das klare Bewußtsein sowohl der eigenen Herkunft als auch der Gegensätze und Widersprüche zwischen den Religionen. Und anders als der individuell-kritische Synkretismus lehnt er religiöse Traditionen nicht schon als solche ab, sondern betrachtet sie als historisch gewachsene Einheiten, deren Partikularität ihrem Anspruch auf Wahrheit nicht entgegensteht. Es sind dann wohl – mit dem Religionspsychologen K. H. Reich gesprochen⁴⁶ – Formen eines »Denkens in Komplementarität«, die diesem Synkretismus dialogische Verbindungen erlauben. In der Realität dürfte gerade diese Form allerdings nur selten anzutreffen sein.

44. W. G. Perry: *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years. A Scheme*, New York 1968; Sh. Parks: *The Critical Years. The Young Adult Search for A Faith to Live By*, San Francisco 1986.

45. *Kirchenamt der EKD (Hg.): Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule* (wie Anm.10), bes. 117.

46. Vgl. zuletzt die Beiträge von K.H. Reich in: M. Böhnke / K.H. Reich / L. Ridez (Hg.): *Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung*, Stuttgart u.a. 1992.

Deutlich ist aber, daß die Kategorie des Synkretismus auf der Subjektseite *sehr Unterschiedliches* bedeuten kann. Bei der Rede von Synkretismus in der Gegenwartskultur und auch etwa bei kirchlichen Stellungnahmen sollte dies berücksichtigt werden. Neben das verbreitete Bild vom Synkretismus als *Devianz* muß das von Synkretismus als Form der *Konformität* treten.

3. Zusammenfassung

In folgenden sieben Punkten sollen einige Grundgedanken noch einmal zusammengefaßt werden:

- Synkretismus ist ein vielbeklagtes, aber für die Gegenwart nur wenig erforschtes Phänomen.
- Synkretismus ist nicht nur eine Sache von Sekten oder der New Age-Bewegung, sondern gehört ein Stück weit zur Normalität besonders moderner Gesellschaften.
- Synkretismus ist nicht auf Religion begrenzt, sondern besitzt zumindest formale und strukturelle Parallelen in der Jugendkultur.
- Synkretismus ist als Ausdruck der Individualisierung und Pluralisierung von Religion und Kultur anzusehen.
- Als Ausdruck gesellschaftlicher Individualisierung bewegt sich Synkretismus als ambivalentes Phänomen zwischen Isolation und Freiheit.
- Psychologisch gesehen ist Synkretismus nicht primär eine Frage der persönlichen religiösen Erfahrung, sondern des Verhältnisses zwischen individueller und gesellschaftlicher Religion.
- Die biographisch-psychologische Betrachtung zwingt zur subjektbezogenen Differenzierung. Synkretismus ist kein einheitliches Phänomen.