

Frömmigkeits- und kirchengeschichtliche Aspekte zum Synkretismus

Der in der religionswissenschaftlichen Debatte seit dem 19. Jahrhundert gängige und seit einigen Jahren nun in neuer Weise für gegenwärtige Phänomene von Kultur- und Religionsbegegnungen – welcher Art auch immer – diskutierte Begriff »Synkretismus« spielt als terminus technicus in der Kirchengeschichtsforschung eine eigentlich erstaunlich geringe Rolle, obwohl das von der Religionsgeschichte mit diesem Begriff bezeichnete Phänomen in all seinen höchst unterschiedlichen Formen natürlich vielfältig verhandelt wird. In deutlichem Unterschied zur religionswissenschaftliche Forschung¹ scheint mir in der Kirchengeschichtsschreibung die uns vertraute negative Füllung des Begriffes vorzuherrschen, was den Blick für die inzwischen herausgearbeitete Vielschichtigkeit der Phänomene eher verstellt. *Synkretismus* ist so meist im Sinne einer die Kirchengeschichtsschreibung ja lange prägenden Deszendenztheorie² in irgendeiner Weise Abfall von etwas Ur-

1. Für die Erforschung des hier interessierenden antiken Synkretismus vgl. vor allem die Arbeit des Göttinger Sonderforschungsbereichs 13; dazu grundlegend *Gernot Wiessner (Hg.): Synkretismusforschung* (Göttinger Orientforschungen, G1) Wiesbaden 1978; bes. wichtig in diesem Band die methodologischen Aufsätze von *Ulrich Berner*; vgl. auch *Ders.: Der Begriff »Synkretismus« ein Instrument historischer Erkenntnis? – Saeculum* 30 (1979), 68-85; *Ders.: Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes* (Göttinger Orientforschungen, G2) Wiesbaden 1982. Vgl. außerdem (ohne irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit) *Albert Dietrich (Hg.): Synkretismus im syrisch-persischen Kulturbereich* (Abh. der Akad. der Wissenschaften in Göttingen, PH III 96) Göttingen 1975, mit einem Vorwort von Gernot Wiessner und Definitionsversuchen von *Carsten Colpe*: Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus, 15-37; *Sven S. Hartman (Hg.): Syncretism*, Stockholm 1969 (hier bes. wichtig *Helmer Ringgren*: The Problem of Syncretism, 7-14); *Hermann Pius Siller (Hg.): Suchbewegungen: Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991 (wichtig: *Hermann Pius Siller*: Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen, 1-17, und die Bibliographie von *Siller und Berner*, 203-208). Noch immer grundlegend *Martin P. Nilsson*: Geschichte der griechischen Religion II: Die hellenistische und römische Zeit (Handbuch der Altertumswissenschaft 5,2,2) München 1974 u.ö., 581-701.
2. *Christoph Marksches*: Die eine Reformation und die vielen Reformen oder: Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle? – Zeitschrift für Kirchengeschichte 106 (1995), 1ff.

sprünglichem, Reinem. Vermischung und Abfall werden bei dieser Sicht als nahezu identisch angesehen.

Auf dieser Linie scheint mir ein wenig auch die von den Veranstaltern dieser Tagung vorgeschlagene bzw. benutzte Definition von ›*Synkretismus als Mangel an Orthodoxie bzw. Orthopraxis*‹ zu liegen. Gerade in kirchengeschichtlicher Sicht müßte das anhand der im folgenden vorzustellenden Beispiele noch einmal diskutiert werden, weil eben in der Kirchengeschichte und der modernen Kirchengeschichtsschreibung ›*häretische*‹ und ›*synkretistische*‹ Phänomene oft zusammen gesehen werden, wobei ›*Häretisches*‹ meist auch als ›*synkretistisch*‹ gilt – und »*Synkretistisches*« fast immer als ›*häretisch*‹. Diesen Begriffszusammenhang gilt es zu klären und anhand einiger Beispiele aus der kirchengeschichtlichen Arbeit vielleicht auch in Frage zu stellen³.

Besonders die protestantische Tradition hat hier angesichts eines apodiktischen »*Sola scriptura*«⁴ natürlich ganz besonders ihre Probleme – der Katholizismus dagegen viel weniger, da er andere religiöse Elemente viel einfacher vereinnahmt und so auch in seinem Sinne »verchristlichen« kann. Katholische Mentalität kann dies viel eher als Bereicherung des eigenen Glaubens empfinden und verarbeiten, wie die katholische Kirchengeschichtsschreibung zeigt⁵

Das von Ulrich Berner⁶ vorgeschlagene Differenzierungs- und Systematisierungsmodell der verschiedenen Phänomene von Synkretismen scheint mir besonders in seiner Unterscheidung von System- und Elementebene zur Überwin-

3. In dieser Tradition steht z.B. auch und m.E. viel zu unkritisch *Hans-Jürgen Prien*: Von der alten Kirche bis zur Kirche in Lateinamerika heute – Synkretismus als kirchengeschichtliches Problem, in: *Neu Glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, hg. von Wolfgang Greive und Raul Niemann, Gütersloh 1990, 45-63.
4. Zur Problematik im Umgang mit dem reformatorischen »*sola scriptura*« vgl. *Hans Heinrich Schmidt und Joachim Mehlhausen*, (Hg.): *Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991.
5. Hier wäre besonders an *Franz-Joseph Dölgers* Forschungsprogramm »Antike und Christentum« zu denken, das heute im »Reallexikon für Antike und Christentum« und in den »Jahrbüchern für Antike und Christentum« seine Organe gefunden hat; vgl. *Theodor Klauser*: *Das Reallexikon für Antike und Christentum* und das *F.J.Dölger-Institut* in Bonn, 2. Auflage, Stuttgart 1970; *Ders.*: *Franz Joseph Dölger 1879-1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm »Antike und Christentum«* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg. Band 7), Münster 1980. *Georg Schöllgen*: *Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms »Antike und Christentum«*, Jahrbuch für Antike und Christentum 36 (1993), 7-23, hat in Ergänzung und Korrektur zu Klauser gezeigt, wie Dölgers Forschungsprogramm auch als Ausweichen auf vermeintlich eher ungefährliche Gebiete zu verstehen ist. Wegen seiner dogmengeschichtlichen Arbeiten hatte Dölger erhebliche Schwierigkeiten mit der Kirche bekommen, da sie als dogmatisch nicht unbedenklich galten.
6. *Ulrich Berner*: Begriff »Synkretismus« (wie. Anm.1).

dung der angedeuteten Probleme im Umgang mit dem verwaschenen Synkretismus-Begriff hilfreich zu sein. In seiner Kompliziertheit scheint es mir allerdings die intellektuelle Ebene dessen, was wir gemeinhin ›Synkretismus‹ nennen, an einigen Punkten zu überfordern.

Historisch ist zunächst zu beobachten, daß neben den zeitgenössischen Synkretismusphänomenen die Zeit des Hellenismus und die römische Kaiserzeit, der sog. Prinzipat⁷, seit dem vergangenen Jahrhundert in erster Linie die Aufmerksamkeit der Forschung hinsichtlich synkretistischer Phänomene auf sich gezogen haben. Bei der Untersuchung der erstaunlich vielschichtigen religiösen Begegnungen besonders der römischen Kaiserzeit fällt die ungeheure religiöse (aber nicht nur) Pluralität dieser Epoche auf – und dies nun unter dem Firnis einer erstaunlich einheitlichen Kultur, was natürlich durch die politische Einheitlichkeit der Ökumene befördert wurde, die inzwischen normalerweise mit dem Imperium Romanum identifiziert wurde, wie schon der Wortgebrauch in der Weihnachtsgeschichte zeigt (Lk 2,1)⁸.

Diese religiöse Pluralität der Kaiserzeit wird nun durch eine Tendenz zum Monotheismus auf der einen und eine ziemlich einheitliche popularphilosophische Ethik (Stoa – Mittlerer Platonismus) mit ebenfalls monotheistischen Tendenzen auf der anderen Seite definiert⁹. In diesem Milieu, in dem fast alle Gottheiten miteinander identifiziert werden konnten und der klassische Polytheismus trotz seiner noch bestehenden offiziellen Funktion immer mehr zum Unterschichtenphänomen zu werden drohte, erscheint ›zu Beginn der Kaiserzeit¹⁰, wie immer wieder in der zeitgenössischen Literatur betont wird, das

7. Bei Religionswissenschaftlern wird die römische Kaiserzeit, der Prinzipat, oft mit der Spätantike gleichgesetzt. Ich benutze die in den Altertumswissenschaften heute übliche Klassifizierung, nach der die Spätantike erst mit den diokletianischen Reformen einsetzt, der Prinzipat dann also von Augustus bis zum Beginn der Herrschaft Diokletians i.J. 284 reicht (vgl. Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II Prinzipat). Zum religiösen Pluralismus dieser Epoche und zu den synkretischen religiösen Phänomenen vgl.: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, 16-18* (heidnische Religion); vgl. auch die Anm. I genannte Lit. und zu dem für den antiken Synkretismus besonders charakteristischen Bereich der Mysterien *Walter Burkert: Antike Mysterien, Funktion und Gehalt, München 1990*.
8. Vgl. *Hanns Christof Brenneke: Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der alten Welt*, in: Joachim Mehlhausen (Hg.): *Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995*.
9. Zur ebenfalls »synkretistischen« philosophischen Diskussion der Kaiserzeit vgl.: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, 36-37* (Philosophie).
10. *Eusebius: Historia ecclesiastica I 2,23* (ed. H. Kraft, 89): »Erst jetzt, zu Beginn des römischen Kaiserreiches, erschien allen übrigen Menschen und den Heiden des ganzen Erdkreises, da sie vorbereitet und bereits fähig waren, die Erkenntnis des Vaters anzunehmen, derselbe Lehrer der Tugenden, der Diener des Vaters in allem Guten, der erhabene und himmlische Logos in Menschengestalt, ohne sich seinem körperli-

Christentum als Teil dieses Milieus, aber eben doch charakteristisch von der religiös-weltanschaulichen Umwelt verschieden, wie diese übrigens auch sehr scharf empfand¹¹.

Von daher ist diese Epoche des Prinzipats und der frühen Spätantike für die Frage nach dem Synkretismus in der Kirchengeschichte besonders relevant.

Die intellektuelle Situation der römischen Kaiserzeit scheint mit ihrem breiten pluralistischen religiösen und ideologischen Angebot bei einer erstaunlich einheitlichen Alltagskultur am ehesten Parallelen zu unserer intellektuellen und kulturellen Situation zu bieten.

Einen derartigen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus hat es m. W. seit der Verchristlichung von Staat und Gesellschaft in der Spätantike – jedenfalls in unserem kulturellen Kontext – erst wieder in der Neuzeit gegeben, eigentlich erst im zwanzigsten Jahrhundert.

Das Mittelalter und die frühe Neuzeit sind von teilweise durchaus auch zwangsweisen christlich geprägten Vereinheitlichungstendenzen geprägt, von der christlich begründeten religiösen Einheitsideologie eines Kaisers Konstantin im vierten Jahrhundert bis zu den die konfessionelle Einheitlichkeit eines Territoriums im Reich festschreibenden Beschlüssen des Augsburger Reichstages von 1555¹². Synkretistische Phänomene erscheinen weithin nur als (dann manchmal zähneknirschend geduldeter) Protest gegen religiös-kulturelle Unterdrückung, bzw. positiv als geduldeter Anknüpfungspunkt bei Missionsbemühungen¹³.

Hier soll es in erster Linie um die offene Begegnung zwischen Christentum und religiöser Umwelt in der Kaiserzeit gehen, weil an diesem Phänomen wohl am besten das uns Interessierende zu beobachten ist.

chen Wesen nach von unserer Natur zu unterscheiden ...«; Vgl. *Hanns Christof Brennecke*: *Ecclesia est in re publica, id est in Imperio Romano* (Optatus III 3) – Das Christentum in der Gesellschaft an der Wende zum ›Konstantinischen Zeitalter‹, *Jahrbuch für biblische Theologie* 7 (1992), 208-239.

11. So besonders die bei *Origenes* in seiner Gegenschrift »Contra Celsum« erhaltene antichristliche Polemik des Kelsos; vgl. *Robert L. Wilken*: *Die frühen Christen – wie die Römer sie sahen*, Graz / Wien / Köln 1986. Zu den angeblich immer wieder gegen die Christen erhobenen Vorwürfen sexueller u.ä. Verfehlungen, die die Apologeten in voller Übereinstimmung mit den zeitgenössischen philosophischen Tendenzen zurückwiesen, vgl. meinen Anm.8 genannten Beitrag.
12. *Karl Brandi*: *Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555*, krit. Ed., 2. Auflage, Leipzig 1927; vgl. *Gerhard Pfeiffer*: *Augsburger Religionsfriede*, *Theologische Realenzyklopädie* IV (1979), 639-645.
13. Z.B. Gregors d. Großen Missionsinstruktion für die Missionierung Englands, *Greg. Magn., Reg. Epp.XI/56*; vgl. *Knut Schäferdiek*: *Die Grundlegung der angelsächsischen Kirche im Spannungsfeld insular-keltischen und kontinental-römischen Christentums*, in: *Die Kirche des frühen Mittelalters*, hg. von Knut Schäferdiek (*Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* II 1), München 1978, 149-191.

Obwohl ein erheblicher Teil der literarischen christlichen Überlieferung sich mit dem von uns *Synkretismus* genannten Problem beschäftigt, namentlich auch mit dem Verhältnis des Christentums zur übrigen antiken Religiosität¹⁴, ist der Begriff *Synkretismus* selbst unbekannt. Dasselbe Bild bietet die gleichzeitige nichtchristliche profane Gräzität bzw. Latinität, wo z.B. ein Tacitus dem uns interessierenden Phänomen *Synkretismus* bekanntlich äußerst skeptisch gegenüber stand¹⁵.

Für den Historiker, der gerne synchrone Begriffe zur Erfassung eines historischen Phänomens benutzt, ist das Fehlen des Synkretismus-Begriffes natürlich mißlich – und dies besonders angesichts der Tatsache, daß es sich durchaus um einen Begriff handelt, der genau in dieser Zeit bei einem typischen Vertreter des allgemeinen pluralistischen intellektuellen Milieus der Kaiserzeit auftaucht: bei Plutarch¹⁶ – aber nun in völlig anderem Sinn als dem uns vertrauten.

Als kirchengeschichtlicher Terminus *Technicus* taucht *Synkretismus* erst in der Spätphase der Reformation im sogenannten *synkretistischen Streit* im deutschen Protestantismus des 17. Jahrhunderts erstmalig auf, auch da völlig von dem uns heute vertrauten Gebrauch zunächst unterschieden¹⁷.

Eine einfache philologische Ableitung des Begriffes *Synkretismus* für die von uns damit allgemein heute bezeichneten religiösen Phänomene läßt sich auf den ersten Blick nicht erschließen. Die Vokabel *SYNKRETISMOS* begegnet erstmals und einmalig in der gesamten bekannten antiken Gräzität bei Plutarch, *De fraterno amore* 19 [= *Moralia* 490 b], als Beispiel für das Zusam-

14. So im Grunde die gesamte apologetische Tradition von den Anfängen im zweiten Jahrhundert bis zu Euseb und dann Augustin; vgl. *Leslie William Barnard: Apologetik I, Theologische Realenzyklopädie III* (1978), 371-411.
15. *Tacitus: Annales XV 44,3* (ed. E. Heller, 748f.): »... und für den Augenblick unterdrückt, brach der unheilvolle Aberglaube wieder hervor, nicht nur in Judäa, dem Ursprungsland dieses Übels, sondern auch in Rom, wo aus der ganzen Welt alle Greuel und Scheußlichkeiten zusammenströmen und gefeiert werden. (...repressaue in praesens exitiabilis superstitio [scil. das Christentum] rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque).
16. Zu Plutarch vgl. *Albrecht Dihle: Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit*, München 1989, 201-211; *Wolfgang Haase (Hg.): Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 33,6*, Berlin 1991.
17. Noch immer sehr instruktiv der ausführliche Artikel in: *Johann Heinrich Zedler: Großes vollständiges Universal-Lexikon*, Band 41, Leipzig / Halle 1744, 787-968 (*Synkretismus*[theologischer]); vgl. *Paul Tschackert: Synkretistische Streitigkeiten, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XIX* (1907), 243-262; *Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV. Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie*, Göttingen 1926, 231-472; *Franz Lau: Synkretistischer Streit, Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, VI (1962), 568-569.

menstehen der Kreter als Volksgruppe in äußerer Gefahr trotz großer interner Auseinandersetzungen. Nach Plutarch ist nun gerade diese Einstellung für die Kreter typisch und eigentümlich : καὶ τοῦτ' ἦν ὁ καλούμενος ὑπ' αὐτῶν ΣΥΓΚΡΗΤΙΣΜΟΣ¹⁸.

Synkretismus bezeichnet hier also die Gemeinsamkeit der Kreter über auch große Meinungsverschiedenheiten hinweg¹⁹.

Unklar ist allerdings, ob es sich hier um eine eigene Wortprägung oder Wortschöpfung Plutarchs handelt oder um eine von ihm gegebene Ethymologie eines vielleicht sogar falsch von ihm wiedergegebenen Begriffs. Es handelt sich bedauerlicherweise um ein Hapax Legomenon in der gesamten Gräzität, auch keine latinisierte Form ist antik nachweisbar.

Einige mittelalterliche byzantinische Lexikographen (aber längst nicht alle) verweisen ebenfalls ausschließlich auf Plutarch, so die Suda und das *Ethymologicum magnum*²⁰. Für die beiden Lexika ist *Synkretismus* das Zusammenhalten gegen einen äußeren Feind, wie z.B. bei den Kretern.

Für Plutarch jedenfalls handelt es sich um einen ausschließlich positiv besetzten und politischen Begriff: das Überwinden von Gegensätzen angesichts äußerer Gefahr. Im Grunde ist also jede Koalition im politischen Bereich für Plutarch ein *Synkretismus* – und zwar im positiven Sinn. Ein religiöser Aspekt ist nicht erkennbar; schon gar nicht geht es um eine wie auch immer vorgestellte Vermischung. Außerdem fehlt bei Plutarch jede negative Färbung des Begriffes, etwa im Sinne eines faulen politischen Kompromisses²¹.

Erst im Zuge der humanistischen Antikenrezeption taucht diese bis dahin sonst nie benutzte Vokabel auf. Nach Zedlers *Universallexikon*²², das dem Stichwort *Synkretismus* 200 (!) Spalten widmet, wurde die Bezeichnung *Synkretis-*

18. Plutarch, *Moralia* 490 B

19. Vgl. *Paul Tschackert*: *Synkretismus*, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* XIX (1907), 239-243; *Carsten Colpe*: *Vereinbarkeit* (wie Anm.1); eine ähnliche Bildung wäre »Synhellenismus«.

20. *Suidae Lexicon*, ed. Ada Adler (*Lexicographi Graeci I*) IV, Leipzig 1935, 451 (Nr. 1299): τὰ τῶν Κρητῶν φρονῆσαι. *Ethymologicum magnum*, ed. Thomas Gaisford, Oxford 1848 (ND Amsterdam 1962), 732,55: συγκρητίσαι λέγουσιν οἱ Κρητες, ὅταν ἔξωθεν αὐτοῖς γένηται πόλεμος: ἐστάσαζον γὰρ αἰε.

21. Klassisches modernes Beispiel aus dem politischen Bereich wäre der Aufruf Wilhelms II. von 1914 und überhaupt der nach dem Ende des verlorenen Krieges so oft gerühmte und geradezu mythologisierte »Geist von 1914«; vgl. *Thomas Nipperdey*: *Deutsche Geschichte 1866-1918*: Band II. *Machtstaat vor der Demokratie*, München 2. Auflage 1993, 778-787.

22. *Johann Heinrich Zedlers Universal-Lexikon* (wie Anm.17), 780-969 (ND Graz 1962), hier vor allem 780-787, vgl. *Paul Tschackert*: *Synkretistische Streitigkeiten* (wie Anm.17).

mus im 15. Jahrhundert in humanistischen Kreisen ganz im Sinne Plutarchs, aber über seine ausschließlich politische Füllung hinausgehend nun für die Harmonisierung der antiken philosophischen Systeme bzw. als Übereinstimmung philosophischer Systeme mit der Bibel gelegentlich benutzt²³.

Für Erasmus von Rotterdam, bei dem *Synkretismus* mehrfach bezeugt ist (man brillierte damals bekanntlich gern mit antiker Literaturkenntnis), taucht nun auch die latinisierte Form auf. *Synkretismus* ist Freundschaft, bei der einer auf den anderen angewiesen ist, Verbindung auch über Gegensätze hinweg – also wieder ganz im Sinne Plutarchs²⁴. Wahrscheinlich durch Erasmus ist der Begriff *Synkretismus* in der Neuzeit erst wirklich eingebürgert worden. Auch für ihn ist der Begriff *Synkretismus* ausschließlich positiv besetzt, er bezeichnet das Zusammenstehen aller Gebildeten über alle Gegensätze im einzelnen, über die große Meinungsvielfalt der Gelehrten und alle auch heftige Diskussion hinweg²⁵.

In den zahllosen Einigungsversuchen der reformatorischen Strömungen untereinander taucht der Begriff *Synkretismus* immer wieder auf – nun theologisch qualifiziert – : er bezeichnet meist das Zusammenfinden in der Abendmahlsfrage trotz sachlicher theologischer Gegensätze²⁶. In dieser theologischen Füllung wird der Begriff *Synkretismus* durch das gesamte 16. Jahrhundert immer wieder genannt. Auch in diesen reformatorischen Debatten handelt es sich um einen eindeutig positiv besetzten Begriff²⁷. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts kann im Zusammenhang der großen konfessionellen Auseinandersetzungen als *Synkretismus* auch die Einheit der Katholiken gegen den Protestantismus bezeichnet werden²⁸.

Im Laufe des 17. Jahrhunderts, angesichts einer europaweiten konfessionellen Verengung, die jede Übereinkunft bei bestehenden Gegensätzen nun für einen faulen Kompromiß hält²⁹, beginnt sich eine negative Interpretation des Syn-

23. *Johann Heinrich Zedlers Universal-Lexikon* (wie Anm.17), 780-787 mit einer Fülle von literarischen Beispielen.

24. *Erasmus von Rotterdam*: *Agadia* I 1,11, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia* II, Lugdoni Batavorum 1703 (ND Hildesheim 1961), 30 D (bei Paul Tschackert, *Synkretismus* (wie Anm.19), 240, falsche Seitenzahlangabe!).

25. *Erasmus von Rotterdam*: Brief an Philipp Melanchthon vom 22. 4. 1519, *Corpus reformatorum* I 78. *Synkretismus* ist dort das Zusammenhalten, die Eintracht (*concordia*) der Gelehrten.

26. So *Zwingli* in einem Brief vom 5.4.1525 an Oecolampad, ep. 367, *Corpus reformatorum* 95 (= *Zwingli*, *Werke* VIII) Leipzig 1914, 317,8ff: *Synkretismus* = »...in dimicatione consensus«; vgl. ep. 390 vom 11.10.1525 an Vadian, *Corpus reformatorum* 95, 381, 12.

27. Beispiele bei *Paul Tschackert*: *Synkretismus* (wie Anm.19), 240f.

28. Ebenda, 241.

29. Zu diesem konfessionsübergreifenden Prozess *Berndt Hamm*: *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*, *Jahrbuch für biblische Theologie* 7 (1992), 241-279.

cretismusbegriffes durchzusetzen. *Syncretizantes* sind Leute, die eine Einheit simulieren, bzw. fundamentale Lehrgegensätze zugunsten einer falsche oberflächlichen Einheit vertuschen – so z.B. Leonard Hutter gegen den Ireniker David Pareus³⁰. In den konfessionellen Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts erhält der Begriff *Synkretismus* so immer mehr die Bedeutung von Religionsvermischung, wobei mit *religiones* natürlich die christlichen und in besonderer Weise die protestantischen Konfessionen gemeint sind, u.U. auch noch der Katholizismus. Auf diese Weise bekommen all die zahlreichen Unionsbemühungen nach dem Dreißigjährigen Krieg das Etikett *Synkretismus* aufgeklebt, nun aber in negativem Sinne³¹. Vor allem dann Calixt³² in seinen Auseinandersetzungen mit Calov³³ und Dannhauer³⁴, dem sogenannten *synkretistischen Streit*, der den Protestantismus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erschüttern und auch zum Wegbereiter der Unionsbemühungen eines Leibnitz oder des Pietismus werden sollte³⁵.

Seit Mitte des 17. Jahrhunderts bezeichnet *Synkretismus* – und jetzt völlig im Gegensatz zu Plutarch – eine in der Sache nachteilige und minderwertige Vermischung von Ungleichem. Auch wenn die an Plutarch angelehnte humanistische Füllung des Synkretismusbegriffes hier verlassen ist, schimmert dahinter noch immer die humanistische Idee vom Reinen und Unverfälschten im Gegensatz zum Vermischten als Dekadenz durch. Die lutherische Lehre, so die jetzt maßgeblich werdende Vorstellung, vertrage nichts auch nur irgendwie Andersartiges, also kann eine Annäherung an die Reformierten nur immer Minderung sein. In diesem Sinne erläutert auch in aller Breite Zedlers Universallexikon den Begriff *Synkretismus*³⁶. Nach dieser neuen Begriffsfüllung *Mischung* erscheinen dann immer neue Versuche einer philologischen Ableitung aus συγκεράνυμι bzw. σύγκρασις.³⁷

30. Hutter polemisierte hier gegen den reformierten Theologen David Pareus, der in seinem »Irenicum« von 1614 eine Einigung zwischen Reformierten und Lutheranern gefordert hatte; vgl. die Anm.17 genannte Lit.

31. Vgl. *Johann Heinrich Zedlers Universal-Lexikon* (wie Anm.17) und *Paul Tschackert: Synkretismus* (wie Anm.19), 241-243.

32. Vgl. *Johannes Wallmann: Calixt, Georg, Theologische Realenzyklopädie VII* (1981), 552-559.

33. Vgl. *Johannes Wallmann: Calov, Abraham, Theologische Realenzyklopädie VII* (1981), 563-568.

34. Vgl. *Martin Schmidt: Dannhauer, Johann Konrad, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, II* (1958), 32.

35. Vgl. Lit. Anm.17

36. *Johann Heinrich Zedlers Universal-Lexikon* (wie Anm.17), 787ff. Allein etwa 185 Spalten sind dem synkretistischen Streit gewidmet.

37. Diese falsche Ableitung z.B. bei *Lilla: Encyclopedia of the Early Church II*, 805-806; vgl. auch *Pariente: Emerita 37* (1969), 317-321; dazu *Carsten Colpe: Vereinbarkeit*

In dieser ursprünglich also rein polemischen und negativen Interpretation als *Religionsmischung* ist der Begriff *Synkretismus* dann in die moderne Religionswissenschaft eingegangen, wobei Zedlers Universallexikon schon die Vermischung ganz verschiedener Religionen (*Syncretismum universalissimum*) von Einheitsbestrebungen zwischen Juden und Christen (*Syncretismum universialorem*), innerchristliche Einheitsbestrebungen (*Syncretismum universale*) und innerprotestantische terminologisch voneinander trennt (*Syncretismum particulare* = *Syncretismum Melanchthonicum*)³⁸.

Festzuhalten ist also: der im 19. und 20. Jahrhundert in die Religionswissenschaft eingegangene Synkretismusbegriff stammt in seiner inhaltlichen Füllung ausschließlich aus der innerchristlichen konfessionellen Polemik des 17. Jahrhunderts, was u.U. manche Schwierigkeiten in seinem auch rein wissenschaftlichen Gebrauch erklären kann. Damit ist der religionswissenschaftliche Begriff *Synkretismus* eine aus der konfessionellen Polemik übernommene Wortschöpfung des 19. und 20. Jahrhunderts, die dann rückwirkend auf religiöse Phänomene des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit und neuerdings auch auf damit verwandte religiös-kulturelle Phänomene der Gegenwart angewendet wird, wobei allerdings zu beachten ist, daß im theologisch – kirchlichen Sprachgebrauch im Unterschied zum modernen religionswissenschaftlichen Gebrauch eine negative Wertung und damit auch ein polemisches Moment durchaus erhalten geblieben ist. Das heißt nun aber, daß Religionswissenschaftler und Theologen diesen in der Neuzeit üblich gewordenen Begriff *Synkretismus* trotz der jetzt gemeinsamen Interpretationsbasis *Mischung* sehr unterschiedlich füllen können.

Die Frage nach derartig definierten Synkretismen oder verwandten Phänomenen besonders in der Frühphase des Christentums hat nun aber die christliche Theologie bereits von ihren Anfängen an – ohne den Begriff *Synkretismus* zu benutzen – außerordentlich bewegt. Vor allem die apologetische Tradition schon seit dem frühen zweiten Jahrhundert sieht es ja nicht nur als ihre Aufgabe an, das Christentum gegen Angriffe von außen zu verteidigen, sondern will auch – und dieser Aspekt kommt angesichts des Begriffes *Apologeten* leicht etwas zu kurz – seine Position innerhalb des religiösen Pluralismus der römischen Kaiserzeit eindeutig und unverwechselbar in deutlicher Abgrenzung zu diesem Plura-

(wie Anm.1). Zur Begriffsgeschichte: Deutsches Wörterbuch X 4 (1942), 1424f. Interessant ist, wie diese neue Füllung des Synkretismusbegriffes in der Literatur nun auch rückwirkend und z.T. geradezu absurd zur Erklärung der Definition Plutarchs benutzt wird. *Johann Heinrich Zedlers Universal-Lexikon* (wie Anm.17) definiert »Synkretismus« so als Religionsmischerei der Kreter und interpretiert von Tit 1,12 dies nun negativ. Diese negative Interpretation sogar noch bei *Carl Andresen / Georg Denzler*: Wörterbuch der Kirchengeschichte, München 1982, 570: »Klüngelei der Kreter«, die nach Plutarch, de fratrum amore 19, trotz innerer Zwiste nach außen stets geschlossen auftraten, sonst übel beleumdet waren; vgl. Tit 1,12«.

38. *Johann Heinrich Zedlers Universal-Lexikon* (wie Anm.17), 787-793.

lismus bestimmen, um so den diesem Pluralismus höchst anstößigen Absolutheitsanspruch des Christentums zu wahren und es eben nicht zu einer Stimme neben anderen in der religiösen Vielfalt der Zeit werden zu lassen.

Die religionsgeschichtliche Schule des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hat das Christentum an sich – besonders das Urchristentum – als synkretistisch zu beschreiben versucht und auch synkretistische Elemente im Neuen Testament nachweisen wollen. Diese Auffassung gilt heute als weithin überholt, wobei natürlich selbstverständlich und unbestritten ist, daß das Christentum in bewußter Abgrenzung vom und Ausgrenzung aus dem synagogalen hellenistischen Judentum des ersten Jahrhunderts entstanden ist und auch mancherlei andere religiöse Elemente der Umwelt aufgenommen hat.

Zweifellos ist aber das Christentum selbst keine synkretistische Religion auf Systemebene³⁹! Es ist weder durch Verschmelzung religiöser Systeme noch Aufnahme eigentlich fremder Elemente in ein bestehendes religiöses System entstanden wie z.B. der Manichäismus, den man als geradezu klassisches Beispiel einer synkretistischen Religion ansehen kann⁴⁰ Damit fällt das Christentum charakterisch aus dem zeitgenössischen religiösen Kontext heraus! Und dies haben die Zeitgenossen, die Christen selbst, die Juden und die sogenannten Heiden durchaus so empfunden. Dies ist – eben im Unterschied zum Manichäismus – der Hintergrund der überaus problematischen Integrationsgeschichte der Christen in die kaiserzeitliche Gesellschaft.

Die Christen waren zwar gesellschaftlich integrierbar – und haben dies auch mit aller Energie angestrebt⁴¹ –, aber das Christentum als Religion war eben nicht in den religiösen Pluralismus der Zeit integrierbar, was angesichts seines diesen Pluralismus negierenden Universalanspruchs, in Christus allein das Heil für alle Menschen zu verkünden, erhebliches Konfliktpotential barg, im Gegensatz zum seine missionarischen Impulse immer mehr zurücknehmenden und somit immer mehr ethnisch begrenzten und somit den antiken religiösen Pluralismus eigentlich nicht in Frage stellenden Judentum.

Die christliche literarische Überlieferung ist bei allen Bemühungen um gesellschaftliche Integration der Christen, wie sie besonders in der apologetischen Literatur deutlich werden, doch immer auch religiös ausgrenzend, wie das der kaiserzeitlichen Antike sonst fremd ist: christlicher Glaube ist prinzipiell sowohl mit der Philosophie als auch mit allen Formen des zeitgenössischen Religions- und Kultbetriebes von seinem Selbstverständnis her unvereinbar, auch wenn durchaus aus hermeneutischen Gründen philosophische Denkmodelle zur

39. Ulrich Berner: Begriff »Synkretismus« (wie Anm.1).

40. Vgl. Alexander Böhlig: Manichäismus, Theologische Realenzyklopädie XXII (1992), 25-45.

41. Vgl. Wolfgang Wischmeyer: Von Golgata zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert, Göttingen 1992.

Verdeutlichung der eigenen Botschaft aufgenommen werden können, wie die Apologeten immer wieder in einer heute manchmal irritierenden Weise zeigen⁴².

Die seit der Wende zum dritten Jahrhundert bezeugten Kirchenordnungen wie die seit der Wende zum 4. Jahrhundert begegnenden Synodalkanones zeichnen ein eindrückliches Bild dieser Abgrenzungsbemühungen bei durchaus vorhandener Integrationswilligkeit und der damit vielfach verbundenen Probleme des Christseins in dieser Welt des römischen Kaiserreiches⁴³

Dennoch bleibt das Christentum von den religiösen Vorstellungen, aus denen ja die Christen selbst jeweils kommen, nicht unberührt. Verschiedene Elemente können aufgenommen bzw. beibehalten werden – völlig unverändert oder auch mittels einer bewußten Interpretatio Christiana.

Die Frage ist, in wieweit man im Einzelfalle von Auf- oder Übernahme reden kann, weil diese Begriffe ja einen vorher reinen Zustand voraussetzen.

Christen leben in der kaiserzeitlichen römisch-griechischen Gesellschaft und bejahen weitgehend deren gesellschaftliche Normen und Standards – zu diesem gesamten Komplex scheint mir der Begriff Synkretismus eher unbrauchbar zu sein⁴⁴.

Ulrich Berner hat an der Auferstehungsvorstellung in der Schrift *Contra Celsum* des Origenes deutlich gemacht, wie Origenes hier synkretisiert⁴⁵, wobei

42. Vgl. *Hanns Christof Brennecke*: Absolutheitsanspruch (wie Anm. 8); zur Debatte um die sog. »Hellenisierung des Christentums« vgl. *Wolfhart Pannenberg*: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959), 1-45 (= Grundfragen systematischer Theologie, 2. Auflage, Göttingen 1971, 296-346); *E.P. Meijering*: Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter, *Theologische Rundschau* 36 (1971), 303-320; *Adolf Martin Ritter*: Platonismus und Christentum in der Spätantike, *Theologische Rundschau* 49 (1984), 31-56; *Christopher Stead*: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: W. Pannenberg's These neu bedacht, *Theologische Rundschau* 51 (1986), 349-371; *Ders.*: *Divine Substance*, Oxford 1977; *Ders.*: *Philosophie und Theologie I: Die Zeit der Alten Kirche* (Theologische Wissenschaft 14,4) Stuttgart 1990; *Dietmar Wyrwa*: Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), 29-67.

43. Vgl. *Traditio apostolica 15-17*, ed. Wilhelm Geerlings (Fontes Christiani) Freiburg 1991. Weder die Verfasserschaft Hippolyts noch Rom als Entstehungsort dieser Kirchenordnung lassen sich mit Sicherheit erweisen, aber sie ist mit großer Wahrscheinlichkeit an den Beginn des dritten Jahrhunderts zu datieren. Am deutlichsten zeigt diese Spannung zwischen Integration in die Gesellschaft und Distanz zu ihr die als Canones einer meist um 300 datierten Synode von Elvira überlieferte Sammlung; vgl. den vorzüglichen Kommentar von *Eckard Reichert*: *Die Canones der Synode von Elvira – Einleitung und Kommentar*, Diss. ev. Theol. Hamburg 1990.

44. Vgl. *Wolfgang Wischmeyer*: *Von Golgata zum Ponte Molle* (wie Anm.41).

45. *Ulrich Berner*: Der Synkretismus in der origeneischen Darstellung des Auferstehungsglaubens in »Contra Celsum« IV,57, in: Gernot Wiessner (Hg.), *Synkretismusforschung* (wie Anm.1), 39-57, 59-86.

es sich m.E. eher um einen hermeneutischen Prozeß handelt. Die christliche Botschaft muß verstehbar gesagt werden.

Dazu einige ganz wenige Beispiele eher auf der Ebene der Volksfrömmigkeit, die natürlich in besonderer Weise Denkmuster der religiösen Welt zur Verdeutlichung aufnehmen mußte⁴⁶

Die Vita des Märtyrers Lukian (Martyrium 312) berichtet, wie der Leichnam des Märtyrers von Nikomedien auf einem Delphin auf das jenseitige Ufer des Meerarmes nach Drepanon (von Konstantin dann zu Ehren seiner Mutter in Helenopolis umbenannt) gelangte, wo man dann sein Grab verehrte⁴⁷. Der Delphin geleitet nach antiker Mythologie die Seelen der Verstorbenen ins Elysium – in besonderer Weise ist er auch Transportmittel für Heroen⁴⁸. Der hermeneutische Charakter dieses Zuges in der ›Vita Luciani‹ ist offensichtlich; ganz im Sinne der in dieser Zeit schon klassischen Märtyrertheologie soll hier ausgesagt werden, daß der Märtyrer direkt bei Gott ist. Dazu benutzt die Vita eine allgemein bekannte und verbreitete, natürlich nicht genuin christliche mythische Vorstellung.

Interessant dabei erscheint mir, daß diese aus dem homöischen Arianismus stammende Vita damit aus einem Frömmigkeitsmilieu stammt, das als geradezu rabiat antiheidnisch, antiphilosophisch und zumindest von seinem Selbstverständnis her als bewußt biblizistisch definiert werden muß⁴⁹.

Das Jonamotiv mit seinen drei Elementen: Meerwurf, Ausspeigung, Ruhe ist das am häufigsten dargestellte Motiv der frühchristlichen Kunst – und eines der frühesten überhaupt⁵⁰. Auffällig ist, und darauf hat Wolfgang Wischmeyer aufmerksam gemacht, daß die Darstellungen eigentlich nichts mit der theologischen Behandlung Jonas in der zeitgenössischen theologischen Literatur zu tun haben, wo die Buße im Vordergrund steht, sondern daß hier allein das Rettungs-

46. In Berners Kategorien würde es sich dabei dann um Synkretismus auf Elementebene handeln. Das Material, das im wesentlichen der Gegenstand des Forschungsprogrammes »Antike und Christentum« darstellt (Vgl. oben Anm.5), ist nahezu unübersehbar, deshalb nur einige charakteristische Beispiele.

47. *Vita Luciani 16-20*, hg. von Joseph Bidez und Friedhelm Winkelmann, *Philostorgius Kirchengeschichte*, Anhang VI (GCS), 2. Auflage, Berlin 1972, 197-201.

48. Vgl. *Erna Diez*: Delphin, *Reallexikon für Antike und Christentum III* (1957), 667-682.

49. Zur spezifisch homöisch geprägten Frömmigkeit vgl. *Hanns Christof Brennecke*: Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (Beiträge zur historischen Theologie 73), Tübingen 1988.

50. *Wolfgang Wischmeyer*: Das Beispiel Jonas. Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung von Denkmälern frühchristlicher Grabeskunst zwischen Theologie und Frömmigkeit, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981), 161-179; *Helmut Sichtermann*: Der Jonaszyklus, in: Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus Museum alter Plastik Frankfurt am Main, Frankfurt 1983, 241-248 (Lit.); *Arne Effenberger*: Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert, München 1986, passim.

motiv betont wird – und dies in vertrauten Bildmotiven der heidnischen Grabkunst: der schlafende Endymion als Bild der zu erwartenden Paradiesesruhe bietet das inhaltliche und ikonographische Vorbild. Die Deutung auf Jona wird sekundär vorgenommen. Gerade in der ja der Privatfrömmigkeit entstammenden Grabkunst⁵¹ finden sich zahllose Adaptionen religiöser Themen und Vorstellungen der Umwelt, die angesichts eines allgemein verbreiteten gemeinsamen Jenseitsglaubens übernehmbar und damit übrigens oft gar nicht leicht eindeutig als christlich zu bestimmen sind. Besonders in der Volksfrömmigkeit finden so auf der Ebene der Aufnahme von Einzelementen zahlreiche Synkretismen statt. Die Kirche war sich der damit verbundenen Probleme übrigens durchaus bewußt, wie ihr enormes Mißtrauen gegen derartige Adaptionen und überhaupt die Entstehung einer christlichen Kunst zeigt.

Bevor ich auf zwei synkretistische Interpretationen des Christusereignisses an sich eingehe, noch ein paar Worte zu der natürlich ebenfalls häufig unter dem Stichwort *Synkretismus* verhandelten sogenannten *Hellenisierung des Christentums*⁵². Seit dem Humanismus galten die Kirchenväter als die Verbindung zwischen Christentum und antiker Kultur – besonders der Philosophie. Seit Luthers Aristoteles-Kritik wird besonders im Protestantismus diskutiert, in wieweit das Evangelium durch die Aufnahme oder Benutzung philosophischer Kriterien seit den Apologeten verfälscht worden ist.

Mit dieser Frage verbindet sich seit dem 17. Jahrhundert (besonders bei Gottfried Arnold⁵³) eine radikale Dogmenkritik. Die Lehrentwicklung wird als im Gegensatz zur Heiligen Schrift stehende Verwässerung und Verfälschung angesehen. Auch hier kann der Katholizismus anhand seines Traditionsbegriffes eine viel unbefangene Stellung als der Protestantismus angesichts seines manchmal sicher zu eng gehandhabten Schriftprinzips einnehmen⁵⁴.

Bekanntlich hat in der protestantischen Tradition vor allem Adolf von Harnack diese kritische Sicht wissenschaftlich mit Hilfe einer Deszendenztheorie untermauert⁵⁵. Für Harnack ist diese Hellenisierung eine schon früh einsetzende Ver-

51. Zum gesamten Komplex der frühchristlichen Sepulkralkunst vgl. *Theodor Klauser: Studien zur Entstehungsgeschichte der frühchristlichen Kunst I-IX im Jahrbuch für Antike und Christentum* 1 (1958) bis 10 (1967); *Arne Effenberg: Frühchristliche Kunst* (wie Anm.50), 24ff.

52. Zu dem ganzen Komplex vgl. die Anm.42 genannte Literatur.

53. *Martin Schmidt: Arnold, Gottfried, Theologische Realenzyklopädie IV* (1979), 136-140.

54. An diesem Punkt wäre an Ulrich Berners ansonsten so hilfreiches Modell die Frage zu stellen, ob die klassische katholische und klassische protestantische Sicht nicht u.U. ganz verschiedene modi von Synkretismus im Blick und zur Voraussetzung haben.

55. Im Grunde hat seine gesamte Dogmengeschichte den Sinn, dies minutös im einzelnen zu erweisen. Selbst wenn man die Materialfülle von Harnacks Dogmengeschichte für bisher unerreicht hält, ist also bei Übernahme Harnackscher Urteile in dieser Hinsicht Vorsicht geboten.

weltlichung und theologisch höchst problematische Vermischung mit der antiken Kultur zu Lasten des Christentums, also Synkretismus. Für ihn ist geradezu das Wesen des Christentums durch diesen Vermischungsprozess gefährdet. Seither geht die Debatte darum, wo die Grenze zwischen theologisch legitimer und illegitimer Antikenrezeption liegt, wobei interessanterweise nur die illegitime dann meistens *Synkretismus* genannt wird.

Es kann und soll hier nicht darum gehen, diese, durch Pannenberg neu belebte Debatte im einzelnen für die seit Pannenburgs bahnbrechendem Aufsatz vergangenen fünfunddreißig Jahre nachzuzeichnen⁵⁶.

Mir stellt sich immer mehr die Frage, ob es diese *Hellenisierung des Christentums* so überhaupt gegeben hat bzw. die ›*Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist*›⁵⁷. Derartige Formulierungen setzen ein ursprüngliches Gegenüber oder Getrenntsein von ›Christentum‹ und ›antikem Geist‹ voraus. Diese, von einem ursprünglichen und reinen, jedenfalls nicht irgendwie vom griechischen Geist beeinflussten Christentum ausgehende Prämisse (egal, ob dieses Christentum an sich dann durch griechisches Gedankengut beschmutzt oder bereichert worden ist) erscheint fraglich. Das Christentum ist in dieser antiken Kultur aus dem hellenistischen Judentum entstanden. Es hat nie ohne den ›griechischen Geist‹ existiert, wie Wyrwa dann selbst und im Grunde gegen den Titel seines interessanten Aufsatzes zeigt. Die heilige Schrift der Christen ist von Anfang an nicht die hebräische, sondern die griechische Bibel, die Septuaginta⁵⁸, ebenso sind alle Schriften des Neuen Testaments bekanntlich griechisch verfaßt.

Die Versuche der Destillation eines ›biblischen‹ und somit ›ungriechischen‹ Christentums⁵⁹ scheinen mir alle schon methodisch und im Ansatz verfehlt zu sein. Offenbar hat dies die Alte Kirche – wenn auch unreflektiert – selbst empfunden: das spezifische Juden-Christentum wurde – je länger je mehr – nicht nur als häretisch, sondern eben (und zwar in illegitimer Weise) als synkretistische Wiedervermischung angesehen⁶⁰.

56. Vgl. die Anm.42 angegebene Literatur.

57. So der Titel des Anm.42 genannten Aufsatzes von *Dietmar Wyrwa*, bei dem es sich um eine überarbeitete Fassung seiner Antrittsvorlesung an der inzwischen mit der Theologischen Fakultät der Berliner Humboldt-Universität vereinigten Kirchlichen Hochschule in Berlin-Zehlendorf handelt.

58. *Martin Hengel / Anna Maria Schwemer*, (Hg.): *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994.

59. *Claus Westermann*: *Zur Frage einer Biblischen Theologie*, Jahrbuch für biblische Theologie 1 (1986), 13ff., fordert auf diesem Hintergrund sogar eine »Enthellenisierung« des Christentums auch angesichts der nicht von der antiken Kultur geprägten Christen der dritten Welt.

60. *Georg Strecker*: *Judenchristentum*, Theologische Realenzyklopädie XVII (1988), 310-325.

Natürlich wird man in Dogmengeschichte und Systematischer Theologie je nach der theologischen Legitimität einzelner Explikationen fragen dürfen und müssen. Nur kann das Kriterium m. E. nicht ein reines und ursprüngliches Christentum in dem Sinne sein, wie es Harnack angenommen hatte (z.B. in seiner berühmten Vorlesung »Das Wesen des Christentums«⁶¹), für den bekanntlich die Beschlüsse von Chalkedon einen Tiefpunkt dieses Verweltlichungs- und Synkretismusprozesses darstellen⁶².

Natürlich hat sich der christliche Glaube zur Verdeutlichung und Systematisierung seiner Verkündigung philosophischer Kategorien bedient, und soweit liegt ein Phänomen von Synkretismus auf Elementebene vor. Aber eine Begegnung des Christentums mit dem »griechischen Geist« im Sinne der Begegnung zweier ursprünglich völlig Fremder hat m.E. nie stattgefunden!

Ganz ausklammern will ich das natürlich hier eigentlich zu verhandelnde Problem Gnosis und die Frage, in wie weit Gnosis synkretistisch ist. Die Meinungen dazu sind Legion, die Sache scheint mir sehr im Fluß zu sein⁶³. Zumindest ist die vorchristliche Gnosis als Postulat der religionsgeschichtlichen Schule inzwischen sehr umstritten; immer mehr gnostische Phänomene lassen sich inzwischen auch als rein innerchristliche Entwicklungen verstehen.

Die ältere religionsgeschichtliche Schule hatte überhaupt verschiedene Phänomene der Entwicklung des Christentums als synkretistisch erklären wollen – auch das Mönchtum wird man inzwischen ebenfalls als rein innerchristliche Entwicklung ansehen müssen, wobei natürlich Askese an sich kein christliches, sondern ein allgemein religiöses Phänomen der Zeit ist, so daß hier allerdings die Richtungen der gegenseitigen Beeinflußung im einzelnen schwer auszumachen sind⁶⁴

61. Eine kritische Edition liegt bis heute nicht vor; vgl. *Thomas Hübner*: Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1994 (312-403 Vorarbeiten für eine textkritische Edition).

62. *Adolf von Harnack*: Lehrbuch der Dogmengeschichte II: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I, Darmstadt 1964 (= 4. Aufl. Tübingen 1909), 396-398.

63. Seit 1971 referiert *D.M. Scholer* regelmäßig die dem Nichtfachmann unüberschaubare Fülle von Literatur in Novum Testamentum (bisher 20 Supplementa), vgl. auch *Kurt Rudolphs* Forschungsbericht in: Theologische Rundschau 55 (1990), 134-152; über die Forschungen zu den Valentinianern als die wichtigste und sich dezidiert als christlich verstehende gnostische Gruppe vgl. *Christoph Marksches*: Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der »valentinianischen« Gnosis – Von J.E.Grabe und F.C.Baur bis B.Aland, in: Alexander Böhlig / Christoph Marksches, Gnosis und Manichäismus (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 72), Berlin 1994, 39-108.

64. Vgl. *Jan Bergmann* / *Ludwig Markert* / *Johann Maier* / *Jean Gribomont*, Askese I-IV, Theologische Realenzyklopädie IV (1979) 195-225; *Fairy von Lilienfeld*: Mönchtum II, Theologische Realenzyklopädie XXIII (1994), 150-193.

Interessant erscheinen mir zwei eindeutige Synkretismen, die auf der Ebene sowohl der Volksfrömmigkeit, der Liturgie, als auch der gelehrten Theologie zu finden sind: die Gleichsetzung von Christus mit Asklepios⁶⁵ und Sol (invictus)⁶⁶.

Euseb von Caesarea berichtet (*Historia ecclesiastica* VII 18), daß man zu seiner Zeit in Caesarea Philippi ein Standbild als Darstellung des Kranke heilenden Jesus verehrte. Aus seiner Beschreibung wird ganz deutlich, daß es sich hier natürlich nicht um ein eigentliches Christusbild, sondern um eine Asklepiosstatue (oder die Statue eines anderen, inzwischen längst mit Asklepios identifizierten Heilgottes) gehandelt haben muß. Auch die literarische Überlieferung macht deutlich, daß für viele Christen der Kranke heilende Jesus im 2. / 3. Jahrhundert in ziemlich offene Konkurrenz zu Asklepios, dem Heiler der römischen Kaiserzeit, geraten war und geraten mußte. Asklepios – wegen seines Eintretens für die Menschen im Mythos mit dem Tode bestraft, war der Heiland der Kaiserzeit, von dem Christus Züge bis hin zur Identifikation (natürlich mit dem später auch erlangten Ziel der Verdrängung und Ersetzung) angenommen hat.

In einem der Zeit ganz typischen synkretistischen Prozeß hatte Asklepios alle übrigen Heilgötter weithin verdrängt. Seine Heiligtümer waren über das ganze Imperium verteilt, er nahm immer universalere Züge an, wurde zum Soter schlechthin. Wenn die Christen das Evangelium von Christus, dem Heiler der Welt, verkündeten, mußte sich das auf die Frage nach den wahren Heilern zuspitzen: Christus oder Asklepios⁶⁷.

So wurde Christus immer häufiger mit den vertrauten Zügen des Asklepios ausgestattet: Christus ist der wahre Asklepios⁶⁸ und überbietet sogar Asklepios⁶⁹. In diesem Zusammenhang erscheint in der apologetischen Literatur häufig Christus als Arzt⁷⁰. Im Rahmen dieser Identifizierung von Christus und Askle-

65. Vgl. *Rudolf Herzog*: Asklepios, Reallexikon für Antike und Christentum I (1950) 795-799; *Johan Harm Croon*: Heilgötter, Reallexikon für Antike und Christentum XIII (1986), 1190-1232; zur Frage nach Christusbildungen nach dem Vorbild des Asklepios vgl. *Erich Dinkler*: Christus und Asklepios, Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften – phil.-hist. Kl 2/1980.

66. *G.H. Halsberghe*: Le Culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J.C., Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 17,4, Berlin 1984, 2181-2201; *Helga von Heintze*: Sol invictus, in: Spätantike und frühes Christentum (wie Anm.50), 145-152.

67. Diese Alternative scheint mir für die vorkonstantinische Zeit viel wichtiger zu sein als die beliebte, aber allgemein maßlos überschätzte Scheinalternative: Christus oder Augustus; vgl. *Johan Harm Croon*: Heilgötter (wie Anm.65), 1221-1224.

68. *Justin*: Apologie I, 21f.

69. *Justin*: Dialog mit Tryphon, 69.

70. *Rudolf Herzog*: Asklepios (wie Anm.65); *Adolf von Harnack*: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I, Leipzig 1924 (4. Aufl.), 129-150; *Johan Harm Croon*: Heilgötter (wie Anm.65), 1219-1224.

pios und Verdrängung des Asklepios durch Christus kommt nun eine heftige Polemik frühchristlicher Schriftsteller gegen Asklepios auf. Asklepios ist der falsche Heiland, er will nur die Reinen heilen – Christus dagegen ist der Heiland aller. Außerdem wird Asklepios (in Aufnahme alter und völlig unchristlicher Polemik) Geldgier vorgeworfen. Christus dagegen ist der wahre Asklepios.

Mir scheint hier ein ganzes Bündel von Motiven für diesen doch ziemlich groben Synkretismus deutlich zu sein, der dann um 300 übrigens wieder verschwindet, und dem man im einzelnen analysieren müßte und sicher auch könnte.

Nach der sogenannten ›Konstantinischen Wende‹ wird dann ein weiterführender Prozeß deutlich, wenn auch auf etwas anderer Ebene: Märtyrer und Heilige verdrängen nun immer mehr und mit gesellschaftlicher und staatlicher Unterstützung die Heilgötter, auch Asklepios, und nehmen sogar ihre Heiligtümer direkt in Besitz. Das bekannteste Beispiel wäre hier die Ärzteheiligen Cosmas und Damian, die direkt Züge und ganz konkret auch die Heiligtümer des Asklepios übernehmen⁷¹.

Ein ähnliches, allerdings etwas später und in einem etwas anderem Kontext auftretendes Beispiel von Synkretismus ist die Identifikation von Sol mit Christus, die uns nun in den Prozeß der sogenannten ›Konstantinischen Wende‹ einführt und vermutlich nur in ihrem Zusammenhang interpretierbar ist.

Sol (invictus)⁷² gehört in seiner monotheistische Tendenzen zeigenden Zusammenfassung der verschiedensten orientalischen Sonnengötter ebenfalls ganz typisch in das kaiserzeitliche religiöse Milieu. Seit der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert wenden sich ihm verstärkt die Kaiser zu. 218 versuchte Elagabal den Sol Elagabal von Emesa zum obersten Reichsgott zu machen, der von den Römern allerdings als barbarischer Götze abgelehnt wurde⁷³. Durch die Krisen des dritten Jahrhunderts finden wir mehrfach ähnliche Versuche – Kaiser Aurelian⁷⁴ ist es dann 275 tatsächlich gelungen, Sol zum obersten Gott des Imperium Romanum zu erheben. Die universale Sol-Verehrung ist besonders Anliegen der Kaiser auch nach Aurelian. Der Kult des Sol invictus ist so in besonderer Weise ein imperialer Kult. Sol kommt auch den monotheistischen Tendenzen des ausgehenden Prinzipats entgegen, indem er das gesamte Pantheon aufsaugen und

71. *Wolfgang Artelt*: Kosmas und Damian, Lexikon der christlichen Ikonographie VII (1974), (ND 1990), 344-352; *Johan Harm Croon*: Heilgötter (wie Anm.65), 1224-1230.

72. Vgl. Anm.66.

73. *Karl Gross*: Elagabal, Reallexikon für Antike und Christentum IV (1959), 987-1000, zum Solkult und dessen Ende nach der Ermordung des Kaisers bes. 992-997; *M. Frey*: Untersuchungen zur Religion und Religionspolitik des Kaisers Elagabal, Stuttgart 1989.

74. *Karl Gross*: Aurelianus, Reallexikon für Antike und Christentum I (1950), 1004-1010; *G.H. Halsberghe*: Le Culte de Deus Sol Invictus (wie Anm.66).

darstellen kann. Aurelian plante offenbar einen synkretistischen, monotheistischen und reichsumspannenden Sol-Kult einzuführen. Der Dies natalis Solis (25.12.) wird mit großartigen Zirkusrennen gefeiert. Ikonographisch erscheint Sol im Strahlenkranz auf der Quadriga mit der Weltkugel als dem Symbol des Orbis Terrarum in der Hand.

Aus der Zeit bald nach 300 stammt das Mosaik einer eindeutig christlichen Grabkammer in Rom unter St. Peter, das nun Christus als Sol darstellt, bzw. einen Sol, der auf verschiedene und hier nicht im einzelnen zu erörternde Weise eindeutig als Christus definiert ist⁷⁵. Dieser zunächst verblüffende Befund kann an der Person des Kaisers Konstantin und seiner »Bekehrungsgeschichte« erklärt werden⁷⁶.

Vor 312 war Konstantin Verehrer des Sol (in der Erscheinungsweise des gallischen Apoll – die dahinterstehenden ideologischen und politischen Aspekte sollen hier ausklammert bleiben). Bis etwa 323 bleibt Sol auf seinen Münzen präsent. Die monotheistische Sol-Religiosität wird ganz eindeutig für Konstantin der Anknüpfungspunkt, Christ zu werden. Die sogenannte Bekehrungsvision zeigt, besonders in der bei Euseb bewahrten Version⁷⁷, deutliche Anzeichen einer dann christlich gedeuteten Sonnenepiphanie. Auch das Christogramm (Stauogramm) zeigt Beziehungen zur Sonnensymbolik, ist u.U. aus ihm ableitbar. Bei Konstantin ist nun zu beobachten, wie sich sein Sol-Glaube immer mehr christlich füllt. Sol scheint in seiner Identifizierung mit Christus nicht nur für Konstantin die Brücke zum Christentum geworden zu sein (entsprechend nimmt beim älteren Konstantin die Bedeutung des Sol immer mehr ab – streift auch Christus dessen Züge ab).

Wohl noch unter Konstantin ist dann in Rom begonnen worden, den 25.12. als Geburtstag Jesu zu feiern. Hier hat dann in einem etwa ein Jahrhundert dauernden Prozeß Christus Sol verdrängt – in zahllosen, das noch neue und fremde Weihnachtsfest propagierenden Predigten wird unter Bezug auf Mal. 4,2 gerade bei diesem Fest Christus als die wahre Sonne bezeichnet, was sogar in die Weihnachtsliturgie eingegangen ist. Das Weihnachtsfest⁷⁸, das dann de facto immer mehr zum Hauptfest der Christenheit wurde, und sich dann vom Mittelalter bis zur Neuzeit, ja bis heute eine Fülle von mit der Wintersonnenwende zusammenhängende Elemente einverleibt hat, eignet sich von daher natürlich bis in die Ge-

75. *Otmar Perler*: Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan, Freiburg 1965; *Arne Effenberg*: Frühchristliche Kunst (wie Anm.50), 42-49.

76. *Stuart George Hall*: Konstantin I., Theologische Realenzyklopädie XIX (1990), 489-500 (gesamte Lit. bis 1990!); *Rudolf Leeb*: Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, Berlin 1992.

77. *Rudolf Leeb*: Konstantin und Christus (wie Anm.76)9-28.

78. *Hermann Usener*: Das Weihnachtsfest, 3. Auflage, Bonn 1969; *Franz Joseph Dölger*: Sol salutis (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 16/17), 3. verm. Auflage, Münster 1971; *Hans Lietzmann*: Petrus und Paulus in Rom, 2. Auflage, Berlin 1927.

genwart besonders zum Aufzeigen von Synkretismen ganz verschiedener anderer Art (ikonographisch hat Christus bekanntlich den Strahlenkranz des Sol bis in die Gegenwart behalten). Hier handelt es sich zweifellos um einen Synkretismus, der niemals in den Geruch von Häresie gekommen ist, sondern eine ganz besondere Rolle als Anknüpfungspunkt gespielt hat.

Die Neubesetzung und -deutung bisher beliebter heidnischer Festtage ist dann ein synkretistisches Phänomen geworden, das für die sich progressiv christianisierende Gesellschaft der Spätantike und des Frühmittelalters typisch werden sollte.

In den Zusammenhang der ›Konstantinischen Wende‹ und besonders auch der imperialen Aspekte gehört ein synkretistisches Phänomen, das m.W. sonst nicht unter dem Stichwort *Synkretismus* verhandelt wird. Im Rahmen der ›Konstantinischen Wende‹ entsteht der christliche Sakralbau, den das Christentum bisher nicht kannte⁷⁹, d.h. die Vorstellung, an einem heiligen Ort, der mit der Offenbarung der Gottheit im Zusammenhang steht, dieser Gottheit einen Tempel zu errichten. Die christliche Kirche kannte bisher nur Versammlungsräume, die dezidiert keine sakralen Räume klassischen Sinne waren. Die Möglichkeit zu sakralen Räumen hätte man in den langen Friedens- und Toleranzzeiten des dritten Jahrhunderts durchaus gehabt. Der konstantinische Sakralbau ist so keine den neuen politischen Umständen entsprechende Erweiterung bisheriger Kirchenräume – es handelt sich um etwas völlig Neues (allerdings greift Konstantin nicht auf die klassische Tempelarchitektur, sondern auf imperiale architektonische Vorbilder zurück). Die Vorstellung, an Stätten der Epiphanie (oft auch ›Siegessäten‹) der Gottheit einen Tempel zu bauen ist dabei durchaus heidnisch. Das Christentum hat diesen Synkretismus unserer Kenntnis nach ohne Kritik angenommen, wie überhaupt die Segnungen des Konstantinischen Zeitalters zumindest zu Lebzeiten Konstantins keine Diskussion ausgelöst haben⁸⁰

79. *Richard Krautheimer*: Early Christian and Byzantine Architecture (The Pelican History of Art), 3. Auflage, 1979; *Friedrich Wilhelm Deichmann*: Einführung in die Christliche Archäologie, Darmstadt 1983, 68-108; *Arne Effenberger*: Frühchristliche Kunst (wie Anm.50), 94-137; *Hugo Brandenburg*: Kirchenbau I. Der frühchristliche Kirchenbau, Theologische Realenzyklopädie XVIII (1989), 421-442 (Lit.!).

80. In diesem Zusammenhang erscheint interessant, mit welcher Selbstverständlichkeit Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die wahrscheinlich unter Konstantin in Trier errichtete Palastaula in der Mitte des 19. Jahrhunderts als evangelische Kirche einrichten ließ. Zu Friedrich Wilhelms IV. Auffassung von der frühchristlichen Basilika als dem genuin urchristlichen Baustil und seinem von daher geprägten Kirchenbauprogramm vgl. *Hanns Christof Brennecke*: Eine heilige apostolische Kirche. Das Programm Friedrich Wilhelms IV. von Preußen zur Reform der Kirche, Berliner Theologische Zeitschrift 4 (1987), 231-251; *Reiner Sörries*: Die Rezeption frühchristlicher Architektur im protestantischen Kirchenbau des 19. Jahrhunderts, in: Klaus Raschok / Reiner Sörries, (Hg.), Geschichte des protestantischen Kirchenbaues, Festschrift für Peter Poscharsky zum 60. Geburtstag, Erlangen 1994, 82-92.

Zum Schluß möchte ich noch einen Prozeß erwähnen, der analog zur sogenannten ›Hellenisierung des Christentums‹ als ›Germanisierung des Christentums‹ und als synkretistischer Prozeß von besonderer Tragweite angesehen wird⁸¹. Die Problematik dieses Begriffes zeigt, wie bei der Beurteilung synkretistischer Elemente oder Phänomene nicht nur ein feines Verfahren zur genauen Definition des jeweiligen Synkretismus wichtig ist, sondern welche Rolle hier der Standpunkt des Betrachters spielt. Bei der sogenannten »Germanisierung des Christentums« handelt es sich um ein Stichwort der völkischen Bewegung des ausgehenden neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts⁸². Der Begriff ›Germanisierung des Christentums‹ wurde 1896 von A. Bonus geprägt, dem es dabei um eine aktuelle Forderung nach einem deutschen artgemäßen Christusglauben ging⁸³. Diese Forderung nach einem Synkretismus aus (wie auch immer verstandenem) Germanentum und Christentum auf Systemebene durchzieht die völkische Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wobei der Begriff ›germanisch‹ dabei ganz nach Geschmack mit allem, was man für erstrebenswerte Tugenden hielt, angefüllt werden konnte. Diese Forderung nach einem ›artgemäßen Christentum‹ war natürlich ein ideologischer Angriff auf das als fremdartig und undeutsch denunzierte vorfindliche Christentum.

Die Reaktion der vornehmlich protestantischen Theologen, die hier tief in ihrem nationalen Selbstverständnis getroffen war, ist nur als apologetische Aufnahme und quasi Versuch einer Überbietung dieses Angriffes von völkischer Seite zu verstehen.

Das Germanentum – so die Gegenthese seitens der protestantischen Kirchengeschichtsforschung – hat im Prozeß der Rezeption des Christentums dieses bereits artgemäß umgeformt (In Berners Kategorien könnte man sagen: der von völkischen Kreisen erhobene Forderung nach einem Synkretismus aus Germanentum und Christentum auf System-Ebene ist historisch auf

81. *Knut Schäferdiek*: Germanisierung des Christentums, *Theologische Realenzyklopädie* XII (1984), 521-524.
82. Die 2. Auflage der »*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*« kennt dieses Stichwort noch nicht, auch nicht im Nachtragsband XXIII von 1913; nicht erstaunlich ist, daß die »*Religion in Geschichte und Gegenwart*« dann von ihrem religionsgeschichtlichen Ansatz her dieses Stichwort aufnimmt, *Paul Jäger*: Germanisierung des Christentums, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* II (1910), 1336-1339; *Ders.*: Germanisierung des Christentums, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Auflage, II (1928), 1069-1071.
83. *Artur Bonus (anonym)*: Von Stöcker zu Naumann. Ein Wort zur Germanisierung des Christentums, Heilbronn 1896; vgl. auch schon de Lagardes Forderungen nach einer »nationalen Religion«, dazu *Roman Heiligenthal*: Paul Anton de Lagarde, *Theologische Realenzyklopädie* XX (1990), 375-378; *Kurt Nowak*: Deutschgläubige Bewegungen, *Theologische Realenzyklopädie* VIII (1981), 554-559.

Element-Ebene durch die Aufnahme typisch germanischer Wesenszüge in das Christentum bereits ausreichend erfüllt). Ziel dieser rein apologetischen Zielsetzung war, die Aufnahme angeblich typisch germanischer Theologoumena und eine dadurch bereits erfolgte germanische Umformung des Christentums zu beweisen⁸⁴. Angeblich, so die apologetischen Kritiker der völkischen Forderung nach einer »Germanisierung des Christentums«, seien germanisches Gefolgschaftsethos, Nachfolgechristologie und verschiedene angeblich speziell germanische Strukturelemente auf diese Weise ins Christentum eingeflossen. Eine besondere Rolle spielt dabei der Versuch, den durch die Goten zeitweilig den germanischen Völkern vermittelten homöischen Arianismus als den Germanen in besonderer Weise artgemäß zu interpretieren⁸⁵. Diese Germanisierung des Christentums galt als bis in die Neuzeit fortgesetzter Prozeß, wobei es Auseinandersetzungen darüber gab, ob nun Meister Ekkehard, Luther oder Schleiermacher den Höhepunkt dieses Germanisierungsprozesses bezeichnen⁸⁶.

Alle Momente dieser angeblichen »Germanisierung« des Christentums lassen sich aber aus den spätantiken und allgemeinen kirchengeschichtlichen Entwicklungen ohne Schwierigkeiten ableiten. Die These von der »Germanisierung des Christentums« muß als widerlegt gelten. Eine gewisse Tabuisierung der Thematik nach dem Zweiten Weltkrieg half groteskerweise, das Überleben dieser Germanisierungsthese, nun losgelöst von ihrem völkischen Ursprung und damit in ihrer apologetischen Zielsetzung nicht mehr deutlich erkennbar, zu sichern.

84. *Heinrich Boehmer*: Das germanische Christentum, Theologische Studien und Kritiken 86 (1913), 165-280; *Hans von Schubert*: Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs (Historische Bibliothek 26), München 1912; *Reinhold Seeberg*: Christentum und Germanentum, Leipzig 1914; *Kurt Dietrich Schmidt*: Die Bekehrung der Germanen zum Christentum I/II, Göttingen 1936-1942 (nicht vollendet); *Ders.*: Das Christusbild der jungbekehrten Germanen, Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 68 (1935), 848-852, 866-878, 897-901, 924-928; *Ders.*: Germanischer Glaube und Christentum, Göttingen 1948; *Ders.*: Germanisierung des Christentums, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, II (1958), 1440-1442. In dieser Tradition (und völlig abhängig von und unkritisch gegenüber K.D. Schmidt) noch *Hans-Jürgen Prien*: Von der alten Kirche bis zur Kirche in Lateinamerika heute (wie Anm.3) 51f.
85. Diese falsche und unsinnige These ist über lange Zeit fast zur *opinio communis* geworden. Besonders die Dissertation des SS Ordensjunkers Heinz Eberhardt Giesecke, Die Ostgermanen und der Arianismus, Leipzig 1939, ist für diese Sicht prägend geworden, zeigt aber auch den ideologischen Hintergrund. Zur Auseinandersetzung mit dieser Auffassung vgl. vor allem die Arbeiten von *Knut Schäferdiek*, bes. den Art. Germanenmission, Reallexikon für Antike und Christentum X (1978), 492-548.
86. *Paul Jäger* in der ersten und zweiten Auflage der Religion in Geschichte und Gegenwart (wie Anm.82).

Ich denke, daß gerade am letzten Beispiel über die rein religionsgeschichtliche Fragestellung etwas von hermeneutischen Stellenwert postulierter Synkretismen (sei es in positiver oder negativer Interpretation) deutlich geworden ist, und daß allein die Bereitstellung von Differenzierungsmodellen synkretistischer Phänomene, so sehr sie hilfreich und ein Schritt vorwärts sind, allein noch nicht ausreichen.