

Synkretismus ist die Zukunft der Religion. Hermeneutik, sakraler Raum und Realpräsenz

Walter Sparr¹⁸⁴

Résumé

D'après l'auteur il est promettant dans l'intérêt d'une orientation religieuse, décrire par le terme „syncretisme“ les formes spécifiques de transformation religieuse dans le christianisme. Suivant sa thèse le christianisme ne s'est non seulement développé d'une forme syncretique dans l'époque préconstantine mais représente dans ses structures une religion syncretique, ce qui est de plus en plus à apercevoir dans ses formes après-constantines. Ayant dans son article d'une part montré l'inaptitude d'un terme „syncretisme“ préjugé positif ou négatif, d'autre part l'impossibilité d'un terme „syncretisme“ complètement neutre, l'auteur justifie sa thèse prenant pour base l'identité spécifique religieuse du christianisme.

Cette identité se montre d'une manière dynamique et syncretique, manifestant la forme toujours renouvelante de l'identification de ce qui signifie christianisme. Cette identification s'effectue en les conjonctures - contrastantes et intenses - de processus *herméneutiques* (exégèse de la tradition canonique) et en les mises en scène *esthétiques* (de l'attente de la vérification de ce qui est considéré canonique) dans le Christianisme comme communautés de tradition et interpretation. Dans l'aspect du temps (diachronique) aussi bien que dans l'aspect de l'espace (synchronique) de l'observation de „l'impératif herméneutique“ spécifique pour le christianisme le propre du christianisme est identifié par l'interaction inclusive et exclusive avec l'autre et l'étrange. Le lieu concret de cette identification est le service chrétien, dans la mesure où dans ce culte - différent au syncretisme éclectique et à la théocrasie - les prédications humaines et les mises en scène de la sainteté sont sanctifiées par Dieu lui-même entrant en présence réelle sous le nom propre de Jésus Christ.

Pour la distinction concrète entre l'intérieur et l'extérieur du christianisme il ne faut non seulement un charisme prophétique, mais aussi syncretique.

Summary

According to the author it is promising in the interest of religious orientation to describe by the term "syncretism" specific forms of religious transformation in Christianity. His thesis underlines that Christianity has not only developed in a syncretistic way in the preconstantine epoch but represents in its own structures a syncretistic religion, which is more and more revealed in its after-

¹⁸⁴ Vortrag auf dem Symposium „Raum und Ritual“ in Lübeck, St. Petri, 23.-25. März 2000.

constantine forms. By disclosing in his article on the one hand the inaptness of a term "syncretism" prejudiced positively or negatively, on the other hand the impossibility of a completely neutral term, the author justifies his thesis on the basis of the specific religious identity of Christianity.

This identity is a dynamic and syncretistic one, representing the form of the ever renewing *identification* of Christianity. This identification performs in the - contrasting and tense - interplay of *hermeneutic* processes (the exegesis of canonical tradition) and *aesthetic* mises en scène (of the expectation of the verification of the canonical) in the Christian communities of tradition and interpretation. In the aspect of time (diachronic) and the aspect of space (synchronic) of the observance of the specific Christian "hermeneutic imperative", the essence of Christianity is (re)identified by including resp. excluding *interaction* with the different and the strange. The tangible place for this identification is the Christian service, insofar as in this worship - different from eclectic syncretism and from theocracy - the human preaching and the mises en scène of the holy are sanctified by God himself, entering in real presence under the proper name of Jesus Christ.

For the actual distinction between the internal and external to Christianity not only a prophetic but also a syncretistic charisma is needed.

Zusammenfassung

Der Autor meint, daß es im Interesse religiöser Orientierung aussichtsreich ist, mit „Synkretismus“ spezifische Formen religiösen Wandels im Christentum zu beschreiben. Seine These lautet, daß das Christentum nicht nur in seiner vorkonstantinischen Epoche sich (auch) synkretistisch entwickelt hat, sondern strukturell - und in seinen nachkonstantinischen Formen immer deutlicher erkennbar - eine synkretistische Religion ist. Nachdem der Aufsatz einerseits die Untauglichkeit eines von vornherein positiv oder aber negativ besetzten, andererseits die Unmöglichkeit eines völlig neutralen Synkretismusbegriffes gezeigt hat, begründet er seine These aus der spezifischen religiösen Identität des Christentums.

Diese Identität ist eine dynamische und synkretistische, welche die Form der stets neuen *Identifikation* des Christlichen hat. Diese Identifikation vollzieht sich im - gegenläufigen und spannungsreichen - *Zusammenspielen* von *hermeneutischen* Prozessen (der Auslegung der kanonischen Traditionsbestände) und *ästhetischen* Inszenierungen (der Erwartung der Bewahrheitung des kanonisch Geltenden) in den christlichen Überlieferungs- und Auslegungsgemeinschaften. Sowohl im zeitlichen (diachronen) als auch im räumlichen (synchronen) Aspekt der Befolgung des spezifisch christlichen „hermeneutischen Imperativs“ wird das Eigene des Christentums durch einschließende und ausgrenzende *Interaktion* mit religiöse Anderem und Fremdem (re-)identifiziert. Der konkrete Ort dieser Identifikation ist der christliche Gottesdienst, insofern in diesem Kult - anders als im eklektischen Synkretismus und in der Theokratie - die menschlichen Prädikationen und Inszenierungen des Heiligen durch Gott selbst geheiligt werden, indem Er sich unter dem Eigennamen Jesus Christus realpräsent macht.

Für die konkrete Grenzziehung zwischen Innen und Außen des Christentums bedarf es daher nicht nur eines prophetischen, sondern auch eines synkretistischen Charismas.

1. Einleitung: „Religion“, „Synkretismus“?

Man muß kein Prophet sein, um sagen zu können, daß Synkretismus die Zukunft der Religion sei. In einer Kultur, in der mehrere Religionen zusammenleben und dies friedlich tun müssen, weil religiöse Geltungsansprüche von politischer Macht abgekoppelt sind - in einer solchen Kultur kann Synkretismus zur religiösen Praxis gehören und einen wichtigen Faktor religiöser Zukunftsfähigkeit ausmachen. Aber das ist keine Prophetie, nicht einmal eine Prognose, sondern ein Faktum. Synkretismus ist schon deshalb die Zukunft der Religion, weil Synkretismus ein wesentlicher Aspekt der Religion unserer Gegenwart ist. Und ein wesentlicher Aspekt schon ihrer Vergangenheit; schon öfter war Synkretismus die Zukunft der Religion, könnte man ein wenig zugespitzt sagen.

Das gilt sicherlich für die Religionsgeschichte der Moderne. Wo eine Religion in sich selbst religiöse *Pluralität* zuläßt, erst recht wo sie religiöse *Individualität* erzeugt und verselbständigt; und wo dies in einem Maße kulturell allgemein wird, daß ihr einstiges Monopol auf Definition dessen, was überhaupt „Religion“ genannt werden darf, hinfällig ist; zu schweigen schließlich davon, daß religiöse Homogenität klerikal oder gar politisch wiederhergestellt werden könnte - und all das kennzeichnet unsere moderne religionskulturelle Situation -: Da ist es wiederum eher eine Tatsachenbehauptung als eine Prognose, Synkretismus als Zukunft von Religion zu bezeichnen. Man sagt dann freilich wohl richtiger, der Religionswandel namens Synkretismus sei das *Schicksal* unseres spätmodernen Typs von Religiosität.

„Religiosität“ oder „Spiritualität“ lauten denn auch die modernen Wörter für ein kulturelles Phänomen, das einst unter dem Titel „Religion“ vor allem eine öffentlich-rechtliche Angelegenheit war, neuzeitlich dagegen in seiner individuell-humanen Funktion als Daseinsvergewisserung hervortrat, eben als „*Religiosität*“, unangesehen ihrer verschiedenen kognitiven Explikationen und ihrer unterschiedlichen sozialen Verdichtungen - als individuelles Freiheitsrecht, als „Privatsache“.

Lohnt es sich trotzdem, nach dem Synkretismus als *Zukunft* der Religion zu fragen, als gestaltende Kraft, nicht bloß als erlittenes Schicksal? Es lohnt sich schon deshalb, weil „Synkretismus“ ja sichtlich ein Reizwort ist. Ganz gegen seinen landläufigen Wortsinn, die Verknüpfung von religiös Verschiedenem, verbindet es nicht, sondern polarisiert in Pro und Contra. Und dies, obwohl - oder: weil - sein Gehalt um nichts klarer ist als der Gehalt des Wortes „Religion“, eines bekanntlich weniger denn je definitiv fixierbaren Wortes. Diese Vagheit führen die zahlreichen, mehr oder weniger synonymen Ausdrücke für „Synkretismus“ vor Augen: „Akkommodation“, „Assimilation“, „Indigenisierung“, „Kontextualisierung“, „Inkulturation“. Ist Synkretismus also wirklich eine *spezifische Form religiösen Wandels*? Die Antwort auf diese Frage wird noch erschwert durch eine methodische Schwierigkeit, unter der die Kulturwissenschaften seit einiger Zeit geradezu seufzen.

„Synkretismus“ ist offensichtlich ein solches Phänomen religiösen Wandels, das es nicht zuläßt, *Beschreibung* und *Beurteilung* schieflich-friedlich zu trennen, die Wertung restlos von der Tatsachenbehauptung zu subtrahieren. Die intensive religionswissenschaftliche und theologische

Diskussion der letzten dreißig Jahre hat zu akzeptieren genötigt, daß die Rede von „Synkretismus“ wenig erklärt, wenn nicht zwei Bedingungen erfüllt sind. Zum einen muß die Annahme von religiösem Synkretismus sich auf solche Phänomene von Religionswandel beziehen, die auch in der Binnenperspektive der jeweiligen religiösen Praxis, in ihrem Selbstverständnis und ihrer Selbstbestimmung, von Bedeutung sind. Zum anderen muß der Beobachter eines solchen synkretistischen Prozesses sich darüber klar werden und es in seine Betrachtung einbeziehen, daß er, wenn er von „Synkretismus“ spricht, stets auch etwas über sich selbst, d.h. seine religiöse oder kulturelle Perspektive aussagt. Erst wenn man diese beiden Bedingungen erfüllt, besagt der Titel „Synkretismus ist die Zukunft der Religion“ mehr als eine ziemlich langweilige Sprechblase.

Meine These will das natürlich nicht sein. Ich behaupte vielmehr, daß Synkretismus im *Christentum* - binnenperspektivisch kann ich nur für dieses sprechen - ein wesentliches Merkmal religiöser *Identität* ist. Denn, um das Folgende zusammenzufassen, die religiöse Physiognomie des Christentums stellt gerade keine abstrakte Identität des Typs $A=A$ dar; sie ist vielmehr gekennzeichnet und bewegt durch eine innere Dialektik zwischen den Tendenzen auf Kanonisierung des Eigenen und synkretistische Expansion auf das Andere und Fremde. Diese dialektische Dynamik löst einerseits Prozesse der Verzeitlichung und Rationalisierung religiöser Praxis aus, andererseits Prozesse der Verräumlichung und Ästhetisierung, in einer sich gegenseitig verstärkenden Wechselwirkung. Deshalb bilden das jeweils Eigene des Christentums und das ihm jeweils zunächst Fremde keinen festliegenden Gegensatz; christliche Identität und religiöse Alterität sind kein statischer Dualismus. Im Untertitel „Hermeneutik, sakraler Raum und Realpräsenz“ habe ich angesprochen, wo diese Dialektik religiös-praktisch zutage tritt.

2. „Synkretismus“ im religiösen Pro und Contra?

Um meine These zu begründen, möchte ich zunächst zeigen, daß die Annahme falsch ist, man könne oder müsse als Christ für oder aber gegen alles votieren, was „Synkretismus“ genannt werden kann. Warum ist ein in der Alternative von Pro und Contra fixierter Synkretismusbegriff weder historisch noch normativ dem Christentum angemessen?

Der theologische Gebrauch des Synkretismusbegriffs war freilich stets stark von theologiepolitischen Interessen bestimmt. Die mit diesem Schlagwort verbundene Wertung konnte ganz gegensätzlich ausfallen, und die orientierende Absicht konnte den beschreibenden Anspruch fast gegenstandslos machen. Trotzdem läßt sich für heute Wichtiges an der Vergangenheit des Begriffs wahrnehmen.

Am Anfang der theologiepolitischen Rede von „Synkretismus“ stand die *positive* Wertung; sie datiert aus der Reformationszeit. In Erinnerung an die Wortbildung bei Plutarch, dem zufolge die verfeindeten Kreter gegenüber äußeren Bedrohungen zusammenhielten, hat Erasmus von Rotterdam gegenüber Ph. Melancthon und haben auch andere Reformatoren das „Zusammenhalten auf kretische Weise“ empfohlen, d.h. angesichts gemeinsamer Gegner die Eintracht nach innen trotz fehlender völliger Übereinstimmung. Melancthon hat für einen solchen, auch pragmatisch motivierten Synkretismus allerdings engere Grenzen veranschlagt als Erasmus. Die Verselbständigung dreier christlicher Konfessionen in der Frühen Neuzeit hat die Grenze eines

legitimen Synkretismus mit der Konfessionsgrenze identifiziert. So haben Lutheraner die als „Synkretismus“ firmierende Unionspolitik der reichsrechtlich bedrohten Reformierten heftig abgelehnt, trotz des gemeinsamen Gegners, des tridentinischen Katholizismus.

Vollends *negativ* besetzt und nur noch als Zuschreibung von Heterodoxie benutzt wurde der Ausdruck „Synkretismus“ dann im sog. „synkretistischen Streit“, den das konfessionell abgeschlossene Luthertum über Jahrzehnte mit der Schule Georg Calixts führte. Dieser, ebenfalls lutherischer Theologe, doch als Helmstedter nicht der Konkordienformel verpflichtet, votierte angesichts des religiösen Bürgerkriegs seit 1618 für ein friedliches Zusammengehen von Lutheranern und Calvinisten auf der Grundlage der gemeinsamen fundamentalen Glaubensartikel, worunter der altkirchliche Konsens der ersten fünf Jahrhunderte verstanden wurde. Dieses Votum für „Irenik“, auf Union oder doch Toleranz zwischen den christlichen Konfessionen zielend, unterstellte leider die Möglichkeit, von jetzt, d.h. von historisch späteren Entwicklungen, auf ein historisch früheres, „ursprünglicheres“ Stadium zurückzugehen und dort gleichsam stehen zu bleiben. Die konfessionelle Polemik sah es nicht einfach zu Unrecht umgekehrt: Gerade die Treue zu den Ursprüngen mußte angesichts der faktischen Weiterentwicklung des Christentums *konfessionelle* Gestalt annehmen.

Die Disqualifikation der Unionstheologie als „Synkretismus“, nun mit 2.Kor 6,14f als „Religionsmengerei“ verstanden, rekurrierte jedoch auf Konfessionalität als auf eine eindeutige, ein für allemal feststehende Identität. Man muß diese Vorstellung christlicher Identität sogar *eineindeutig* nennen. Denn in ihr hatte nicht nur das reformatorische Eindeutigkeitsprinzip des Christentums, die Heilige Schrift, kanonischen Rang, sondern überdies die konfessionelle Schriftauslegung - die reformatorischen Bekenntnisse erhielten auch und als solche kanonischen Rang. Erst diese Selbstdogmatisierung einer Konfessionsgestalt des Christentums konnte meinen, „Synkretismus“ besage „libertinismus“, d.h. Beliebigkeit und „abscheuliches Chaos aller Religionen“, wie Johann Conrad Dannhauer meinte, die schädliche „geistliche Vermischung ungleicher Religionen“, wie auch sein Schüler Philipp Jakob Spener befürchtete.

Das konfessionalistische Zeitalter des Christentums ging zuende; es folgte das imperialistische. Bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus waren es *Missionstheologen* und *Ökumeniker*, die den Synkretismusbegriff weiterhin im Contra fixierten. So hat Hendrik Kraemer anläßlich der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 mit einigem Erfolg versucht, ihn als „Kampfbegriff“ aufzubauen und einzusetzen, um gegen eine in seinen Augen illegitime Vermischung des Christentums mit fremder und immer fremd bleibender, ja dem Christentum widersprechender Religion zu Felde zu ziehen. Kraemer berief sich, hierin plausiblerweise, auf den religionskritischen Impetus des Christentums, besonders auf die biblische Kritik an selbstgemachten Götzen. Den Synkretismus aus Christentum und fremden Religionen hielt auch Willem A. Visser 't Hooft für eine der großen Versuchungen des modernen Christentums; ihr sei der christliche Universalismus missionarisch entgegenzusetzen, wie er unter dem bezeichnenden, Apg 4,12 zitierenden Titel „Kein anderer Name“ („Synkretismus oder christlicher Universalismus?“, 1965) forderte.

Es ehrt diese Theologen, daß ihre Sorge, die Identität des Christentums könnte Schaden nehmen, nicht blind gemacht hat für den Tatbestand, daß das Christentum, angefangen vom Urchristentum

bis in die Dritte Welt, sich stets mit den Kulturen, in die es einwanderte, auseinandergesetzt und auch verknüpft hat; mit Kulturen, die ja stets auch Religion besagten. Angesichts der unzähligen Beeinflussungen, Anpassungen, Entlehnungen, Symbiosen zwischen dem jeweiligen Christentum und den angetroffenen religiösen Kulturen gibt Kraemer Absorption, Integration oder „uneigentlichen Synkretismus“ zu; andere sprechen von „organischem“, „symbiotischem“, „assimilierendem“ oder „absorbierendem“ Synkretismus (W. Pannenberg, Th. Sundermeier, P. Berner). Sie tun das umso bestimmter, als es hierfür auch einen normativen Grund gibt: die *Inkarnation* Gottes in die menschliche Welt, in die kulturelle Welt der Antike und die religiöse Welt des Judentums. Wenn das Christentum nicht als bloße Idee, sondern als kulturelle Realität ernst genommen wird, ist Synkretismus jedenfalls im Sinne von Indigenisation oder, wie man jetzt in Anlehnung an „Inkarnation“ sagt, „*Inkulturation*“ auch in der christlichen Binnenperspektive legitim.

‘Der’ Synkretismus kann somit nicht als solcher Gegenstand wertender Ablehnung oder auch Zustimmung sein; zum Synkretismus als Form des Religionswandels im Christentum gibt es keine Alternative. Man muß vielmehr angeben, *welcher* synkretistische Prozeß legitim oder illegitim ist, und man muß die *Kriterien* angeben, anhand derer dies beurteilt werden kann. Umgekehrt gesagt: ‘Der’ Synkretismus erscheint nur dann als eindeutig negative Größe, wenn man für sich selbst vom Datum einer „reinen“ oder fertig „identischen“ Religion ausgeht. Eine solche Überprägnanz in der Bestimmung religiöser Identität tritt im Fundamentalismus recht gut erkennbar auf. Häufiger und gefährlicher ist freilich die latent fundamentalistische Abwehr alles Neuen, Anderen und Fremden aus uneingestandener und unbewältigter Angst vor Selbstverlust - eine Verdrängung, die in der Regel eine verunsicherte religiöse Identität anzeigt.

3. „Synkretismus“ als wertneutraler Begriff?

Alle Mühen um die Bestimmung eines christlich legitimen Synkretismus kann man sich, so scheint es, ersparen durch einen strikt *wertneutralen* Begriff, der bloß beschreibt, was sich zwischen Religionen im ganzen und im einzelnen an Wechselwirkungen abspielt. Ein solcher *religionswissenschaftlicher* Synkretismusbegriff hat sich, wie die Religionswissenschaften selbst, im ausgehenden 19. Jahrhundert herausgebildet, mit einer Vorgeschichte in der polyhistorischen Relativierung und in der aufklärerischen Distanzierung konfessionell-christlicher Identität. Aber die religionswissenschaftliche Neutralität hat, und das darf man inzwischen als Konsens bezeichnen, deutliche Grenzen.

Mit „Synkretismus“ charakterisierten die Religionswissenschaften zunächst die religiöse Situation der griechisch-römischen *Antike*, in der sie überaus viele Prozesse der Verknüpfung religiöser Traditionen, Praktiken und Überzeugungen von unterschiedlicher Herkunft und Eigenart beobachteten. In der Tat war die späte Antike durch äußerste Vielfalt des religiösen Lebens in den unwahrscheinlichsten Vermischungen und Besonderungen gekennzeichnet. Im Römischen Imperium lebten viele Völker, Kulturen und Religionen zusammen; der gesellschaftliche Verkehr und die individuelle Mobilität waren hoch entwickelt; das politische Imperium erforderte und, sieht man einmal ab vom sehr formalen Kaiserkult, übte auch selbst religiöse Toleranz. Nicht zufällig ist

unsere gegenwärtige religionskulturelle Situation in vielem der Gemengelage vergleichbar, die vor der Etablierung des Christentums als Staatsreligion herrschte.

Der religionswissenschaftliche Synkretismusbegriff wurde aber nicht nur auf die Umwelt des frühen Christentums, sondern auch auf das Profil des *Christentums* selbst angewandt. „Das Christentum ist eine synkretische Religion“, das war die These der religionsgeschichtlichen Schule des frühen 20. Jahrhunderts (H. Gunkel 1903). Auch der berühmte Kirchenhistoriker A. Harnack hat sie vertreten (1902), und nach ihm der nicht weniger bedeutende Exeget R. Bultmann, von dessen Schüler E. Käsemann ich sie selbst als gesichertes Ergebnis gelernt habe. In der Tat läßt sich nicht bestreiten, daß die vielen frühen Gestalten des Christentums jedesmal auch das Ergebnis vielfältigster Austausch- und Verknüpfungsprozesse mit der buntscheckigen religiösen Umwelt waren. Solche sind ja schon in den Theologien des Apostels Paulus oder des Evangelisten Johannes erkennbar (1.Kor 9,20; Joh 1,1ff). Käsemann konnte darum sagen, daß der Bibelkanon nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen begründe.

Die Anwendung des Synkretismusbegriffs auf das Christentum fördert nicht zuletzt zutage, daß es eine strikt *neutrale* Außenperspektive auf Religionen und Kulturen nicht gibt. Die zitierten Religionsgeschichtler belegen das auf ihre Weise: Gunkel wollte die Moderne im Rekurs auf den spätantiken Synkretismus besser verstehen und wollte die Modernitätskrise des tradierten Christentums mit einem erneuerten christlichen Synkretismus bewältigen. Harnack dagegen hielt den altkirchlichen Synkretismus für eine fatale „Hellenisierung“ des Christentums, die seit der Reformation wieder abgestreift würde; daher sein Plädoyer für das schlichte Evangelium von Gottes Vaterliebe und vom unendlichen Wert der Menschenseele - ein Evangelium, das Jesus verkündigt, das aber nicht Jesus zum Inhalt habe. Fast überflüssig hinzuzufügen, daß auch Bultmanns historische These im Dienst einer normativen Auffassung des Christlichen stand, derjenigen nämlich, die er dann im Programm der existenzialen Interpretation bzw. der Entmythologisierung der Bibel methodisch realisierte.

Daß es keine strikt neutrale Beobachterperspektive auf religiös-kulturelle Phänomene gibt, ist in den Religionswissenschaften inzwischen notorisch. Im besten Fall kann der Beobachter immer neu einkalkulieren, daß er immer als Angehöriger einer bestimmten Religion oder Kultur fragt, ja schon wahrnimmt und interessiert ist. Nur ist dieses Einkalkulieren keine einfache Aufgabe. Es handelt sich bei diesem Gegenstand nicht nur um ein lebendiges, veränderliches Phänomen, das vielfältig und keineswegs linear mit anderen, nie ganz in den Blick zu bekommenden Gegenständen wechselwirksam vernetzt ist, sondern um ein überhaupt nur in Grenzen objektivierbares kulturelles Phänomen. Denn als solches hat Religion nicht nur eine Außen-, sondern auch eine Innenseite. Religiöses Verhalten, Vorstellen und Denken ist eine Form des *Selbstverständnisses* kultureller Wesen. Nach Synkretismus zu fragen, ist daher nicht dasselbe wie das Beobachten einer physikalischen Vermischung oder einer chemischen Verbindung. Vielmehr fragt ein Subjekt, das ein Selbstverhältnis repräsentiert, nach einem Objekt, das selbst eine Art *Subjekt* ist, ein solches, in dem sich Religion als Auseinandersetzung von verschiedenen Selbstverständnissen vollzieht.

Die Defizite des theologischen Schelt- oder Lobwortes und des vermeintlich wertfreien religionswissenschaftlichen Synkretismusbegriffes haben auf den ersten Blick gegensätzliche

Ursachen: dort die Überprägnanz der für sich selbst unterstellten Identität, hier deren Unterprägnanz. Die Defizite haben aber auch eine gemeinsame Ursache: die Abstraktion teils von der *zeitlichen*, teils von der *räumlichen* Struktur synkretistisch-religiöser Phänomene. Selbstverständlich werden die zeitlichen und räumlichen Umstände von Synkretismus meist ganz gut wahrgenommen; aber sie werden nur als dem synkretistischen Prozeß *äußerliche* Umstände in Betracht gezogen. Doch sind im Christentum, das sich der räumlichen und zeitlichen Präsenz Gottes in der geschichtlich veränderlichen Welt verdankt, Entwicklungs- und Veränderungsvorgänge ein *wesentlicher* Faktor der religiösen Praxis selbst. Gewiß erleidet diese Praxis solche Veränderung immer wieder auch von außen, aber sie werden ihr stets auch innerlich: Die kulturelle Lebendigkeit des Christentums liegt nicht zuletzt an seiner Fähigkeit, äußere Faktoren zu inneren zu transformieren. Mit einem modernen, eben schon gebrauchten Ausdruck gesagt: Das Christentum ist konstitutiv eine *geschichtliche* Religion. Was bedeutet das für seine Identität und also für sein synkretistisches Potential?

4. Christliche Identität als hermeneutischer Prozeß in der Zeit.

Synkretistische Prozesse sind meist komplexer, als es die Vorstellung nahelegt, da gäbe es zwei Religionen, sozusagen fix und fertige Weltanschauungen, Symbolsysteme, Ritenkomplexe und gar Institutionen, zwischen denen dann gewisse Elemente einseitig oder wechselseitig ausgetauscht würden. Religionsgeschichtlich leicht nachweisbar stellen solche Austauschprozesse vielmehr stets auch einen Faktor der *Selbstentwicklung* der beteiligten Religionen dar, solange diese nicht schon abgestorbene und kulturell bedeutungslose Fossilien sind. Synkretistische Prozesse können daher nur relativ zum jeweiligen Bildungs- und Gestaltungsstand, zur jeweiligen Physiognomie, zum jeweiligen Habitus religiöser Gemeinschaften konstatiert werden; und um solche Prozesse handelt es sich nur, wenn sie ein Moment einer sich fortbildenden Identität darstellen.

Für das Christentum und schon für das Judentum ist kennzeichnend, daß die religiöse Auseinandersetzung mit der jeweiligen Umwelt, wenn sie zu Übernahmen bislang fremder Sprache, Vorstellungen oder Handlungen führte, immer auch eine *Abgrenzung* zur Herkunftsreligiosität bedeutete, ja oft geradezu religiöse Abwehrmechanismen ausbildete. Zwischen Austauschprozessen und Abgrenzungsprozessen besteht eine *Dialektik*, die als solche zur jüdischen und zur christlichen *Identität* gehört. Im Alten Testament ist dafür nichts Geringeres als die Ausbildung des monotheistischen Jahweglaubens in einer polytheistischen und naturreligiösen Umwelt das Beispiel; man könnte ebenso die Integration des altorientalischen Engelglaubens anführen. Auch im Christentum haben sich alle Inkulturationsschübe in der Dialektik von Austausch und Abgrenzung vollzogen, und dies ebenfalls im Zentrum des Christusbekenntnisses, man denke nur an den Begriff des „Logos“. Vom Zentrum mehr oder weniger gut bestimmt, galt diese Dialektik auch für die Peripherie; zu beobachten etwa in der Marienverehrung, in der Umwidmung des heidnischen Festkalenders, im christlichen Kirchenbau oder in der ikonographischen Ausgestaltung des Kirchenraumes.

Fragt man sich, wie dies möglich war und nach welchen Regeln hier Kontinuität im Wandel erneuert wurde, so stößt man auf ein wohlbekanntes historisches Datum: die *Kanonisierung*

religiöser Tradition im Alten und im Neuen Testament. Das mag insofern überraschen, als man landläufig unter „Kanonisierung“ einen Vorgang des Einschließens bzw. Ausschließens versteht, der eine *invariante* und somit definitive Grenze zwischen dem Innen einer Glaubensgemeinschaft und ihrem Außen zieht. Aber das ist eine kurzschlüssige Ansicht. Schon im Judentum und ebenso im Christentum haben Kanonisierungsprozesse keineswegs die religiöse und kulturelle Produktivität stillgelegt - im Gegenteil. Die Kanonbildung besagt gewiß eine Grenzziehung, nämlich die sehr spezifische zwischen heiligen und profanen *Texten*; und das ist eine Unterscheidung, welche die religiöse Überlieferung durch die *Zeit* weitgehend vom *Raum* und den heiligen Räumen dieser Überlieferung unabhängig macht. Ein Kanon emanzipiert die *Diachronizität* der Glaubensüberlieferung von Bedingungen und Gefährdungen, die in der *Synchronizität* der religiösen Praxis liegen.

Wäre diese Ausgrenzung eines Kanons lediglich eine antiquarische, würde sie ihren Zweck verfehlen: das Überleben der religiösen Praxis trotz widriger äußerer, z.B. politischer oder kultureller Umstände. Die Fixierung eines Textkanons hatte hier jedoch nicht mnemotechnischen oder juristischen, sondern *hermeneutischen* Charakter. Der Bibelkanon nötigt zur Erinnerung durch aneignendes Verstehen und ermächtigt ineins damit zur Auslegungskunst, zur Hermeneutik. Im Blick auf diese hermeneutische Lizenz stellt die Kanonisierung religiöser Texte als Altes und Neues Testament eine grundlegende *Verzeitlichung* von Religion dar. Man könnte den Kanon einen Ort besonderer Zeitlichkeit nennen, ein „Chronotop“ (J. Assmann mit M. Bachtin).

Es ist fast unnötig darauf hinzuweisen, welche starke und lange, bis heute lebendige hermeneutische Kultur aus der Existenz des Bibelkanons erwachsen ist. Wichtig ist aber zu sehen, daß das *synkretistische Potential* des Christentums genau hier seinen Sitz und sein Recht hat. Nicht zufällig konnte die hermeneutische Dynamik im Christentum sich fast aller gegebenen oder begegnenden kulturellen Formen produktiv bedienen, vom philologischen Kommentar bis zur Poesie, zur Musik und zur bildenden Kunst. Der christliche Glauben an die Menschwerdung Gottes konnte das Idolatrie- und Bilderverbot, anders als das Judentum, gleichsam als befolgt ansehen. So gäbe es weder die Lübecker Kirchengebäude ohne die Hermeneutik des christlichen Kanons, noch die schönen Altarbilder in diesen Kirchen oder die in ihnen ertönende Matthäusp passion, zu schweigen von den Chorälen oder Predigten.

Das synkretistische Potential des Christentums läßt sich im übrigen recht genau situieren. Denn im Christentum ist der hermeneutische Charakter von Kanonisierung ein Element dieser selbst. Ich erinnere hierfür an den wiederum wohlbekannten Tatbestand, daß die Bildung des neutestamentlichen Kanons ein Aspekt eines komplexeren Vorgangs war, in dem zugleich *drei* kanonische Instanzen gebildet wurden: das bischöfliche Auslegungsamt, die kirchlichen Symbole oder Glaubensantworten und eben das Corpus der kanonischen Schriften. So wurde der *hermeneutische Imperativ*, die Heilige Schrift im Horizont der jeweiligen Zeit auszulegen und anzueignen, ein Wesensmerkmal des Traditionsprozesses selbst; er bildete denn unter anderem auch, religionsgeschichtlich einmalig, „Theologie“ aus. Der durch die Textkanonisierung mitbestimmten religiösen *Identität* steht daher nicht einfach religiöse *Alterität* gegenüber. Vielmehr

stellen religiöse *Differenz* und ihre synkretistische Bearbeitung ein konstitutives Moment ebendieser Identität, dieser religiösen Physiognomie dar.

Als evangelischer Theologe darf ich hier an den Tatbestand erinnern, daß die *Reformation* des 16. Jahrhunderts aufs intensivste mit dem Kanonsproblem und damit, noch ohne den Terminus allerdings, auch mit dem Synkretismusproblem befaßt war. Eine ganze Reihe von synkretistischen Phänomenen wurde von den Reformatoren als „heidnisch“ oder „götzendienlich“ ausgeschieden, vom Ablaß über das Meßopfer des Priesters bis zum Kanonischen Recht oder zur scholastischen Philosophikotheologie. Die Kritik traf auch das kirchliche Lehramt als den Versuch, religiöse Kontinuität institutionell zu garantieren. Der Dekanonisierung des sakramentalen Lehramts entsprach positiv eine Rekanonisierung der Heiligen Schrift auf komplexerem Niveau: *sola scriptura*. Dieses „Schriftprinzip“ zielte nicht auf einen „papiernen Papst“, sondern war als hermeneutisches Prinzip gemeint: Es behauptete nichts weniger als die Regulierung des Traditionsprozesses durch sich selbst. *Scriptura Sacra sui ipsius interpres*, lautete die Formel. Gegenwärtige religiöse Autorität ist diesem Schriftprinzip zufolge nicht schon kraft der Diachronizität einer Tradition gegeben (auch ein Kanon ist insofern nur Tradition). Sie muß sich vielmehr im religiösen Prozeß als Religionsfähigkeit selbst erneuern; evangelisch gesagt: durch ihr Vermögen, heilsames Gottvertrauen im Glauben an Jesus Christus zu erwecken („*auctoritas causativa*“).

Nicht durchgehend wurde das Schriftprinzip allerdings in dieser Weise gehandhabt, wie anlässlich des „synkretistischen Streits“ schon gesagt. Immerhin verdankt sich die gleichzeitige Entstehung der wissenschaftlichen Disziplin „*Hermeneutik*“ diesem Schriftprinzip. Als man wirklich akzeptierte, daß die entstehende Konfessionsdifferenz nicht mit politischer Macht revidiert, daß religiöse Homogenität nicht mit Gewalt erzwungen werden konnte, und somit den reformatorischen Grundsatz für religiöse Kommunikation wirklich befolgte: *non vi, sed verbo* - da mußte man an die Stelle der sozialen Kontrolle über das kanonisch Geltende dessen hermeneutische Reproduktion setzen. Ein mit der Reformation einsetzender Prozeß kam ans Ziel: Die hermeneutische Erneuerung kanonischer Geltung kann sich, unbeschadet aller Intention auf Einheit und Wahrheit, nur in *pluraler* Form vollziehen. Das reformatorische Christentum ist daher nicht versehentlich, sondern grundsätzlich plural verfaßt.

5. Christliche Identität als Interaktionsprozeß im Raum.

Die Verzeitlichung religiöser Praxis, von der ich bislang gesprochen habe, hätte nicht wirklich hermeneutischen Charakter, wenn ihr nicht auch eine sinnlich erfahrene *Räumlichkeit* entspräche, diejenige nämlich, in der Verstehen zwischen Menschen intersubjektiv erlernt und performativ mitgeteilt würde. Allerdings ist diese Entsprechung wegen des hermeneutischen Vorrangs des Textes vor seiner Auslegung eine analoge, und sie kann daher unterschiedlich, ja gegenläufig realisiert werden. Das kann bis zum hermeneutischen Protest gegen den heiligen Raum führen, zum Protest des Propheten gegen den Priester, wie P. Tillich das formuliert hat. In jedem Fall ist jedoch klar, daß das Christentum nur als *Überlieferungs- und Auslegungsgemeinschaft* sich synkretistisch

entwickeln und gleichwohl Christentum bleiben kann. Dies stellt bestimmte Erfordernisse zunächst an die *soziale* Räumlichkeit christlich-religiöser Praxis.

Es ist der Beachtung wert, daß die Vorkämpfer eines christlichen Synkretismus meist aus der *Dritten Welt* stammen, aus christlichen Gemeinschaften, die den Prozeß der Inkulturation am eigenen Leibe erfahren - verunsichert über die Veränderung in der Sprache und dem Verhalten gegenüber dem Herkunftschristentum, aber auch gewiß, daß der synkretistische Prozeß „christuszentriert“ verläuft, wie das der indische Theologe Madathilparambil M. Thomas (1981, 1985) als Ziel des interreligiösen Dialogs erhofft; oder daß die „Einschmelzung“ der religiösen Umwelt den Kriterien der eigenen Identität gemäß möglich ist, wie Leonardo Boff (1982), vielleicht auch Chung Hyun Kyung (Canberra 1991) glauben; so daß die Zukunft der Kirche daran hängt, daß sie in verschiedenen Kulturen verschiedene Synkretismen ausbildet, wie Walter Hollenweger (1995) fordert. In dieser Rehabilitation des christlichen Synkretismus läuft oft eine Kritik am Synkretismus der europäischen Kirchen mit. Damit ist vor allem das Arrangement des Christentums mit seiner eigenen Verdrängung als Religion aus der Öffentlichkeit gemeint; einer Öffentlichkeit, in der eine ganz andere als die christliche Weltanschauung herrscht. Synkretismus wird den europäischen Traditionskirchen mithin angekreidet als Akzeptanz einer *äußeren* Verhaltenssteuerung und einer darin implizierten Definition christlichen Verhaltens durch die moderne Zivilisation.

Mit dieser Kritik wird tatsächlich ein neuralgischer Punkt des spätmodernen Christentums wohl besonders in Deutschland getroffen. Es handelt sich um die Halbierung des Christentums auf individuelle Religiosität, abstrahiert von den *historischen* und *sozialen* Entstehungs- und Pflegebedingungen, ohne welche eine religiöse Individualität nicht wirklich entstehen und bestehen kann. Während die reformatorische „Gewissensreligion“, die in der Tat die Gottesbeziehung des Einzelnen aus klerikalen Vermittlungsansprüchen emanzipierte, dennoch und erst recht am hermeneutischen Imperativ festhielt, hat sich bei uns ein religiöser Individualismus ausgebreitet, der sich aus den Überlieferungs- und Auslegungsgemeinschaften emanzipiert, denen auch er sich verdankt. Dieser *eklektische* Synkretismus verleibt sich kulturell zufällig präsenste Elemente religiöser Vorstellungen und Praktiken den entstandenen Hohlräumen der psychischen Ökonomie als fertige Gebrauchsgüter ein. Eine solche alltagssynkretistische „Patchwork“-Religiosität (Th. Luckmann, K.-F. Daiber) sägt jedoch den Ast ab, auf dem sie sitzt, jedenfalls sofern es ein christlicher Ast ist.

Problematisch an diesem eklektischen Synkretismus scheint mir, damit ich nicht mißverstanden werde, nicht schon sein *individualistischer* Charakter. In einer sozial und religiös pluralen Welt ist vielmehr ganz unvermeidlich, was der Religionssoziologe Peter L. Berger etwas überspitzt den „häretischen Imperativ“ genannt hat: die Nötigung für den Einzelnen, sich letztlich selber religiös zu orientieren. Diese *Selbständigkeit* ist ein bekanntlich gut reformatorisches Postulat, und es wäre in der Tat ein Bärendienst für das Christentum, an die Stelle freier religiöser Selbstbestimmung wieder eine autoritäre Steuerung durch Tradition und Konvention setzen zu wollen. Wo das geschieht, ist Entmündigung des Gewissens und sektiererische Abschottung gegenüber der

dualistisch bösen Welt das regelmäßige Ergebnis - eine nur scheinbar religiöse, tatsächlich neurotisierende Stabilisierung.

Als problematisch am eklektischen Synkretismus möchte ich auch nicht schon sein *marktförmiges* Verhalten ansehen. Es ist nämlich durchaus ein Fortschritt, wenn religiöse Kommunikation nicht, wie in der Geschichte des Christentums oft, den Strukturen von politischer oder klerikaler Herrschaft folgt, was dann meist die jeweilige irdische Autorität sakralisiert und die Toleranz gegenüber Abweichungen von der sozialen und kulturellen Norm minimiert. Es entspricht der für den christlichen Glauben wesentlichen Freiheit und Freiwilligkeit, es entspricht der machtlos werbenden und bittenden Christusbotschaft ungleich mehr, wenn religiöse Kommunikation auf einem freien Markt von Angebot und Nachfrage sich entwickeln kann.

Nein, das christlich Problematische des eklektischen Synkretismus ist nicht seine Weigerung, in die Gemeinschafts- und in die Gehorsamsfalle zu tappen. Unchristlich wird er, und das auch bei konventionellen Gehalten, jedoch dann, wenn er sich *konsumistisch* reduziert oder, mit dem vorhin gebrauchten Ausdruck, wenn er sich dem *hermeneutischen Imperativ* verweigert, den christlich-religiöse Kommunikation unabweislich enthält. Die hermeneutische Zumutung bezöge sich ja auch auf ihn selbst, da sie eine kritische Revision der mitgebrachten religiösen Bedürfnisse im Licht des Evangeliums einschließt. Aber auch das Evangelium wird nur Evangelium, indem man sich seiner hermeneutischen Zumutung aussetzt, d.h. im eigenen Auslegen zuläßt, daß das Evangelium auf diesem Wege einen selbst auszulegen beginnt.

Hermeneutik, und das ist immer Selbstverstehen im Medium des Verstehens von Anderem und Fremden, auch wenn dies kulturell überliefert oder sogar erlernt ist, Hermeneutik ist nur in einem historisch-sozialen Raum, einem *Kommunikationsraum* möglich. Seine christliche Identität verliert Synkretismus, wenn er sich von der Überlieferungs- und Auslegungsgemeinschaft namens Christentum abkoppelt - wobei nur der kanonische Text geschlossen, im übrigen aber ganz offen ist, welche institutionellen Formen diese Gemeinschaft im Lichte des Evangeliums jenes Textes haben sollte. Doch wenn religiöses Leben restlos zur „*unsichtbaren Religion*“ wird, die der Religionssoziologe Thomas Luckmann (1967, 1991) an seiner Stelle zu Recht diagnostiziert hat, dann wird auch die synkretistische Fortzeichnung einer christlichen Physiognomie von Religion gegenstandslos.

6. Die Realpräsenz des Heiligen im sakralen Raum.

Die für einen christlich identifizierbaren Synkretismus zu fordernde *Sichtbarkeit* von Religion besteht nicht nur in ihrer sozialen, d.h. Hermeneutik institutionalisierenden Räumlichkeit. Es ist vielmehr erst der *ästhetische* Raum religiöser Praxis, in dem christliche Identität und christlicher Synkretismus gleichermaßen zur Darstellung kommen. Es ist im besonderen der *Kultus* in einem realen sakralen Raum, in dem das Christentum sich in seiner synkretismusfähigen Physiognomie erneuert und fortbildet. *Real* ist ein solcher Raum, weil er das Wo der sinnlich vermittelten, körperlichen Präsenz von Menschen ist; *sakral* wird dieser Raum als Binnenraum symbolischer Interaktion: im gemeinsamen Vollzug des Kultus in der Zeit.

Eine solche Behauptung klingt nicht sonderlich evangelisch - hat doch die Reformation ihre Vorbehalte gegen räumliche Sakralität sehr deutlich formuliert. Ist es nicht der Kult, an dem schon im Alten Testament der Synkretismus Israels seine feste Grenze findet?

Nun, es ist richtig, daß die Zugehörigkeit zu Israel und dann auch zum Christentum die Teilnahme an fremden Kulturen ausschloß. Aber es war nicht von vornherein klar, was denn das Eigene am eigenen Kult sei; das entwickelte sich erst in Austausch und Abgrenzung mit anderen Kulturen. Unverwechselbar eigenartig und eigensinnig wurde der Jahwekult erst mit seiner *Monolatrie*, mit der Akzeptanz des Ersten Gebotes. Übertragbar gesagt: Daß die Gottesnamen nicht als Prädikat, sondern als *Eigennamen* gebraucht wurden, dies steuerte schließlich die Unterscheidung zwischen möglicher Übernahme und Ausschluß umgebender Religion. Ist diese Selbststeuerungsfähigkeit einmal gebildet, dann kann man sehr wohl unterscheiden zwischen „Synkretismus“, dem Potential einer dynamischen Identität, und der sog. „*Theokrasie*“, der Verwendung und auch dem Austausch von göttlichen Namen, mit dem man religiöse Sachverhalte benennt, die diesen Namen bleibend vorgegeben sind und den Gehalt dieser Namen dann auch definieren statt umgekehrt (vgl. Apg 17,23!).

Das Christentum hat das Kriterium, das synkretistische Prozesse *zugunsten* seiner Identität steuert, ebenfalls in einem Eigennamen: *Jesus Christus*. Wo dieser Name als Bezeichnung einer religiösen Funktion, d.h. wo er eben als Prädikat gebraucht wird, da wird Synkretismus identitätsgefährdend. Eine solche Gefährdung geht, wie einst von den gnostischen Bewegungen, heutzutage sicherlich von den theosophischen und esoterischen, vor allem von den neuhinduistischen Theokrasien aus, wo der Christus Jesus ebenso wie der Christus Buddha oder der Christus Krischna als „Avatara“ aufscheint und dieselben Gebote der „Ewigen Religion“ lehrt. „Jesus Christus“ dagegen als Eigennamen religiös zu gebrauchen, läßt die eigene Religion, das bislang formulierte Heilsziel oder das vorhandene Sinnbedürfnis bestimmt werden durch den Gehalt dieses Namens, der an einer so zufälligen Stelle der Geschichte mit dem Anspruch der Präsenz Gottes aufgetreten ist.

Der Ort und die Gelegenheit des christlichen Gebrauchs des Namens Jesus Christus ist, noch vor dem individuellen Gebet, der gemeinsame *Kultus*. Wo im Gottesdienst der Name Jesus Christus tatsächlich als Eigenname gebraucht wird, dort macht sich Transzendenz gegenwärtig, die überschüssig ist gegenüber und nicht verrechenbar mit den religiösen Funktionen, welche die Teilnehmer des Kultus und die zeitgenössische Kultur mit diesem Namen belegen - eine Transzendenz, die gerade so religiös 'funktioniert'. Denn im Bekenntnis und im Gebet zu einem Gott, der seinen Namen ein für allemal mit einem zeitlich und räumlich bestimmten Menschen, Jesus von Nazareth, verbunden hat, kann der prädikative Gebrauch des Gottesnamen in den *Zuspruch* seines Eigennamens umschlagen. Die sakramentale Feier, wie synkretistisch ihre semantischen und rituellen Elemente auch zusammengewachsen sind, hat daher ihren Eigen-Sinn in der *Realpräsenz* desjenigen Heiligen, der mit seinem Eigennamen sich gegenwärtig macht und so empfangen wird.

Im Kultraum symbolisiert das Kreuz diesen Eigennamen. Dieses Symbol kann aber auch prädikativ behandelt werden, etwa wenn es als fester Einrichtungsgegenstand sich der Schönheit

des Raumes einfügt oder wenn es, wie in Bayern, zur stets affirmativen Folklore wird. Ohnedies kann das Kirchengebäude, das einen Innenraum im Kontrast zu den Außenräumen umbaut, das ein Heterotop gegenüber den umgebenden Orten darstellt, seinerseits Bestandteil der Physiognomie einer Stadt werden, wie besonders hier in Lübeck; und das ist wahrlich nichts Schlechtes, sondern auf seine Weise ein Glücksfall. Gleichwohl bleiben der Raum und sogar das Kreuz religiös ambivalent. Realisiert sich die Geeignetheit eines Raumes für Andacht und Fest in der Realpräsenz des Heiligen - die Eignung ist machbar oder kann doch gewollt werden, die Realpräsenz ist und bleibt kontingent, bleibt Gnade -, dann wird sie stets auch in kritischer Distanz auch zu ebendiesem Raum und seinen immanenten Behausungsversprechen realisiert.

Das Stichwort „Realpräsenz“ ist ein zumal lutherischer Terminus. Gleichwohl hat gerade M. Luther bestritten, daß Gott im umbauten Raum namens „Gotteshaus“ als solchem anwesend sei, und hat auch bei Kircheneinweihungen eingeschärft: Gottes *Haus* ist dort, wo Gottes *Wort* ist, wo immer dieses Wort verkündigt wird. Das Vertrauen in die Realpräsenz Jesu Christi im Gottesdienst hat bei Luther zur Ablehnung der Absolutheit aller irdischen Ordnungsstrukturen geführt, sogar der kosmologischen absoluten Örter, des Himmels „oben“ und der Erde „unten“. Das galt dann, unbeschadet aller symbolischen Ostung, erst recht für den Raum des Gottesdienstes. Die Ablehnung einer dinglichen Heiligkeit von Räumen konnte zur Reduktion auf die bloße Zweckmäßigkeit eines Versammlungslokals führen, wie bei den Bilderstürmern und in den von allem Synkretismus gereinigten calvinistischen Kirchen. In neuerer Zeit hat, wie schon angedeutet, vor allem P. Tillich die reformatorische Asymmetrie von Raum und Zeit geradezu als „Widerstreit“ pointiert, in welchem der prophetische Monotheismus und seine kritische Potenz gegen den Polytheismus des bloß affirmativen mythischen Raumes stehe. Nichtsdestoweniger hat Tillich zugleich die Notwendigkeit der kulturellen, d.h. sinnlich-räumlichen Gestaltung des Glaubens betont, von Raum und Ritual.

Es wäre kurzschlüssig, im christlichen Gottesdienst den *Zeitcharakter*, den seine Liturgie und die ihr zugrundeliegende Bibelhermeneutik in der Tat haben, gegen den *Raumcharakter* christlicher Sakralität auszuspielen. Nach reformatorischer Auffassung ist genaugenommen das *Evangelium* das Sakrament der Selbstvergegenwärtigung Gottes, und in diesem „Wort“ ist das Sakrament im engeren Sinn der Zeichenhandlung der eine, der eher affektive Pol in einem Kontinuum, dessen anderer, eher kognitiver Pol das Wort im Sinne verbaler Kommunikation ist. Der reformatorische Vorbehalt, daß Glaube aufwache, *ubi et quando visum est Deo* (CA V), bezieht sich denn auch nicht nur auf den Raum, sondern ebenso auf die Zeit.

Die Gefährdung des Sakralen besteht vielmehr darin, daß Räume in ihrer schieren Gegenwärtigkeit der menschlich-allzumenschlichen *Ungeduld* in die Hände spielen, auf die Zeit der realen Präsenz des Heiligen nicht zu warten. Der sakrale Raum verleitet zur *Inszenierung* des Heiligen, zum prädikativen Gebrauch des Gottesnamens für ein schon definiertes Heiliges, für ein selbstgewähltes Heilsziel. Er verführt dazu, das religiöse Drama, in welches die Liturgie uns einschreibt, durch die Schönheit eines *Spiels* zu unterlaufen. In den Zwischen-Räumen, die ein solches Spiel jedenfalls dann ausspart, wenn es zur Tändelei wird, treten vielleicht Engel als

Gottesboten auf, vielleicht aber auch „Mächte und Gewalten“, die uns in ihre Eigenzeit und ihren Binnenraum hineinziehen.

Die jeweilige Physiognomie sakraler Räume ist, nicht anders als individuelle Frömmigkeitsgestalten, immer auch das Ergebnis synkretistischer Prozesse. Dieser Synkretismus ist solange ein Faktor nicht der Gefährdung, sondern vielmehr der Erneuerung der christlichen Identität, als wir ihn in den *Vollzug* des christlichen Kultus zu integrieren vermögen. Dieser Kult hat seinerseits eine synkretistische Physiognomie, von der Volkssprache über seine rituellen Elemente bis zur Predigt als rhetorischem Phänomen. Aber das Evangelium in Wort und Sakrament bringt das Außen unserer Lebenswelt, auch den Synkretismus unserer Religiosität derart ins Gehege mit seinem Innen, daß dadurch eine jeweils konkrete Innen-Außen-Grenze gezogen und Zeit und Raum des Gottesdienstes zur besonderen Vertrauenszone „vor dem Angesicht Gottes“ werden. Auch der Synkretismus des ästhetischen Raumes und der Rituale in ihm ist eine Gelegenheit und ein Ort, in dem - und auch gegen das - Gott als er selbst glaubhaft gegenwärtig werden kann: *in usu*, im *Vollzug* eines Gottesdienstes, der den Eigennamen Gottes bekennt und anruft.

Raum und Ritual sind unabweislich synkretistische Phänomene; die Aufgabe heißt hier nicht: möglichste Abschaffung, sondern: christliche Gestaltung. Von einer solchen kann man sprechen, wenn Raum und Ritual nicht eine Inszenierung des *Heiligen* imaginieren, sondern eine Inszenierung der anspruchslosen, ja bittenden *Erwartung* seiner Realpräsenz sind und die anwesenden Menschen zu dieser Erwartung einladen. So ist Synkretismus die Zukunft der Religion namens „Christentum“. Für diese Zukunft sind mithin zwei Charismen vonnöten: das *prophetische* Charisma und das *synkretistische* Charisma.

Literatur:

- AKf/VELKD (Hgg.), Religionen, Religiosität u. christl. Glaube, Gütersloh 1991.
- Peter L. Berger, *The Heretical Imperative*, Garden City 1979 (Der Zwang zur Häresie, Frankfurt a.M. 1908).
- Ders., *A far Glory. The Quest of Faith in an Age of Credulity*, New York 1992 (Sehnsucht nach Sinn, Frankfurt a.M./New York 1994).
- Peter Beyerhaus, Lutz E. von Padberg (Hgg.), *Eine Welt - Eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen von New Age*, Asslar 1988.
- Christoph Bochinger, *New Age und moderne Religion*, Gütersloh 1994.
- Leonardo Boff, *Kirche: Charisma u. Macht*, Düsseldorf 1985.
- Hermann Brandt, *Kontextuelle Theologie als S.?: ÖR 35 (1986)*, 144-159.
- Hyun Kyung Chung, *Schamanin im Bauch, Christin im Kopf*, Stuttgart 1992.
- Volker Drehsen/Walter Sparr (Hgg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen S.*, Gütersloh 1996.
- Kristian Fechtner/Michael Haspel (Hgg.), *Religion in der Lebenswelt der Moderne*, Stuttgart 1998.
- Andreas Feldtkeller, *Der S.-Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen: EvTh 52 (1992)*, 224-245.

- Johannes Figl, *Die Mitte der Religionen. Idee u. Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993.
- Jerald Gort/Hendrik Vroom/Rein Fernhout/Anton Wessels (Hgg.), *Dialogue and Syncretism*, Michigan/Amsterdam 1989.
- Wolfgang Greive/Raul Niemann (Hgg.), *Neu glauben? Religionsvielfalt u. neue rel. Strömungen*, Gütersloh 1990.
- Walter Hollenweger, *Charismatisch-pfingstlerisches Christentum*, Göttingen 1992.
- Reinhart Hummel, *Rel. Pluralismus oder christl. Abendland?* Darmstadt 1994.
- Paul F. Knitter, *No other Name?*, London 1985 (*Ein Gott - viele Religionen*, Stuttgart 1988).
- Hendrik Kraemer, *Die christl. Botschaft in einer nichtchristl. Welt*, Zürich 1940.
- Joachim Kunstmann, *Christentum in der Optionsgesellschaft*, Weinheim 1997.
- Gerhard Lanczkowski, *Begegnung u. Wandel der Religionen*, Düsseldorf/Köln 1971.
- Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991.
- Wolfhart Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte: Ders., Grundfragen syst. Theologie*, Göttingen 1967, 252-295.
- Carl H. Ratschow, *Die Religionen*, Gütersloh 1979 (HSTh, 17).
- Hermann P. Siller (Hg.), *Suchbewegungen. S.- kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991 (Lit.).
- Walter Sparr, *Art. Synkretismus V. Dogmatisch*, in TRE 31, (2000).
- Charles Stewart/Rosalind Shaw: *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London/New York 1994.
- Theo Sundermeier, *Inkulturation u. Synkretismus: EvTh 52 (1992), 192-209.*
- Madathilparampil M. Thomas, *The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centered Syncretism: ER 37 (1985), 387-397.*
- Willem A. Visser't Hooft, *No other Name*, London 1963 (*Kein anderer Name. S. oder christl. Universalismus?*, Basel 1965).