

# Kontextuelle Theologie als Synkretismus? Der „neue Synkretismus“ der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene

VON HERMANN BRANDT

## *Synkretismus als außerchristliche Erscheinung?*

Franz Dornseiff hat in seinem „Deutschen Wortschatz nach Sachgruppen“ das Wort Synkretismus in der Hauptabteilung „Religion. Das Übersinnliche“ unter den Stichworten „Ketzeri, Heidentum“ aufgeführt.<sup>1</sup> Es steht dort in unmittelbarer Nachbarschaft mit folgenden Begriffen: Abgötterei, Ahnenkult, Baalsdienst, Götzendienerei, Heidentum, Naturreligion, Polytheismus, Feuer-, Sonnen-, Sternanbetung, Vielgötterei. Synkretismus und Christentum erscheinen gemäß dieser Zuordnung unvereinbar, das Christentum allem Synkretismus überlegen zu sein.

Daher kann man, wenn man sich als christlicher Theologe mit dem Phänomen des Synkretismus beschäftigt, in den Verdacht geraten, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu relativieren, aufzuwerten, was mit dem Bekenntnis des Glaubens unvereinbar ist, und die Abwehrkraft des Christentums zu schwächen, indem man – so muß es ja aussehen – für die „Religionsvermischung“ plädiert.

Es ist deshalb kein Wunder, daß das Thema Synkretismus in unseren klassischen theologischen Disziplinen – wenn überhaupt – eine untergeordnete Rolle spielt. Eine Durchsicht dogmatischer Entwürfe ergibt meistens eine völlige Fehlanzeige. Und wo Religions- und Missionswissenschaft sich dazu äußern, die ja bei uns ihrerseits am Rand der theologischen Wissenschaften existieren, da geschieht das, von einigen Ausnahmen abgesehen, in dem Bestreben, das Phänomen des Synkretismus draußen vor der Tür anzusiedeln: Es ist interessant, betrifft uns als Christen heute aber nicht existentiell.

Wie distanzierend Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie und Missionswissenschaft das Verhältnis zum Synkretismus beschreiben, kann ich hier im einzelnen nicht darlegen.

Symptomatisch für die Abdrängung in vergangene Historie ist die Auskunft, man verwende den Begriff Synkretismus „speziell zur Bezeichnung ... des religionsgeschichtlichen Geschehens ... im Hellenismus“<sup>2</sup>.

In letzter Zeit ist aber deutlich gemacht worden, daß uns der Synkretismus auch heute betrifft. Hatte Horst Bürkle schon 1964 seine Antrittsvorlesung unter dem Thema „Synkretismus als missionstheologische Probleme“ gestellt<sup>3</sup>, so würdigte Hans-Werner Gensichen den „Synkretismus als Frage an die Christenheit heute“<sup>4</sup>.

Die gegenwärtige Diskussionslage unterscheidet sich jedoch von früheren Einschätzungen des Synkretismus dadurch, daß der Synkretismus weder als ein historisches, für die Gegenwart nicht mehr relevantes Phänomen, noch auch als Herausforderung begriffen wird, die das Christentum von außen trifft. Vielmehr ist jetzt die Frage nach dem Synkretismus *innerhalb* der christlichen Kirche aufgebrochen – sei es, daß man unsere Gemeinden von synkretistischen Tendenzen bedroht sieht, die es energisch abzuwehren gilt, sei es, daß man für einen „neuen Synkretismus“ des Christentums und ein ihm entsprechendes befreiendes Missionsverständnis plädiert.

Synkretismus ist hier zu einem Kampfbegriff für oder gegen die Legitimität kontextueller christlicher Theologie geworden: Unter den Bedingungen der Ökumene sind nicht nur fremde Theologien aus anderen Kontexten einander näher gerückt; auch die Kontextualität unserer eigenen, vermeintlich universal gültigen Theologie wird schmerzlich bewußt. Man kann freilich diesen Schmerz betäuben. Eine Methode besteht darin, die Ökumene als synkretistisch zu verdächtigen.

### *Synkretismus im Christentum:*

#### *Die Gefährdung von Kirche und Theologie durch „die Ökumene“*

##### *a) Synkretismus als Element evangelikaler Polemik*

Durch den Synkretismus erscheint die christliche Kirche zunehmend von innen heraus gefährdet. Synkretismus ist hier nicht als Phänomen im Blick, das sich bei der Erstverkündigung des Evangeliums unter Anhängern nichtchristlicher Religionen einstellen kann, sondern er wird bei der Untersuchung des Zustands unserer Volkskirche und ihrer ökumenischen Beeinflussung als Diagnose gestellt. Dabei wird die eingangs erwähnte negative Wertung unserer Alltagssprache beibehalten, so daß er als Hinweis auf sich unter uns ausbreitendes Heidentum dienen kann. Ich nenne einige Beispiele für diese Wahrnehmung und Beurteilung des Synkretismus in unserer Kirche:

Seitdem in einem von indianischen Christinnen gestalteten Gottesdienstentwurf zum Weltgebetstag der Frauen von der „Mutter Erde“ gesprochen

wurde, ist der Weltgebetstag der Frauen alle Jahre wieder dem Synkretismus-Vorwurf ausgesetzt.

Das schwedische, hierzulande durch den Deutschen Evangelischen Kirchentag populär gewordene Lied „Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer“ wird für unbiblich gehalten, weil „Gras“ in der Heiligen Schrift Inbegriff der Vergänglichkeit sei. Gras sei ein „zu menschliches“, ja „gottloses“ Synonym für die Liebe Gottes.<sup>5</sup>

In einem Kommentar zur derzeitig laufenden Gesangbuchrevision heißt es, durch die Aufnahme neuen Liedgutes halte der Synkretismus seinen Einzug in das evangelische Kirchengesangbuch: Man erkennt „starke Tendenzen in Richtung gesetzfreie Verkündigung, Allversöhnung, Pantheismus, Synkretismus und Politisierung des Evangeliums“<sup>6</sup>.

Unter dem Titel „Religionsvermischung in Taizé“ wird zur dort geübten Kontemplation Stellung bezogen: Kontemplation ist „eine Art Selbstanbeutung“, deren Wurzeln in der „asiatischen, heidnischen Meditation“ liegen. „Es handelt sich also um eine massiv praktizierte Religionsvermischung, an der auch ein raffinierter, christlicher Tarnanstrich nichts zu ändern vermag.“<sup>7</sup>

Das sind keine Urteile aus Splittergruppen. Der Bischof einer der größten evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik hat kürzlich in einem epd-Interview<sup>8</sup> vom „ungeklärten Synkretismus in Vancouver“ gesprochen. Er teilt also die Befürchtung, daß sich der ÖRK „auf eine wachsende Religionsvermischung“ zu bewegt.<sup>9</sup>

Alle aufgeführten Beispiele machen deutlich, daß der „Ökumene“ ein Synkretismus angelastet wird: Sei es der Weltgebetstag der Frauen, sei es Taizé, sei es der Kirchentag, sei es der ÖRK – es scheint, als ob die neuen und in unserer Tradition ungewohnten christlichen Erfahrungen aus anderen Kontexten als „Synkretismus“ qualifiziert werden, um die eigene Tradition, die vertrauten Ausprägungen des Glaubens in Lehre, Lied und Leben unverändert zu bewahren und für sie universale Geltung zu beanspruchen.

#### *b) Das antisynkretistische Argumentationsmuster wissenschaftlicher Theologie gegen die („Konsensus-“) Ökumene*

Doch die abwehrende Einstufung neuer ökumenischer Lehrentwicklungen als „synkretistisch“ ist so neu nicht. Als Georg Calixt im 17. Jahrhundert einen „Konsensus“ zwischen den Konfessionen durch Berufung auf die in den ersten fünf Jahrhunderten formulierten heilsnotwendigen Glau-

bensätze (articuli fundamentales) herbeiführen wollte („consensus quinquesaecularis“), stieß er auf den erbitterten Widerstand der Gnesiolutheraner. Seine Konsensus-Theologie wurde als Calvinismus, Kryptokatholizismus und Synkretismus bekämpft. Der sich anschließende „große synkretistische Streit“ scheint heute im Zeitalter der Ökumene obsolet geworden zu sein.

Aber dieser Schein trügt. Die Ergebnisse der vielfältigen ökumenischen Lernprozesse, der multi- und bilateralen Lehrgespräche zwischen den christlichen Kirchen werden gerade von manchen Vertretern unserer akademischen Theologie beurteilt, als handele es sich dabei um „Religionsmengerei“.

Manche Theologen reagieren auf ökumenische Dokumente wachsender Übereinstimmung so, daß sie – vor allem im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche – einen „Grunddissens“ behaupten und ein „Differenzbewußtsein“ festschreiben wollen.<sup>10</sup> So wird in der Auseinandersetzung mit den sogenannten Lima-Texten der Eindruck erweckt, als würde in ihnen ein unchristlicher Synkretismus erweckt: In ihnen werde die „Widerspruchslosigkeit zum Prinzip christlicher Einheit“ gemacht.<sup>11</sup> Sollten diese Texte Geltung erlangen, so wäre „jedenfalls für reformatorische Kirchen kein Platz mehr“ in der Ökumene.<sup>12</sup> In ihnen, so wird geurteilt, komme es zur „Preisgabe“ der Reformation<sup>13</sup>; sie stünden im „Widerspruch zum biblischen Evangelium“<sup>14</sup>.

Der antiökumenische Affekt bei Vertretern unserer wissenschaftlichen Theologie lebt aus dem Verdacht, bei der Formulierung ökumenischer Konvergenzen werde die reformatorische Position um des Einheitsziels willen pragmatisch verwässert. Die Aufrichtung eines Grunddissenses hat die Funktion einer Sperre auf dem Weg zu einer Einheit, die verstanden wird als das fragwürdige Resultat einer Relativierung von prinzipiellen Lehrunterschieden.

Die Reaktionen auf die Ergebnisse der ökumenischen Bewegung im evangelikalen Lager und von seiten akademischer Theologen verlaufen, so unerwünscht diese Nachbarschaft für beide sein dürfte, also nach dem gleichen Muster: Beide erheben den Synkretismusverdacht gegen die Ökumene. Statt zunächst selbstkritisch (d.h. mit dem Eingeständnis der kontextuellen Bedingtheit auch der eigenen theologischen Position und Tradition) am ökumenischen Lernprozeß zu partizipieren, wendet man sich gegen einen „irreführenden ‚synkretistischen‘ Ökumenismus“, der in der heutigen Kirche das Evangelium vernebele.<sup>15</sup> „Ökumenische Tendenz“ sei die „Rezeption von fremden Geistigkeiten“<sup>16</sup>. Dann aber muß man alle

Infragestellung durch die Ökumene zurückweisen und die eigene Position als allein evangeliumsgemäß unverändert beibehalten. Deklariert man die Ökumene als synkretistisch, so darf man sich natürlich nicht darauf einlassen. Der Affekt sowohl der Evangelikalen wie auch wissenschaftlicher Theologen gegen die Ökumene hat also die gleiche Wurzel.

Nur dann hat akademische Theologie das Recht, Kritik an der evangelikalten Identifizierung von Ökumene und Synkretismus zu üben, wenn sie sich ihrerseits ihre Kontextbedingtheit eingesteht. Erst wenn die „wissenschaftliche“ Theologie bereit ist, ihren Absolutheitsanspruch z.B. gegenüber den Zeugnissen der Befreiungstheologie zu relativieren, kann ihre Kritik gegen die Evangelikalen überzeugen.

Erasmus von Rotterdam bezog sich in einem Brief vom 22. April 1519 an Philipp Melanchthon auf die „Konspiration“ von vielen Seiten her gegen die Schönen Künste und rief zu Einigkeit von Humanismus und Reformation auf. „Aequum est, nos quoque συγκρητίζειν. Ingens praesidium est concordia“: Es ist nur recht, daß auch wir es machen wie die Kreter. Die Eintracht ist ein gewaltiger Schutz.<sup>17</sup>

Man kann in Abwandlung der Begriffe dieses Briefzitat verwenden, um das Selbstverständnis der heutigen Befreiungstheologie zu kennzeichnen. Zum Selbstverständnis der Befreiungstheologie gehört die concordia, die Eintracht zwischen Humanisierung der Gesellschaft und kirchlicher Erneuerung, gehört die Erfahrung der Konspiration von seiten der Mächtigen innerhalb und außerhalb der Kirche und gehört expressis verbis das Plädoyer für eine neue synkretistische Theologie und Praxis. In ihr wird der Schmerz der Relativität aller menschlichen Antwort auf das Wort der Offenbarung nicht betäubt. Diese Relativität wird im Gegenteil eingestanden, gegen absolutistische Herrschaftsansprüche ins Feld geführt und einer in ihrem vermeintlichen Universalismus erstarrenden Kirche und Theologie als Lebenselexier angeboten.

### *Der „neue Synkretismus“ der Befreiungstheologie*

#### Synkretismus als Ausweis lebendiger Religion

Durch die Kontroverse über die Theologie der Befreiung ist die Aufsatzsammlung, die Leonardo Boff unter dem Titel „Igreja: Carisma e Poder“ herausgegeben hat, weithin bekannt geworden.<sup>18</sup> Einer der Aufsätze trägt den Titel „Plädoyer für den Synkretismus: Aufbruch zur Katholizität des Katholizismus“.<sup>19</sup>

„Unsere Aufgabe“ – so Boff – „ist es, zu zeigen, daß der Synkretismus als Lebensprozeß einer Religion legitim ist“ (S. 169). Synkretismus ist also kein Übel – sei es ein notwendiges oder sei es ein vermeidbares –, sondern ist der Ausweis *lebendiger* Religion.

Ohne Nahrung stirbt jeder Organismus, und so kann eine Religion nur am Leben bleiben, wenn sie ihr ursprünglich fremde Elemente aufnimmt, sie sich einverleibt, sie „verdaut“. Dabei nimmt sie auf, was ihrer eigenen Identität entspricht und scheidet für sie Unverdauliches aus. „Eine Religion wie das Christentum bewahrt und bereichert ihre Universalität in dem Maße, in dem sie imstande ist, alle Sprachen zu sprechen und sich in alle menschlichen Kulturen hinein zu begeben (im Original: sich in sie zu inkarnieren: encarnar-se) und einzuschmelzen“ (S. 168). „Synkretismus als Einschmelzung“ ist das von Boff als legitim bezeichnete Verständnis von Synkretismus: Die Fähigkeit des Christentums zum Synkretismus erhält es lebendig, gerade dann, wenn es in einem neuen Kontext seine historische Gestalt verändert.

Damit sind andere Definitionen von Synkretismus überwunden: Etwa eine bloß additive Kombination verschiedener religiöser Elemente, ohne daß es zu einer organischen Mitte und wirklicher religiöser Identität kommt, oder die äußerlich erzwungene Ersetzung alter durch neue religiöse Symbole (etwa der Meereshöttin Jemanjá durch Maria) oder Synkretismus als konfuse Mischung (wie im römischen Pantheon) oder Synkretismus im Sinne einer unkritischen Universalreligion oder Synkretismus als künstlich konstruierte Religion (sozusagen ein „religiöses Esperanto“). All diese Arten von Synkretismus – mit Ausnahme desjenigen, der bei der Übersetzung in andere Kontexte und der missionarischen Kommunikation entsteht – sind für Boff nicht legitim: Sie implizieren religiösen Identitätsverlust, sind geschichtslos oder können ihre organisierende Mitte nicht erhalten. Sie können die Kontinuität nicht in der Diskontinuität der Zeiten wahren, noch die Universalität ihres Zeugnisses in der Partikularität ihrer Erscheinungsform bezeugen. Legitim ist der Synkretismus aber als Bezeichnung für eine lebendige Religion, die ihre Identität gerade in den notwendigen Umformungsprozessen bewahrt und entwickelt. D.h. für das Christentum, daß es sich bei dem synkretistischen Prozeß seiner Einschmelzung in andere Kulturen und Kontexte von „den Kriterien“ seiner „eigenen Identität“ leiten läßt (S. 168).

Sofern es diese Bedingung erfüllt, ist das Christentum ein „grandioser Synkretismus“. Die Auffassung, das Phänomen des Synkretismus gäbe es nur in den anderen Religionen, während das Christentum als geoffenbarte Religion nicht oder antisynkretistisch sei, ist für Boff Ausdruck einer Herrschaftsreligion, die sich in einem „totalisierenden ideologischen Diskurs“ artikuliert.<sup>20</sup> Der römische Katholizismus ist nach Boff solche Herrschaftsreligion, wenn er nichtchristliche Religionen nur als Vorbereitung des Christentums und den Volkskatholizismus wie auch die Kirchen der Reformation nur als Abfall vom Katholizismus („*decadência*“) versteht, die Augen aber vor der Tatsache verschließt, daß der „offizielle Katholizismus“ so synkretistisch ist wie jede andere Religion (S. 169).

Mit seinem Plädoyer für den Synkretismus wird Boff nicht zuletzt zum Anwalt *ökumenischer Theologie*. Denn durch seine These vom synkretistischen Charakter auch des römischen Katholizismus werden die interkonfessionellen Unterschiede relativiert, ohne den definitiven Charakter der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu schmälern. Das Christentum verdankt sich der Gabe Gottes und hat – traditionell gesprochen – übernatürlichen Ursprung. Aber der dem Wort Gottes antwortende Glaube wird von Menschen bezeugt, gelebt und tradiert. Die christliche Kirche unterläge einer Selbsttäuschung, wollte sie von ihren konkreten Gestaltungen behaupten, sie seien „fertig aus der Hand Gottes bzw. Christi hervorgegangen und so den Menschen übergeben worden“ (S. 170). Das heißt, „daß es reines Christentum nicht gibt, nie gegeben hat und auch nie wird geben können. Das Göttliche begegnet uns immer in menschlichen Vermittlungen“ (ebd).

So besteht der Synkretismus der Kirche aufgrund der Dialektik des Verhältnisses zwischen der Realität der Kirche und ihrem göttlichen Ursprung: Das Verhältnis zwischen Evangelium und Kirche ist zugleich im Sinne von Identität und Nichtidentität zu bestimmen. Denn auch wenn die Kirche dem befreienden Evangelium Raum gibt und insofern die Identität mit ihm wahrt, kann sie als historisch-kultureller Ausdruck und als religiöse Objektivierung des Glaubens niemals selbst mit ihrem Ursprung identisch werden. „Ihr *Ursprung* liegt immer im Übernatürlichen, weil die Initiative ausschließlich (*exclusivamente*) Gott zukommt“ (S. 172). Aber in der konkreten Kirche begegnen dann „in einer unvermischten und ungetrennten Einheit“ Wort Gottes und menschliche Antwort (*uma unidade sem mistura e sem separação*).

So ist die Kirche ihrem Wesen nach (por essência) „synkretistisch“. Denn sie formuliert, objektiviert und tradiert den Glauben bzw. die religiöse Erfahrung. Sie folgt damit der Inkarnation: So wie Gott sich den Bedingungen der Geschichte und einer konkreten historischen Situation unterwarf, so bezeugt die Kirche „in der Nachfolge der Inkarnation“<sup>21</sup> das universale Evangelium unter den sich wandelnden Bedingungen irdischer Existenz.

Protestanten werden bei dieser Einbeziehung von Formulierungen der altkirchlichen Christologie in die Ekklesiologie vermuten, hier werde – „typisch katholisch“ – die Kirche an die Stelle Christi gesetzt. Jedoch hat die Rede der Befreiungstheologie vom unausweichlichen, der Inkarnation folgenden Synkretismus eine entgegengesetzte Intention.

### *Die doppelte Intention der Rede vom Synkretismus der Kirche*

Einmal zielt die Rede vom Synkretismus der Kirche auf ein geradezu reformatorisches Kirchenverständnis: Keine der Kirche und ihrer Mission aufgetragene Vermittlung des universalen Evangeliums „ist nur rein und frei von jedem Sündenmakel“ (S. 174). Die Kirche ist von Jesus Christus prinzipiell unterschieden: Sie ist „heilig und sündig“ zugleich. Im portugiesischen Original wird Luther hörbar: „justo e pecador“. „Der Synkretismus, der in jeder religiösen Bekundung steckt, artikuliert nicht nur die Gegenwart der Liebe Gottes, sondern verbirgt, verdrängt und verhindert sie auch, wenn er den Menschen sich in sich selbst verschließen, Vermittlung mit göttlicher Wirklichkeit verwechseln und sich an einen Ritualismus und Legalismus versklaven läßt, die ihn das Wesentliche, Gott und seine Gnade, vergessen machen“ (ebd.). Boff interpretiert diesen Synkretismus der Kirche, den sie mit den anderen Religionen teilt, im Sinne Tillichs als „Doppeldeutigkeit“ (ambiguidade) und bezeichnet es als Aufgabe der Theologie, selbstkritisch die dem Evangelium widersprechenden Elemente in der Kirche herauszuarbeiten, um so dem paulinischen Zeugnis zu entsprechen, daß, wo die Sünde mächtig ist, die Gnade allmächtig ist (vgl. ebd. und Römer 5,20).

Diese kirchenkritische, reformatorische Funktion des Synkretismusbegriffs ist allerdings nur *ein* Aspekt, wenn auch für die Reaktion aus Rom vermutlich der entscheidende. Positiv begründet das Bekenntnis gerade zum Synkretismus der Kirche ihre Fähigkeit, sich als „universale“, katholische Kirche in Partikularkirchen zu konkretisieren (vgl. S. 178ff).

Denn der synkretistische Charakter der Kirche ist die Bedingung der Möglichkeit, sich in ihrem jeweiligen Kontext zu inkarnieren: „Zur Katholizität der Kirche gehört die Fähigkeit, sich in den verschiedenen Kulturen eine Gestalt zu geben (encarnar-se), ohne dadurch die Identität zu verlieren. Katholischsein heißt nicht, das kirchliche System ausbreiten, sondern unter den Bedingungen einer bestimmten Kultur den einen Glauben an Jesus Christus, den Erlöser und Befreier leben und bezeugen können“ (S. 179).<sup>22</sup> Dabei wird der Glaube nie „von seinem Streben nach Konkretisierung ablassen“ (S. 183); er besitzt – so heißt es schwer übersetzbar im Original – „uma intencionalidade encarnatória“: er zielt darauf ab, Fleisch zu werden.

Die anstößige Anwendung des Synkretismusbegriffs auf die Kirche muß mit anderen Worten verstanden werden als Ausdruck der Forderung nach einer unverwechselbar lateinamerikanisch geprägten Theologie und Kirche. Der geforderte „neue Synkretismus“ impliziert durchaus missionarische und evangelistische Entschlossenheit, die Bekehrung zu Jesus Christus herbeizuführen, und insofern auch die Abgrenzung von anderen Religionen. Der neue Synkretismus meint nicht Religionsvermischung. Wohl aber setzt der missionarische Auftrag die Abkehr vom eigenen ererbten Synkretismus voraus: „Bekehrung ist nur dann möglich, wenn der christliche Glaube die Beherrztheit aufbringt, seinen eigenen Synkretismus mit dem ganzen Troß an kulturellen und theologischen Ruhmestaten („glorias“!) aufzugeben und einen neuen Synkretismus zu wollen, indem er sich die Werte der afrobrasilianischen Religionen zu eigen macht, sie assimiliert, integriert und läutert“ (S. 192).

Damit die Kirche eine neue – bei Boff also lateinamerikanische – Gestalt gewinnen kann, ist „eine Pädagogik der *condescendência*“ vonnöten. Boff bezieht sich bei der Einführung dieses Begriffs *expressis verbis* auf den Terminus „katabasis“, auf Gottes „Herablassung“ aus der altkirchlichen Christologie im 4. und 5. Jahrhundert.<sup>23</sup> Dieser Begriff war gerade in der Zeit der Formulierung „des großen christlichen Synkretismus“ durch die alte Kirche eine theologische Fundamentalkategorie: „Gott hat dem Menschen gegenüber grenzenlose Nachsicht (*Kondeszendenz*) geübt und seine ganze Wirklichkeit mit ihren unwiderruflichen Grenzen und belastenden Zweideutigkeiten angenommen“ (S. 193).

Dieser „Herablassung“ Gottes in Christus will die neue Kirche in Lateinamerika entsprechen und damit die ganze Kirche ermutigen: „Je tiefer der Glaube ist, um so mehr wird er sich für den wahren Synkretismus öffnen, in dem Gott und Jesus Christus der Befreier nicht mehr bloß Objekte zur

Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse nach Sicherheit und Trost sind, sondern das Herzstück des Lebens und der Liebe, die alles anzieht und durchdringt“ (S. 194).

### *Drei Synkretismen in der brasilianischen Kirchengeschichte*

Mit diesem Plädoyer für den „wahren Synkretismus“ ist Boff beileibe kein Einzelgänger. Schon vorher hatte Eduardo Hoornaert seine „Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten“<sup>24</sup> mit dem Ziel veröffentlicht, „der Kirche eine Reflexionshilfe bei der Frage zu bieten, wie sie die verschiedenen Synkretismen einzuschätzen habe, die sich im Laufe ihrer Geschichte entwickeln“ (S. 122).

Als die drei Grundtypen des katholischen Synkretismus<sup>7</sup> in Brasilien beschreibt er den „kriegerischen“ Katholizismus der Conquistadoren, den „patriarchalischen“ Katholizismus, wie er z.Z. des auf dem System der Sklaverei basierenden Großgrund- und Minenbesitzes herrschte, und die „originäre Interpretation“, die die Indianer und Afrikaner der herrschenden Religion gaben, den sogenannten „Volkskatholizismus“.

Auch Hoornaert setzt voraus, daß „der Synkretismus geradezu eine Erfordernis der Missionstätigkeit der Kirche“ ist (S. 122). Auch ihm geht es um Kriterien zur Unterscheidung zwischen wahren und falschem Synkretismus. Falscher Synkretismus stabilisiert die vom Kolonialismus ererbten Machtverhältnisse, zementiert die Aufspaltung der Gesellschaft und führt zur Paganisierung des Christentums. Wahrer Synkretismus erkennt die unter den Armen schon gelebte Brüderlichkeit und rechnet mit dem Wirken des Geistes unter den Armen. Denn „die Brüderlichkeit, die im Zuge des Kolonialismus verloren ging, wird von den Armen aus wieder neu aufblühen“ (S. 124). Nur über diesen wahren Synkretismus kann es „zur Christianisierung der ihn umgebenden Kultur“ kommen.

### *Theologie als „Regionalsprache“*

Hoornaert hatte die missionarische Forderung nach einem Synkretismus der Kirche aus der Kirchengeschichte erhoben. In seiner erkenntnistheoretischen Analyse der Theologie der Befreiung tut Clodovis Boff praktisch das gleiche.<sup>25</sup>

Er nennt es Idolatrie, die Idee von Gott mit Gott selbst gleichzusetzen. Theologische Erkenntnis ist „nicht mit den Eigenschaften ihres Objekts ausgestattet“. Als menschliche, historische und konkrete Tätigkeit kann

die Theologie für ihre Aussagen daher Absolutheit nicht beanspruchen: Sie bleibt provisorisch; sie ist nicht mit den Eigenschaften Gottes, seiner Ewigkeit, seiner Transzendenz, identisch, sondern bleibt „nur eine teilweise, umstrittene, mangelhafte, aspektbezogene Erkenntnis“ (S. 97). Mit einem Wort: Theologie ist eine „Regionalsprache“ (S. 95ff.).

„Das Absolute des Glaubens existiert nur in der Form des Relativen“ (S. 96). So entspricht es der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Denn – mit einem Aphorismus von Pedro Casaldáliga – „Das universale Wort/spricht nur Dialekt.“<sup>26</sup>

### *Zusammenfassende Thesen zum Verständnis des „Synkretismus“ in der Befreiungstheologie*

1. Theologie der Befreiung ist Reflexion einer Praxis, die die Kirche Lateinamerikas dazu führt, sich in ihrem Kontext zu inkarnieren.<sup>27</sup>

2. Diese Nachfolge der Inkarnation vollzieht sich im Bewußtsein, daß die rückhaltlose Annahme des Angebotes Gottes („ohne Sünde“) allein in Jesus Christus geschehen ist.

3. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus kann nur im Glauben erfaßt werden: Die Spiritualität der Befreiung beruht auf einer Erfahrung des extra nos (G. Gutierrez).

4. Indem der Glaube sich artikuliert, partizipiert er an der Zweideutigkeit aller Religion. Denn Religion ist synkretistischer Ausdruck des Glaubens.

5. Die Anwendung des Begriffs Synkretismus ermöglicht es, das Christentum im Kontext der Religionen und als Religion unbefangen zu würdigen.

6. Darüber hinaus hat die ekklesiologische Verwendung des Synkretismusbegriffs kirchenkritische Funktion: Sie ermöglicht die qualitative Unterscheidung zwischen Gott und (kirchlicher, theologischer) Rede von Gott; sie verhindert die Identifizierung eines historisch bedingten Typs des Christentums mit der geglaubten Kirche. Daß die christliche Kirche als unausweichlich synkretistisch qualifiziert wird, bedeutet nichts weniger als: Sie ist „simul justa et peccatrix“. Die Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre sieht daher in Boffs Buch eine „Gefahr“ für die Grundprinzipien der römisch-katholischen Kirche: Die Hierarchie sei für ihn nur das Ergebnis der „Notwendigkeit, sich institutionalisieren zu müssen“. Ein relativierender Kirchenbegriff sei die Folge. Boff verkehre die Konzilsaussage, daß „die Kirche Christi (d.h. die einzige Kirche Christi)“ in der

katholischen Kirche verwirklicht sei, in ihr Gegenteil und behauptete, daß diese auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könne.<sup>28</sup>

7. Zugleich begründet die Inkarnation die Forderung eines kontextuellen Christentums im positiven Sinn. Synkretismus als Konsequenz der Inkarnation, in Entsprechung zur „Herablassung“ Gottes, führt die Befreiungstheologie zu einem neuen Missionsverständnis: Jede Mission, d.h. Inkarnation des Evangeliums unter neuen historischen, kulturellen, religiösen Bedingungen, verlangt einen neuen Synkretismus der Kirche. Es ist geradezu ein Testfall für die Mission der Kirche, ob sie bereit und fähig ist, sich dem Wagnis eines solchen neuen Synkretismus auszusetzen. Mission erfordert die Bereitschaft, für einen neuen Synkretismus zu optieren oder mit anderen Worten: die Bereitschaft zur Reformation der Kirche.

8. Zu den Kriterien für die Wahrheit des neuen Synkretismus gehören in Lateinamerika: Offenheit für die Präsenz des befreienden Geistes Gottes in den Armen und Unterdrückten, die Hingabe an die Schwachen und an die Randgruppen entsprechend dem Vorbild Jesu, und eine funktional, nicht ontologisch bestimmte kirchliche Struktur, die ihren Grund hat im „Vatersein Gottes, aus dem sich das Bruder- bzw. Schwestersein der Menschen untereinander“ ergibt.<sup>29</sup>

9. Der wahre Synkretismus der lateinamerikanischen Kirche orientiert sich an der apostolischen Paränese, nicht auf das Eigene zu sehen (Phil 2).

10. Die Folgen dieser Orientierung zeigen sich sowohl in den soziopolitischen Zielsetzungen der Befreiungstheologie wie auch in ihrem ökumenischen Charakter.

### *Die Synkretismusdebatte als Hinweis auf das ökumenische Problem kontextueller Theologie*

Vergleicht man die Rede vom Synkretismus bei uns und in Lateinamerika miteinander, so könnte der Unterschied nicht größer sein: Bei uns wird der Synkretismusvorwurf erhoben, um sich gegen die beunruhigenden und ungewohnten Einflüsse aus der Ökumene abzuschirmen, die zum Überdenken der eigenen Position und Tradition zwingen würden. In Lateinamerika formuliert eine basisorientierte Kirche ihr neues Selbstverständnis und Selbstbewußtsein mit eben demselben Begriff.

So werden an diesem Wort die Kommunikationsprobleme in der Christenheit evident, die sich ergeben, wenn Kontextbezug und Traditionstreue in Konflikt miteinander geraten. Ja, man könnte die so gegensätzlichen

Auffassungen von Synkretismus in Lateinamerika und bei uns als Beleg dafür ansehen, daß die Sprachprobleme ihren Grund in unvereinbaren Auffassungen vom Evangelium und von der Kirche haben.

Ich verstehe die hier geschilderte Diskussion über die neue Aktualität des Synkretismusproblems aber als ein Zeichen der Hoffnung. Dies machen die zahlreichen Stimmen, die hierzulande den Synkretismusvorwurf erheben oder – ihm entsprechend – eine Grunddifferenz errichten, ja deutlich: Die Anstöße aus der Ökumene, aus dem Missionsverständnis nichteuropäischer Kirchen und aus den Leidenserfahrungen der Christen in anderen Kontinenten beginnen auch bei uns zu wirken.

Dies sei abschließend durch einige Beobachtungen erläutert.

Uns wird zunehmend bewußt, welch ein realer Faktor im ökumenischen Gespräch unser Sicherungsbedürfnis ist. Er wirkt sich aus, wenn Hinweise auf unaufgebbare Grundprinzipien nur die Weigerung kaschieren sollen, sich in Frage stellen zu lassen. Man argumentiert dann mit dem Herrn Jesus, der Herrschaft Christi oder Bekenntnisartikeln, um sich nicht auf einen ökumenischen Konsens einlassen zu müssen.

Es wächst das Bewußtsein für unseren ökumenischen Nachholbedarf. So wie es Jahrhunderte gedauert hat, bis die Anwendung historisch-kritischer Methoden in Kirche und Theologie „rezipiert“ wurde, wird es nicht von heute auf morgen zur Einsicht in die ökumenische Dimension von Kirche und Theologie kommen. Die prinzipiell ablehnenden Reaktionen auf ökumenische Konvergenz- oder Konsens-Ergebnisse erscheinen insofern als erster Schritt auf einem langen Weg.

Indizien für die Entwicklung zu einer ökumenischen Gestalt von Theologie und Kirche sind bereits vorhanden. So wächst die aus unmittelbarer Erfahrung geschöpfte Kenntnis über Theologien und Kirchen in anderen Kontexten. Was Christen etwa in Übersee tun und denken, findet nicht mehr bloß „exotisches“ Interesse. Vielmehr erkennen wir, daß es sich hier um gleichberechtigte Gestaltungen des Christentums handelt.

Nicht zuletzt aufgrund vieler ökumenischer Begegnungen wird bei uns die Kontextabhängigkeit unserer eigenen Kirche und Theologie zunehmend problematisiert. Zum ökumenischen Gespräch gehört die Frage nach dem eigenen Vorverständnis und den eigenen Interessen: Warum reagieren wir so, wie wir reagieren (Stichwort: „Umverteilung“)?

Wenn wir diese Frage uns selbst stellen, können wir sie auch an die kontextuellen Theologien unserer Partner richten. Hier wäre verständlich zu machen, weshalb wir – z.B. aufgrund der Erfahrungen im Nationalsozialismus – eine Auflösung der Botschaft in den Kontext fürchten. Es gibt

ein Sich-Ausliefern an den Kontext. Diese Gefahr wird aber z.B. von Vertretern der Befreiungstheologie durchaus gesehen.<sup>30</sup>

Nicht nur der Kontext, auch die eigene Konfession ist „relativ“. Symptomatisch ist hier, wie H.-M. Barth bei der Lektüre von L. Boff „protestantische Lese-Erfahrungen“<sup>31</sup> macht. Barth entdeckt, wie eminent katholisch der Befreiungstheologe Boff ist, und er gibt sich als „protestantischem“, „evangelischem“, „reformiertem“ Leser Rechenschaft, wo sich ihm „die Haare sträuben“. Ökumenische Kontakte reaktivieren also zunächst das eigene Konfessionsbewußtsein. Sind aber, wie Boff es dargelegt hat und wie es auch lutherischem Verständnis entspricht, die konfessionellen Positionen „relativ“, dann kann man mit ihnen keinen „Grunddissens“ begründen.

Die Haltlosigkeit der Alternative zwischen spiritualistischem (vermeintlich reformatorischem) und institutionellem (vermeintlich katholischem) Kirchenverständnis wird gerade auch durch die Befreiungstheologie evident. Die Kritik gegen die Starre kirchlicher Institution und theologischer Position wird aus Erfahrungen mit dem Evangelium gespeist, die in den Kirchen gelebt werden und die theologische Reflexion beleben.

Christen in ganz anderen Lebenszusammenhängen erfahren die Gegenwart Jesu, und sie drücken diese Erfahrung anders aus, als wir es gewohnt sind. Es gibt ökumenische Zeugnisse wachsender Übereinstimmung. Wir sehen unsere Traditionen und uns selbst in Frage gestellt. Wir erschrecken darüber – es sei denn, wir können die Frage aus Bachs Weihnachtsoratorium als Frage vonseiten der Befreiungstheologie, ja aus der ganzen Ökumene an uns hören:

„Warum wollt ihr erschrecken? / Kann meines Jesu Gegenwart / euch solche Furcht erwecken? / O! Solltet ihr euch nicht / vielmehr darüber freuen, / weil der dadurch verspricht, / der Menschen Wohlfahrt zu verneuen!“

#### ANMERKUNGEN

- 1 5. Auflage, Berlin 1959, 508.
- 2 G. Mensching in: RGG<sup>3</sup> VI, Sp. 563.
- 3 In: Ev. Theol. 25/1965, 142 ff.
- 4 In: Ev. Missionszeitschrift 23/1966, 58ff.
- 5 Vgl. M. Ackermann, Evangelikale im Aufbruch nach rechts, in: Junge Kirche 10/1984, 560.
- 6 So in: Informationsbrief Nr. 108 der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, 1985, 9.

- 7 Ebd. 36.
- 8 Vgl. epd-Dokumentation 4a/85, 8.
- 9 Vgl. die evangelikale Beurteilung in: Vancouver 1983 (Beiheft zur ÖR Nr. 48), hrsg. von L. Coenen u. W. Traumüller, Frankfurt 1984, 213. Auf der 6. Vollversammlung des ÖRK war gesagt worden, eine wirkliche Begegnung von Menschen unterschiedlichen Glaubens sei nicht mehr als Monolog, einleisig, sondern nur noch als „gegenseitiges Bekennen“ möglich (so D. C. Mulder, in: Vancouver 1983, 117). Christliches Zeugnis als Einladung an andere und der Dialog mit Angehörigen anderer Religionen seien in ihrem jeweiligen Recht voneinander zu unterscheiden und zugleich in ihrer Wechselbeziehung zu sehen, vgl. W. Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Vancouver, Frankfurt 1983, 67. Dieses bewußt nicht „kriegerische“ Missionsverständnis – ich komme darauf noch zu sprechen – wird also als „ungeklärter Synkretismus“ beurteilt.
- 10 Vgl. z.B. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984, 184.
- 11 So R. Slenczka, Die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie, Amt und ihre Konsequenzen für Lehre und Gottesdienst, in: Kerygma und Dogma 1/1985, 18.
- 12 So F. Beißer, Thesen zur Konvergenzerklärung über „Taufe, Eucharistie und Amt“, in: ebd. 20.
- 13 E. Volk, Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche? in: ebd.64.
- 14 Ebd. Dies sind nur einige einschlägige Zitate. Das ganze Heft wirkt wie eine Phalanx gegen den drohenden Einbruch ökumenischen Lehrens. Die Ökumene scheint die reformatorische Identität zu gefährden – zumindest aber den universalen Geltungsanspruch unserer protestantischen Theologie; s.a. W. Pannenberg, Lima – pro und contra, ebd. 1/1986, 35-51.
- 15 W. Künneth, „Die Unterscheidung der Geister“ als Schicksalsfrage unserer Kirche heute, in: Informationsbrief 113 der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, 10.
- 16 Ebd.
- 17 In: C. G. Bretschneider (Hrsg.), Corpus Reformatorum, Halle 1834, Sp. 77f.
- 18 L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf <sup>2</sup>1985. Zur Diskussion im deutschen Bereich vgl. u.a. H. Brandt, Kirche von den Armen her, Zur Befreiungstheologie bei Leonardo Boff, in: Luth. Monatshefte 1/1985, 8ff; W. Lienemann, Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 29/1985, 287ff und H.-M. Barth, Die Theologie Leonardo Boffs – eine ökumenische Verheißung? Protestantische Lese-Erfahrungen, in: MD des Konfessionskundl. Instituts 6/1985, 107ff.
- 19 In: L. Boff, Kirche: Charisma und Macht (s. Anm. 18), 164-194.
- 20 „Ideologischen“ – so im portugiesischen Original – fehlt in der deutschen Übersetzung.
- 21 Vgl. H. Brandt, In der Nachfolge der Inkarnation oder: „Das Auftauchen Gottes“ in Lateinamerika, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78/1981, 367ff.
- 22 Zu Boffs Christologie vgl. H. Brandt, Jesus Cristo Libertador. Zum Verständnis der „kritischen Christologie“ bei Leonardo Boff, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 16/1973, 229ff.
- 23 Goldstein übersetzt *condescendência* mit „wohlwollende Nachsicht“. Das bringt die christologische Dimension des Begriffs nicht zum Ausdruck. Aber ich habe auch keinen besseren Vorschlag, es sei denn „Entäußerung“.
- 24 Mettingen 1982; die folgenden drei Zitate beziehen sich auf diese Schrift.
- 25 Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz 1983; hieraus die Zitate dieses Abschnitts.
- 26 Vgl. H. Brandt, Beispiele und Konsequenzen der „releitura“ in der befreiungstheologischen Basisliteratur Lateinamerikas, in: Verkündigung und Forschung 30/1985, 38ff. Nach Hebräer 4.2 hat der Glaube eine synkretistische Funktion: wenn sich das Wort der

Predigt nicht durch den Glauben (dat. instrum.!) mit denen, die es hören, vermengt, nützt es nichts!

- 27 Vgl. H. Brandt, Die Inkarnation der Befreiung – die Befreiung der Inkarnation. Latein-amerikanische Zeugnisse einer Entfesselung, in: MD des Konfessionskundl. Instituts 34/1983, 8ff.
- 28 Dokumentiert in: L'Osservatore Romano, deutsche Ausgabe vom 29. 3. 1985 / Nr. 13, 4.
- 29 E. Hoornaert (vgl. Anm. 24), 122.
- 30 Vgl. z.B. den Text von Carlos Mesters „Nur wer weiß, was er sucht, findet auch“ in: H. Brandt (Hrsg.), Die Glut kommt von unten, Neukirchen 1981, 155f.
- 31 S. Anm. 18.

## Karl Hartensteins Bedeutung für die Beteiligung der deutschen Kirche und Mission an der ökumenischen Bewegung

VON KARL RENNSTICH

### *Die Mission ist die Mutter der Theologie und Ökumene*

Daß die Mission die Mutter der Theologie ist, wußte schon Rudolf Bultmann.<sup>1</sup> Paulus, der bedeutendste Missionar, den wir im Neuen Testament kennen, ist zugleich auch der bedeutendste Theologe. Die Mission ist gleichzeitig aber auch die Mutter der Ökumene: Die erste ökumenische Versammlung fand im Jahr 1910 in Edinburgh statt. Die Vertreter der verschiedenen Missionsgesellschaften aus der ganzen Welt trafen sich, um sich zu beraten, wie sie das Evangelium gemeinsam in der ganzen Welt verkündigen könnten. Der Initiator dieser Konferenz, John Mott, war davon überzeugt, daß noch im 20. Jahrhundert das Evangelium in alle Teile der Welt gebracht werden könnte.

Aus dieser Konferenz entstand sowohl die Bewegung „Glauben und Kirchenverfassung“ (gegründet 1927 in Lausanne) als auch die Bewegung „Praktisches Christentum“, die im Jahre 1925 in Stockholm ihre Gründungsversammlung hatte.

Beide Bewegungen vereinigten sich im Jahre 1938 in Utrecht. Daraus entstand nach dem Zweiten Weltkrieg 1948 der Ökumenische Rat der Kir-