

---

# Synkretismus – die Problematik der Grenzen zwischen und in den Religionen

von Ulrich Berner

## 1 Einleitung – Zur Debatte über die Verwendbarkeit des Synkretismusbegriffes

Die Verwendbarkeit des Synkretismusbegriffes ist in der Religionswissenschaft und auch in der Ethnologie umstritten.<sup>1</sup> Die Vorbehalte gegen die Verwendung sind zumeist durch den Hinweis begründet worden, der Begriff impliziere eine unzulässige (Ab)Wertung.<sup>2</sup> Auch ist bemerkt worden, der Begriff sei leer und nutzlos, wenn er überall in der Religionsgeschichte anwendbar sei.<sup>3</sup> Als Ersatz sind verschiedene Alternativen vorgeschlagen worden, wie z. B. der Begriff der »Kreolisierung«.<sup>4</sup> Doch hat sich keine der Alternativen bisher wirklich durchsetzen können – der Synkretismusbegriff scheint also doch einen gewissen Erkenntniswert zu haben.<sup>5</sup>

Der immer wieder auftretende Widerstand gegen die Verwendung dieses Begriffes erklärt sich letztlich vielleicht daraus, dass »Synkretismus« zumeist als »Mischung« konzeptualisiert wird – auch wenn bekannt ist, dass die Ableitung von dem griechischen Verb »synkerannymi« (mischen) nicht korrekt ist. Die Metapher der »Mischung« bringt die Vorstellung mit sich, dass alle Grenzen aufgehoben werden – so wie in einem chemischen Prozess die verschiedenen Elemente, die eine Verbindung eingehen, nachher nicht mehr erkennbar sind. Die Vorstellung, dass die Grenzen zwischen den Religionen aufgehoben werden, lässt aber an den Verlust der (religiösen) Identität denken und kann die Angst vor dem Chaos des (religiösen) Relativismus heraufbeschwören.

Auch wenn vorausgesetzt wird, dass Grenzen notwendig sind, um dem Menschen Orientierung zu geben, so bleibt doch zu fragen, ob Synkretismus – als Aufhebung der Grenzen zwischen den Religionen – zum Verlust der religiösen Identität und in das Chaos eines religiösen Relativismus führen muss. Denn es wäre ja zu überlegen, ob die Aufhebung der Grenzen zwischen den Religionen ausgeglichen werden kann durch die Entdeckung von Grenzen in den Religionen. Diese Überlegung soll im Folgenden anhand zweier Beispiele aus Südafrika durchgeführt werden: das erste Beispiel ist der Fall des »häretischen« Bischofs Colenso, der die Grenze zwischen Christentum und Heidentum aufgehoben hat; das zweite ist die Nazareth Baptist Church, die als »synkretistisch« bezeichnet worden ist.

---

1 Siehe dazu Ulrich BERNER, The Notion of Syncretism in Historical and /or Empirical Research, in: *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 27 (2001) 499f.

2 Siehe z. B.: Afeosemimo U. ADOGAME, *Celestial Church of Christ. The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-Charismatic Movement*, Frankfurt a. M. 1999, 208-210.

3 Siehe Robert D. BAIRD, Syncretism and the History of Religions, in: DERS., *Essays in the History of Religions*, New York 1991, 59-62.

4 Siehe z. B. Ulf HANNERTZ, The World in Creolization, in: *Africa* 57 (1987) 546-559.

5 Vgl. dazu Afe ADOGAME/Magnus ECHTLER /Ulf VIERKE (Hg.), *Unpacking the New. Critical Perspectives on Cultural Syncretization in Africa and Beyond*, Berlin 2008, 10f.

## 2 John William Colenso (1814-1883), der erste anglikanische Bischof von Natal

Auf seiner ersten Inspektionsreise in der neuen Diözese, im Jahre 1855, entdeckte Colenso bereits erste Hinweise auf die gemeinsame Grundlage von Christentum und Heidentum. Bei einem Gespräch über die einzelnen Bitten des »Vater Unser« stellte er fest, dass die so genannten Heiden den Schöpfergott kennen und auch das Gewissen als die innere Stimme, die den Menschen sagt, was gut und böse ist.<sup>6</sup> Bei einem Besuch des alternden Zulu-Königs Mpande, der gerade über den Tod seines Lieblings-Sohnes weinte, fühlte Colenso sich an die Geschichte eines Königs aus dem alten Israel erinnert: »I could not but remember that piteous cry of another grey-headed king, who had done fierce things, he too, in his day, – O my son, Absalom!«<sup>7</sup>

Begegnungen dieser Art brachten Colenso dazu, seine missionarische Rolle nicht als eine Aufgabe der Bekehrung aufzufassen – im Sinne einer Umkehr –, sondern als eine Aufgabe der Belehrung, die es ermöglichen soll, weiter zu gehen auf dem Weg, der möglicherweise bereits besritten war. Zu dieser missionarischen Belehrung rechnete er auch den Unterricht in den modernen Naturwissenschaften – gerade in seiner Zeit, nach dem Erscheinen von Darwins *Origin of Species*, eine heikle und umstrittene Aufgabe. So schrieb er für die Schule seiner Missionsstation ein Buch zur Einführung in die Naturwissenschaften, in dem er den neuesten Stand der Geologie mit dem christlichen Schöpfungsglauben in Einklang zu bringen suchte.<sup>8</sup> Wie aus einer seiner Reden vor englischem Publikum hervorgeht, sah er keine Schwierigkeit darin, Darwins Theorie über die Abstammung des Menschen in seine theologische Konzeption zu integrieren.<sup>9</sup>

Sein Verständnis von Konversion als einer Art Evolution, die nicht unbedingt einen Bruch mit der Vergangenheit erfordert, kommt besonders deutlich in seiner Predigt über das »Vater Unser« zum Ausdruck: die Verehrung der Eltern, die gerade in der Zulu-Kultur eine so große Rolle spiele, sei Same und Keim der wahren Religion.<sup>10</sup> Nicht zufällig hat Colenso zwei Metaphern gewählt, die aus der Biologie stammen: auf diese Weise wird die Vorstellung einer kontinuierlichen Entwicklung oder Entfaltung auf den Bereich der Religion übertragen. Damit hat er eine evolutionäre Betrachtungsweise eingeführt, die jede

6 Siehe John William COLENSO, *Ten Weeks in Natal. A Journal of a First Tour of Visitation among the Colonists and Zulu Kafirs of Natal*, Cambridge 1855, 98-101.

7 John William COLENSO, *On Missions to the Zulus in Natal & Zululand* (1865), in: Ruth EDGECOMBE (Hg.), *Bringing Forth Light. Five Tracts on Bishop Colenso's Zulu Mission*, Pietermaritzburg/Durban 1982, 220.

8 Siehe z. B. John William COLENSO, *First Lessons in Science. Designed for the Use of Children and Adult Natives*. Part I. Second Edition, Ekukenyeni 1861, 72-80.

9 Siehe COLENSO, *Missions* (wie Anm. 7), 209-213.

10 John William COLENSO, *Natal Sermons*. Second Series of Discourses preached in the Cathedral of St Peter's, Maritzburg, London 1868, 136.

11 Siehe John William COLENSO, *St. Paul's Epistle to the Romans*: Newly Translated, and Explained from a Missionary Point of View, Ekukenyeni 1861 (Edited, with an Introduction by Jonathan A. DRAPER, Pietermaritzburg 2003, 72) (zu Röm 3, 9).

12 COLENSO, *St. Paul's Epistle* (wie Anm. 11), 79.

13 Siehe John William COLENSO, *The Pentateuch and Book of Joshua Critically Examined*. Second Edition, Revised, London 1862, VI-VIII, 9f.

14 Siehe COLENSO, *The Pentateuch* (wie Anm. 13), 155f.

15 Vgl. dazu Ulrich BERNER, *Die christliche Missionsstation – ein Ort interkultureller Kommunikation?*, in: Friedrich SCHWEITZER (Hg.), *Kommunikation über Grenzen*, Gütersloh 2009, 78-89.

16 Siehe John William COLENSO, *Natal Sermons*. A Series of Discourses Preached in the Cathedral Church of St. Peter's, Maritzburg, London 1866, 351-355; 356f.; COLENSO, *Sermons* (wie Anm. 10), 327f.

17 Zu Assmanns Begriff der Mosaikischen Unterscheidung vgl. Ulrich BERNER, »Wahr« oder »unwahr« – die Mosaikische Unterscheidung. Die Diskussion um den Monotheismus des Mose und die Thesen Jan Assmanns, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 11 (2006) 46-49.

18 Siehe dazu Colensos Brief an den Erzbischof von Kapstadt vom 7. 8. 1861 (in: George W. COX, *The Life of John William Colenso*. D. D. Bishop of Natal, Vol. I, London 1888, 699); COLENSO, *Sermons* (wie Anm. 16), 27f.; 364-366; COLENSO, *The Pentateuch* (wie Anm. 13), 152.

Grenzziehung willkürlich erscheinen lässt – wie beim Wachstum einer Pflanze kann auch im Hinblick auf das Wachstum des Glaubens eine Grenze nur willkürlich gezogen werden.

In seinem Kommentar zum Römerbrief – »from a missionary point of view« – hat Colenso diese Sicht der Religionen exegetisch zu begründen versucht: die Christen haben keinen Vorteil vor den Heiden, ebenso wenig wie damals die Juden vor den Heiden – »favouritism« gebe es nicht bei Gott.<sup>11</sup> Auch den Heiden sei das Gesetz ins Herz geschrieben: »... there is a living obedience to the law of truth and love which they find written upon their hearts by the finger of God, which is akin to the true living faith of a Christian ...«. <sup>12</sup> Daraus folgt aber, dass die Taufe und ein explizites Bekenntnis zum Christentum nicht als notwendige Voraussetzungen für das Heil des Menschen zu betrachten sind – eine Auffassung, die mit einem weit verbreiteten Verständnis von Mission unvereinbar war.

Nach dem Römerbrief-Kommentar hat Colenso einen kritischen Kommentar zum Pentateuch und zum Buch Josua veröffentlicht. Darin bestritt er nicht nur die Verfälschung Moses, sondern auch die Historizität der Landnahme-Berichte; außerdem distanzierte er sich von der Ethik, die in diesen und anderen alttestamentlichen Texten enthalten ist. Die Anregung zu diesem Unternehmen, das ihm überwiegend Kritik und Ablehnung einbrachte, hatte sich im Gespräch mit seinem Katecheten ergeben, der ihm als »native speaker« des Zulu bei der Übersetzung des Alten Testaments zur Seite stand. Dieser Katechet hatte immer wieder kritische Fragen gestellt, den Wahrheitsgehalt und die Ethik narrativer und gesetzlicher Aussagen im Pentateuch betreffend.<sup>13</sup> Colenso war nicht nur bereit, seinen Zulu-Katecheten als gleichberechtigten Gesprächspartner anzuerkennen – er sprach von seinem »Zulu-Philosophen« –; er fand sich am Ende seines Kommentarwerks auch bereit, Texte aus nichtchristlichen Quellen, z. B. aus Indien, zu zitieren, um sie als gleichwertige Zeugnisse göttlicher Offenbarung bekannt zu machen: »I quote also, in conclusion, the following words, which were written by one who had no Pentateuch or Bible to teach him, but who surely learned such living truths as these by the secret teaching of the Spirit of God.«<sup>14</sup>

Colensos Bibelkritik, entstanden in der Situation interkultureller Kommunikation,<sup>15</sup> hat zu einer Aufhebung der Grenze zwischen den Religionen geführt, insofern als die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion nicht mehr mit der Unterscheidung zwischen Christentum und Heidentum zusammenfällt. Eine Aufhebung der Grenze zwischen den Religionen hat aber nicht notwendig zur Folge, dass alle religiösen Grenzen überhaupt verschwinden, so dass sich jenes Chaos eines religiösen Relativismus einstellen würde, wie es die Gegner des Synkretismus befürchten würden. Denn Colenso hat sehr wohl Grenzen gezogen und »rigoros« zwischen gut und böse unterschieden, nur dass diese Grenze nicht zwischen, sondern in den Religionen verläuft: er unterscheidet zwischen Glauben und Aberglauben oder Irrglauben. Als Ausdruck von Aberglauben betrachtet er z. B. jede Art von Grausamkeit. Solche Art von Aberglauben hat es aber, wie Colenso ausdrücklich feststellt, auch im Christentum gegeben, wie z. B. die Tötung von Ketzern; und diesen Irrglauben hat es wiederum, wie Colenso sogleich hinzufügt, im Protestantismus wie im Katholizismus gegeben, so dass nicht einmal eine konfessionelle Zuordnung möglich ist.<sup>16</sup>

Die »Mosaische Unterscheidung« zwischen wahrer und falscher Religion wird also nicht aufgegeben. Sie erscheint hier nur in einer anderen Gestalt, die in der Theorie Assmanns, der diesen Begriff eingeführt hatte, so nicht vorgesehen war.<sup>17</sup> Die Entscheidung für die wahre Religion ist aus der Sicht Colensos nicht am Bekenntnis ablesbar, da sie sich in der Tiefe des Gewissens vollzieht, als Bereitschaft zur Buße.<sup>18</sup> Deshalb impliziert diese Art der Mosaischen Unterscheidung keine Intoleranz, die zur Gewalttätigkeit führen könnte.

Diese Auffassung stieß in der anglikanischen Kirche Südafrikas, also in der kolonialen Situation, auf heftigen Widerstand. Der Erzbischof von Kapstadt eröffnete einen Häresieprozess, in dem Colenso schließlich verurteilt und exkommuniziert wurde. Allerdings konnte Colenso seine Position behaupten und seine Arbeit fortsetzen, da die kirchliche Verurteilung seine Ernennung durch die englische Krone nicht aufheben konnte.<sup>19</sup> Die Häresievorwürfe bezogen sich auf Glaubenssätze des anglikanischen Bekenntnisses, wie z. B. den Glauben an ewige Höllenstrafen – einen Glaubenssatz, den Colenso tatsächlich geleugnet hatte.<sup>20</sup> Der wichtigste Grund für die Verurteilung Colensos dürfte aber darin gelegen haben, dass der Erzbischof von Kapstadt befürchtete, der Sinn der Mission werde aufgehoben: »If these views are true, I cannot tell why we need to preach the Gospel to the heathen; it seems to me that you take away the great motive for doing so: they are, without our teaching, accepted, righteous, justified, saved.«<sup>21</sup>

Auf diesen Vorwurf, er zerstöre jede Motivation für die Missionsarbeit, hat Colenso mit Unverständnis reagiert, und er hat seine Sicht der Religionen noch einmal kurz zusammengefasst: »In the first place I have taught that neither they nor we shall be ›saved‹ if we die in impenitance, each according to the light he has received.«<sup>22</sup> Es handelte sich eben um eine unüberwindbare Differenz in der Auslegung des anglikanischen Bekenntnisses und dementsprechend in der Auffassung vom Sinn der Missionsarbeit, eine Differenz, die letztlich in der Problematik der Grenzen begründet war.

Beide Kontrahenten zogen klare Grenzen zwischen wahrer und falscher Religion. Aus der Sicht des Erzbischofs war diese Grenze ablesbar am Bekenntnis, verstanden als eine Summe von Aussagen, die als wahr behauptet werden. Auf diese Weise kann zwischen Christentum und Heidentum, Orthodoxie und Häresie unterschieden werden. Wäre der Synkretismusbegriff zu seiner Zeit in Gebrauch gewesen, dann hätte er Colenso wohl als einen Synkretisten verurteilt, wegen Aufhebung der Grenze zwischen den Religionen. Er war jedenfalls nicht bereit oder nicht in der Lage, die Korrektur der Grenzziehung, wie sie Colenso vorgenommen hatte, zu akzeptieren oder zu erkennen. Die Schwierigkeit lag ja auch darin, dass Colenso eine Grenze gezogen hatte, die nicht am Bekenntnis ablesbar, also sozusagen unsichtbar ist.

Aus dieser Differenz ergab sich auch die Asymmetrie in der theologischen Debatte zwischen den beiden Kontrahenten: in seiner Verteidigung hat Colenso nie den Versuch gemacht, den Häresievorwurf an den Ankläger zurückzugeben, da es für ihn die Kategorie der Häresie als Bezeichnung der Grenze zwischen wahrer und falscher Religion eben nicht gibt.<sup>23</sup> Den Synkretismusvorwurf hätte er jedenfalls zurückgewiesen, da er ganz sicher war, die Grenze zwischen wahrer und falscher Religion nicht aufgehoben, sondern nur korrigiert zu haben – allerdings so, dass sie in den Religionen selbst verläuft, auch innerhalb der Konfessionen des Christentums.

**19** Siehe dazu Jonathan A. DRAPER, *The Trial of Bishop John William Colenso*, in: Jonathan A. DRAPER (Hg.), *The Eye of the Storm*. Bishop John William Colenso and the Crisis of Biblical Inspiration, Pietermaritzburg 2003, 306–325.

**20** Siehe COLENSO, *St. Paul's Epistle* (wie Anm. 11), 182; COX, *Life* (wie Anm. 18), 705; John William COLENSO, *Lectures on the Pentateuch and the Moabite Stone*, London 1873, 375.

**21** COX, *Life* (wie Anm. 18), 702.

**22** Siehe COX, *Life* (wie Anm. 18), 702.

**23** Siehe z. B. COLENSO, *Sermons* (wie Anm. 16), 347; 354.

**24** Siehe Robert PAPINI, *The Nazareth Scotch: dance uniform as admonitory infrapolitics for an eikonic Zion City in early Union Natal*, in: *Southern African Humanities* 14 (2002) 93; Joel CABRITA, *A Theological Biography of Isaiah Shembe*, c.1870–1935, Ph.D.-Thesis, University of Cambridge 2008, 73.

**25** Gerard C. OOSTHUIZEN, *The Theology of a South African Messiah*. An Analysis of the Hymnal of »The Church of the Nazarites«, Leiden/Köln 1967, 56.

**26** Gerard C. OOSTHUIZEN, *Isaiah Shembe and the Zulu Worldview*, in: *History of Religions* 8 (1968) 28.

Vgl. auch OOSTHUIZEN, *Theology* (wie Anm. 25), 9f: »... in this syncretism the Zulu religion is basic.«  
**27** Gerard C. OOSTHUIZEN, *Wie christlich ist die Kirche Shembes?*, in: *Evangelische Missionszeitschrift* 31 (1974) 132.

**28** OOSTHUIZEN, *Kirche Shembes* (wie Anm. 27), 140f.

**29** Bengt SUNDKLER, *Zulu Zion and some Swazi Zionists*, London 1976, 193.

## 2 Josiah Shembe (1870-1935) und die Nazareth Baptist Church

Die Nazareth Baptist Church, gegründet 1910 von dem Zulu-Propheten Josiah Shembe, ist bereits in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts zum Gegenstand der Forschung geworden. Bekannte Missions- und Religionswissenschaftler wie Bengt Sundkler und Gerard C. Oosthuizen haben die Aktivitäten dieser Kirche beobachtet, die schriftlichen Quellen analysiert und Interviews mit den Nachfolgern des Kirchengründers geführt. Da der Kirchengründer einige Elemente aus der traditionellen Zulu-Kultur übernommen hatte, wie z. B. die Verehrung der Ahnen, ist es nicht verwunderlich, dass der Synkretismusbegriff in der älteren Forschung eine zentrale Rolle gespielt hat. Auch in der neueren Forschung wird der Begriff noch verwendet, etwa zur Beschreibung der Tracht, in der die Mitglieder einer Tanzgruppe dieser Kirche auftreten – mit dem Schild eines Zulu-Kriegers und im Schottenrock. Diese Zusammenstellung heterogener Elemente ist als »syncretism« oder auch als »syncretistic ensemble« bezeichnet worden.<sup>24</sup>

Oosthuizen hatte in seinen Arbeiten auch die Frage erörtert, ob es sich überhaupt um eine christliche Kirche handele – eigentlich eine theologische Fragestellung. Gestützt auf eine Analyse der Hymnen, die Josiah Shembe gedichtet hatte, glaubte er feststellen zu müssen, dass es starke Abweichungen vom christlichen Bekenntnis gebe – z. B. habe Jesus Christus keine zentrale Bedeutung in der Theologie dieser Kirche: »The corner-stone of this movement is thus not Jesus Christ but *Isaiah Shembe*.«<sup>25</sup> Oosthuizen kam deshalb zu dem Urteil, dass es sich um Synkretismus handele – die traditionelle Zulu-Kultur sei die Grundlage, auf der eine neue Religion aufgebaut sei, so dass nicht von einer christlichen Kirche gesprochen werden könne: »This is a revitalization movement of the nativistic type in which syncretism has taken place at the very grass roots.«<sup>26</sup>

Der Synkretismusbegriff wird von Oosthuizen als eine theologische Kategorie verwendet, die eine Vermischung heterogener Elemente beschreibt und die zugleich eine Abweichung von der reinen christlichen Lehre kritisiert. Durch eine Umfrage unter Anhängern der Kirche – es wurden 42 Personen befragt – hat Oosthuizen sein Urteil bestätigt gesehen. Es wurde ein Fragebogen mit 27 Fragen entworfen, in denen u. a. gefragt wurde, warum zu Jesus und/oder zu Shembe gebetet wird. Aus den Antworten folgte Oosthuizen, »Im Frömmigkeitsleben der Befragten« spiele Jesus »allenfalls im Hintergrund eine Rolle.«<sup>27</sup> Auf die Frage »Sind Sie Christ?« hätten 80 Prozent der Befragten mit »nein« geantwortet. Oosthuizen glaubte deshalb, sein Urteil noch einmal bekräftigen zu können: »Wenn diese Bewegung als christlich gelten soll – die Befragten lehnten das ab – dann müsste die Person Jesu Christi und ihr Werk im Mittelpunkt stehen. Dies aber ist eine nachchristliche Bewegung. Man sollte sie nicht christlich nennen. Eine ›Kirche‹ liegt hier nur im religionsphänomenologischen Sinn vor.«<sup>28</sup> Sundkler hat Oosthuizens Darstellung kritisiert und ihm vorgeworfen, methodologische Probleme übersehen zu haben. Er hat zunächst mit Recht festgestellt, es müsse unterschieden werden zwischen dem Glauben und Selbstverständnis Shembes, wie es in seinen Hymnen zum Ausdruck komme, und dem Glauben und Verständnis seiner Anhänger.<sup>29</sup> In den Hymnen kann Sundkler kein Anzeichen dafür erkennen, dass Shembe sich an die Stelle Jesu Christi gesetzt habe. Er gibt aber zu, dass es unter den Anhängern Shembes Ansätze zur Divinisierung des Propheten und Kirchengründers gibt.

Im Hinblick auf den Synkretismusbegriff mahnt er zur Vorsicht: das Problem des Synkretismus sei zweischneidig – es sei kein Problem der neuen religiösen Bewegungen in Afrika, da ja auch die mehr oder weniger etablierten Kirchen des Westens oder Ostens

nicht von vornherein über diesen Verdacht erhaben seien.<sup>30</sup> Der Begriff »suspicion« lässt allerdings erkennen, dass auch Sundkler den Synkretismusbegriff als eine theologische Kategorie verwendet, die ein negatives Werturteil impliziert. Wenn er vorsichtiger ist in seinen theologischen Urteilen über afrikanische Kirchen, so ist dies auch in einer methodologischen Überlegung begründet, in einer Reflexion auf die Sprache der Religion: im Anschluss an den englischen Religionsphilosophen Ian Ramsey verweist er auf die besondere Logik, die »Merkwürdigkeit« (oddness) der religiösen Sprache – diese müsse bei der Interpretation religiöser Aussagen, wie sie z. B. in den Hymnen Shembes vorliegen, beachtet werden.<sup>31</sup>

Absalom Vilakazi hat die theologischen Urteile über die Kirche Shembes einer scharfen Kritik unterzogen. Dabei greift er gerade auf den Synkretismusbegriff zurück, verwendet ihn aber als eine beschreibende, religionsgeschichtliche Kategorie: »We use the word syncretism in this study to mean the mingling of concepts and elements of different origin and intent, without attaching any value judgements to it as is common in the writings of churchmen!«<sup>32</sup>

Die konventionelle Deutung von »Synkretismus« als Mischung wird übernommen und durch einen Vergleich mit Praktiken afrikanischer Medizin veranschaulicht: die Wirkung eines Medikaments könne manchmal durch Mischung mit einem anderen Medikament gesteigert werden – nach diesem Modell könnten die Versuche verstanden werden, die Zulu-Religion durch Mischung mit Elementen der neuen, fremden Religion zu stärken:

»The thesis of this study is that Shembe in his church attempted to create a new Zulu society on the broad basis of the old, and give this new society roots and values.«<sup>33</sup>

Dieser Ansatz zu einer funktionalistischen Erklärung der Kirchengründung hat bei zwei Nachfolgern Josiah Shembes scharfen Widerspruch hervorgerufen: der eine wollte die Kirche Shembes als eine völlig neue Form des Christentums verstanden wissen, der andere sogar als eine neue Weltreligion. Beide waren sich aber darin einig, dass Oosthuizen's theologische Kritik der religiösen Identität Shembes besser gerecht werde.<sup>34</sup> In diesem Fall wäre es also gerade die neutrale Verwendung des Synkretismusbegriffes als eine beschreibende Kategorie, die auf Ablehnung stößt, nicht die kritische Verwendung als eine theologische Kategorie. Jene beiden Nachfolger, die zeitweise um die Führung konkurrierten, verfolgten anscheinend gar nicht das Ziel, die Vereinbarkeit mit dem christlichen Bekenntnis zu behaupten und sich in die Tradition des Christentums einzuordnen – eben dieses Ziel ist sonst der Grund für die Ablehnung des theologisch begründeten Synkretismus-Urteils.

**30** SUNDKLER, *Zulu Zion* (wie Anm. 29), 317.

**31** SUNDKLER, *Zulu Zion* (wie Anm. 29), 192.

**32** Absalom VILAKAZI, *Shembe. The Revitalization of African Society*, Johannesburg 1986, 71.

**33** VILAKAZI, *Shembe* (wie Anm. 32), 73.

**34** Siehe Irving HEXHAM, Isaiiah Shembe, Zulu Religious Leader, in: *Religion* 27 (1997) 363.

**35** Siehe HEXHAM, Isaiiah Shembe (wie Anm. 34), 365. Diese Begrifflichkeit steht im Zusammenhang mit der Gegenüberstellung oraler und schriftlicher Traditionen oder Kulturen. Zur Kritik an diesem »begrifflichen Dualismus« siehe Hlonipha MOKOENA, *An Assembly of Readers: Magema*

Fuze and his Ilanga lase Natal Readers, in: *Journal of Southern African Studies* 35 (2009) 595.

**36** Siehe Magnus ECHTLER, »A real mass worship they will never forget.« Rituals and Cognition in the Nazareth Baptist Church, South Africa, conference paper Heidelberg 29.9.-2.10.2008 (im Druck); vgl. auch Ulrich BERNER, Representation and Anticipation in Ritual Drama. Examples from Medieval Europe and Modern Africa, in: *Paideuma* 55 (2009) 125-130.

**37** Einen Überblick über die begrifflichen Alternativen bietet z. B. Ulf HANNERTZ, fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional, in: *Mana* 3 (1997) 7-39.

**38** Siehe ADOGAME / ECHTLER / VIERKE, *Unpacking the New* (wie Anm. 5), 10-12.

**39** VILAKAZI, *Shembe* (wie Anm. 32), 71-80.

**40** Siehe PLUTARCH, *De fraterno amore*, 490B.

**41** Siehe z. B. Pierre BOURDIEU, The Genesis of the Concepts of *Habitus* and of Field, in: *Sociocriticism* 2 (1985) 11-24; DERS., The Forms of Capital, in: John RICHARDSON (Hg.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York 1986, 241-258.

Die Position Oosthuizen ist auch in der neueren Forschung kritisiert worden. Irving Hexham hat ebenso wie Sundkler auf ein methodologisches Problem hingewiesen. Er sieht dieses Problem aber nicht in einer mangelnden Reflexion auf die Eigenart der religiösen Sprache, sondern in der mangelnden Berücksichtigung der Eigenart primärer Religionen (primal religions): diese beruhen auf primären religiösen Erfahrungen (primal experiences), wie z. B. Träumen und Visionen.<sup>35</sup> Der Synkretismusbegriff spielt in dieser Deutung keine Rolle, weil es ja nicht darum geht, die Verbindung heterogener religiöser Elemente zu analysieren, sondern darum, die Verarbeitung primärer religiöser Erfahrungen zu rekonstruieren.

In der neuesten, ethnologischen Forschung zur Nazareth Baptist Church werden jene Elemente, die Hexham der »primal religion« zuordnet, in einem anderen theoretischen Rahmen gedeutet. Magnus Echlter hat die von Harvey Whitehouse entwickelte Modes-Theorie angewandt, in der nicht Arten von Religionen unterschieden werden, sondern Arten von Religiosität (doctrinal vs. imagistic mode of religiosity).<sup>36</sup> So können die Träume und Visionen, die in dieser Kirche eine große Rolle spielen, der »imagistic mode of religiosity« zugeordnet werden. Auch in diesem theoretischen Rahmen hat der Synkretismusbegriff keine zentrale Bedeutung, da es in erster Linie um die Wirkung der Rituale geht, nicht um die Herkunft ihrer Elemente.

### 3 Zusammenfassung und Ausblick

Zunächst ist noch einmal zu überlegen, ob der Synkretismusbegriff nicht doch durch eine der Alternativen ersetzt werden sollte, die ins Spiel gebracht worden sind.<sup>37</sup> Im Hinblick auf die Alternativen, wie z. B. »Hybridisierung«, ist aber mit Recht festgestellt worden, dass es sich ebenfalls um Metaphern handelt und dass diese Metaphern neue – und vielleicht noch größere – Probleme mit sich bringen, insofern als sie Vorstellungen aus der Biologie, die überwiegend mit negativen Wertungen belastet sind, auf die Religionen übertragen.<sup>38</sup> Der Synkretismusbegriff, dessen Metaphorik eher an chemische Prozesse erinnert, ist vielleicht doch besser dazu geeignet, als eine deskriptive Kategorie verwendet zu werden. Ein gutes Beispiel einer solchen Verwendung des Synkretismusbegriffes – ausdrücklich als »Mischung« verstanden – findet sich in Vilakazis Kapitel »Syncretism in Shembeism«. <sup>39</sup> Die Beschreibung synkretistischer Prozesse kann aber durch eine andere Metaphorik ergänzt und in einen anderen theoretischen Rahmen überführt werden – eben durch die Reflexion auf die Problematik der Grenzen in und zwischen den Religionen.

Als Ausgangspunkt kann die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »synkretismos« genommen werden, das bekanntlich von Plutarch geprägt worden ist: die Geschichte von den Kretern, die angesichts äußerer Feinde ihre internen Streitigkeiten vergessen und zusammenhalten,<sup>40</sup> ist dazu geeignet, den Blick von den religiösen Ideen und ihren »synkretistischen« Verbindungen auf die Menschen zu lenken, als die Akteure in der Geschichte der Religionen. Wenn es um das Überleben einer Gemeinschaft geht, die sich in einer veränderten historischen Situation vorfindet, wie z. B. in der Zeit des Kolonialismus, dann ist die »Mischung« heterogener religiöser Elemente eine der Optionen – wie Vilakazi den Synkretismus Shembes gedeutet hat: als »Revitalisierung der Zulu-Gesellschaft«. Dieser Prozess könnte vielleicht noch besser durch eine räumliche Basis-Metaphorik beschrieben werden, wie sie der Theorie Bourdieus zugrunde liegt.<sup>41</sup>

Shembe erscheint dann als ein Akteur im religiösen Feld, der sein kulturelles Kapital, das er durch traumatische Erfahrungen und Askese angesammelt hat, erfolgreich dazu

eingesetzt hat, in diesem Feld neue Grenzen abzustecken. Er hat die Grenze zwischen Christentum und Heidentum, wie sie von den christlichen Missionskirchen definiert war, nicht hingenommen und sich nicht dauerhaft im Kraftfeld einer der etablierten Positionen angesiedelt; vielmehr hat er sich nach kurzem Aufenthalt in der African Native Baptist Church selbständig gemacht und sich einen eigenen Bereich im religiösen Feld abgegrenzt, indem er sich von beiden Systemen – von der traditionellen Zulu-Religion wie von dem europäischen Missions-Christentum – distanziert hat. Aus beiden Systemen hat er die Elemente übernommen, die aus seiner Sicht zur wahren Religion gehörten, deren Grenze er also nicht zwischen, sondern in den etablierten Religionen entdeckte. Shembe hat aber nicht nur im metaphorischen Sinn einen eigenen Bereich im religiösen Feld abgegrenzt – durch die Verbindung heterogener ritueller Elemente –, sondern auch im wörtlichen Sinn: durch den Erwerb von Land und die Gründung der Siedlung Ekuphakameni, seines eigenen »Neuen Jerusalem«. <sup>42</sup> Er war also auch in der Lage, sein religiöses Kapital, das er als Prophet und Heiler angesammelt hatte, in ökonomisches Kapital umzuwandeln, soweit es nötig war für das Überleben seiner Gemeinschaft. <sup>43</sup>

So hatte er sich eine Position im religiösen Feld geschaffen, die es ihm erlaubte, unabhängig von den europäischen Missionskirchen die Spielregeln zu bestimmen: wer in die Gemeinschaft aufgenommen wird und welche religiösen Aktivitäten für die Mitglieder geboten oder verboten sind. Der Erfolg seiner Kirchengründung ist sicherlich auch darin begründet, dass Shembe nicht versucht hat, die Grenze zwischen dem religiösen und dem politischen Feld zu verschieben – er hat es sorgfältig vermieden, auch nur den Anschein politisch subversiver Absichten zu erwecken. Die Kreativität im religiösen Feld – in Begriffen eines ökonomischen Ansatzes: <sup>44</sup> eine Verbesserung auf der Seite des religiösen Angebotes – konnte von der Kolonialregierung und später von der Apartheid-Regierung durchaus geduldet, ja sogar gefördert werden, wenn nur die Abgrenzung zum politischen Feld gewahrt blieb.

Colenso kann in der gleichen Weise als ein Akteur im religiösen Feld beschrieben werden, der die Abgrenzung zwischen Christentum und Heidentum, wie sie in seiner Kirche definiert war, nicht hingenommen hat. Ein Unterschied liegt darin, dass er seine Position in einem etablierten Bereich des religiösen Feldes, in der anglikanischen Kirche, gar nicht

**42** Siehe dazu OOSTHUIZEN, *Theology* (wie Anm. 25), 136–145. Vgl. dazu SUNDKLER, *Zulu Zion* (wie Anm. 29), 197: »Ekuphakameni is realized eschaology.«

**43** In der Biographie, verfasst von John Dube, wird über diese Fähigkeit Shembes mit einem kritischen Untertönen berichtet: John L. DUBE, *UShembe*, Pietermaritzburg 1936, 87f (English Translation of M. YENGWA, 1976: African School of Oriental and African Studies, Manuscript No. 380082). Vgl. dazu: CABRITA, *Biography* (wie Anm. 24), 48–50.

**44** Zur Theorie der religiösen

Ökonomie vgl. Rodney STARK, *Acts of Faith*. Explaining the Human Side of Religion, Berkeley/Los Angeles 2000, 193–217.

**45** Siehe z. B. COLENZO, *The Pentateuch* (wie Anm. 13), XXXIII.

**46** Vgl. dazu Peter HINCHLIFF, *The Anglican Church in South Africa*. An account of the history and development of the Church of the Province of South Africa, London 1963, 100–103.

**47** Siehe z. B. den Brief Colensos an den High Commissioner, vom 14. 11. 1879 (*Archives of Zululand*, in: *The Anglo-Zulu War 1879*, Volume 6, ed. Ian KNIGHT, London 2000, 17–22).

**48** Vgl. dazu Peter HINCHLIFF, *John William Colenso*. Bishop of Natal, London 1964, 192f; Jeff GUY, *The Heretic*. A Study of the Life of John William Colenso 1814–1883, Johannesburg/Pietermaritzburg 1983, 258–262.

**49** Siehe dazu: *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller*, edited by his wife, Volume I, London/New York 1902, 468f. Vgl. dazu auch COX, *Life* (wie Anm. 18), 215; GUY, *Heretic* (wie Anm. 48), 227.

**50** Siehe dazu Ulrich BERNER, *African Religions and the Origin of the Science of Religion*. Max Müller and James George Frazer on African Religions, in: Frieder LUDWIG/Afe ADOGAME (Hg.), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden 2004, 142–145.

**51** Dieses Axiom religionswissenschaftlicher Arbeit hat der Verfasser gleich zu Beginn seines Studiums bei Carsten Colpe kennen gelernt, im Proseminar »Die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum«.

**52** Siehe z. B. COLENZO, *Missions* (wie Anm. 7), 230–232; James George FRAZER, *The Scope of Anthropology*. An Inaugural Lecture, in: DERS., *Psyche's Task*. A Discourse concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions, London 1913, 168f.

verlassen wollte. Er ist ja gegen seinen Willen als »Häretiker« ausgegrenzt worden, und er hat nie den Anspruch aufgegeben, eine legitime Auslegung des anglikanischen Bekenntnisses zu vertreten.<sup>45</sup> Die Grenze zwischen wahrer und falscher Religion, die er in den Religionen entdeckt hatte, verlief allerdings nicht im sichtbaren Bereich, so dass es nicht die Option gab, im religiösen Feld einen eigenen Bereich als ein neues Ensemble ritueller und/oder dogmatischer Elemente abzugrenzen. Die Abspaltung einer Colenso-Gemeinde in der anglikanischen Kirche Südafrikas war ja nur eine Folge des Häresieprozesses, nicht die Gründung einer neuen Kirche.<sup>46</sup>

Der größte Unterschied im Vergleich zu Shembe liegt darin, dass Colenso die Abgrenzung zwischen religiösem und politischem Feld, wie sie in der kolonialen Situation definiert war, nicht hingenommen hat. Nach seiner Exkommunikation hat er sich mit zunehmender Intensität als Kritiker der britischen Kolonialpolitik engagiert, was als der Versuch erscheinen musste, das religiöse Feld auszuweiten, die Grenze zum politischen Feld zu verschieben. Shembe hat das Angebot im religiösen Feld erweitert, indem er eine neue Position innerhalb dieses Feldes etabliert hat. Colenso hat dagegen die Grenzen des religiösen Feldes erweitert, indem er Positionen außerhalb dieses Feldes attackiert hat.<sup>47</sup> Aufgrund dieser Einmischung in die Politik – des Versuches, die Spielregeln aus dem religiösen in das politische Feld zu übertragen – verlor er die Unterstützung von Seiten der Kolonialregierung, die ihm bis dahin sicher gewesen war.<sup>48</sup> Die Konflikte im religiösen Feld konnten von der Kolonialregierung ja als Kreativität gedeutet und geduldet werden, solange die Abgrenzung zum politischen Feld gewahrt blieb. Gerade dieser Abgrenzung, der Autonomie der Felder, hatte Colenso es aber zu verdanken gehabt, dass er im Konflikt mit dem Erzbischof von Kapstadt seine Position als Bischof von Natal zumindest teilweise hatte behaupten können.

Wenn Colenso die sichtbare Grenze zwischen den Religionen aufgehoben hat, insofern als er die einfache Gegenüberstellung von Christentum und Heidentum nicht akzeptieren wollte, so scheint er damit der vergleichenden Religionswissenschaft nahe zu kommen, wie sie gerade zu seiner Zeit im Entstehen war. Es gibt tatsächlich eine grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Colenso und Max Müller, dem »Vater der Religionswissenschaft«, der den »Fall Colenso« gekannt und mit eindeutiger Sympathie für Colenso verfolgt hat:<sup>49</sup> beide haben sich um eine Aufwertung der afrikanischen Religionen bemüht,<sup>50</sup> und beide haben die Auffassung vertreten, alle religiösen Phänomene seien »mit dem gleichen Maß« zu messen; es dürfe keine Immunisierung für das Christentum geben.<sup>51</sup> Ein Unterschied liegt darin, dass Colenso seine Apologetik der wahren Religion mit einer Kritik der falschen Religion verbunden hat – des Aberglaubens oder Irrglaubens, der z. B. in der Verfolgung von Häretikern zum Ausdruck kommt. Diese religionskritische Dimension kam nicht bei Max Müller zur Entfaltung, sondern bei James George Frazer, der die andere, kritische Richtung der Religionswissenschaft repräsentierte. Hier ergibt sich eine ganz andere Gemeinsamkeit: Colenso und Frazer haben jede Gelegenheit wahrgenommen, kritisch auf abergläubische Phänomene im christlichen Abendland hinzuweisen.<sup>52</sup>

Die apologetische Richtung wurde im 20. Jahrhundert von den Religionsphänomenologen weiter verfolgt. Das Verdienst der klassischen Religionsphänomenologie liegt darin, konsequent die Grenzen zwischen den Religionen aufgehoben zu haben, so dass es eigentlich keine essentialisierenden Darstellungen der so genannten Weltreligionen mehr geben dürfte. Die Schwäche der Religionsphänomenologie, die insofern mit Recht kritisiert worden ist, lag in dem einseitig apologetischen Ansatz, der die religionskritische Perspektive nicht zur Geltung kommen ließ. Die Aufhebung der Grenzen zwischen den Religionen

muss eben auch in der Religionswissenschaft ausgeglichen werden durch die Entdeckung der Grenzen in den Religionen, wie z. B. durch die Unterscheidung verschiedener Arten der Religiosität;<sup>53</sup> oder auch durch die Unterscheidung verschiedener Arten des Monotheismus,<sup>54</sup> die ebenfalls in ein und derselben religiösen Tradition auftreten können. Der Religionsbegriff selbst ist zwar aus pragmatischen Gründen unverzichtbar,<sup>55</sup> muss aber zumindest durch einige abgeleitete Begriffe, wie z. B. »Religiosität« und »religiöse Tradition«, ergänzt werden, um dem religionsinternen Pluralismus individueller Auslegungen gerecht zu werden.<sup>56</sup>

**53** Siehe Ulrich BERNER, Religionskritik und Skeptizismus, in: Ulrich BERNER/Ilinca TANASEANU-DÖBLER (Hg.), *Religion und Kritik in der Antike*, Berlin 2009, 50-54. Die »Arten der Religiosität« (skeptisch, fideistisch, dogmatisch, fundamentalistisch) sind nicht zu verwechseln mit den »modes of religiosity« (doctrinal, imagistic) nach Harvey Whitehouse.

**54** Vgl. dazu Ulrich BERNER, Verlauf und Ertrag der Monotheismusdebatte aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: Lukas BORMANN (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen*. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsberichten, Neukirchen-Vluyn 2008, 53-61.

**55** Zur Debatte über die Verwendbarkeit des Religionsbegriffes siehe z. B. die Diskussion zwischen Timothy FITZGERALD und Ivan STRENSKI, in: *Moscow e-Journal of Religion* 2009/11 (<http://journal.mro.su/2009/11>).

**56** Vgl. dazu Ulrich BERNER, Synkretismus – Begegnung der Religionen, in: Joachim G. PIEPKE (Hg.), *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden*, Nettetal 2007, 66-68; Ulrich BERNER, Jesuit Missionaries in East Asia: Interreligious Dialogue and Intercultural Comparison in the 16<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> Century, in: Eva-Maria GLASBRENNER/Christian HACKBARTH-JOHNSON (Hg.), *Einheit der Wirklichkeiten*. Festschrift Michael von Brück, München 2009, 491-493.

**Zusammenfassung**

Das weit verbreitete Verständnis von »Synkretismus« als Mischung impliziert die Vorstellung, dass alle Grenzen aufgehoben werden. Anhand zweier Beispiele aus Südafrika soll gezeigt werden, dass die Aufhebung der Grenze zwischen den Religionen nicht zum Verlust der religiösen Identität und zum religiösen Relativismus führen muss. Sodann wird die Synkretismus-Thematik in eine Begrifflichkeit übersetzt, die der Theorie Bourdieus entnommen ist. Abschließend wird eines der beiden Beispiele, der Fall des »häretischen« Bischofs Colenso, in die Geschichte der Religionswissenschaft eingeordnet – deren Aufgabe bestimmt wird im Anschluss an Carsten Colpe, den Lehrer des Verfassers.

**Summary**

The widely held understanding of »syncretism« as mixture implies the notion that all boundaries have been abolished. With the aid of two examples from South Africa it shall be shown that the removal of the boundary between religions does not have to result in the loss of religious identity and lead to religious relativism. The topic of syncretism is then translated into a conceptual system that is taken from Bourdieu's theory. Finally, one of the two examples, the case of the »heretical« bishop Colenso, is incorporated into the history of religious studies – the task of which is defined according to Carsten Colpe, the author's teacher.

**Sumario**

La muy extendida interpretación del sincretismo como »mezcla« implica la idea de que desaparecen todas las fronteras. A través de dos ejemplos de Africa del Sur, el artículo muestra que la supresión de las fronteras entre las religiones no tiene por qué conducir a la pérdida de la identidad religiosa y al relativismo. A continuación, el tema del sincretismo es traducido en una conceptualidad tomada de la teoría de Bourdieu. Finalmente se encauza uno de los dos ejemplos, el del obispo »hereje« Colenso, en la historia de las ciencias de la religión, cuya tarea es descrita siguiendo a Carsten Colpe, el maestro del autor.