

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Cyranka, Daniel
Title: "Missionsgebiete?: Überlegungen zur Verortung in Ostdeutschland"
Published in: Herausforderung Konfessionslosigkeit: Theologie im säkularen Kontext.
Leipzig: Ev. Verlagsanstalt
Year: 2014
Pages: 215 – 232
ISBN: 978-3-374-03294-5

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

MISSIONSGEBIETE?

Überlegungen zur Verortung von Theologien in Ostdeutschland*

Daniel Cyranka

Ostdeutsche Gegenden werden inzwischen hin und wieder als »Missionsgebiete« charakterisiert. Dabei wird Mission wohl als eine Reise ins Fremde verstanden werden, zumindest als eine Reise ins Widerständige. Es stellt sich die Frage, wer als Missionar gilt und was demzufolge Mission ist. Ein Missionar ist in der durch den Historismus figurierten klassischen Missionsgeschichte stets der eigentliche Akteur, das handelnde Subjekt, das es mit Objekten der Mission zu tun hat.¹ Was damit zum Ausdruck kommt, entspricht einer Situationsbeschreibung der eurozentrischen Missionsgeschichtsschreibung bzw. einem eurozentrischen Selbstverständnis von Theologie und Kirche. Trifft das unser heutiges Verständnis von Mission und religiöser Kommunikation?²

Eine solche klassische Missionsperspektive ist bereits auf den *ersten* Blick durch ein Problem gebrochen: Wir befinden uns hier nicht in Übersee, wir befinden uns – um mit der Tagespresse zu sprechen – im Kernland der Re-

* Für kritische Anmerkungen zu diesem Beitrag danke ich Georg Bucher, Erik Dremel, Lars Fiedler, Constanze Schaaf, Christian Senkel und Friedemann Stengel.

¹ Vgl. dazu ANDREAS NEHRING, Das »Ende der Missionsgeschichte« – Mission als kulturelles Paradigma zwischen klassischer Missionstheologie und postkolonialer Theoriebildung, in: BThZ 27 (2010), 161–193.

² Vgl. dazu NEHRING, Ende (s. Anm. 1) sowie KLAUS HOCK, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, bes. S. 147–150. Als neue Einführungen in die Horizonte Interkultureller Theologie sind ebenfalls zu nennen: VOLKER KÜSTER, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011 (UTB 3465) sowie HENNING WROGEMANN, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Gütersloh/München 2012 (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft 1).

formation. Wer will hier also eigentlich wen missionieren? Wo liegt dieses Europa, aus dessen Selbstverständnis die missionarischen Strategien stammen? Und wer sind die widerständigen Eingeborenen? Wo situieren wir uns als Theologen und Kirchenleute in diesem klassischen missionarischen Spannungsfeld? Wer würde es erlauben, eine Differenz von Subjekten und Objekten zu machen? Wer ist Subjekt der Mission?³

Kirche und Theologie in Ostdeutschland: Welche Perspektive wird eigentlich eingenommen, wenn dieses Thema bearbeitet wird? Die Missions-Synode der EKD fand 1999 in Leipzig statt. Zeigt sich hier eine Ost-Perspektive oder eine Perspektive auf den Osten?

I SPEZIELLE MISSION IN OSTDEUTSCHLAND?

Im Anschluss an die Missionssynode der EKD 1999 in Leipzig wurde ein Text unter dem Titel »Das Evangelium unter die Leute bringen« formuliert und 2001 veröffentlicht.⁴ Das Kollegium des Kirchenamtes der EKD – also die oberste Verwaltungsgruppe des Zusammenschlusses evangelischer Landeskirchen in Deutschland – hatte dafür eine elfköpfige Kommission einberufen, der auch zwei Mitglieder aus östlichen Gliedkirchen angehörten.⁵ Für die westlichen Gliedkirchen wird in diesem Text ein Bleiben der Religion in veränderter Gestalt diagnostiziert. Es gäbe eine neue Religiosität, die freischwebend wäre, insofern neue religiöse Bewegungen und andere religiöse Traditionen praktisch keinen Zulauf von denen hätten, die aus den Kirchen austräten.⁶

³ Mission als *missio dei* verstanden, bedeutet die Öffnung unseres Alltags; vgl. etwa die missionstheologischen Bestandsaufnahmen, die vom ÖRK bereits vor einigen Jahren herausgegeben wurden: *Missio dei revisited: Willingen 1952–2002*, in: *International review of mission* 92 (2003), 461–638.

⁴ *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, EKD-Texte 68 (2001) (<http://www.ekd.de/EKD-Texte/44639.html>, 05.03.2013).

⁵ Der Kommission gehörten an: 1) Generalsekretär Pfarrer Hartmut Barend, Berlin; 2) Oberkirchenrat i. R. Klaus Baschang, Karlsruhe, Vorsitzender; 3) Oberkirchenrätin Doris Damke, Bielefeld; 4) Professor Dr. Michael Herbst, Greifswald; 5) Generalsekretär Pfarrer Ulrich Parzany, Kassel (bis Dezember 1999); 6) Pfarrer Dr. Klaus Schäfer, Hamburg; 7) Oberkirchenrat Rüdiger Schloz, Hannover; 8) Generalsekretär Theo Schneider, Dillenburg; 9) Landeskirchenrat Klaus Teschner, Düsseldorf; 10) Professor em. Dr. Eberhard Winkler, Gutenberg; 11) Oberkirchenrätin Petra Fichtmüller, Geschäftsführung.

Nach der Beschreibung westdeutscher Verhältnisse wird Ostdeutschland thematisiert. Während dem Westen also frei schwebende Religiosität bescheinigt wird, scheint es das im Osten nicht zu geben:

»(5) In Ostdeutschland ist die Situation dadurch bestimmt, dass die Kirchen durch die kommunistische, atheistische Staatsdoktrin seit den 50er Jahren systematisch minorisiert und marginalisiert wurden. Heute gehört nur noch ein Viertel der Bevölkerung einer christlichen Kirche an. Ihr Altersaufbau ist so, dass sich die Zahl der Mitglieder in kurzer Zeit erheblich verringern wird. Ein Großteil der Bevölkerung lebt schon in der zweiten oder gar dritten Generation ohne Kirchenzugehörigkeit, ja meist mit einem anerzogenen Vorurteil gegen Religion und Kirche, vor allem aber ohne das Gefühl, dass ihnen etwas fehle, weil sie nicht Mitglieder einer Religionsgemeinschaft sind.«⁷

Wie ist das zu deuten? Die Religionssoziologie beschäftigt sich inzwischen seit langer Zeit mit ›Ost-Phänomenen‹. Eine neuere Deutung sei hier exemplarisch herausgegriffen.

2 FORCIERTE SÄKULARITÄT

Monika Wohlrab-Sahr nennt diese ›Ost-Phänomene‹ *forcierte Säkularität* bzw. *forcierte Säkularisierung*. Die Autorin, seit vielen Jahren an der Universität Leipzig tätig, ist ebenso lange mit der Frage von Religions- und Kirchensoziologie in dieser Gegend befasst. Sie beschreibt *forcierte Säkularisierung* letztlich als einen Habitus:

»Forcierte Säkularisierung wird zum Eigenen, zur Haltung der Säkularität auch im Prozess familialer Tradierung. Es käme einer völlig überraschenden

⁶ »[I]n den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts, als die neuen religiösen Bewegungen einen besonderen Aufschwung nahmen, verloren die großen Kirchen in Westdeutschland durch Kirchenaustritte etwa zwei Millionen Mitglieder. Die Zahl der Mitglieder in neuen religiösen Bewegungen dagegen belief sich bei großzügiger Schätzung am Ende dieses Zeitraums auf nicht mehr als 30 000, das sind nicht einmal 2 % derer, die den Kirchen verloren gingen. Die neue Religiosität ist also frei schwebend. Sie entwickelt keine gemeinschaftlichen Bindekräfte. Aber sie dringt in die Köpfe und Seelen der Menschen ein. Geraten diese in eine persönliche Krise, wird die Bereitschaft groß, sich einer Sekte oder Weltanschauungsgruppe anzuschließen.« (http://www.ekd.de/EKD-Texte/evangelium2_2001.html, 05.03.2013).

⁷ Ebd.

›Erweckungsbewegung‹ gleich, wenn sich nennbare Anteile der konfessions- und oft auch religionslosen Bevölkerung der DDR heute wieder zu einer religiösen Form der Zugehörigkeit bekennen würden. Wo drei Viertel der Bevölkerung keiner religiösen Gemeinschaft angehören, setzt sich die Distanz zu Religion und Kirchen oft selbstverständlich fort, so wie auch religiöse Bekenntnisse meist in Familien tradiert werden.«⁸

Monika Wohlrab-Sahr klassifiziert die Situation ›des Ostens‹ als Übergang und redet in diesem Zusammenhang von »Normalbedingungen«.⁹ Sie spricht von »Semantiken ostdeutscher Identität« wie »Semantiken der Gemeinschaft und Ehrlichkeit, aber auch der Arbeit«, die als »idealisierende Bezüge« in den geführten Interviews immer wieder auftauchten. Horizonte des Religiösen werden in diesen Kontexten also nicht thematisiert, vielmehr gehe es um Verbindung nach innen und um Abgrenzung gegenüber dem gesellschaftlichen Wandel, der alte Lebensweisen zersetze. Es gehe um Abgrenzung gegenüber »den Menschen, die diese neuen Wertsetzungen repräsentieren und dazu beitragen, die Relevanzen der Lebenswelt der DDR zu entwerten«. Als idealisierende Beschreibungen der Vergangenheit einer entpolitisiert repräsentierten, untergegangenen Gesellschaft sind Gemeinschaft, Arbeit und Ehrlichkeit nach Wohlrab-Sahr letztlich »ideologische Deutungen«. Nicht um Religion oder Religiosität geht es also, sondern um Identitätssemantiken, die sich nach Wohlrab-Sahr religionssoziologisch als Formen ›mittlerer Transzendenz‹ beschreiben ließen, als Formen des ›Religioiden‹ (Georg Simmel). Mit der Formel des ›Religioiden‹ deutet Wohlrab-Sahr diese Identitätssemantiken als eine Art Vorstufe von Religion, die mit Simmel als anthropologische und soziale Konstante zu betrachten wäre. Aus der Sicht einer solchen Theoriebildung erscheinen derartige ›Identitätssemantiken‹ notwendigerweise als defizitär, sie sind dementsprechend nach Wohlrab-Sahr Formen, »mit denen das Leben in der DDR und der daraus hervorgehende Habitus überhöht werden«.¹⁰

Die Deutung religionssoziologischer Befunde wie auch bereits die Generierung religionssoziologischer Fragestellungen und Hinsichten markieren

⁸ MONIKA WOHLRAB-SAHR, Forcierte Säkularität *oder* Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung, In: GERT PICKEL/KORNELIA SAMMET (Hrsg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 145–163; Wiederabdruck in: MICHAEL DOMSGEN u. a. (Hrsg.), Was gehen uns ›die anderen‹ an? Schule und Religion in der Säkularität, Göttingen 2012, 27–48, 46.

⁹ Vgl. a. a. O., 45 ff.

¹⁰ Ebd.

unter Umständen divergente Wirklichkeitsverständnisse. Hier sind immer wieder grundsätzliche Fragen zu stellen, die auch den eigenen Problematisierungshorizont einschließen:

- 1) Welchen Standpunkt habe ich / haben wir zum Thema Säkularität, Konfessions- und Religionszugehörigkeit?
- 2) Was ist der – auch hier vorausgesetzte – »Normalfall« mit dem wir uns auseinandersetzen?
- 3) Aus welcher Perspektive und aus welcher Haltung heraus konstruieren wir unseren Kontext?
- 4) Wie formt unser Kontext uns?
- 5) Wie werden wir wahrgenommen?
- 6) Auf welche Adressaten beziehen sich also unsere theologischen Versuche?

Diese und derartige Fragen sollten zu klären sein, wobei ich nicht den Anspruch erhebe, das hier stellvertretend zu tun. Vielmehr möchte ich Anregungen geben. Vielleicht können wir uns abseits einer Dichotomie von *Normalität* und »ostdeutschem« *Ausnahmefall* auf unseren jeweiligen Kontext einlassen, um dann zu fragen, welche Rolle unser Christ-Sein in diesem Kontext spielt oder nicht spielt, spielen könnte oder spielen sollte.

Dass dies nicht selbstverständlich ist, sei mit einer Äußerung des Erfurter Theologen Eberhard Tiefensee angedeutet, in der die »Ausnahmesituation« mit dem Stichwort »neue Heiden« konnotiert wird. Nach einigen Hinweisen auf Phänomene der Konfessionslosigkeit hält Tiefensee fest:

»Die Beispiele lassen sich leicht vermehren. Die wesentliche Erkenntnis, die aus ihnen zu ziehen ist, dürfte sein, dass sich christliche Mission in Westeuropa, besonders aber in den neuen Bundesländern und vielleicht noch im böhmischen Raum, erstmalig mit einem Milieu konfrontiert [!] sieht, das so selbstverständlich areligiös ist, wie Bayern oder Polen katholisch erscheinen. Wenn diese These stimmt, dann stehen wir vor einer neuen Herausforderung: Denn in ihrer 2000jährigen Geschichte traf christliche Mission bisher immer auf eine Art Volksreligiosität, auf mehr oder minder ausgereifte Gottesvorstellungen, an die sie kritisch anknüpfen und die sie korrigieren oder weiterentwickeln konnte. Ein solcher Anknüpfungspunkt ist bei den »neuen Heiden« erheblich schwieriger zu finden, als manch wohlmeinender Rat meint.«¹¹

¹¹ EBERHARD TIEFENSEE, Ökumene der »dritten Art. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: DERS. u. a. (Hrsg.), Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung

Derzeitige Mission wird von Tiefensee somit als Teil einer kontinuierlichen und konsistenten zweitausendjährigen Missionsgeschichte beschrieben, in der es letztlich um die Umcodierung vorhandener Gottesvorstellungen gehe. Bemerkenswert ist, dass Bayern und Polen in dieser Aussage »katholisch erscheinen«, die zweitausendjährige Missionsgeschichte jedoch »immer ... eine Art Volksreligiosität« und »mehr oder minder ausgereifte Gottesvorstellungen« vorgefunden habe. Eine derart homogenisierte Grundkonzeption führt tatsächlich zur Feststellung des totalen Traditionsabbruches im Hinblick auf ostdeutsche Verhältnisse. Abseits damit zusammenhängender missionsgeschichtlicher Unwägbarkeiten ist zu fragen: Ist »Mission« im 21. Jahrhundert mit einem solchen Konzept angemessen beschrieben? Klaus Hock stellt demgegenüber fest, dass die hegemonialen diskursiven Positionierungen einer »Invasionschristenheit« (Werner Ustorf) endgültig gebrochen seien, dass es nicht (mehr) um die »Besetzung« von Missionsfeldern gehe. Hock sieht die missionstheologische Aufgabe Interkultureller Theologie darin, die Unabgeschlossenheit des Christlichen in den Blick zu nehmen, er reklamiert eine »Offenheit für veränderte kulturelle Materialisierung des Christlichen, für seine neuen Formen der Hybridisierung, der Kreolisierung, des Transkulturellen«. ¹² Hock betont mit diesen Stichworten die Variabilität des Christlichen. Er weist darauf hin, dass es keine starren Identitäten zu verzeichnen gibt, sondern dass die Veränderungsprozesse in der Geschichte und Gegenwart des Christentums letztlich der »Normalfall« sind. Christentum ist im Kontakt mit »Anderem« in fluiden Austauschprozessen zu sehen, die mit den Stichworten »Hybridisierung« und »Kreolisierung« und »Transkulturalität« benennbar sind. Die Geschichte des Christentums ist – wie seine Gegenwart – interkulturell. Dieser Analyse und Aufgabenbeschreibung stehen traditionelle europäische Erwartungshaltungen und ihre homogenen Wesensbeschreibungen des Christentums diametral gegenüber. Die Frage der kulturellen Verflechtung des Christlichen ist aus der Perspektive Interkultureller Theologie regional zu stellen und in ein ökumenisch-globales Feld einzuzeichnen. Hier zeigt sich eine andere Aufmerksamkeit auf die Verwobenheit von Christentum und Kultur, als in Positionierungen, die Religion (im Singular!) als eine differente, eigene Kultur beschreiben. Eine Positionierung, wie sie etwa Engelbert Groß vornimmt, zieht dementsprechend gar eine klare kulturelle Grenze in ein- und

und Globalisierung, Münster 2006 (Forum Religionspädagogik Interkulturell 11), 17–38, 21.

¹² Hock, Einführung (s. Anm. 2), 149.

derselben Gegend. Begegnung von ›Religion‹ und ›Nichtreligion‹ ist nach Groß »ein interkulturelles Geschehen«, denn: »In Religion wird Anderes gepflegt als in Nichtreligion«. ¹³ Damit wird neben einer religiösen Entfremdung eine kulturelle Entfremdung eingeschrieben, indem Christentum bzw. Christentümer nicht etwa als kulturell plurale und auch potentiell widersprüchliche, sondern als kulturell letztlich homogene Entitäten thematisiert werden, die von ›Nicht-Religiösen‹ getrennt sind. Die damit logisch einhergehende Nähe zu ›religiösen‹ Nachbarn, z. B. zu Muslimen in Deutschland, die ein Postulat bleiben muss, wird von der gleichzeitig festgeschriebenen kulturellen Entfremdung von ›Nicht-Religiösen‹ überlagert. Ein derart kulturalistisch entworfenes Religions- und Christentumskonzept scheint mir an der kulturellen Verwobenheit und Bedingtheit der unterschiedlichen Glaubensvollzüge selbst vorbeizusehen. Begegnen sich tatsächlich verschiedene Kulturen, wenn in mehrheitlich areligiösen ostdeutschen Kontexten christlicher Glaube thematisiert wird?

3 WER ODER WAS IST OSTDEUTSCH?

Eine kürzlich veröffentlichte Studie von Autoren um die Politikwissenschaftler Rebecca Pates/Leipzig und Maximilian Schochow/Halle macht deutlich, wie mediale Repräsentation Wirklichkeit in dieser Hinsicht produziert. Unter dem Titel: »Der ›Ossi‹. Mikropolitische Studien über einen symbolischen Ausländer« ¹⁴ finden sich Texte, die allein schon wegen der in ihnen gesammelten Zitate über Ossis provozieren. Interessant sind sie aber vor allem darum, weil sie verdeutlichen, dass mediale Repräsentationen Wirklichkeiten erzeugen, die sich nicht einfach aus der Welt schaffen lassen.

Das ›Anders-Sein‹ sogenannter Ostdeutscher wird dieser Studie zufolge im öffentlichen Diskurs essentialisiert, zum unveränderlichen, zumindest zum systemisch bedingten ›Wesen‹ erklärt. Das lässt sich bereits an folgender Beobachtung ablesen: Pates schreibt, dass Ostdeutsche überall als Ostdeutsche beschrieben würden, »während ein Wessi dies nur im Osten« sei, in den er sich auch angesichts von Widrigkeiten vorgewagt habe. ¹⁵

¹³ ENGELBERT GROSS, Säkularisierung und Globalisierung. Einführung, in: TIEFENSEE u. a. (Hrsg.), Pastoral, 7-15, 10.

¹⁴ REBECCA PATES/MAXIMILIAN SCHOCHOW (Hrsg.), Der ›Ossi‹. Mikropolitische Studien über einen symbolischen Ausländer, Wiesbaden 2013.

¹⁵ REBECCA PATES, Einleitung - Der ›Ossi‹ als symbolischer Ausländer, in: PATES/SCHOCHOW, ›Ossi‹ (s. Anm. 14), 7-20, 9.

»Über Ostdeutsche als solche wird berichtet unabhängig davon, wo sie sich gerade befinden, während ein Wessi dies nur im Osten ist. Und er wird dann nur als solcher gekennzeichnet, wenn es sich, wie der Kontext klar stellt, um Individuen handelt, die sich mutig in ›den Osten‹ vorgewagt haben. Im Vordergrund stehen dann Widrigkeiten, welche sie ›dort‹ erwarten, nicht ihre Personen und ihr Werdegang in der Bundesrepublik.«¹⁶

Pates identifiziert außerdem systemische, kollektive Zuschreibungen gegenüber Ostdeutschen: »Im Gegensatz zu den als Individuen dargestellten Westdeutschen, deren Handlungen als selbstbestimmt und zielgerichtet gedacht werden, können den Ostdeutschen Züge zugeschrieben werden, welche systemisch bedingt sind und ihre Persönlichkeitsstruktur ausmachen.«¹⁷ Aus diesem Blickwinkel wird deutlich, dass eine Beschreibung ostdeutscher Kontexte nicht ohne Bezugnahmen auf derartige Repräsentationen auskommt, sondern diese vielmehr wahrnehmen und kritisch zu reflektieren hat. Wie repräsentieren Kirche und Theologie einen ostdeutschen Kontext – als einen nicht-westdeutschen? Wie verhält sich die Konstruktion des ›anderen Deutschen‹ zum Thema Religion, das in der genannten Studie interessanterweise überhaupt nicht thematisiert wird? Geht es um die vielzitierte ›Mauer in den Köpfen‹, die nach der deutschen Teilung und Wiedervereinigung immer noch da sei? Oder geht es vielleicht um die Einschreibung und Fortsetzung von symbolischen Repräsentationen, die allerdings äußerst relevant sind, insofern sie ständig und immer wieder Identitäten produzieren, die sich in Selbst- und Fremdzuschreibungen als Differenzen äußern? Woran diese Studie schon mit ihrem provozierenden Titel erinnert ist wichtig. Denn für die hier interessierende Frage nach der Konfessionslosigkeit, nach Theologie und Religion im säkularen Kontext ist entscheidend, was diese Frage voraussetzt bzw. impliziert – oder auch einschreibt und fortschreibt. Ich möchte also fragen: Wer oder was ist der vorausgesetzte oder implizite bzw. reproduzierte oder produzierte Normalfall?

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A. a. O., 10.

4 WER ODER WAS IST DER NORMALFALL?

Die Frage nach diskursiver Hegemonialität ließe sich auf verschiedene Weise stellen. Eine mögliche Anregung geben die Stichwörter ›Normalismus‹ bzw. ›Normalitätsproduktion‹ (Jürgen Link).¹⁸ Hier wird im Anschluss an Michel Foucault vorausgesetzt, dass Diskurse Anordnungen sprachlicher Strukturen bzw. von Aussagen sind, die gesellschaftliches Handeln organisieren. Dementsprechend sind die regulierenden Folgen von ›Normalitätsproduktion‹ im Blick. Was ist der ›Normalfall‹? Wie entsteht der ›Normalfall‹? Was bewirkt der ›Normalfall‹?

Im Gegensatz zu *Normativität*, die Werte und Normen setzt, konstituiert *Normalismus* z. B. mittels Statistiken das Normale erst im Nachhinein, indem das jeweilige Feld anhand seiner Daten interpretiert wird. Hier entsteht der Eindruck von Objektivität und wissenschaftlicher Neutralität. Normalismus lässt sich mit Link nun noch einmal unterteilen. Und diese Unterteilung ist hier von Interesse. Der sogenannte »fixistische Protonormalismus« lehnt sich verschiedentlich an Normativität an und schränkt somit ein was als normal gilt und was nicht (mehr).

Dagegen setzt der »flexible Normalismus« dezentrale Grenzen dessen, was als normal gilt und was nicht. Damit schließt der flexible Normalismus deutlich mehr Phänomene in den Bereich des Normalen ein, als der sogenannte Protonormalismus und erst recht als Normativität, nach der ja letztlich nicht sein kann, was nicht sein darf. (Allerdings darf nicht übersehen werden, dass auch ein flexibler Normalismus letztlich konkrete Fragen, Statistiken und Auswertungen selbst generiert, die auf akademische und gesellschaftliche Rezeption abzielen.)

Was heißt das für die Frage nach Religion und Kirche in einem ostdeutschen Kontext? Eine Position, die Religion auf irgendeine Weise zu einem *Wesensmerkmal* des Menschseins erklärt, wäre aus der Sicht der Normalismustheorie als »protonormalistisch« zu klassifizieren, die festschreibt (»fixiert«). Der flexible Normalismus erhebt dagegen zunächst eine Datenstruktur aus dem zu untersuchenden Feld. Dabei stellt er fest, dass ein bestimmter Prozentsatz der Bevölkerung so oder so zum Thema Religion steht »und daß dieser Anteil folglich normal ist«¹⁹. Ohne die Normalismustheorie hier näher

¹⁸ JÜRGEN LINK, Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Göttingen, 32006.

¹⁹ A. a. O., 71.

diskutieren zu wollen lässt sich festhalten, dass der ›Normalfall‹ historisch singulär ist. Er bezieht sich auf eine Situation, die so ist, wie sie ist – die aber auch anders sein könnte; eine Situation, die nicht notwendig ist, sondern kontingent. Der oft implizit oder subkutan konstruierte ›Normalfall‹ ist kulturell verwoben und aus seinen jeweiligen Kontexten zu erheben. In Frage steht dann, in welcher Weise Kontexte beschrieben und wie Grenzziehungen bzw. Ausgrenzungen und Einschreibungen sichtbar gemacht werden können.

Auf einer solchen Grundlage lässt sich also fragen: Kann man unsere ostdeutschen Kontexte, die eine religionsstatistische Ausnahme darstellen,²⁰ auch mit einigem Recht als Normalfall begreifen? Denn woher gewinnt man die Norm, nach der unsere Gegend *uneigentlich* ist und somit ein *Ausnahmezustand*, keinesfalls aber die Regel sein darf?

Diese Nähe zur Normativität ist es, die unser Umfeld in unseren eigenen Grundannahmen als exzeptionelle Zone erscheinen lässt, und damit performativ als uneigentliche Ausnahme, die mit üblichen Mitteln kaum zu beschreiben ist, mit verwirklicht. Ostdeutsche Kontexte sind eine letztlich unbegreifliche Ausnahme. Fassungslosigkeit und Resignation machen sich breit – oder auch Genugtuung über das nahe Ende der Religion. Im Hinblick auf den religionsstatistischen Normal- vs. Ausnahmefall könnte man wieder von einer Mauer sprechen, insofern die Erklärung zur Ausnahme den Normalfall schützt: Die Ausnahme bestätigt die Regel. Unabhängig davon, ob und wo außerhalb des Ausnahmefalls ein Normalfall tatsächlich zu finden ist, scheint die bedrohliche Situation von Kirche und Religion in Ostdeutschland durch ihre sich wiederholende Erklärung zur Ausnahme gebändigt. Auch in diesem Sinne stabilisiert die Ausnahme die bedrohte Regel.

Aus der Perspektive eines *solchen* Normalfalls ist der *religionslose* Osten also die *typische* Ausnahme. Das hat weitreichende Konsequenzen für Christen im Osten. Denn damit wird der *religiöse* Osten nach zwei Seiten hin isoliert bzw. ist eine mehrfache Ausnahme. Der religionslose Osten wird in dieser Hinsicht mit einer Brechung repräsentiert. Der religiöse Osten hat es gleich mit mehreren Brechungen zu tun. In der Sprache der oben zitierten Studie

²⁰ Auch für Heiner Meulemann ist der Ost-West-Unterschied in Deutschland ein »special case«, den er u. a. mit demographischen Faktoren begründet; vgl. HEINER MEULEMANN, *Religiosity in Europe and in the Two Germanies: The Persistence of a Special Case – as revealed by the European Social Survey*, in: GERT PICKEL/OLAF MÜLLER: *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden 2009, 35–48.

formuliert ist der religiöse ›Ossi‹ ein uneigentlicher Fall an einem (utopischen) Ausnahme-Ort.²¹

Welche Folgen hat das für Christen und Kirchen, die in dieser typisch ostdeutschen religionslosen Landschaft ostdeutsche Christen und Kirchen sein wollen? Sind wir dann überhaupt noch wirklich oder echt ostdeutsch? Nehmen wir unser Umfeld in dieser Eigendynamik und Eigenprägung ernst genug oder setzen wir letztlich doch die hegemoniale Beschreibung des Abnormen voraus und schreiben sie damit ständig fort? Was bestimmen wir auf welche Weise als Kontext? Eine postkoloniale Perspektive gibt unter Umständen Hinweise auf unsere üblichen Denkmuster. Wir bewegen uns damit im Rahmen der Interkulturellen Theologie, die postkoloniale und kontextuelle Perspektiven zum Ausgangspunkt ihrer Theoriebildungen und Analysen macht.²²

5 DER ORIENTALE ALS AUSGANGSPUNKT POSTKOLONIALER PERSPEKTIVEN

Lässt sich mit Rückgriff auf eines der Gründungsdokumente der postkolonialen Studien, die die neuere Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie prägen, etwas für die Frage nach Religion und Religiosität in Ostdeutschland entdecken? Dass in repräsentativer Öffentlichkeit der Kollektivsingular ›Ossi‹ oder ›Ostdeutscher‹ als kollektive Repräsentation eines symbolischen Ausländers gezeichnet wird, ist u. a. mit Bezug auf Pates/Schochow für eine lange Phase nach 1989 ohne weiteres festzustellen (s. o.). Wie ›der Ostler‹ als *Orientale* entstand, darüber berichtete Edward Said in seiner Studie ›Orientalism‹²³ bereits 1978. Ohne auf Saims Thesen insgesamt eingehen zu wollen, verweise ich auf einen Aspekt, der vor dem Hintergrund der oben zitierten Aussagen von Pates aufhorchen lässt. Es geht um kollektive Repräsentationen des Orients, die Said darauf zurückführt, dass anstelle echter Menschen künstliche Entitäten im Vordergrund stünden, abstrakte Kollektive wie ›Ori-

²¹ Vgl. dazu auch die Ausführungen von FRIEDEMANN STENDEL in diesem Band (bes. Abschnitt 2).

²² Vgl. dazu NEHRING, Ende (s. Anm. 1), HOCK, Einführung (s. Anm. 2), 43–45 sowie KÜSTER, Einführung (s. Anm. 2), 53–109; zurückhaltender dagegen WROGEMANN, Theologie (s. Anm. 2), 331–341.

²³ EDWARD SAID, *Orientalismus*, Frankfurt am Main 32012 (orig.: *Orientalism*, New York 1978).

entalen, Asiaten, Semiten, Muslime, Araber, Juden, Völker, Mentalitäten, Nationen und dergleichen«, die zum Teil aus rein textlichen Begriffsbildungen in die Wirklichkeit gekommen und darin wirksam geworden seien.²⁴ Die kollektive Repräsentation des Orients als Nicht-Okzident war nach Said ein Moment in dessen kolonialer Beherrschbarmachung. Die Unterscheidung zwischen Orient und Okzident, zwischen Asien und Europa löste die Vielfalt in diesem Dualismus auf: »Das Kollektiv Orient ließ sich leichter zur Veranschaulichung von Theorien heranziehen als einzelne Menschen, denn zwischen Orient und Okzident kam es, gleichsam selbstbestätigend, eben nur auf die anonyme Masse an.«²⁵

Der Hinweis auf kollektive Repräsentationen markiert in unserem Zusammenhang die sich wiederholenden Festschreibungen Ostdeutschlands als (mehrheitlich) nicht-religiöse Gegend, die einen essentiellen und systemisch-kollektiv repräsentierten Unterschied zu anderen Gegenden herstellen: Der Osten erscheint als Ausnahme. Entscheidend dabei ist, dass hier keine abständige Zuschreibung aus der Ferne vorliegt, sondern eine gewissermaßen selbst produzierte gesamtdeutsche Festschreibung, eine kollektive Zuschreibung, innerhalb derer ›ostdeutsch‹ als ›nicht-westdeutsch‹ erscheint und als nicht-religiös. Dies lässt sich sowohl als Fremd- wie auch als Selbstzuschreibung ausmachen, finden diese Identitätspositionierungen doch in ein- und demselben Diskurs statt und bestätigen sich gegenseitig.

Saids Thesen regten die Orientalismus-Debatte an und gelten als ein wesentlicher Ausgangspunkt postkolonialer Ansätze auch in den Theologien, in denen sich die Akteure selbst zu Wort melden.

²⁴ A. a. O., 182. Es geht Said um die »Einsicht, dass die Orientalisten, wie viele andere Denker des frühen 19. Jahrhunderts, die Menschheit nur als abstraktes Kollektiv auffassen konnten und nicht willens oder in der Lage waren, Individuen einzubeziehen, so dass bei ihnen künstliche [...] Entitäten vorherrschen. So gibt es Orientalen, Asiaten, Semiten, Muslime, Araber, Juden, Völker, Mentalitäten, Nationen und dergleichen [...]«(ebd.). Diese kollektiven Repräsentationen setzten sich laut Said fort bzw. durch.

²⁵ Ebd.

6 KONTEXTUELLE THEOLOGIEN ZWISCHEN GLOBALITÄT UND LOKALITÄT

Im Hinblick auf solche kontextuellen Theologien denkt man zuerst und mit Recht an postkoloniale Situationen, an Theologie der Befreiung und andere sogenannte Dritte-Welt-Theologien in Asien, Afrika und Lateinamerika. Man findet sozio-ökonomisch und politisch ausgerichtete Theologien wie die genannte Theologie der Befreiung in Lateinamerika; man findet ebenso afrikanische und asiatische Inkulturations- und Dialogtheologien und andere.²⁶ Grundsätzlich geht es darum, den biblischen Text und die Geschichte der Menschen vor Ort zusammenzubringen. Dabei ist entscheidend daran gelegen, *Lokalität* und *Kontextualität* mit *Globalität* und *Ökumenizität* ins Verhältnis zu setzen.²⁷

In kontextuellen Theologien geht es darum, dass die konkreten Kontexte sehr ernst genommen werden – und gleichzeitig auch ökumenisch auf andere Kontexte bezogen werden. In dieser Weise ließe sich der jeweils eigene Kontext, die eigene Gesellschaft und Lebenswelt nicht als uneigentlich, als Ausnahme beschreiben. Vielmehr wäre dieser Kontext (im Sinne eines flexiblen Normalismus) nüchtern und klar und realistisch auf die Frage der vorausgesetzten und damit fest- und fortgeschriebenen Normalität zu beziehen. Konzeptionelle Überlegungen kontextueller Theologien beruhen auf dieser Klarheit.

Steht uns eine solche klare Sicht auf unsere (postdeutschen) Kontexte zur Verfügung oder beschreiben wir unseren konkreten Kontext letztlich jeweils im Modus der Uneigentlichkeit? Repräsentieren wir selbst unseren Kontext nicht als eine Ausnahme von einer Regel? Als eine Ausnahme von einer Regel einer so hier nicht vorhandenen Realität? Wenn das stimmt, dann tun wir – in diesem Sinne – alles andere, als einen kontextuellen theologischen Ansatz zu verfolgen.

Das gilt für die Wiederbelebung kulturprotestantischer Ambitionen wie für kirchliche Strukturen. Vergleicht man die kirchlichen Strukturen und die amtstheologischen oder auch berufsständischen Gegebenheiten heute mit

²⁶ HOCK, Einführung (s. Anm. 2), KÜSTER, Einführung (s. Anm. 2), WROGEMANN, Theologie (s. Anm. 2).

²⁷ Zur Notwendigkeit, Kontextualität und Christlichkeit in Beziehung zu setzen bzw. Regionalität mit dem universalen Anspruch des Evangeliums vgl. ROBERT J. SCHREITER, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992 u. ö. (*Constructing Local Theologies*, London 1985 u. ö.).

z. B. Ideen der 1970er Jahre, sieht man eine enorme Spannung.²⁸ Nun ist deutlich, dass wir nicht mehr in den 1970er Jahren leben und zum Glück auch nicht mehr in der DDR leben müssen. Wir leben in Mitteldeutschland, in Sachsen-Anhalt, in Thüringen. Durch unser staatliches wie auch kirchlich-strukturelles Beitrittshandeln Anfang der 1990er Jahre scheint mir aber einer problematischen Entwicklung Vorschub geleistet worden zu sein: Ostdeutsche sind zu »den Anderen« geworden; zu den anderen Deutschen, den Ausnahmen von der Regel. In das regelgerechte Normalsein passen sie sich nicht ohne weiteres ein.²⁹ »Der Ostdeutsche« wird dementsprechend medial inszeniert und er entwickelt in diesem Zusammenhang – durch Fremdzuschreibung wie durch Selbststilisierung – eine etwas verkrümmte Sonder-Identität (vgl. forcierte Säkularität). Das gilt selbstverständlich nicht nur für Religion und Kirche. Aber die sind gerade unser Thema.

7 INTERKULTURELLE THEOLOGIE VOR ORT?

Interkulturelle Theologie könnte also auch im wenig weltoffenen Osten hilfreich sein, insofern sie Kontextualität ernst nimmt und ökumenisch reflektiert. Das gilt erst recht, wenn wir in bester ökumenischer Absicht die Legitimität kontextueller und postkolonialer Theologien in anderen Kirchen und Weltgegenden grundsätzlich anerkennen.

Die Repräsentation »des Ostlers« und seines Umfeldes geschieht häufig in der Manier, dass eine Art authentisches Geheimwissen überliefert wird. Antwortend auf Fragen wie: »Wieso sind die so?« oder »Wie kommt man auf die Idee, im Osten Theologie zu studieren?« fühlt man sich als Experte gefragt, als jemand, der nicht zu denen da gehört, auch wenn er ja zu denen ge-

²⁸ Man vergleiche etwa das Arbeitspapier zur Ausbildung für kirchliche Berufe des BEK von 1975 mit derzeitigen Kirchenordnungen bzw. -verfassungen; vgl. DIETER ASCHENBRENNER/KARL FOITZIK, Plädoyer für theologisch-pädagogische Mitarbeiter in der Kirche. Ausbildung und Praxis in den Kirchen der Bundesrepublik und der DDR, München 1981, S. 187–215: Anhang Nr. 1: »Arbeitspapier über die Konzeption für die Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter im Gemeindedienst zur Vorbereitung der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR im September 1975«. Andere Beispiele finden sich im Beitrag von FRIEDEMANN STENDEL in diesem Band (bes. Abschnitt 3).

²⁹ Das gilt unbeschadet der Beobachtung, dass »der Ostdeutsche« zwischen »Ostalgie« und »Umbruchskompetenz« durchaus widersprüchlich konstruiert wird, wie Rebecca Pates signalisiert; vgl. PATES, Einleitung (s. Anm. 15), 11.

hört – als ein ›Ossi‹, der aber ansprechbar ist, weil er sich als religiös positioniert.

Wenn wir uns Gedanken über religiöse Kommunikation in Ostdeutschland machen, über kontextuelle Theologie, dann leben wir zunächst gewissermaßen vom Reiz eines derartigen Geheimwissens. Wovon ist unser kirchlicher und theologischer Diskurs aber bestimmt? Reden wir von unseren Nachbarn, Kollegen, Freunden und Verwandten oder reden wir von ›Ostdeutschen‹ – oder wie auch immer sie heißen mögen – von denen uns *unsere* religiöse Sprache durch *deren* religiöse Sprachlosigkeit trennt?

Wenn es unsere Nachbarn etc. sind, über die wir gerade reden, dann müssen wir die inhärente Logik unseres Redens über Mission, Botschaft, Verkündigung etc. überdenken. Denn diese Logik setzt ein *hier* und *dort* voraus, eine Art Missionsreise. Aber sind wir nicht immer schon da? Leben wir nicht im Paradox, wenn wir so agieren? Wenn ja, wo können wir dann ansetzen? Wir stehen als evangelische Christen im Osten zwischen der Andersartigkeit unseres nichtreligiösen ostdeutschen Nachbarn und unseres religiösen westdeutschen Nachbarn. Beides *nicht zu sein* ist Teil unserer Identität. In gleicher Weise werden unsere Nachbarn und Partner im Diskurs als Angehörige klar typologisierter Gruppen positioniert und damit festgeschrieben.

Wir haben also an der Frage nach dem Kontext anzusetzen, mit Hilfe kontextueller Theologie, die eben nicht zwischen *ihr* und *wir* trennt, sondern unsere Gesellschaft in einem tieferen Sinn als *gemeinsamen* Kontext wahrnimmt und ernst nimmt. Unsere Theologie hat zu beachten, dass wir in einem säkularen Kontext leben. Säkular? Konfessionslos? Atheistisch? Religiös indifferent? Oder religionslos? Vermutlich ist es diese *Leerheit*, diese *Religionslosigkeit*, die unseren Kontext am massivsten prägt und zugleich ist diese Leerheit ein offener Raum, den wir kommunizierend betreten sollten und auch könnten.

- Wenn Religion im Stile des 19. Jahrhunderts als vorwissenschaftlich angesehen wird.
- Wenn Glaube an ›Wissenschaft‹ dominiert und der Ausschluss aus der Welt des wissenschaftlich Relevanten ein Ende oder *das* Ende eines existenziellen Interesses an Religion bedeutet.
- Wenn das Ende des Interesses die Ebene des Religiösen aus den Biographien eliminiert.

Wo leben wir dann? In einem Kontext, in dem wir mehrheitlich von Leuten umgeben sind, die sich ihrer Religionslosigkeit (noch) nicht bewusst sind?

Leben wir in einem Kontext, in dem Theologie und Kirche die Aufgabe hat, Menschen auf ihre eigentlich ja doch vorhandene Religiosität hinzuweisen, sie gewissermaßen religiös zu belehren?

Oder leben wir in einem Kontext, der andere Aufgaben für Theologie und Kirche bereithält? Aufgaben, die wir noch gar nicht sehen, weil wir unseren Kontext im Modus der Uneigentlichkeit wahrnehmen.

8 WAS IST UNSER KONTEXT?

Wir gehen nicht auf Reisen. Wir sind immer schon da. Wir sollten erst einmal zuhören, unsere Nachbarn ernst nehmen, auch auf den Ebenen, die für *uns* Thema des Religiösen sind. Und wir sollten in freier Rede von uns hören lassen, damit nichtreligiöse Nachbarn eine Ahnung von dem bekommen, was als das Religiöse von ihnen abgelehnt wird, wenn sie sich ›typisch ostdeutsch‹ als nichtreligiös positionieren bzw. repräsentiert werden. Ist das religiöse Kommunikation in spezifisch ›ostdeutscher‹ Weise innerhalb und außerhalb von Kirchen? Legt die theologische und kirchliche Praxis eine spezifische Sicht auf ›unsere kontextuellen Theologien‹ frei, wenn sie auf Formen und Hinsichten religiöser Kommunikation in Ostdeutschland eingeht, die nicht in der üblichen Konkurrenz zwischen religiösen Zugehörigkeiten und Deutungsmustern aufgehen?

Wenn man dies tut, dann sieht man – im Sinne postkolonialer Ansätze –, in welcher Weise die Rede vom ›symbolischen Ausländer‹ funktioniert. Und wenn man dies vor Augen hat, dann liest man unsere kirchlichen und theologischen Äußerungen über Mission, Kirchlichkeit, Glaube, Unkirchlichkeit, religiöse Indifferenz und Atheismus vielleicht anders. Dann zeigt sich unter Umständen, dass wir es ganz *grundsätzlich* mit der Kontextualität unserer Theologie nicht wirklich ernst nehmen, weil wir unseren Kontext nämlich nicht wirklich ernst nehmen, insofern wir ihn als irgendwie *uneigentlich* ansehen.

Entweder ist hier im Osten alles ein bisschen peinlich und ein paar Nummern zu klein für unsere hierarchisch gestuften Ämter und Amtsverständnisse wie für unsere theologischen Ansprüche. Oder die Schere zwischen ›Normal‹anspruch und Alltags- wie Sonntagserleben geht so weit auseinander, dass wir daran verzweifeln und unsere Möglichkeiten gar nicht mehr sehen können.

Bereits lange vor 1989 waren die evangelischen Kirchen in dieser Region schwache Minderheitskirchen. Sie sind es – entgegen manchem anderen äü-

Beren Anschein – geblieben. Trügt dieser äußere Anschein? Was ist unser latentes Leitbild? Rückkehr? Wachstum? Muss Kirche erfolgreich sein? Wenn ja, womit, bei wem und woraufhin? Auf die Institution selbst oder auf deren Auftrag?

Im Zusammenhang der Frage nach Normalität und Mission in ostdeutschen Kontexten lassen sich durchaus auch Überlegungen des US-amerikanischen Theologen Joerg Rieger adaptieren, die er im Zusammenhang der Interaktion von Postmoderne und den »Rändern« (margins) entwickelt. Als ein solcher »Rand« dürften dann die religiös abnormen ostdeutschen Kontexte anzusehen sein, die in einer merkwürdigen Position zwischen »Erster«, »Zweiter« und »Dritter Welt« schwimmen, denn keiner dieser »Welten« gehören sie an. Rieger fragt in theologischer Perspektive nach Rändern und nach Normalität und bezieht sich dabei auf den französischen Psychoanalytiker Jaques Lacan. Er schreibt:

»Um ein tieferes Verständnis der Interaktion von Postmoderne und den Rändern zu entwickeln, kann die von Jacques Lacan entwickelte Vorstellung des Symptoms hilfreich sein. Lacan zeigt, dass Symptome des Leidens und Konflikts nicht einfach zufällig und im Grunde unbedeutende Abweichungen von einem ansonsten normalen Zustand sind, Abweichungen, die daher wegkuriert werden können. Dies ist gewöhnlich die Art und Weise, wie der Status quo, sei dieser nun modern oder postmodern, dazu tendiert, Symptome zu interpretieren. Die meisten unserer Wohlfahrtsprogramme [...] basieren auf der Idee, dass die Menschen an den Rändern in ein ansonsten gut funktionierendes System integriert werden müssen. In diesen Perspektiven wird das Leben der Menschen an den Rändern in der Tat als zufällig und als im Grunde genommen unbedeutende Abweichungen von einem ansonsten normalen Zustand gesehen (Menschen, die eine Pechsträhne haben, Menschen, denen aus irgendeinem Grund diejenigen Ressourcen fehlen, die normale Menschen haben). Menschen an den Rändern werden daher als Objekte von Sozialhilfe oder Wohltätigkeit klassifiziert; sie werden als eine »zu erledigende Aufgabe« betrachtet; kurz, sie brauchen eine Wiedereingliederung in das System.«³⁰

Eine Missions-Perspektive, die Normalisten mit-produziert, mit deren Hilfe Nachbarn zu unnormalen religiösen Außenseitern im hegemonialen Diskurs werden, ist also grundsätzlich in Frage zu stellen. Noch einmal Joerg Rieger:

³⁰ JOERG RIEGER, *Theologie und die Macht der Ränder in einer postmodernen Welt*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 38 (2012), 63–89, 84.

»Das Interesse an den Rändern erinnert uns daran, dass Menschen sich gewöhnlich nicht selbst marginalisieren, und schließlich verweist es uns auf die Wahrheit über das System selbst. In diesem Sinne ergibt postmoderne Theologie, selbst wo sie an Befreiungstheologie, Volkskultur, Differenz und dem anderen interessiert ist, nur Sinn, wo sie beginnt, einen tieferen Blick unter die Oberfläche zu richten.«³¹ Im Blick auf ostdeutsche Kontexte bedeutet das, nicht nur die Zeit vor 1989 als Erklärungsmuster heranzuziehen, sondern sich ebenso der Zeit danach und radikal der eigenen Gegenwart mit ihren Prägungen und Fragestellungen zu widmen. Die Frage nach der Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland, die derzeit theologisch Konjunktur hat, verlängert und produziert in diesem Sinne auch diejenige Situation, die sie sachlich zu beschreiben vorgibt.

Vielleicht helfen uns also theologische Anstöße von Dritten *unserem heutigen Kontext* und ihm angemessener Theologie und Kirchlichkeit auf die Spur zu kommen. Vielleicht können wir das Ernstnehmen des Kontextes neu oder wieder lernen. Interkulturelle Theologie verweist auf Kontexte. Sie kann uns die Legitimität, nein die Notwendigkeit der Kontextualität von Theologie und Kirche in Erinnerung rufen. Diesen Impuls sollten wir ernst nehmen. Es geht in theologischen Positionierungen nicht um universale, suprahistorische und damit ihrem Kontext entzogene Wahrheiten, die uns in ihrer kontextlosen Übergeschichtlichkeit zur Verfügung stünden. Es geht in theologischen Positionierungen ebenso wenig um das Aufgehen im Vorfindlichen, um Anpassungsleistungen bis zur Unsichtbarkeit. In theologischen Positionierungen geht es vielmehr um Unterbrechungen in konkreten Situationen, um die evangelische Rede vom gnädigen Gott. Es geht um konkrete Menschen *in* konkreten Kontexten, und es geht zugleich auch um die prophetische Warnung *vor* konkreten Kontexten – auch vor dem eigenen Kontext. Es geht um Lebenssituationen von Einzelnen und von Gesellschaften, die weder ganz gut sind noch ganz schlecht. Lebenssituationen stehen vielmehr – theologisch gesehen – im Horizont prophetischer Warnung oder Hoffnung und im Horizont der Zuwendung zum Einzelnen – glaubend oder nicht, konfessionell oder nicht, religiös oder nicht, säkular oder nicht.

³¹ A. a. O., S. 85.