

Daniel Cyranka | Henning Wrogemann (Hrsg.)

# RELIGION – MACHT – RAUM

RELIGIÖSE MACHTANSPRÜCHE UND IHRE  
MEDIALEN REPRÄSENTATIONEN



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Redaktion und Satz: Dr. Wieland Berg, Halle (Saale)  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05754-2  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# INHALTSVERZEICHNIS

*Daniel Cyranka/Henning Wrogemann*

**Einleitung** .....7

## **I. Religion – Macht – Raum: Beispiele aus afrikanischen Kontexten**

*Andreas Heuser*

### **›Visioneer Reborn‹**

Online-Machtpoker zwischen Mega-Ministries und ›Pentecostal Muslims‹  
in Ghana ..... 15

*Moritz Fischer*

### **Mediale Komfortzonen in Mega-Cities**

Hybride Heimat für raumsuchende Migranten? Zur Aushandlung religiöser  
Zugehörigkeit, Autonomie und Teilhabe ..... 41

*Klaus Hock*

### **Manifestation – Repräsentation – Imagination**

Macht-Räume und Raum-Mächte islamischer Präsenzen in (West)-Afrika ..... 59

*Claudia Jahnel*

### **Kein Herz der Finsternis**

Der koloniale Raumdiskurs im Spiegel Afrikanischer Theologie ..... 77

## **II. Religion – Macht – Raum: Beispiele aus asiatischen Kontexten**

*Clemens Six*

### **Hindutva und städtischer Raum**

Segregation, Gewalt und die Neuvorstellung der Nation im gegenwärtigen  
Indien ..... 95

*Ulrich Dehn*

### **Religion macht/Macht Raum**

Beispiele aus buddhistischen Kontexten ..... 111

## **III. Religion – Macht – Raum: Beispiele aus europäischen Kontexten**

*Joachim Willems*

### **Ein religiöser Ost-West-Konflikt?**

›Russland‹ und ›Westen‹ als religiöse Raum-Metaphern im Diskurs der  
gegenwärtigen russischen Orthodoxie ..... 123

*Daniel Cyranka*

**Von der ›protestantischen Revolution‹ in den ›religionslosen Osten‹**

Überlegungen zur Macht von Repräsentationen ..... 141

*Henning Wrogemann*

**Macht des Raumes und Räume der Macht**

Aspekte einer Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen ..... 155

Verzeichnis der Autorin und Autoren ..... 171

# VON DER ›PROTESTANTISCHEN REVOLUTION‹ IN DEN ›RELIGIONSLOSEN OSTEN‹ – ÜBERLEGUNGEN ZUR MACHT VON REPRÄSENTATIONEN

*Daniel Cyranka, Universität Halle-Wittenberg*

## VORBEMERKUNG

Der sogenannte Osten Deutschlands ist eine umstrittene Gegend. Meiner Wahrnehmung nach erzeugt die andauernde Thematisierung des »wilden« oder »anderen« oder sonst wie apostrophierten »Ostens« gleichermaßen, was sie nur zu beschreiben vorgibt.<sup>1</sup> Dem will ich hier mit Blick auf Religion und Kirche in einigen Beobachtungen und Überlegungen nachgehen. »Religion – Macht – Raum« bedeutet damit, dass physische, politisch-kulturelle und diskursive Geographie, die Erzeugung von Räumen und Orten, sich überschneiden. In diesem Sinne *macht* Religion Raum. Und Nicht-Religion auch. Es geht in diesem Beitrag um die Macht von Repräsentationen des sogenannten Ostens in Deutschland.

Ich beginne mit persönlichen Bemerkungen, die so oder ähnlich von vielen gemacht werden könnten. Sie werden hier eingefügt, um die Autorenposition offenzulegen. Das Thema Umwelt war im Bezirk Halle, dem sogenannten Chemiebezirk der DDR, von besonderer, von existenzieller Relevanz. Einerseits waren Luft und Wasser verseucht – andererseits galten Umweltdaten in der DDR als geheime Verschlussachen. So wurde schon das Reden über Umweltverschmutzung ein eminent politischer, ein oppositioneller und – wie in einer Diktatur zu erwarten – ein letztlich staatsfeindlicher Akt.

Als Mitglied einer unter dem Dach der evangelischen Kirche in Halle an der Saale angesiedelten Umweltgruppe (Ökologische Arbeitsgruppe, ÖAG)<sup>2</sup>, arbeitete

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Typisch ostdeutsch? Repräsentationen von ›Religion‹ und ›Nicht-Religion‹, in: KATJA THÖRNER/MARTIN THURNER (Hrsg.), Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus. Freiburg/Br. 2016, 159–175.

<sup>2</sup> Vgl. zu den Aktivitäten der Gruppe z. B. WIELAND BERG, Das Phantom. Die Aktivitäten der ÖAG Halle gegen die Asphaltierung der Heidewege 1988 und die Reaktionen des MfS, hrsg. von der ökologischen Arbeitsgruppe beim Ev. Kirchenkreis Halle e. V., Halle 1999; Wasser auf die Mühlen. Die Saaleaktionen 1989 zwischen Wahlfälschung und Montagsdemos in Halle – und wie die Stasi nur noch hinterherlief, berichtet von Wieland Berg, hrsg. von der Ökologischen Arbeitsgruppe Halle e. V., Halle 2000.

ich an einer Zeitschrift mit, die beim Evangelischen Kirchenkreis »nur für den innerkirchlichen Dienstgebrauch« von Wachsmatrizen gedruckt wurde.<sup>3</sup> An dem Abend, an dem ich in diese Gruppe einstieg, wurde sie von einer ihrer zentralen Figuren fast auseinandergesprengt. Wie sich später herausstellte, war dieser Aktivist ein Inoffizieller Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR.<sup>4</sup> Innerhalb der Kreise um die ÖAG entstand die Idee, über den Demonstrationstourismus nach Leipzig hinauszukommen und am 9. Oktober 1989 um 17 Uhr in Halle auf dem Marktplatz selbst aktiv zu werden. Lange vor dem vereinbarten Zeitpunkt war ich in der Gegend, lief alle Straßen um den Marktplatz ab, sah die auffällig unauffälligen Männergruppen der Staatssicherheit, die Lastwagen, Hunde und Polizisten der Bereitschaftspolizei. Das machte Angst. Und dann die kleine Gruppe Demonstranten. Schließlich Aufatmen: Verdeckt von den Ständen eines Herbstmarktes standen hinter diesen zwanzig Leuten noch mehrere Hundert! Als die Polizei kurz darauf mit Schlagstöcken anrückte, flüchteten viele in die Marktkirche, »unter das Dach der Kirche«. Friedlich war diese Demonstration am 9. Oktober 1989 in Halle im Gegensatz zum Rest der Republik nicht. Viele wurden verhaftet, verhört, schikaniert – »zugeführt« wurde das damals offiziell genannt.

Im Dezember wurde die Stasi-Zentrale (Bezirksverwaltung des MfS) in Halle von Bürgerrechtlern besetzt. Die ÖAG-Zeitschrift war längst für weitere politische Themen geöffnet worden und erschien bis ins Frühjahr 1990 als erste unabhängige Zeitung aus Halle. Das Thema »Stasi« hat einige Redaktionsmitglieder allerdings deutlich länger beschäftigt. Es wurden Aktensammlungen angelegt und publiziert, und auch das Gespräch mit Inoffiziellen Mitarbeitern (IM) des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) wurde gesucht.<sup>5</sup>

1992 ergab sich eine eigentümliche Allianz aus der Bürgerrechtsbewegung Neues Forum und der Bild-Zeitung. Beiden waren, wie vielen anderen Medien

<sup>3</sup> Es handelt sich um die Zeitschrift »Blattwerk. Infoblatt der ÖAG Halle«, die von 1984 bis 1989 unter leicht variierenden Titeln in loser Folge von der Ökologischen Arbeitsgruppe beim Evangelischen Kirchenkreis in Halle herausgegeben wurde (vgl. Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt: Signatur ZB 8816). Ab Januar 1990 erschien diese Zeitung in erhöhter Auflage (ab Nr. 2/1990 als Offset-Print) und mit einem erweiterten Themenspektrum von einer sich aus dieser Gruppe neu formierenden Redaktion unter dem Titel: Das andere Blatt. Erste unabhängige Zeitung aus Halle (vgl. Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt: Signatur ZB 7279). Zum Thema Samisdat-Publikationen vgl. ILKO-SASCHA KOWALCZUK (Hrsg.), Freiheit und Öffentlichkeit. Politischer Samisdat in der DDR 1985 – 1989, eine Dokumentation, Berlin 2002; BERND FLORATH, Selbstzeugnisse von Opposition und Widerstand in der DDR 1961 bis 1990. Ein archivübergreifendes Bestandsverzeichnis, hrsg. von der Robert-Havemann-Gesellschaft e. V., Berlin 2007.

<sup>4</sup> Vgl. dazu: Von einem der auszog, die Umwelt zu retten. Gespräche mit IM Gerhard alias Walter alias Rolf Hansen alias Henry Schramm, der im November 1989 die Gründung der Grünen Partei Ost betrieb, eine Dokumentation hrsg. vom Zeit-Geschichte(n) e. V. Halle, Verein für erlebte Geschichte, Halle 1999, 26 f. und 41 f.

<sup>5</sup> Vgl. Keine Überraschung zulassen! Berichte und Praktiken der Staatssicherheit in Halle bis Ende November 1989, hrsg. von Mitgliedern der Redaktion Das andere Blatt, Halle 1991; Bevor wir unsere Akten sehen ..., hrsg. von Mitgliedern der Redaktion Das andere Blatt, Halle 1992; WIELAND BERG/DANIEL CYRANKA, Zur Aktenlage. MfS-Papiere und Öffentlichkeit, hrsg. von Mitgliedern der Redaktion Das andere Blatt, Halle 1992.

und ausgewählten Politikern, anonym Listen zugestellt worden, die ca. 4.500 Namen und Decknamen von Inoffiziellen Mitarbeitern der Staatssicherheit enthielt.<sup>6</sup> Das Bemerkenswerte dabei war, dass die von vielen beschworene »Hexenjagd« auf Täter nicht stattgefunden hat.

Aufgrund der hier angedeuteten Erfahrungen und meiner Lektüre tausender Seiten Stasi-Akten im Zusammenhang mehrerer Publikationen Anfang der 1990er Jahre haben die Debatten über diese Themen für mich ein besonderes Gewicht. Ich erwähne das hier, weil ich das Thema »Religion – Macht – Raum« konkret auffasse und als etwas Kontingentes ansehe. In diesem Beitrag geht es um einen Raum, der in der medialen Öffentlichkeit verschiedene Bezeichnungen trägt: ehemalige DDR, Ostdeutschland, Osten, (fünf) neue Länder usw.

Die folgenden Überlegungen enthalten keine religionswissenschaftliche oder theologische Untersuchung, sondern sie sind ein Essay über Betrachtungs- und Sprechweisen zum Thema Religion und Macht mit Bezug auf Ostdeutschland. Inwieweit mit dieser »imaginären Geographie« (Edward Said) Raum erzeugt wird, bleibt zu fragen.<sup>7</sup> Man könnte auch sagen, es geht um mächtige Narrative, die Macht von Narrativen oder – wie ich es in der Überschrift ausgedrückt habe – um die Macht von Repräsentationen. Religion macht Raum. Nicht-Religion auch. Darüber wird in den folgenden fünf, teilweise kürzeren Abschnitten nachzudenken sein.

## I. DER HERBST 1989 UND DIE REDE VON DER »PROTESTANTISCHEN REVOLUTION«

Herbst 1989: Der Nachfolger Erich Honeckers – Egon Krenz – versuchte am 18. Oktober 1989, das Ruder zu übernehmen und proklamierte eine »Wende«.<sup>8</sup> Diese Vokabel fand damals vor allem in der Identifizierung von »Wendehälsen« Verwendung, aber durchaus auch zur Benennung der gesamten Situation. So führte eine »Spaßguerilla« am Silvesterabend 1989 in Halle eine Farbaktion am realsozialistischen Denkmal »Flamme der Revolution« durch. Das im zweiten Anstrich in roter Farbe gehaltene Betonmonument wurde mit farbefüllten Eiern beworfen. Motto: Die Flamme der Revolution zum bunten Segel der Wende. Was in diesen Monaten geschah, erschien hier als eine »Wende«, so wie das Nachrichtenmagazin DER SPIEGEL bereits vor Egon Krenz, am 16. Oktober 1989 getitelt hatte: »DDR – Die Wende«.<sup>9</sup> Die »Wende« hatte es in der alten Bundesrepublik zuletzt im Oktober

<sup>6</sup> Vgl. dazu: Darf man das? Die Veröffentlichung von Stasi-Listen in Halle an der Saale im Sommer 1992 und die Folgen. Dokumentation einer Auseinandersetzung mit Beiträgen von Peter Raue und Steffen Reichert, hrsg. vom Verein Zeitgeschichte(n), Halle 2004.

<sup>7</sup> Vgl. EDWARD SAID, Orientalismus, Frankfurt/M. 32012, 70.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: BERND LINDNER, Begriffsgeschichte der Friedlichen Revolution. Eine Spurensuche, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 64 (2014), Nr. 24–26, 33–39.

<sup>9</sup> Vgl. dazu und zu den folgenden Bemerkungen: LINDNER, a. a. O., Begriffsgeschichte.

1982 gegeben, als der frühere Hallenser Hans-Dietrich Genscher mit der FDP von Helmut Schmidts SPD in eine Koalition mit Helmut Kohls CDU gewechselt war. Der Ausdruck »Wende« war im Herbst 1989 durchaus umkämpft. Um wessen Wende sollte es denn gehen? Und wer konnte das, was geschah, oder geschehen sollte, benennen oder *benamen*? Die bundesrepublikanische Öffentlichkeit war zumindest nicht unbeteiligt.

Das gilt auch für die Rede von der »friedlichen Revolution«. Die Formulierung wurde zuerst von Walter Momper, dem Regierenden Bürgermeister von West-Berlin einen Tag nach dem Mauerfall verwendet.<sup>10</sup> Der Ausdruck »friedliche Revolution« spielte im Herbst 1989 unter den Beteiligten zunächst keine Rolle, auch wenn die Adjektive »friedlich« und »gewaltlos« nahezu omnipräsent waren. Mompers Deutung, in allen Medien weit verbreitet, zeigte durchaus Wirkung. Die wenige Tage zuvor von Aktivisten der Berliner Umweltbibliothek verwendete Formel für eine neue DDR-Identität als »Identität einer gewaltlosen Revolution« wurde dagegen weitaus weniger rezipiert. Und auch beim Neuen Forum fand sich zwei Tage nach Mompers Rede der Ausdruck »friedliche Revolution«. In den Beiträgen über den Herbst 1989 war und ist es allerdings vor allem Helmut Kohl, der vor der Kulisse der Dresdner Frauenkirche am 19. Dezember 1989 seine Anerkennung für die »friedliche Revolution« ausspricht.<sup>11</sup>

Kirchen, Kerzen, Montagsgebete – all diese Stichworte will ich nur erwähnen, um auf die Rolle von Christen, Gemeinden und Kirchen hinzuweisen, auf kirchliche Gruppen, Gruppen unter dem Dach der Kirche, Jugendgruppen etc. Es finden sich enorme Schnittmengen mit dem Geschehen seit dem Herbst 1989. Ich erinnere nur an den zwischenzeitlichen Bundespräsidenten aus Rostock.

Stark symbolisiert wurden diese kirchlichen Rollen von dem in der Theologischen Studienabteilung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR wirkenden Theologen Ehrhart Neubert, der im Frühjahr 1990 als einer der ersten<sup>12</sup> den Ausdruck »protestantische Revolution« einführte – und dies durchaus mit analytischem Anspruch (Elena Demke).<sup>13</sup> Ein von dem Münchner Universitäts-theologen Trutz Rendtorff und anderen im Frühjahr 1992 veranstaltetes Kolloquium versah diese Formulierung dann mit einem Fragezeichen und diskutierte das

<sup>10</sup> Vgl. dazu und zu den folgenden Bemerkungen: LINDNER, a. a. O., Begriffsgeschichte.

<sup>11</sup> Vgl. HELMUT KOHL, Rede des Bundeskanzlers vor der Frauenkirche in Dresden, öffentliche Kundgebung am 19. Dezember 1989, in: JAN C. L. KÖNIG, Über die Wirkungsmacht der Rede. Strategien politischer Eloquenz in Literatur und Alltag, Göttingen 2011, 405–409.

<sup>12</sup> Zu nennen ist hier auch der ehemalige Korrespondent des Süddeutschen Rundfunks in der DDR Gerhard Rein; vgl. GERHARD REIN, Die protestantische Revolution 1987 – 1990. Ein deutsches Lesebuch, Berlin 1990.

<sup>13</sup> Vgl. ERHART NEUBERT, Eine protestantische Revolution, Berlin 1990; Ders., Eine protestantische Revolution, in: Deutschlandarchiv 23 (1990) 5, 704–713; ELENA DEMKE, Die Sprache der Kerzen und der »Wille des Volkes«. Überlegungen zur Rede von der protestantischen Revolution, in: FRIEDEMANN STENGEL (Hrsg.), Abgeschlossen? Stand und Folgen der Aufarbeitung der Geschichte der Kirchen in der DDR. Tagung an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 12. – 13. 6. 2015 (epd-Dokumentation 40/2015), 16–20, bes. 16.

Verhältnis der Kirchen in der DDR zur DDR.<sup>14</sup> Der in Leipzig promovierte Theologe und Religionssoziologe Detlef Pollack, damals Habilitand in Bielefeld, sprach in dieser Zeit im Gegensatz zur Rede von der »protestantischen Revolution« schlicht vom »Umbruch«, was seiner damaligen, an Luhmann orientierten systemtheoretischen Perspektive, die derartige Ereignisse mit einer gewissen Notwendigkeit erklärt, entspricht.<sup>15</sup> Systemtheoretischer Interpretation des Herbstes 1989 ist in der zeitgeschichtlichen Forschung zu den Kirchen in der DDR deutlich widersprochen worden.<sup>16</sup> Die Deutung dieses Themas ist ein umstrittenes Feld. Festzuhalten ist, dass sich die Rede von der »protestantischen Revolution« begrifflich nicht durchgesetzt hat. Dennoch wird man sagen können, dass der Herbst 1989 auch in heutigen Repräsentationen und Narrativen immer wieder mit Kirche korreliert wird: Kirche in der ehemaligen DDR ist immer auch Kirche des Herbstes 1989.

Elena Demke hat die in den entsprechenden Narrativen erscheinenden Aspekte zum Thema Kirche und Herbst 1989 sehr anschaulich zusammengefasst. Sie schreibt:

»Die Beiträge der protestantischen Kirche bzw. aus ihrem Umfeld zum Verlauf der Ereignisse sind zu einer Art Katalog geronnen, der typischerweise folgende Elemente umfasst:

- Status als einzige mehr oder weniger autonom agierende, jedenfalls nicht »gleichgeschaltete« Institution;
- Nutzung ihrer Infrastruktur – Räume, Kommunikationskanäle (gerade auch mit Westdeutschen Medien) und Printmöglichkeiten – als Ersatzöffentlichkeit;
- wenn auch begrenzt und strittig, so doch: hilfreiches Schutzdach für Oppositionsgruppen und Fürbitte und Fürsprache für Verfolgte;
- mit dem Dreiklang Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, wie ihn die Ökumenischen Versammlungen prägten, Schaffung eines »framing« der Systemkrise des Sozialismus, das dieses in einen internationalen Kontext setzte und über verdeckte politische Differenzen hinweg konsensfähig machte;
- schließlich die regelmäßigen Friedensgebete als Sammlungsorte, an denen sich 1989 die Dynamik aus »Exit« (der Ausreisewilligen) und »Voice« (der vor Ort Gestaltungswilligen [...]) entfaltete und die Massendemonstrationen starteten;

<sup>14</sup> TRUTZ RENDTORFF (Hrsg.), *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien, Vorträge und Diskussionen eines Kolloquiums in München, 26. – 28.3.1992*, Göttingen 1993.

<sup>15</sup> Vgl. als eine relativ frühe Äußerung dazu DETLEV POLLACK, *Der Umbruch in der DDR – eine protestantische Revolution? Der Beitrag der evangelischen Kirchen und der politisch alternativen Gruppen zur Wende 1989*, in: RENDTORFF (Hrsg.), *Protestantische Revolution* (s. Anm.14), 41–72.

<sup>16</sup> FRIEDEMANN STENDEL, *Kirchen-DDR-Geschichte zwischen Gedächtnispolitik und Erinnern*, in: Ders. (Hrsg.), *Abgeschlossen* (s. Anm. 13), 4–15, bes. 10.

- in der Phase der Entmachtung der SED die moderierende Funktion (nicht nur durch die Personen) bei der Durchführung der Runden Tische;
- das Hinwirken auf Gewaltlosigkeit in Worten und Symbolen;
- und schließlich auch das Versorgen der neuen Demokratie mit Personal in einem Ausmaß, das dem westlichen Betrachter eine Anmutung von »Pastorenrepublik« vermittelte.<sup>17</sup>

Demke fragt, wie diese Aspekte auf einen Nenner gebracht werden könnten. Aber darauf will ich hier nur verweisen. Mir kommt es zunächst auf die Erwähnung der Aspekte selbst an. Im Lichte dieser Funktionen ist Kirche in der ehemaligen DDR immer mit dem Herbst 1989 verbunden. Aber sie ist noch mehr. Kirche in der ehemaligen DDR ist auch die Kirche der Stasi-Debatte.

## 2. DIE FRÜHEN 1990ER JAHRE UND DIE STASI-DEBATTE

Prominent für die Debatte über die Verstrickung dieser »Revolutionskirche« in den Macht- und Geheimdienstapparat der DDR ist der damals in Heidelberg lehrende Kirchenhistoriker Gerhard Besier. Ich rufe zur Illustration nur die teilweise programmatischen Buchtitel in Erinnerung: *Pfarrer, Christen und Katholiken. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen*, Neukirchen-Vluyn 1991; sowie das dreibändige Werk: *Der SED-Staat und die Kirche*; Band 1: *Der Weg in die Anpassung*, München 1993; Band 2: *Die Vision vom „dritten Weg“*, Berlin 1995; Band 3: *Höhenflug und Absturz*, Berlin 1995.

Auch hier geht es mir nicht darum, diese Publikationen zu bewerten, sondern lediglich darum, an die öffentlichen Debatten der 1990er Jahre zu erinnern. Über die Stasi-Debatte und den heutigen Umgang mit ihr hat sich Friedemann Stengel ausführlicher geäußert.<sup>18</sup> Ich will nur darauf hinweisen und festhalten: Die Stasi-Debatte dominierte die Öffentlichkeit der 1990er Jahre. Die vorhin genannte Repräsentation von Kirche im Zusammenhang mit Freiheit, Demokratie und Revolution wurde von einem anderen Narrativ konterkariert und teilweise überlagert: »Die Kirchenleute waren ja auch nicht besser!« Oder: »Die Kirchenleute waren ja mindestens genauso schlimm wie die Bonzen!« Schließlich: »Die Kirche hat mit der Stasi und mit dem Staat gekungelt!«

Diese Formulierungen sind kaum übertrieben. Die öffentlichen Debatten waren von diesen Themen bestimmt. Kirche in der DDR erschien als Kirche im Sozialismus, mit einem etwas naiven Sozialismusbild als politischem Programm, und

<sup>17</sup> DEMKE, Sprache (s. Anm. 13), 18.

<sup>18</sup> Vgl. STENGL, Kirchen-DDR-Geschichte (s. Anm. 16); vgl. weiterhin: CLEMENS VOLLNHALS, 1989 und die Kirchen als Gegenstand der Geschichtspolitik – Die Stasi-Debatte, in: KLAUS FITSCHEN/KATHARINA KUNTER/MICHAEL HASPEL (Hrsg.), Kerzen – Kirche – Kontroversen. Die Rolle der evangelischen Kirche 1989/90 in der Zeitgeschichtsschreibung. Texte einer Tagung (6./7. November 2009) in der Evangelischen Akademie Thüringen in Neudietendorf (epd-Dokumentation 11/2010), 16–21.

sie erschien gleichzeitig als korrumpierte Kirche. Prominente Fälle wie Manfred Stolpe belegten das.

In derselben Zeit wurden in den wieder gegründeten Bundesländern Staatskirchenverträge abgeschlossen, Theologische Fakultäten re-etabliert, Militärseelsorge und der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen wieder eingeführt. Das alles geschah nicht ohne Widerstände. Schon die Wiedereinführung des staatlichen Einzugs der Kirchensteuer hatte eine enorme Austrittswelle ausgelöst, mit teilweise absurd wirkenden Begründungen oder der pauschalen Austrittserklärung aus allen (!) Kirchen. Die Einführung des Religionsunterrichts,<sup>19</sup> das Körperschaftsrecht der Kirchen, Finanzfragen und vieles mehr führten dazu, dass das Missverhältnis zwischen den starken Strukturen und re-etablierten Rechten auf der einen und der inzwischen enorm gesunkenen Mitgliedschaftsrate der Kirchen auf der anderen Seite besonders auffiel. Kritiker dieser Entwicklungen – ob in Ost oder West – wiesen immer wieder mit Entschiedenheit auf diesen Umstand hin. Themen wie Entkirchlichung, Säkularisierung, religiöse Indifferenz, Atheismus, Konfessionslosigkeit u. a. wurden als ein wenn auch nicht singuläres, so doch markantes Spezifikum der sogenannten neuen Bundesländer entdeckt, beschrieben und diskutiert. Die Religionssoziologie entfaltete ein neues, ein spannendes Thema.<sup>20</sup>

### 3. DER HERBST 1999 UND DIE REDE VON »MISSIONSGEBIETEN«

Sehr sprechend dafür ist die Missionssynode der EKD, die 1999 markanterweise in Leipzig stattfand. Im Anschluss veröffentlichte das Kirchenamt der EKD im Jahre 2001 einen weiterführenden Text zur Mission, den elf Personen, darunter zwei aus östlichen Gliedkirchen, unterzeichneten. Für die westlichen Kirchen wird in diesem Text eine Kontinuität von Religion in veränderter Gestalt diagnostiziert:

»Auch hierzulande kann man angesichts der Hochkonjunktur von außerkirchlicher Religiosität wie New Age, Zenbuddhismus, Astrologie und manchen Psycho-Techniken die These hören, es gäbe einen Religions-Boom. Der Dalai Lama erfreut sich höchsten Ansehens. Immer wieder entstehen neue religiöse und quasi-religiöse Bewegungen. [...] Man muss aber genauer hinsehen. Die Zahlen sprechen nämlich zunächst eine andere Sprache. Denn in den 70er Jahren des

<sup>19</sup> Vgl. MICHAEL DOMSGEN, Religionsunterricht in Ostdeutschland. Die Einführung des Religionsunterrichtes in Sachsen-Anhalt als religionspädagogisches Problem, Leipzig 1998 (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 13).

<sup>20</sup> Vgl. etwa diverse Tagungen und Publikationen der 1995 wiederbegründeten Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie: KLAUS HARTMANN/DETLEF POLLACK, Gegen den Strom. Kircheneintritte in Ostdeutschland nach der Wende, Opladen 1998 (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS, 2); DETLEF POLLACK/GERT PICKEL (Hrsg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989 - 1999, Opladen 2000 (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS, 3); CHRISTEL GÄRTNER u. a. (Hrsg.), Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003 (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS, 10).

vorigen Jahrhunderts, als die neuen religiösen Bewegungen einen besonderen Aufschwung nahmen, verloren die großen Kirchen in Westdeutschland durch Kirchengaustritte 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.«<sup>21</sup>

Für Westdeutschland wird also festgehalten, dass Kirchengaustritt kaum zum Eintritt in eine neue religiöse Bewegung führe. Interessant dabei ist vor allem, was aus dieser Beobachtung gefolgert wird bzw. was in dieser Folgerung implizit vorausgesetzt wird – Religiosität. Nicht-Religiosität kommt gar nicht in Betracht, sondern nur Religiosität, die im Krisenfall zu einem Eintritt in eine Bewegung oder Gruppe führen könnte.

Ganz anders wird dagegen die Situation in Ostdeutschland beschrieben: »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.«<sup>22</sup>

Diese historiographische Interpretation sowie die genannten Unterschiede bezüglich Kirchenstruktur und Haltungen bzw. Einstellungen von Menschen sind auffällig. In den »alten Bundesländern« entwickelt sich nach dieser Auskunft so etwas wie frei schwebende Religiosität, die allerdings nicht weiter auf ihren Gesellschaftsbezug befragt wird, sondern mit persönlichen Krisenerfahrungen korrelieren soll. Hier geht es um Personen bzw. individuelle Persönlichkeiten und deren Bezug zu Religion oder Religiosität. Für die »neuen Bundesländer« wird dagegen eine historische Gesamtdeutung der allgemeinen Umstände vorgenommen, die sich nicht auf individuelle Erfahrungen Einzelner bezieht, sondern auf einen politischen Rahmen, der »Vorurteil« und »Gefühl« präge. Hier geht es nunmehr um den Nicht-Bezug zu Religion oder Religiosität. Die Grundlinien der vorgelegten Skizzen werden also – in je unterschiedlicher Weise – aus zwei jeweils verschieden apostrophierten Mehrheiten hergeleitet. Weitgehend unabhängig von qualitativer oder quantitativer Analyse wird ein spannungsreiches, inhomogenes Bild zum Thema Religion und Kirche gezeichnet.

<sup>21</sup> Kirchenamt der EKD (Hrsg.), *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, EKD-Texte 68, 2001, unter: [https://www.ekd.de/evangelium2\\_2001.html](https://www.ekd.de/evangelium2_2001.html) (abgerufen am 6.12.2017).

<sup>22</sup> Ebd.

Der westdeutsche Normalfall wird mit Religiosität besetzt und individualisiert beschrieben (Stichwort: persönliche Krise). Der ostdeutsche Normalfall wird mit Nicht-Religiosität besetzt und kollektiviert, also systemisch erklärt und damit entindividualisiert (Stichwort: Situation in Ostdeutschland).

Die Repräsentationen »Protestantische Revolution« oder »Kirche des Herbstes 1989«, die mit der Zeit der Erzählung von der Stasi-Verstrickung wichen, wurden von der Erzählung überlagert, in welcher der sogenannte Osten religionslos sei und Kirche ein Minderheitenphänomen in einem weltweit nahezu einmaligen »Missionsgebiet« darstelle. Mir geht es nicht darum, festzustellen, ob hier Zahlen stimmen oder nicht stimmen. Darüber ist nicht sinnvoll zu streiten. Mir geht es vielmehr um das Narrativ selbst, das auf beständige Selbstbestätigung angelegt ist. Es geht mir um die immer wiederkehrende, erneuerte oder modifizierte Repräsentation des sogenannten Ostens als religionslose Ausnahme von einer vorausgesetzten, nicht näher benannten, aber durch Dichotomisierung des Anders-Seins permanent miterzeugten Regel. Diese Regel duldet kein »Anders-Sein«, keine Gegenstimme. Was als typisch ostdeutsch repräsentiert wird, unterliegt einer homogenisierenden Eindeutigkeit. Dass es in diesem Setting religiöse Menschen oder Institutionen gibt, ist gewissermaßen untypisch. Ihr Dasein erscheint als eine Art Ausnahme vom normalisiert-religionslosen Osten. Das Anders-Sein dieses Ostens impliziert, erzeugt und stabilisiert einerseits den Nicht-Osten und andererseits dessen differenten Bezug zu Religion – den mehrheitlich religiösen sogenannten Westen. In dieser Dynamik ist der sogenannte Osten notwendigerweise areligiös oder konfessionslos.

Mit dieser dichotomisierenden Repräsentation geht ein massives Problem für die Kirchen einher: Während das Narrativ »Kirche und Revolution« die Kirche mit der Gesellschaft verbindet, trennt das Narrativ »Religionslosigkeit« Kirche von ihrer Gesellschaft. Die Konfessions- oder Religionslosen wurden und werden in diesem Narrativ zu »den Anderen«. Diese Anderen haben als besonderes Merkmal ein Defizit: Konfessionslosigkeit oder Areligiosität bzw. Nicht-Religion im Gegensatz zum weltweiten Normalfall, zum (west)deutschen Normalfall und zum kirchlichen bzw. christlichen Normalfall.<sup>23</sup> Dieses typische religionslose Anders-Sein des Ostens lässt aber keine authentische Verbindung zum Religiösen zu. »Ostdeutsche Religion« gerinnt damit zu einer *contradictio in adiecto*.

Für kirchliches Handeln in sogenannten ostdeutschen Kontexten ist diese Perspektive, die Nachbarn zu Anderen, zu Konfessions- oder Religionslosen macht, ein grundsätzliches Problem. Es findet damit nämlich – vermutlich meist ungewollt – eine Ent-solidarisierung statt. Allerdings befürchte ich, dass dies noch nicht einmal bemerkt wird. Man will aus einer kirchlichen Perspektive ständig »auf die anderen zugehen«. Dies impliziert getrennte Räume, zumindest

<sup>23</sup> Vgl. für diesen Zusammenhang unter Bezugnahme auf Ernesto Laclaus und Homi K. Bhabhas Modell der Identitätskonstruktion FRIEDEMANN STENDEL: Aufgearbeitete Vergangenheit? Kirche in der DDR als Problem der Kirche heute. In: MICHAEL DOMSGEN/DIRK EVERS (Hrsg.): Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Leipzig 2014, 111–149, bes. 127–132.

Trennung im Raum und damit eine Getrenntheit, die erst einmal zu verbinden wäre. Und genau diese Implikation des »Zugehens auf jemand« erzeugt, was sie vermeintlich nur beschreibt – die Anderen, die keine Nachbarn, Kollegen oder Verwandten mehr sind, sondern »Konfessionslose«. Die Rede von der Konfessionslosigkeit produziert – im Gegensatz zur Rede von der Rolle der Kirche im Herbst 1989 – eine ständige und grundsätzliche Trennung von Kirche resp. Religion und Gesellschaft und erzeugt damit performativ den religionslosen Osten. Die Rede von der Konfessionslosigkeit ist ein massiver Alterierungsvorgang, der Kirche von ihrem jeweiligen Umfeld trennt und *den* Osten von *dem* Westen und damit von der »normalen« Welt. Dieser Prozess ist seinerseits nun nicht etwa auf den sogenannten Westen oder den sogenannten Osten Deutschlands beschränkt, sondern vielmehr diskursiv breit verankert. Die vorherrschende Sicht- und Sprechweise ist eine Sichtweise *auf den Osten*, wovon die (authentische) Sprechweise *aus dem Osten* (heraus) nur eine Spielart ist.

Statt in und mit der Gesellschaft wirksam zu sein, werden Kirche und Religion auf diese Weise von der mehrheitlich konfessions- oder religionslosen Gesellschaft grundsätzlich unterschieden. Hinzu kommt, dass Kirche als etwas Westliches repräsentiert wird. Der Normalfall von Kirche und Religion ist im Westen zu finden – so das vorherrschende Narrativ. Kirche und Religion im Osten werden so zu etwas Uneigentlichem.

Das ist eine hoch problematische Gemengelage, denn es verhindert eine offene Positionierung von Kirche in ostdeutschen Kontexten. Wenn typisch ostdeutsch zu sein, gleichzeitig bedeutet, religionslos zu sein, dann kann es in dem so immer wieder diskursiv erzeugten Rahmen gar keine echte ostdeutsche Kirche geben. Denn Kirche ist die doppelte Ausnahme. Sie ist Kirche in Ostdeutschland – also nicht im Normalfall – und sie ist als Kirche in Ostdeutschland nicht der ostdeutsche Normalfall, der ja durch Religionslosigkeit charakterisiert ist. Und damit ist sie irgendwie uneigentlich, nicht echt.<sup>24</sup>

Die Normalitätsproduktion dieser hegemonialen Repräsentation vom religionslosen Osten produziert das Dilemma, das sie vermeintlich nur beschreibt, selbst.

Wenn der Osten die kirchliche Ausnahme ist, dann ist die Identitätsmarkierung als Osten genau davon imprägniert. Religion erscheint als gestrig oder als westlich, jedenfalls nicht als genuin ostdeutsch.

Ich komme zu einem weiteren Problem: Nicht nur Kirche erscheint in diesen Repräsentationen als typisch westlich, sondern Religion überhaupt. Auch die Themen Migration, Multikulturalität oder Islam werden als westdeutsche Themen apostrophiert, insofern die gesellschaftlichen Umbrüche, an denen diese Themen festgemacht werden, vor 1989 praktisch keine Rolle in der DDR gespielt haben und nach 1989 eigentlich nur marginal. Sowohl die Quote an Migranten als auch die damit zusammenhängende Anzahl unter uns lebender Angehöriger nicht-christlicher Religionen sind – oder waren in manchen Städten bisher – enorm

<sup>24</sup> Vgl. dazu: CYRANKA, Typisch Ostdeutsch? (s. Anm. 1).

gering. Dass dies in negativer Korrelation zu Religions- und Ausländerphobien beschrieben wird, ist bekannt.

Das narrative Erzeugen des ostdeutschen Ausnahme- oder gar Problemfalls wird als Zuschreibung wie auch als eigene Identitätsmarkierung eingesetzt. Derzeit habe ich den Eindruck, dass auch der Rechtspopulismus in Deutschland eher als typisch ostdeutsch thematisiert wird. Die Entrüstung über Rechtspopulismus und der Rechtspopulismus selbst bedingen sich aber gegenseitig. Wir müssen wahrnehmen, dass sich eine Haltung verbreitet, die hoch problematische Positionen vertritt und dabei einen Gestus einnimmt, den man folgendermaßen karikieren könnte: »Das muss doch mal gesagt werden dürfen!« Wenn dies als typisch ostdeutsch apostrophiert wird, verstärkt sich dieses Phänomen, es wird von der permanenten Zuschreibung zu einer trotzig Positionierung – »Wir im Osten trauen uns wenigstens, zu sagen, was alle denken!« Gesamtdeutsche und europäische Allianzen scheinen in der medialen Repräsentation weniger eine Rolle zu spielen als etwa die »Problemzone« Sachsen.

#### **4. DER HERBST 2014 UND DIE SEITDEM VIRULENTE REDE VON DER »ISLAMISIERUNG« IM »RELIGIONSLOSEN OSTEN«**

Im Herbst 2014 begannen in Dresden »Spaziergänge« einer Gruppe, die sich gegen eine »Islamisierung des Abendlandes« artikulierte. Sie ist unter der Abkürzung PEGIDA (»Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes«) bekannt. Dass dieses Phänomen nicht auf Dresden beschränkt ist, muss inzwischen betont werden. Allerdings ist es in Dresden im Unterschied zu anderen Gegenden prominenter, größer, dauerhafter und medial erfolgreicher gewesen. Auch die östlichen, aber vor allem sächsischen Wahlergebnisse scheinen seitdem eine ähnliche Sprache zu sprechen.

Religion macht Raum. Die Macht der Repräsentationen erzeugt Differenzen und Widerstände. In der rechtspopulistischen Straßenszene findet sich etwas unvermittelt die Rede vom »Christlichen Abendland« und von »Islamisierung«. Die Selbstrepräsentation als Christliches Abendland durch Leute, die keiner Kirche angehören, erscheint als absurd und wird kritisiert oder belächelt: »Das hat mit Kirche und Religion nichts zu tun! Diese Leute sollten doch erst einmal in eine Kirche gehen, bevor sie das christliche Abendland retten wollten!« So oder ähnlich hört man hier und da die Gegenpositionen. Doch bei einem so simplen Schluss – man sollte sagen Fehlschluss – sollte man nicht stehenbleiben.

Religion macht Raum. Wenn von aufgebrauchten Leuten schwarz-rot-goldene Kreuze gegen den Halbmond gesetzt werden, dann hat das durchaus mit Religion zu tun. Es geht um Religion als Faktor kultureller und politischer Abgrenzung. Wenn man Religion als gesellschaftliches, diskursives Phänomen begreift, dann lässt sich nicht einfach sagen, dass diese Verwendung christlich-religiöser Symbole durch Nichtchristen illegitim und also nicht Religion sei.

Denn das wäre dasselbe Argument wie die naive Abtrennung des Islamismus vom Islam. So wie Islamismus mit Islam zu tun hat, hat ein Kreuz, das zu islam- oder ausländerfeindlichen Parolen geschwungen wird, mit Christentum zu tun, mit dem Anspruch auf Repräsentation von Christentum als kulturell-politischer Größe, die von anderen kulturell-politischen Größen abgetrennt bzw. ihnen entgegengesetzt wird. Andere Positionen werden auf diese Weise lautstark bestritten – eine solche Repräsentation ist somit Exklusion und nicht etwa eine Wesensbestimmung des Christlichen.

Wenn es säkulare Muslime gibt, dann kann es auch säkulare Christen geben – auch unter Pegidisten oder in anderen Gruppen. Dann wäre Christentum allerdings eine sehr ambivalente Größe und nicht einfach gleichzusetzen mit Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.

Über diverse Apostrophierungen des sogenannten Ostens in den gesamtdeutschen Medien müsste länger nachgedacht werden. Mit Blick auf den hier in Rede stehenden Kontext ist festzuhalten: Die andauernde Repräsentation als »typisch ostdeutsch« erzeugt, was sie vermeintlich nur beschreibt: Religion – Macht – Raum. Nicht-Religion auch.

In den 1980er Jahren gehörten evangelische Christen in der DDR zu einer Minderheit. Das hat sich auch nach 1989 nicht verändert. Dass Nachbarn, Kollegen, Bekannte keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft angehören, ist langjährige Erfahrung und in diesem Sinne »normal«. Die Debatten über Konfessionslosigkeit, Entchristlichung, Atheismus, religiöse Indifferenz oder gar Säkularisierung haben also jeweils einen konkreten Kontext und einen bestimmten Referenzrahmen.

Wenn zum Thema »Religion – Macht – Raum« hier das Beispiel Herbst 1989, Kirche, Stasi und religionsloser Osten bedacht wird, dann geht es um bestimmte, umstrittene Bilder von Kirche und Religion in dieser Region. Es wird also gefragt, wie Kirche und Religion von kirchlicher wie von nichtkirchlicher Seite mit Bezug zu dieser Region repräsentiert werden. Das ist deswegen von überregionalem Interesse, weil diese Repräsentationen des Ostens weder auf den sogenannten Osten beschränkt sind noch nur im sogenannten Osten Deutschlands erzeugt werden. Dabei ist *einerseits* zu fragen, welche Zuschreibungen es gibt: Kirche der Revolution? Verstrickung mit dem System? Kirche in Missionsgebieten? Kirche von unten oder eher Kirche von oben? Noch ganz andere Zuschreibungen? *Andererseits* ist darauf zu achten, von welchem Normalfall aus jeweils taxonomiert wird.

## 5. ÜBERLEGUNGEN: NORMALFALL UND PROBLEM

Was wird als Normalfall gesetzt? Welcher Normalfall wird diskursiv produziert? Welche Probleme werden für die deutsche Mehrheitsgesellschaft durch diese diskursive Verlagerung und Zu- bzw. Festschreibung durch diskursive Erzeugung von derartigen »Problemzonen« gebändigt?

Seit den 1990er Jahren dominiert – wie bereits erwähnt – ein Thema die Repräsentation von Religion und Kirche in der ehemaligen DDR: die mehrheitliche Nicht-Religion bzw. A-Religiosität oder Konfessions-Losigkeit der Menschen in ihren Kontexten. Hier wird Kirche also an dem gemessen, was *Nicht-Kirche* ist; Religion wird damit als statistischer und damit als wesenhafter Normalfall gesetzt, von dem im sogenannten ostdeutschen Kontext massiv abgewichen wird.

Vielleicht muss man mit Blick auf den ständig gesetzten statistischen Normalfall aber auch noch einen Schritt weiter gehen, denn diese »Normalitätsproduktion« (Jürgen Link) geht über Statistik hinaus.<sup>25</sup>

Der Ausnahmecharakter und damit die Uneigentlichkeit, mit welcher der sogenannte Osten im globalen Vergleich repräsentiert wird, geht von einem Normalfall aus bzw. produziert performativ einen Normalfall, mit dem bestimmte theologische oder religionstheoretische Positionen gesetzt werden.

*Erstens* ist festzuhalten: Es wird eine Position gesetzt, die festschreibt, dass Religion als eine Art anthropologische oder auch gesellschaftliche Konstante anzusehen sei, als ein Wesensmerkmal des Menschen oder der Gesellschaft. Massive Nicht-Religion oder eben A-Religiosität wird von da aus zu einem Problem, das man, wie viele andere Deutungsprobleme, ganz gut mit der Rede vom areligiösen Osten bändigen kann. Wie der eingangs erwähnte EKD-Text von 1999 zeigt, wird dem Westen die Eigenschaft »Religiosität« eingeschrieben, während davon mit Blick auf den Osten Abstand genommen wird. Von Religiosität ist da weder implizit noch explizit die Rede. Es gilt vermutlich ein Satz wie: »Na, die Ostler sind schon anders.«<sup>26</sup> (Ähnliches gilt übrigens auch für andere Positionierungen, die in den derzeitigen gesellschaftlichen und politischen Debatten immer wieder grundsätzlich in den Osten verlagert werden – als Fremdzuschreibung wie als Selbststilisierung.)

*Zweitens* ist zu fragen: Wie wird der sogenannte Osten im globalen Vergleich – man könnte sagen im globalen Religionsdiskurs – repräsentiert und wie erscheint er in der christlichen Ökumene? Im globalen Religionsdiskurs wird er vermutlich entweder im hegemonialen Westen resp. Norden als Teil Deutschlands erscheinen und damit verschwinden oder – und das ist sowohl eher zu vermuten als auch hier eher von Belang – gemeinsam mit Estland und Tschechien als *most secularized parts of the world* repräsentiert.

<sup>25</sup> JÜRGEN LINK, Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Göttingen <sup>3</sup>2006.

<sup>26</sup> Vgl. Funny van Dannen, der diese Erzeugung in seinem Lied »Störche gesehen« wunderbar in mehrfachen Brechungen karikiert, unter: <http://www.funny-van-dannen.de/tabs/melodystar/01-storc.pdf> (abgerufen am 6. 12. 2017).

In der christlichen Ökumene kann ich die Stimme des sogenannten Ostens, man könnte auch von der Stimme der »zweiten Welt« reden, praktisch nicht hören. »Osten« ist im christlichen Kontext Orthodoxie und die ist teilweise problematisch – siehe Russland. Polen ist in diesem Sinne nicht Osten, weil römisch-katholisch. Die Zuschreibungen purzeln hier munter durcheinander. Deutlich ist aber, dass es im akademischen wie im kirchlichen Diskurs privilegierte Regionen und Themen gibt. Dies ließe sich teilweise auch an der Tagung zum Thema »Religion – Macht – Raum« ablesen. Kanonisch sind: Asien – Afrika – Lateinamerika – also die diskursiv etablierten Kolonialgebiete. Die Verflechtungslinien laufen aber vermutlich komplexer und vielfältiger. Hier ist eine kritische Revision innerhalb der Debatten interkultureller Theologie in Deutschland angebracht, wie der Tagungsbeitrag von Joachim Willems über »Russland« und »Westen« aus Raum-Metaphern deutlich macht.<sup>27</sup>

## SCHLUSSBEMERKUNG

Der sogenannte Osten – Ostdeutschland also – wird meistens als ein Sonderfall oder als Problem repräsentiert. Ich habe versucht, das am Beispiel 1989 unter der Überschrift: *Von der »protestantischen Revolution« in den »religionslosen Osten«. Überlegungen zur Macht von Repräsentationen* deutlich zu machen.

Das Dilemma ist nun, dass ich über »den Osten« reden muss, um zu zeigen, in welcher Hinsicht »der Osten« mit seinen Eigenheiten diskursiv erzeugt wird, dass ich *gleichzeitig aber* diese diskursive Erzeugung und die Macht solcher Repräsentationen zur Disposition stellen möchte. Um das überhaupt zu ermöglichen, sind diese Repräsentationen aber zunächst als solche sichtbar zu machen. Das habe ich mit diesem Beitrag versucht.

---

<sup>27</sup> Siehe den Beitrag von Joachim Willems in diesem Band.