

# 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: "Epistemische Grenzverschiebungen in Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie: Ein Ausblick"  
Published in: Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse: Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt  
Volume: Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; Bd. 64  
Year: 2020  
Pages: 381 – 398  
ISBN: 978-3-374-06690-2

---

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# EPITEMISCHE GRENZVERSCHIEBUNGEN IN RELIGIONSWISSENSCHAFT UND INTERKULTURELLER THEOLOGIE

Ein Ausblick

*Daniel Cyranka, Universität Halle-Wittenberg*

Angesichts der pandemischen Zustände im Frühjahr 2020 weist Philipp Sarasin auf ein Thema hin, zu dem Michel Foucault sich immer wieder geäußert hatte – Infektionskrankheiten.<sup>1</sup> Foucault beschäftigte sich mit der Modellhaftigkeit von Epi- oder Pandemien in Europa, nämlich Lepra, Pest und Pocken, im Hinblick auf Regierungshandeln (Gouvernementalität). Mit dem Mittelalter sei die Lepra durch Aussperrung, Ausschließung vor die Tore der Stadt, verschwunden.<sup>2</sup> Der frühneuzeitliche Umgang mit der Pest dagegen habe zu Überwachen und Einsperren geführt, zu Grenzkontrollen und Sanktionen.<sup>3</sup> Aus der Perspektive der Macht gelte die Pest – das *Pestmodell* – als Idealzustand bzw. Idealbild der perfekten Disziplin und Durchregierbarkeit, eine Art idealer Naturzustand also. Gegen diese düsteren Machtanalysen habe Foucault – so Philipp Sarasin – später ein weiteres Modell gesetzt – das Pockenmodell bzw. die Impfpraktiken.<sup>4</sup> In diesem Modell reagiere der Staat auf die Epi- oder Pandemie mit Hilfe von Statistik, Wahrscheinlichkeit und Impfpraxis. Er merze nicht mit allen Mitteln aus, sondern wäge ab, balanciere aus und bewege sich zwischen Koexistenz mit der (bakteriellen) Pestilenz und Disziplinierung der Bürger. Eine totale Machtausübung, ein Durchregieren bis in die letzten Tiefen, sei in der liberalen Demokratie ausgeschlossen, wenn es nicht einen »Rückfall« in das Pestmodell oder gar in das

---

<sup>1</sup> Vgl. PHILIPP SARASIN, Mit Foucault die Pandemie verstehen? URL: <https://geschichtedergegenwart.ch/mit-foucault-die-pandemie-verstehen/> (abgerufen 26. 3. 2020); vgl. dazu die ausführlicheren Ausführungen: PHILIPP SARASIN, Ausdünstungen, Viren, Resistenzen. Die Spur der Infektion im Werk Michel Foucaults, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 16, 3 (2005), 88–108.

<sup>2</sup> Vgl. MICHEL FOUCAULT, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a. M. 1969 (frz. Originalfassung Paris 1961).

<sup>3</sup> Vgl. MICHEL FOUCAULT, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1976 (frz. Originalfassung Paris 1975).

<sup>4</sup> Vgl. MICHEL FOUCAULT, Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978, hrsg. von MICHEL SENNELART, Frankfurt a. M. 2004.

Lepramodell geben solle. Beides sei derzeit als Gefahr ansatzweise zu beobachten, ist in einer funktionierenden freiheitlichen Demokratie – will oder soll sie denn funktionieren – allerdings ausgeschlossen. Wenn Sarasin schließlich noch Foucaults divers interpretierten Umgang mit Selbsttechniken ins Spiel bringt, die bei ihm als Akt des Widerstandes gegen die Macht erschienen, dann ist mit dem dadurch markierten Freiheitsproblem eine Ebene erreicht, die oftmals auch bei hier interessierenden Themen wie »Religion« oder »Religiöses« berührt werden.

Auf der in diesem Band dokumentierten Tagung im Mai 2019, wie auch in der Nacharbeit für die Publikation im Frühjahr 2020, ging und geht es um Verständnis- und Konstitutionsbedingungen von Religion, Theologie und Religionswissenschaft. Da Religion nicht ohne weiteres – jedenfalls nicht unstrittig – als ein definiert Gegebenes vorausgesetzt werden kann, wurden und werden die Perspektiven von Religionswissenschaft und von (Interkultureller) Theologie eingenommen und wieder verlassen, analysiert und diskutiert. Die Situation, in der das geschieht, hat sich von der Erstellung der Beiträge, die im Februar 2020 vorlagen, bis zur Überarbeitung der Tagungsreflexion im März 2020 radikal gewandelt. Der eingangs gegebene Verweis auf Sarasins Foucault-Adaption bezüglich des Regierungshandelns soll dies verdeutlichen. Analytisch selbst in einer ungeheuren und eben nicht *ungewohnten*, sondern in höchstem Maße *bewohnten Krisensituation* auf äußere oder innere Freiheit und ihre Begrenzungen verwiesen zu werden, ruft hier und da religiöse Dimensionen wach.<sup>5</sup>

Hier können oder müssen sich Theologie wie Religionswissenschaft – je auf ihre Weise – auf die Suche nach ihrem Gegenstand machen. Zunächst geht es darum, die Augen offen zu halten. Dadurch wird die jeweilige Situativität sichtbar, die Kontingenz und Bedingt- bzw. Verwobenheit der Sehepunkte, der Perspektiven und der Sprechpositionen. Genau diese *Situativitäten* als solche, die so etwas wie »Religion« beschreibend erzeugen, sind Gegenstand der in diesem Band vorliegenden Beiträge.

Was Klaus Hock mit seinen Hinweisen auf unmögliche Figuren, optische Täuschungen und Paradoxa in seiner Einleitung zu diesem Band verdeutlicht, was Philipp Balsiger und Reiner Hastedt über Erkenntnis, Wahrheit, Wirklichkeit und Macht erörtern, verweist auf die Notwendigkeit, Kontextualität und Erkenntnisbedingungen zu reflektieren und in ein angemessenes Verhältnis zu setzen.<sup>6</sup> Dies ist eine bleibende Aufgabe, die in Krisenzeiten offenbar klarer und leichter sichtbar wird als unter gestrigen, eher saturierten Umständen. Kritik, Konkretheit und Widerstand sind Momente, mit denen angesichts von Macht zu rechnen ist. Dies gilt auch für epistemologische Reflexionen. Die *Erkenntnisbedingungen* – die Episteme (Foucault) – verschieben sich und werden verschoben. Die gegenwärtigen Krisen machen dies deutlich.

<sup>5</sup> Als eines unter vielen möglichen Beispielen verweise ich auf die Äußerungen eines lombardischen Arztes in: DIE ZEIT Nr. 14, 26. 3. 2020, 58.

<sup>6</sup> Vgl. die Einleitung von Klaus Hock sowie die Beiträge von Philipp Balsiger und Reiner Hastedt in diesem Band. Auch die Beiträge von Daria Pezzoli-Olgiati und Claudia Jähnel behandeln je auf ihre Weise grundlegende epistemologische Fragestellungen.

Unter diesen Umständen möchte ich am Ende dieses Bandes eine aus meiner Sicht entscheidende Frage an die Interkulturelle Theologie stellen, die mich seit längerer Zeit umtreibt: Wie wird die *Eine Welt*, die Ökumene, von der Interkulturellen Theologie und Religionswissenschaft im deutschsprachigen Kontext (und darüber hinaus) konstruiert? Welche Referenzen und Dimensionen werden erzeugt, wenn von globaler Religionsgeschichte die Rede ist,<sup>7</sup> von ökumenischen und christentumsgeschichtlichen Verwobenheiten<sup>8</sup> und von der spannungsreichen und ambivalenten Variabilität der Debatten in Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft?<sup>9</sup> Und welche religionsproduktiven Momente können sichtbar gemacht werden?<sup>10</sup> Diese Fragen sind auf verschiedene Weise mit den in diesem Band vorgelegten Beiträgen verbunden. Die folgenden Überlegungen sind ein als darauf aufbauender ein Ausblick zu verstehen.

## I. DRITE WELT UND GLOBALER NORDEN

»Trois mondes, une planète« – *Drei Welten, ein Planet*, überschrieb der französische Demograph Alfred Sauvy 1952 einen Zeitungsartikel. Sauvy benennt die dritte Welt allerdings nicht als (gezählte) »dritte Welt« (»3e monde«), sondern als »Tiers-Monde«, eine Art Dritte-Welt der Außenstehenden.<sup>11</sup> Das ist eine Anspielung auf die Rede vom »Dritten Stand« in der Französischen Revolution, auf den unterprivilegierten Stand also, der nicht Adel oder Klerus ist. In anderen Sprachen und Zusammenhängen verschwamm diese Pointe und »Third World« oder »Dritte Welt« blieben offenere Bezeichnungen. Mit Sauvy befinden wir uns in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der Phase der Dekolonisierung und des Kalten Krieges. Der aus Martinique stammende französische Autor, Psychiater und Politiker Frantz Fanon griff 1960 diese Rede von »Dritter Welt« im Sinne des »Dritten Weges«, der Blockfreiheit zwischen Moskau und Washington programmatisch auf.<sup>12</sup> Dritte Welt zu sein hatte wirtschaftliche, kolonialpolitische, kulturelle und ideologische Implikationen. Die spätere Rede von »Schwellenländern« markierte einen fluiden *Übergang*, ohne die sogenannte Dritte Welt grundsätzlich aufzuheben.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Vgl. den Beitrag von Michael Bergunder in diesem Band.

<sup>8</sup> Vgl. die Beiträge von Frieder Ludwig und Friedemann Stengel in diesem Band.

<sup>9</sup> Vgl. die Beiträge von Andreas Heuser, Klaus Hock, Simon Wiesgickl, Perry Schmidt-Leukel und Fabian Völker in diesem Band.

<sup>10</sup> Vgl. die Beiträge von Christian Stahmann und Conrad Krannich in diesem Band sowie CONRAD KRANNICH, *Recht macht Religion. Eine Untersuchung über Taufe und Asylverfahren*, KKR 76, Göttingen 2020.

<sup>11</sup> Vgl. zu Sauvy CHRISTOPH KALTER, *Die Entdeckung der Dritten Welt. Dekolonisierung und die neue radikale Linke in Frankreich*, Frankfurt/New York 2011, 53–55.

<sup>12</sup> Vgl. FRANTZ FANON, *Les damnés de la terre*, Paris 1961.

<sup>13</sup> Um den Text lesbar zu halten, wird darauf verzichtet, Ausdrücke wie »Dritte Welt« »Globaler Norden« etc. durchgängig in Anführungszeichen zu setzen. Bei Bedarf erscheinen sie kursiviert.

Ökumenisch-theologisch ist in diesem Zusammenhang auf *kontextuelle Theologien* hinzuweisen; postkoloniale Theologien also, die den *eigenen Kontext* als Ausgangs- und Zielpunkt nahmen bzw. nehmen und das koloniale Machtgefälle sowie eine von Europa resp. vom Norden dominierte Theologie zunächst grundsätzlich ablehnten. Europa ist damit nicht der Ausgangspunkt und Referenzrahmen, sondern *ein* Kontext unter *mehreren*. Mit dem indisch-amerikanischen Historiker Dipesh Chakrabarty lässt sich von der »Provinzialisierung Europas«<sup>14</sup> reden und die Frage nach alternativen Geschichtsschreibungen stellen.

Ökumenische Theologie in einem radikal kritischen Sinn setzte bereits in den 1970er Jahren an, wie spätestens die Gründung der *Ecumenical Association of Third World Theologians* (1975/76) oder theologischer Zeitschriften wie *Voices from the Third World* (1978) zeigen. Hier beanspruchte man einen epistemologischen Bruch, eine theologische Auseinandersetzung, die zugleich kritisch und ökumenisch ist und die auch von einem diskursiven Gegenüber lebt: *Dritte Welt* war hier eine offensive Selbstbezeichnung. Den Rahmen dafür setzten Dekolonisierung und Kalter Krieg. Es bestand ein *Gegensatz zur Ersten Welt* oder auch zur *Ersten* und zur *Zweiten Welt*, von denen man sich selbstbewusst absetzte. Der Ausdruck »Zweite Welt« wurde bis 1989/90 allerdings selten objektsprachlich verwendet. Stattdessen finden sich externe Bezeichnungen wie »Ostblock« oder einfach »die sozialistischen Staaten«. Funktional standen diese Ausdrücke zwischen *Erster* und *Dritter Welt*. Sie markierten – bei aller Unschärfe in der Verwendung – ebenfalls einen Gegensatz zum Westen. In seiner Beschreibung des Konzepts der Dritten Welt als eines modernen Mythos hält Klaus Hock fest: »Mit dem Aufstieg der sogenannten Tigerstaaten, endgültig aber mit dem Zerfall des ›Ostblocks‹ waren das Drei-Welten-Modell und die Metapher der Dritten Welt in die Krise gekommen. Poststrukturalismus und Postkolonialismus trugen mit ihrer Kritik an hegemonialen Weltbildern und eurozentrischen Repräsentationen ebenfalls zur Dekonstruktion des Mythos der Dritten Welt bei und die ehemalige Begeisterung für das Engagement in der Dritte-Welt-Bewegung nahm spürbar ab.«<sup>15</sup>

Das funktionale Einbinden des sog. Ostblocks (Zweite Welt) in das Drei-Welten-Modell wurde obsolet, als der Ausdruck »Globaler Süden« aufkam. Globaler Süden – *Global South* partizipierte an dieser Absetzbewegung von der Ersten und/oder Zweiten Welt, vom Globalen Norden, der in diesem Sprachspiel das Gegenüber markiert. Mit diesem *Shift to the Global South*, der üblicherweise die Schwerpunktverlagerung des Christentums bzgl. der Zahl von Zugehörigen markiert, wird die Rede von Dritter Welt kritisiert und vermieden.

Um es verwirrend zu formulieren: Das Gegenüber des Globalen Südens, dieser Globale Norden wird manchmal auch »der Westen« genannt. (Themen wie »Islam« oder »Orient« spare ich jetzt einmal aus, wenn ich versuche über christlich-ökumenische Dimensionen zu reden. Sie sind aber nicht unbeteiligt und können

<sup>14</sup> DIPESH CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000.

<sup>15</sup> KLAUS HOCK, Art. Dritte Welt, in: STEPHANIE WODIANKA/JULIANE EBERT (Hrsg.), *Metzler-Lexikon moderner Mythen*, Stuttgart 2014, 103–105, Zitat 105.

sehr gut illustrieren, was mit *Westen als Gegensatz* gemeint sein kann. Dann wäre auch über so etwas wie »Abendland« zu reden.)

Doch zurück zur Dritten Welt, von der heute in dieser Form nicht mehr die Rede sein soll, wenn auch der aufgeladene Ausdruck eine *fixe* Idee zu sein scheint, die nicht verschwindet.<sup>16</sup> Auch wenn es immer Überlappungen und Ausnahmen, Verschiebungen und Bestreitungen gab und gibt: Es ist ungefähr klar, was mit Dritter Welt, was mit Globalem Süden – und ihrem Gegenüber – jeweils gemeint war oder ist, denn diese *Identitäten* werden *durch Differenz* erzeugt. Es geht immer darum, etwas *nicht* zu sein.<sup>17</sup> Der Westen wird dementsprechend als Nicht-Osten oder Nicht-Süden oder auch als eine ungeklärte Mischung erscheinen. Diese verflochtene und zugleich gebrochene Rede von Dritter Welt und Globalem Süden oder Norden ist auch auf die aktuellen Rahmenbedingungen Interkultureller Theologie zu beziehen. Dabei möchte ich auf Grenzen aufmerksam machen, die vielleicht gar keine Grenzen (mehr) sind.

## 2. NEUERE KONZEPTE INTERKULTURELLER THEOLOGIE (MIT BEZUG ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT)

Im Jahre 2005 erschien ein programmatisches und folgenreiches Positionspapier, das grundlegend für unsere heutigen Verständigungen über die Interkulturelle Theologie im evangelischen Kontext ist. Es trägt den etwas umständlichen Titel: »Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft«.<sup>18</sup> Vorgelegt wurde es von der Fachgruppe »Religionswissenschaft und Missionswissenschaft« (seit 2011 »Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie«) der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

<sup>16</sup> Hock, a. a. O., 103: »Die Dritte-Welt-Idee ist auch nach ihrem rapiden Niedergang, der ab Mitte der 1970er Jahre einem geradezu kometenhaften Aufstieg in den beiden Jahrzehnten zuvor gefolgt war, in vielen politischen und populären, aber auch akademischen Diskursen bis in die Gegenwart hinein lebendig geblieben. Dies zeugt von der mythischen Kraft eines Konzepts, das in seiner Entstehungsphase zwei Dimensionen miteinander verknüpft hatte: eine sozioökonomische – indem ›Dritte Welt‹ als Sammelbezeichnung für solche Länder diente, die früher zumeist Kolonien waren und als wirtschaftlich unterentwickelt galten – und eine (geo-)politische – durch die Anwendung des Begriffs auf jene Staaten, die zur Zeit des Kalten Krieges weder der westlichen kapitalistischen ›Ersten‹ noch der östlichen kommunistischen ›Zweiten Welt‹ zugerechnet wurden.«

<sup>17</sup> Diese Figuren lassen sich schnell an Themen wie z. B. »Aufklärung« durchspielen: Die Inanspruchnahme von »Aufklärung« impliziert und produziert damit notwendigerweise die Zuschreibung von »Nicht-Aufklärung«, also von Dunklem, von Unaufgeklärtem. Debatten über »Islam« oder über »Orient« und »Abendland« belegen dies augenfällig; vgl. DANIEL CYRANKA, Mahomet. Repräsentationen des Propheten in deutschsprachiger Literatur des 18. Jahrhunderts, Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 6, Göttingen 2018, 19–21 u. 513f.

<sup>18</sup> Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft, URL: [https://dgmw.org/wp-content/uploads/2015/12/Text\\_07\\_16.10.12\\_DGMW-Papier.pdf](https://dgmw.org/wp-content/uploads/2015/12/Text_07_16.10.12_DGMW-Papier.pdf) (abgerufen 2. 4. 2020).

(WGTh) sowie vom Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW), den maßgebenden deutschsprachigen akademischen Fachvereinigungen.

Es geht in diesem Positionspapier um die *akademische Verortung* des Faches und um seine *Bezeichnung*, die damals z.B. »Missions- und Religionswissenschaft«, »Religionsgeschichte und Missionswissenschaft«, »Missionstheologie«, »Religions-, Missions- und Ökumenewissenschaft« oder auch »Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften« lautete. Mit diesem Papier setzte sich die Fachbezeichnung »Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie« durch. In den letzten 15 Jahren ist das Fach deutlicher erkennbar geworden. Seine inhaltlichen und programmatischen Facetten, seine Stellung in den diversen Studien- und Prüfungsordnungen sowie die Position als selbstverständlicher Teil der Theologie wie auch als Teil und Impulsgeber für nicht-theologisch strukturierte Religionswissenschaft sind gut erkennbar. In diesem Fach kann studiert und gearbeitet werden.<sup>19</sup>

Angesichts der hier zu diskutierenden Frage nach Episteme und Epistemologie geht es mir in diesem Ausblick um *Bestätigung und Modifizierung* bestimmter Aspekte des Fachgebietes. Dabei ist festzuhalten: Unsere Konzeptionen Interkultureller Theologie haben immer auch Auswirkungen auf unser *religionswissenschaftliches* Arbeiten. Auch religionswissenschaftlich geht es uns um die Kontexte der Theologien und Kirchen, die interkulturell und ökumenisch in den Blick zu nehmen sind: indische Religionen etwa, indigene Religionen, Islam oder auch diverse Formen von Säkularismus oder Säkularität als kontextbestimmende Faktoren – um nur einige Beispiele zu benennen. Dass Religionswissenschaft außerhalb theologischer Debattenzusammenhänge nicht auf diese Interessen festgelegt ist, versteht sich von selbst.<sup>20</sup> Dass sie allerdings davon unberührt oder unbeeinflusst bliebe, wird sich angesichts der engen Fachverflechtungen kaum behaupten lassen. Erkenntnis und Interesse, das Involviert- bzw. Dazwischen-Sein (*interesse*), sind nicht nur festzustellen, sondern auch ins Kalkül zu ziehen. Es wird deutlich, dass ein bloßes Zitieren oder Adaptieren entscheidender Diskursmomente wie z.B. des von EATWOT-Theologen angesprochenen epistemologischen Bruchs nicht ausreichen, um die interkulturell orientierte theologische und religionswissenschaftliche Arbeit in ihrer jeweils konkreten Spezifik zu begründen. Die weitergehende programmatische Diskussion hat hier ihren Ort.

<sup>19</sup> Auf Vorschlag von Klaus Hock, der mit seiner *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (zuerst Darmstadt 2011) als einer der ersten neue Maßstäbe gesetzt hat, wurde auch angeregt, programmatisch weiter über das Positionspapier bzw. Implikationen zu diskutieren; vgl. z. B. den Beitrag von HENNING WROGEMANN, *Interkulturelle Theologie. Zu Definition und Gegenstandsbereich des sechsten Faches der Theologischen Fakultät*, in: BThZ 32, 2 (2015), 219–239. Weitere, z. T. nur als PDF einzeln online präsentierte Beiträge wären zu nennen, die allerdings oft nur die Interkulturelle Theologie diskutieren und das Thema Religionswissenschaft ganz oder teilweise ausblenden.

<sup>20</sup> Vgl. DANIEL CYRANKA, *Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie* (Thesen), Halle 2015, URL: <https://www.theologie.uni-halle.de/rw/cyranka> (abgerufen 2.4.2020).

Darum noch einmal zu dem erwähnten Positionspapier von 2005. Dieser Text sollte *keine* inhaltliche Programmatik vorschreiben, sondern nur den Gegenstandsbereich beschreiben.<sup>21</sup> Bei näherer Betrachtung setzt dieser Gegenstandsbereich aber klare Normen. Dies lässt sich vor allem dann feststellen, wenn als Gegenüber *nicht-christliche Religionen und Weltanschauungen* sowie *nicht-westliche kulturelle Varianten des Christentums* markiert werden.<sup>22</sup> Das sind Weichenstellungen, die zu überprüfen sind, will man nicht unversehens in eine Meistererzählung geraten. Mir kommt es dabei vor allem auf den zweiten Punkt an: *westlich* und *nicht-westlich*; und damit kommen wir zum Auslöser meiner Überlegungen, den im Positionspapier beschriebenen drei »Hauptarbeitsfeldern« des Faches:

- »1. Theologie- und Christentumsgeschichte Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und Ozeaniens;
2. Interkulturelle Theologie im engeren Sinn (z. B. kontextuelle Theologien, Nord-Süd-Wechselwirkungen und Konflikte in der Weltchristenheit, Migration, Entwicklungsproblematik);
3. Theologie und Hermeneutik interreligiöser Beziehungen (z. B. interreligiöser Dialog, Missionstheologie, Theologie der Religionen).«<sup>23</sup>

Hier zeigt sich neben der konstitutiven Beziehung der Arbeitsfelder zur Religionswissenschaft wiederum eine klare Gegenstandsbestimmung. Es geht also um *Asien, Afrika, Lateinamerika* und *Ozeanien*. Es geht um *Nord-Süd-Wechselwirkungen* und es geht darüber hinaus um *moderne außereuropäische Religionsgeschichte*.<sup>24</sup> Die so vorgenommene Gegenstandsbestimmung hat Folgen. Sie erzeugt nicht nur eine imaginäre interkulturell-theologische Geographie, sie erzeugt ebenso auch Beschäftigung, Erkenntnis und Expertise in den so erzeugten Feldern oder »Welten«.

Dieser Fokus oder Kanon findet sich in den 2010 vom Evangelisch-Theologischen Fakultätentag verabschiedeten »Richtlinien zur Prüfung im Fach Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie« wieder. Sie sind Bestandteil des Kirchenrechts, insofern die Kirchenkonferenz und der Rat der Evangelischen Kir-

<sup>21</sup> »Es ist nicht die Intention des Papiers, eine inhaltliche Programmatik zu formulieren, da dies den einzelnen Lehrstühlen überlassen werden muss. Vielmehr geht es darum, den Gegenstandsbereich der Interkulturellen Theologie/Missionswissenschaft innerhalb der Evangelischen Theologie deutlich zu profilieren.« Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft (s. Anm. 18), 1 (Zitat im Original kursiv).

<sup>22</sup> »Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft [ist] als eine theologische Disziplin zu beschreiben, die (1.) das Verhältnis des Christentums zu nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen und (2.) das Verhältnis des westlichen Christentums zu seinen nicht-westlichen kulturellen Varianten reflektiert.« A. a. O., 3.

<sup>23</sup> A. a. O., 4.

<sup>24</sup> »Diese Aufgabenbeschreibung zeigt, dass Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft in vielen Arbeitsfeldern nur im Verbund mit Religionswissenschaft sinnvoll betrieben werden kann, denn sie bezieht sich unmittelbar auf deren Forschungsergebnisse, besonders auf die moderne außereuropäische Religionsgeschichte. Daher ist es seit langem gängige Praxis, dass die Vertreterinnen und Vertreter des Faches selbst religionswissenschaftlich arbeiten.« A. a. O., 4.

che in Deutschland (EKD) im Jahre 2010 die Gliedkirchen bitten, »ihre Prüfungsordnung unter Berücksichtigung der staatskirchenrechtlichen Vorgaben im Blick auf die Trienniumsklausel entsprechend anzupassen.«<sup>25</sup>

Was haben angehende Theologinnen und Theologen nun zu studieren? Was wird geprüft? Es geht einerseits um »Grundkenntnisse über Islam, Hinduismus, Buddhismus und chinesische Religionen sowie Elementarkenntnisse über Neue Religiöse Bewegungen und Esoterik.«<sup>26</sup> Diese Gebietsbeschreibungen sind gewissermaßen klassisch und werden mit der Religionswissenschaft außerhalb von Theologie weitestgehend geteilt. Hier sind ebenso Rückfragen nötig, denn die epistemologischen und religionshistorischen Voraussetzungen solcher Gebietsaufteilungen sind alles andere als harm- oder folgenlos.<sup>27</sup>

Ich konzentriere mich auf einen anderen Aspekt und stelle fest: In ökumenischer Hinsicht finden wir im Prüfungsgeschehen wieder, was wir bereits entdeckt hatten: Die Richtlinien verlangen »Grundkenntnisse zentraler Problemstellungen der Theologie- und Christentumsgeschichte Asiens, Afrikas und Lateinamerikas.«<sup>28</sup>

Wie man sieht, fällt auf diesem Weg in die Prüfungsrichtlinien Ozeanien weg, es bleiben aber Asien, Afrika und Lateinamerika. Bemerkenswert wird dieser Vorgang, wenn man die Themenliste nicht nur als Auswahl wichtiger Gegenstandsbereiche betrachtet, sondern als Veränderung der Welt-Sicht. Hier verschwindet unbemerkt (wie der sprichwörtlich umfallende Sack Reis) ein Thema: Ozeanien, ein insularer Mega-»Kontinent«, der bereits jetzt am extremsten von der Klimakatastrophe betroffen ist, die als Krise auf der ganzen, der Einen Welt sowohl erkannt als auch ignoriert oder gar geleugnet wird.

Die nunmehr (ohne den umgefallenen Sack Reis) als Trias auftauchende Gegenstandsbeschreibung des Faches sollte sich in den einzelnen Studien- und Prüfungsordnungen für das Pfarramt und auch für das Lehramt wiederfinden lassen. Das ist entweder als geltende Regel bekannt oder bei Bedarf nachzulesen. Es handelt sich bei solchen Fachbeschreibungen um konzeptionelle Entscheidungen, die in Prüfungen thematisiert und prüfungsrechtlich vorstrukturiert werden. Diese Vorgänge *als solche* sind hier nicht zu kritisieren, sondern zunächst nur sichtbar zu machen. Expertise, Debatte und Struktur greifen ineinander – das zumindest wird deutlich, wenn man sich auf der Ebene der Ordnungen mit Fachbeschreibungen auseinandersetzt. Dieser Befund ist nicht überraschend aber beachtenswert. Er lässt sich auf die eine oder andere Art für jedes (theologische) Studienfach erheben.

Zu geordneten Studienfächern gehören Lehr- und Studienbücher, die explizit konzeptionell grundiert und gestaltet sind. Das gilt auch für die Interkulturel-

<sup>25</sup> ABIEKD (Amtsblatt EKD) 65 (2011) 2, 43. Die Drei-Jahres-Klausel (Trienniumsklausel) sieht vor, dass angehende evangelische Theologinnen und Theologen sechs Semester, also drei Jahre, an einer staatlichen Universität studiert haben müssen.

<sup>26</sup> A. a. O.

<sup>27</sup> Michael Bergunder arbeitet solche Fragen umfangreich und programmatisch in diesem Band auf.

<sup>28</sup> ABIEKD (s. Anm. 25), 43.

le Theologie, die mit Bezug zur Religionswissenschaft darzustellen ist. (Für die Religionswissenschaft trifft das nur dann zu, wenn sie in den Rahmen dieses »Doppelfaches« gestellt wird.) Seit 2011 ist eine Reihe von hervorragenden Lehrbüchern in deutscher Sprache erschienen, die hier nicht rezensiert, sondern nur nach den behandelten Weltregionen befragt werden sollen. In dieser gewissermaßen ökumenischen Hinsicht geht es nicht um alle Beiträge, sondern nur um die wichtigsten Beispiele.

Klaus Hock zeichnet in seiner *Einführung* die Geschichte, Situation, die Struktur und Aufgaben des Faches Interkulturelle Theologie nach und bringt Beispiele für »Außereuropäische Theologien« aus Asien, Afrika und Lateinamerika.<sup>29</sup>

Volker Küster geht in seiner *Einführung* in systematisch unterschiedlichen Zuschnitten auf eben diese Regionen ein, die er kontextuell und auch missions-theologisch ins Gespräch bringt.<sup>30</sup> Einleitend erwähnt er kurz die Orthodoxen Kirchen nach 1989 und deutet eine Verschränkung Interkultureller Theologie mit konfessionskundlichen Aspekten an, führt das aber nicht aus.<sup>31</sup>

Etwas weiter geht Henning Wrogemann in seinem dreibändigen Lehrwerk, das gerade auch auf Englisch erschienen ist.<sup>32</sup> Zwar findet sich auch bei ihm unter vielfältigen Fragestellungen die nun schon als klassisch zu bezeichnende Trias Asien/Afrika/Lateinamerika, aber er geht hin und wieder ausführlicher auf die Orthodoxie ein. Sein Fokus ist die Missionstheologie im orthodoxen Rahmen. Was letztlich auch bei Henning Wrogemann, dem das Thema Ökumene ein großes Anliegen ist, aber erhalten bleibt, ist das *Paradigma*. Kontextualität wird mit Bezug auf die Trias Asien/Afrika/Lateinamerika diskutiert. Der Globale Norden in seiner spannungsvollen Differenziertheit fällt nicht in diesen Fokus.

Damit ist das Feld der Interkulturellen Theologie auch hier, in den ausgewählten aktuellen Lehr- bzw. Studienbüchern, als ein Nord-Süd-Thema strukturiert und abgegrenzt, als ein *Verhältnis von Dritter und Erster Welt*. Denn auch wenn die Rede von Dritter Welt zugunsten der Rede vom Globalen Süden zurückgetreten ist, erweist sich das Gegenüber, der *Globale Norden*, letztlich *als Westen* und damit *als die frühere »Erste« Welt*. Die dazu gehörende religionswissenschaftliche Expertise des Faches und ihre Gegenstandsbereiche werden in diesen konzeptionellen Bezugsrahmen gestellt.

<sup>29</sup> KLAUS HOCK, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, zuerst Darmstadt 2011 u. ö.

<sup>30</sup> VOLKER KÜSTER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011.

<sup>31</sup> Volker Küster schreibt: »Problemstellungen, die ihren Ort traditionell in der Konfessions- bzw. Kirchenkunde haben, die ebenfalls beinahe völlig aus dem theologischen Fächerkanon verschwunden ist, könnten so mittelfristig auch in der Interkulturellen Theologie eine Heimat finden.« (a. a. O., 12).

<sup>32</sup> HENNING WROGEMANN, *Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft*, 3 Bände, Gütersloh 2012 – 2015.

### 3. INTERVENTION

Was bildet sich in allen genannten Konzeptionen ab? Die Herkunft der Interkulturellen Theologie aus der Missionswissenschaft, die seit Ihrer Begründung als akademische Disziplin durch Gustav Warneck 1896 in Halle unglaublich viele Wandlungen inhaltlicher, programmatischer, theologischer, politischer und kultureller Art durchgemacht hat.<sup>33</sup> Es gibt diese Konstante im Fach seit seiner Entstehung, es gibt diese privilegierten Zonen und es gibt konzeptionell weiße Flecken. Der Referenzrahmen unseres Faches ist westliche Missionsgeschichte. Das hat sogar postkoloniale Brüche überstanden, ist historisch nachvollziehbar, aber als Konzept – nicht nur ökumenisch – auch problematisch.

Denn was immer wieder oder immer noch aus unserem Fachrahmen völlig herausfällt, ist das, was ich in Anlehnung an die vorangestellten Überlegungen zu Dritter Welt und Globalem Norden – ebenso anachronistisch wie notwendig – die »Zweite Welt« nennen möchte. Diese Zweite Welt ist diskursiv abhanden gekommen. Das schlägt sich in der vorgeführten Kanonisierung von Asien/Afrika/Lateinamerika ebenso nieder wie in der Konzeptionalisierung von »Norden« oder von »Europa« als eine Art Westen ohne den europäischen Osten und den Osten überhaupt. Doch der Westen ist konzeptionell nicht ohne den Osten zu haben. Er ist Westen im Gegenüber zum Osten und er steht als *Globaler Norden* im Verhältnis zum Globalen Süden, aber – so meine ich – wiederum *als Westen*. Als Westen allerdings, dem der Osten abhanden gekommen zu sein *scheint*. Es gibt in den globalen Wortspielen so etwas wie *Global South*, auch *Global North* und damit wohl auch so etwas wie *Global West*. *Global East* hingegen existiert konzeptionell und diskursiv nicht. Er ist – ebenso wie die offensive Rede von der Dritten Welt – verschwunden. Doch handelt es sich bei den hiermit vermissten Themen nicht nur um Mythen, sondern auch um Weltgegenden, um ganz konkrete Orte und Kontexte, die in derartigen Konzeptionen verschwinden.

Der US-amerikanische Politikwissenschaftler und Regierungsberater Francis Fukuyama hat 1992 vom »Ende der Geschichte« geschrieben, als er das Ende der Ost-West-Konfrontation ausmachte.<sup>34</sup> Der Anfang des Buchtitels – *End of History* – wurde geradezu sprichwörtlich. Vereinfacht dargestellt speist sich der Ansatz aus einer Art hegelianischer Synthese, die darin bestehe, dass nicht-westliche Kulturen allmählich in die (siegreiche) westliche Kultur integriert und assimiliert würden. Ich kann und will diesen marxistisch grundierten Antimarxismus jetzt nicht diskutieren, sondern nur auf den derart grundierten Diskurs hinweisen. Die Zweite Welt, der (globale) Osten, scheint diskursiv tatsächlich verschwunden zu sein. Jedenfalls *als Zweite Welt*. Das ist aber kein »Ende der Geschichte«, auch wenn wir dies in der Interkulturellen Theologie, die seit Jahrzehnten offen für

<sup>33</sup> Vgl. DIETER BECKER/ANDREAS FELDTKELLER (Hrsg.), Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute, Missionswissenschaftliche Forschungen N.F. 5, Erlangen 1997.

<sup>34</sup> Vgl. FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York u. a. 1992.

Dritte-Welt-Theologien bzw. kontextuelle Theologien ist, gerade erst zu bemerken scheinen.

Themen wie Kontextualität bzw. kontextuelle Theologien und Osten oder Zweite Welt korrelieren in aller Regel *nicht*. Sie kommen – wenn überhaupt – dann konzeptionell nur am Rande vor. Es geht hier um einen *weiteren* Blick auf Imperien und Imperialismus, z. B. um osmanische und russische bzw. sowjetische Imperien und ehemals kolonisierte Länder wie Armenien, Georgien, Albanien und Bulgarien oder Rumänien oder auch um Teile der sogenannten Seidenstraße. Und es geht um *diverse* kolonisierende Verhältnisse z. T. bis nach den Revolutionen 1989/90.<sup>35</sup> Diese von mir hiermit ins Spiel gebrachten Spielarten einer Art Kolonialismus und Postkolonialismus sind in unserem Fach in der Regel gar nicht im Blick, jedenfalls nicht konzeptionell.

Man kann einerseits feststellen, dass im Rahmen der Studien zum Postsozialismus intensiv postkoloniale Debatten und theoretische Ansätze rezipiert, modifiziert und weiterentwickelt werden. *Gleichzeitig* muss man aber feststellen, dass es sich hierbei bislang um eine diskursive Einbahnstraße handelt. Postsozialismus-Studien, Balkanismus und andere Facetten spielen im Rahmen postkolonialer Debatten – auch im Fach Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie – nämlich kaum eine Rolle. Hier gibt es ein Ungleichgewicht und ich sehe Aufgaben, die in unserem Fach mit Bezug auf *andere* Weltgegenden schon lange und erfolgreich ebenso intensiv wie kritisch und offen bearbeitet werden. Welche Möglichkeiten haben wir dafür?

#### 4. BEISPIELE

Innerhalb des Faches kann man, so meine ich, sehr wohl sehr gut mit dieser Situation umgehen. Denn ich sehe hervorragende Anknüpfungspunkte, um den Horizont leicht zu verschieben und *Ökumene im Sinne der Einen Welt* auch in unserem Fach stärker abzubilden. Ich möchte knapp einige Beispiele für inhaltliche Interventionen bieten. Wenn wir unseren *Gegenstandsbereich* probehalber einmal *öffnen*, lassen sich vielleicht wichtige und erstaunliche Entdeckungen machen und neue Verortungen vornehmen.

---

<sup>35</sup> Der Herbst 1989 ist nicht als »Deutsche Revolution« zu isolieren, sondern in weiterem Kontext zu sehen; vgl. HANS-JOACHIM WARBECK, *Die deutsche Revolution 1989/90. Die Herstellung der staatlichen Einheit*, Berlin 1991 sowie WOLFGANG SCHULER, *Die deutsche Revolution*, Berlin 2009. Dabei sollte es jedoch nicht um eine systemtheoretische Verschwurbelung kontingenter Prozesse gehen, wie dies zuletzt – beim Thema 30 Jahre danach – in manchen Debatten aufgetaucht ist. Es geht nicht um Behauptung oder Bestreitung einzelner Helden, auch wenn es solche zweifellos immer wieder gab und gibt. Vielmehr geht es um einen Blick auf die konkreten Verwobenheiten im sogenannten Kalten Krieg und darüber hinaus. Hier zeigt sich Deutschland im »Dazwischen«.

## 4.1 Russland

Auf der WGTh-Fachgruppentagung *Religion – Macht – Raum* 2016 fragte der Oldenburger Theologe Joachim Willems nach dem Verhältnis von imaginärer zu physischer und zu politischer Geographie – so jedenfalls interpretiere und nutze ich seinen wichtigen Beitrag.<sup>36</sup> Er tat dies an einem Beispiel, das aus dem immer wieder abgesteckten Rahmen, aus der Trias Asien/Afrika/Lateinamerika, fällt: Russland. Hier zeigt er auf, *wie russische Perspektiven auf den Westen einen bestimmten homogenen Westen ablehnend entwerfen und damit eine Art Osten als Fluchtpunkt erzeugen*. Dieser Fluchtpunkt ist: das Russisch-Sein als *Sobornost*, womit ein weltweiter kirchlich-russischer Anspruch als weltweites Konzil (*Sobor*) markiert wird. Handelt es sich hier um einen »religiösen Ost-West-Konflikt«? Es wird deutlich, dass es sich auch bei dieser Fassung von Westen und Osten um diskursive Erzeugungen und deren kulturelle, religiöse und politische Folgen handelt, mit denen man ganz unterschiedlich umgehen kann.

An einer solchen Stelle setzt die Frage nach der Kontextualität diverser russischer Theologien an, ob orthodox, katholisch oder evangelisch, um nur einige Varianten zu nennen. Was passiert, wenn der Islam in Russland gesetzlich als »traditionelle Religion« anerkannt wird, manche protestantischen Varianten aber als *westlich* und *nicht-traditionell* abgelehnt werden? Wie wird orthodoxe Theologie, wie werden andere christliche Theologien in einem solchen Kontext entworfen, entwickelt, ins Spiel gebracht? Was bedeutet das für interkulturelle, ökumenische und interreligiöse Perspektiven?

## 4.2 Balkanismus

Die aus Serbien stammende Erlanger Theologin Irena Zeltner Pavlović setzte 2017 im Kontext einer Erlanger Fachtagung zur Interkulturellen Theologie einen über die gängige Regionalisierung Asien/Afrika/Lateinamerika inhaltlich und programmatisch hinausgehenden Akzent.<sup>37</sup> Hier zeigt sich enormes kritisches wie öffnendes Potenzial, wenn sie von »Repräsentierter Orthodoxie« spricht, also davon, dass christlich-orthodoxe Kirchen eine bestimmte diskursive Stellung zugewiesen bekommen, die mit Stichwörtern wie »Balkanismus« korrelieren, was eine Verflechtung mit den Orientalismus-Debatten signalisiert. Balkanismus ist uns sicherlich etwas geläufig, wenn wir mit der serbisch-amerikanischen Religionswissenschaftlerin Milica Bakić-Hayden die dazugehörenden Stereotypen in Erinnerung rufen: »balkanische Mentalität, balkanischer Primitivismus, *Balkanisation*, »Byzantismus«, orientalischer Despotismus, Orthodoxie, kyrillische Schrift

<sup>36</sup> JOACHIM WILLEMS, Ein religiöser Ost-West-Konflikt? »Russland« und »Westen« als religiöse Raum-Metaphern im Diskurs der gegenwärtigen russischen Orthodoxie, in: DANIEL CYRANKA/HENNING WROGEMANN (Hrsg.), *Religion – Macht – Raum. Religiöse Machtansprüche und ihre medialen Repräsentationen*, VWGTh 56, Leipzig 2018, 123–139.

<sup>37</sup> Vgl. IRENA ZELTNER PAVLOVIĆ, Postkoloniale und postsozialistische Studien. Repräsentierte Orthodoxie, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hrsg.), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2017, 226–241.

etc.«<sup>38</sup> Bakić-Hayden bezeichnet das als »Verschachtelte Orientalismen«, als *nesting orientalism*s.

Bei der Repräsentation von Byzanz als Urtyp, gewissermaßen als das Andere zum Westen, geht es eben *nicht um vergangene* Vorurteile. Vielmehr werden Debatten dadurch strukturiert, dass ein bestimmtes – in der Regel nicht abgeglichenes – Bild von Byzanz als eine Art Urtyp den Vorstellungsrahmen – bewusst oder unbewusst, explizit oder subkutan – strukturiert, imprägniert oder einfärbt. Orthodoxie erscheint auf diese Weise als eine Art byzantinischer Kulturkreis (im Sinne Oswald Spenglers und Samuel Huntingtons), der für Homogenität, Stabilität und Kontinuität des Phänomens in der Geschichte sorgt. Übersehen wird damit die in der Regel kompliziert verwobene und vor allem vergleichsweise *junge* Geschichte orthodoxer (National-)Kirchen, wie zuletzt das Beispiel der Ukraine zeigt. Orthodoxie, Byzantismus, der (christliche) Osten überhaupt, scheinen als Grundmuster die Dynamiken zu überlagern, die in östlichen Kontexten bestehen.

Das ist ähnlich wie bei homogenisierenden Interpretationen diverser Gegenden der Dritten Welt, die im Rahmen Interkultureller Theologie längst als je eigene und mehrfach verflochtene Kontexte erkannt sind und bearbeitet werden. Es geht um *entangled history*, *shared history* oder auch *shared theological reflection* (Klaus Hock).

So wie es diverse Formen von Orientalismus als Alterierungsvorgang gibt (der *andere* Orient), so wie es Repräsentationen Afrikas als homogenes Anderes, als dunkler Kontinent gibt, so gibt es auch mit Blick auf den ungeklärten Osten, die von mir hier so genannte Zweite Welt, strukturierende und imprägnierende Muster. Dass dies keine diskursive Einbahnstraße ist, sollte schon durch das erste Beispiel, den Hinweis auf Russland und den Westen, deutlich geworden sein. Dasselbe gilt für Balkanismus.

### 4.3 Armenien

Als drittes Beispiel verweise ich noch auf die weltweit unter den Armeniern seit dem 19. Jahrhundert vorhandenen evangelischen Gemeinden – ein Thema, das in den üblichen Armenien-Bildern weitgehend ausblendet wird. Die Zahl evangelischer Gemeinden und Einrichtungen nimmt in der Republik Armenien seit 1991 deutlich zu, gleichwohl passen sie offenbar nicht in die jeweilige Repräsentation Armeniens.

Was ist Armenien? Und was ist es nicht oder soll es unserer Wahrnehmung nach nicht sein? – Man denkt bei Armenien wohl zuerst an den Genozid 1915, der bis heute prägend ist, und an die Armenische Apostolische Kirche, die 301/314 als erste und damit älteste Staatskirche gegründet wurde. Kulturell geht es wohl um den Berg Ararat, der als armenischer Sehnsuchtsort in der heutigen Türkei liegt. (Der gleichnamige »Ararat« war auch Winston Churchills Lieblings-Brandy.) Es geht um Duduk (*ziranapogh*), Lawasch, Granatapfel und vieles mehr. Das typische Armenien der kulturellen Symbole wird für sich selbst, für Auslandsarme-

<sup>38</sup> MILICA BAKIĆ-HAYDEN, *Varijacije na temu »Balkan«*, Beograd 2006; z. n. IRENA ZELTNER PAVLOVIĆ, (s. Anm. 37), 230.

nier und für uns als typisches Armenien erzeugt. Man gehe einmal in Jerewan auf den *Vernissage* genannten Markt, wo dieses Armenien erlebt und gekauft werden kann. In religiöser Hinsicht ist jedenfalls klar, dass es um die Armenische Kirche als älteste Staatskirche geht, um Bezugnahmen zur biblischen Sintflutgeschichte und vieles mehr.

In ökumenischer Hinsicht dominiert dieses Bild. Mit der Armenischen Apostolischen Kirche und ihren Theologen gibt es Beziehungen,<sup>39</sup> sie ist im Ökumenischen Rat der Kirchen vertreten und wird mit Blick auf Religion und Christentum in der Republik Armenien als dominante Größe, als alte Nationalkirche eingeordnet. Was aber ist in Armeniens religiöser Landschaft noch zu entdecken? Ein genauerer Blick zeigt religiöse Vielfalt von apostolischen Christen über Muslime bis hin zu Anthroposophen oder Rudolf-Steiner-Kreisen. Die Religionsstatistik bietet längst nicht alle Aspekte, hier ist noch Arbeit zu leisten. Der europäische Überblick ist dabei recht grob und lässt die Armenische Apostolische Kirche etwas merkwürdig unter »Orthodox« firmieren. Hier interessiert die Anzahl der evangelischen Christen in Armenien, die sich nach dieser Statistik auf ca. ein Prozent belaufen soll.<sup>40</sup> Diese Größenordnung ist z. B. Bulgarien oder Serbien vergleichbar. Umgekehrt könnte man aber auch sagen: In Armenien leben so viele evangelische Armenier wie Orthodoxe im katholisch dominierten Österreich oder in den bikonfessionell geprägten alten deutschen Bundesländern zwischen Kiel und Passau.

Zieht man die staatliche Religionsstatistik der Republik Armenien hinzu, wird das Bild etwas differenzierter.<sup>41</sup> Hier wird nach »Nationality« (Armenian, Yezidi, Russian, Assyrian, Kurd, Ukrainian, Greek, Georgian, Persian, Other) sowie »According to religious belief« (Armenian apostolic, Evangelical, Sharfadinian, Catholic, Jehovahs' witness, Orthodox, Pagan, Molokai, Other) sortiert.<sup>42</sup> (Dabei fällt auf, dass weder Aserbaidshaner noch Muslime erwähnt werden.)

Die evangelischen Armenier erscheinen hier als zweitgrößte Gruppe oder anders gesagt als größte unter den sehr kleinen diversen Religionsgruppen. Angegeben werden als Evangelische hauptsächlich Armenier, aber auch Jeziden, Russen und andere »Nationalitäten« tauchen in der Statistik auf. Etwas mehr als die Hälfte der Gemeindeglieder sind Frauen, die städtischen Gesamtzahlen überwiegen ein wenig die ländlichen Gesamtzahlen.

<sup>39</sup> Vgl. dazu z. B. das Theologische Handbuch der Theologischen Fakultät Halle, dem ein armenisch-apostolischer zweiter Band folgen soll; REINHARD THÖLE u. a. (Hrsg.), *Deutsch-Armenisches Theologisches Handbuch*. Bd. 1: Theologischer Fächerkanon der Theologischen Fakultät an der Universität Halle-Wittenberg, Jerewan/Halle 2017.

<sup>40</sup> Vgl. die Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe (SMRE) der Universität Luzern, URL: [https://www.smre-data.ch/en/data\\_exploring/dataset\\_cockpit#/mode/view\\_dataset/dataset/1562](https://www.smre-data.ch/en/data_exploring/dataset_cockpit#/mode/view_dataset/dataset/1562) (abgerufen 2. 4. 2020).

<sup>41</sup> Vgl. den Armenischen Zensus 2011: Table 5.2., Population (urban, rural) by Ethnicity, Sex and Religious Belief, URL: <https://www.armstat.am/file/doc/99486278.pdf> (abgerufen 2. 4. 2020).

<sup>42</sup> Vgl. a. a. O.

Dieses eine Prozent evangelische, also *untypische* Armenier verteilt sich in Armenien auf 22 Gemeinden sowie elf Institutionen und Sozialeinrichtungen wie Kindergärten etc. Die Situation ist in Bewegung und es sind Verschiebungen und Konzentrationen zu verzeichnen.<sup>43</sup>

Dieses evangelische Armenien scheint keinen rechten Platz in der großen Erzählung von Armenien zu finden – weder in Bezug auf den armenischen Staat mit seinen drei Millionen Einwohnern noch in Bezug auf die mit sechs bis sieben Millionen deutlich größere sogenannte armenische Diaspora. Armenien erscheint in den Repräsentationen als mythische Heimat einer besonders alten apostolischen Staatskirche. Die als Diaspora konzipierte armenische Welt korreliert mit diesem Bild. Aber in der evangelischen Spielart armenischer Diaspora gibt es mehrere Verbände, von denen allerdings nur Beirut und der Libanon offiziell ökumenisch vernetzt sind.<sup>44</sup> Weltweit gab es 2019 ca. 120 Gemeinden. Die letzten Gründungen erfolgten in Baden-Württemberg (2008, 2010 und 2011), in St. Petersburg (2017) sowie in Thessaloniki (2018).

Wichtig scheinen mir die religiösen Aufbrüche zu sein. Vor allem in der Republik Armenien, aber auch in Georgien, in der Region Karabach (Republik Artsakh), in Russland und in Belgien sind nach den politischen Umbrüchen ab 1991 (armenisch-)evangelische Gemeinden, Schulen und Sozialeinrichtungen gegründet worden. In einigen Ländern wie Argentinien, Frankreich, USA oder Libanon gibt es Gemeinden, deren Geschichten weit in das 19. Jahrhundert zurückreichen. Die älteste Gemeinde (Trinitatis) befindet sich seit 1846 in Istanbul. Dies soll hier nur kurz in Erinnerung gerufen werden.

Die Geschichte dieser Kirche geht auf die 1820er Jahre zurück.<sup>45</sup> Türkische und neuarmenische Bibelübersetzungen britischer und russischer Bibelgesellschaften, die ab 1813 unter Armeniern in Palästina tätig waren, spielen dabei

<sup>43</sup> Vgl. Armenian Missionary Association of America (Hrsg.), Directory 2019. Armenian Evangelical Churches, Institutions, Organizations, Pastors and Christian Workers Worldwide, URL: <https://amaa.org/wp-content/uploads/2019/01/AMAADirectory2019.pdf> (abgerufen 2. 4. 2020). Die Baptistischen Gemeinden werden in dieser Übersicht 2019 im Unterschied zur Fassung von 2007 nicht mehr aufgeführt. Weiteres wäre zu erwähnen. Am Beispiel Jerewans lässt sich außerdem gut sehen, dass die vielen Gemeindegründungen der 1990er Jahre inzwischen zu einer Konzentration geführt haben. Die Zahl der Gemeinden und die Zahl der Gemeindeglieder müssten ins Verhältnis gesetzt werden. Dazu fehlt allerdings bislang Vergleichsmaterial (z. B. neuerer Zensus).

<sup>44</sup> Armenian Evangelical Union of France (AEUF, France); Armenian Evangelical Union of North America (AEUNA, USA); Armenian Evangelical Union of Eurasia (Armenia); Armenian Evangelical Fellowship of Europe (France); Union of the Armenian Evangelical Churches in the Near East (UAECNE, Lebanon); Armenian Evangelical Union of Armenia (Yerevan); vgl. Armenian Missionary association of America, URL: <http://eca.am> (abgerufen 2. 4. 2020).

<sup>45</sup> Vgl. zur Gründungsphase Kai MERTEN, Untereinander, nicht nebeneinander. Das Zusammenleben religiöser und ethnischer Gruppen im Osmanische Reich des 19. Jahrhunderts, Berlin 2014, 62–95 sowie die ältere Darstellung von J. DANIEL SAHAGYAN, Die evangelische Armenische Kirche, in: FRIEDRICH HEYER (Hrsg.), Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West, Berlin 1978, 195–207.

ebenso eine Rolle wie Einflüsse deutscher Theologie in Istanbul und andernorts. Am Theologischen Seminar des armenischen Patriarchates in Konstantinopel/Istanbul (1828: Leiter Krikor Peshdimalijan) führten auf Bibelstudium und Kirchenpraxis konzentrierte Impulse zu einer Art pietistischer Erweckung. (Über die Rolle amerikanischer Missionare wird verschieden berichtet, weitere Bezüge wären zu nennen.) Die Folge dieser Bewegungen war die Exkommunikation durch Matheos II., den armenischen Patriarchen. Die Gründungsgeschichte berichtet davon, dass am 1. Juli 1846 37 Männer und drei Frauen mit einem Bekenntnis in zwölf Artikeln die armenisch-evangelische Kirche gründeten, die sofort von der Hohen Pforte als eigene Millet (Nation) anerkannt wurde. Die Anfänge der evangelischen Armenier werden also in einer armenisch-osmanischen Verflechtung lokalisiert, die mittlerweile weltweite Bezüge hat.

Auf die wechselvolle weitere Geschichte Armeniens kann ich hier nur verweisen. Zu beachten sind der Genozid an dem Armeniern 1915, die territorialen Verschiebungen (West-Ostarmenien) sowie die russische bzw. Sowjet-Zeit als einverleibte (kolonisierte?) Republik von 1920 bis 1991 mit entsprechend repressiver Religions- und Nationalitätenpolitik. Die Revolution im Jahr 2018 ist ebenfalls zu nennen.

Armenien ist hier ein weiteres Beispiel für das Thema »Zweite Welt«. Das evangelische Armenien bzw. evangelische Armenier stehen kaum im Blickpunkt von Interkultureller Theologie und Ökumene. Bezüge bestehen, wenn überhaupt, dann v. a. zur Armenischen Mehrheitskirche. Auch am Beispiel Armeniens ist festzustellen, dass wir in der Interkulturellen Theologie eine ganze Reihe weiße Flecken haben, die theologisch und religionswissenschaftlich beachtet werden sollten.

Religion und Sobornost in Russland sowie die Bilder vom Westen und vom russischen Osten als Nicht-Westen; Balkanismus und Byzantismus und auch das evangelische Armenien – die Beispiele sollen dazu dienen, den Blick über die doppelt verwobenen kolonial- und missionsgeschichtlich geprägten Nord-Süd-Zonen hinaus zu öffnen. Dies kann und soll an dieser Stelle nur ein Ausblick sein, wie der Untertitel des Beitrages es ausdrückt.

Konzeptionell wäre hier noch mehr aufzurufen und zu diskutieren: interkulturelle oder polyzentrische Christentumsgeschichte etwa (Klaus Koschorke) oder auch das Stichwort *World Christianity* (Andrew Walls). Das kann ich an dieser Stelle nur erwähnen. Wie könnten wir akademisch nun mit einem solchen Befund bezüglich der von mir so genannten Zweiten Welt umgehen? Zeigen sich neben offensichtlichen Aufgaben auch Möglichkeiten?

## 5. AKADEMISCHE VERORTUNG

Nahezu an jeder evangelischen Fakultät im deutschsprachigen Raum gibt es seit kürzerer oder längerer Zeit etablierte Lehrstühle oder Institute für das Fach Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie. Eine weitere Etablierung, die Schwerpunkte dieses »Doppelfaches« besser abbilden könnte, etwa durch Dop-

pelbesetzung, ist erstrebenswert. Doch daneben gibt es noch mehr Möglichkeiten.

Ohne die eigenständige Fachkultur hier nivellieren, vernebeln oder vereinnahmen zu wollen, verweise ich auf die akademische Ostkirchenkunde oder wie es manchmal heißt: Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen. Wenn es sich nicht um klassische Symbolik handelt, also um die dogmengeschichtliche Betrachtungsweise, die man den Dogmengeschichtlern nicht streitig machen sollte, sondern um *heutige interkulturelle Rahmungen und ökumenische Prozesse*, dann müssen diese Debatten und Prozesse im Rahmen der Interkulturellen Theologie auftauchen. Lehrstühle und Institute für diese Arbeitsfelder gab es vor den Revolutionen 1989/90 deutlich mehr als heute. Dennoch ist auch im deutschsprachigen Raum Expertise vorhanden, die zu nutzen ist. Ähnliches gilt für ökumenische Institutionen und Forschungsorganisationen, auf die hier nur verwiesen werden soll.

*Deutschland befindet sich »im Dazwischen«*, ist ein mehrfach verwobener Raum zwischen Ost und West und Nord und Süd. Dies ist eine globale Verflechtungssituation, die kolonialgeschichtliche Fixierungen nicht ignoriert, sondern aufbricht und ergänzt. Die spezifische Geschichte und Situation Deutschlands als *»Germany in Between«* ist dabei eine hervorragende Gelegenheit, die Zweite Welt, den Globalen Osten, konzeptionell im Rahmen der international vernetzten deutschen akademischen Debatten Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft programmatisch und konkret wachzurufen oder zu verstärken.

## 6. EIN DOPPELTES PLÄDOYER

Ich plädiere erstens dafür, Perspektiven derzeitiger Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft konzeptionell und konsequent auch auf den sogenannten Osten oder die hier so genannte Zweite Welt anzuwenden und somit auch auf Ostkirchen, auf weltweite Orthodoxie, auf iranische Protestanten oder auch auf evangelische Armenier. Die Arbeitsweise des Faches, die Kenntnisse und Einsichten sollten über die bisherigen Begrenzungen hinaus wirksam werden.

Außerdem plädiere ich zweitens – und umgekehrt – dafür, das Thema »Zweite Welt« und die damit verwobenen Implikationen (im religiösen, konfessionellen wie im kulturell-politischen Sinne) als Gegenstandsbereiche konzeptionell in unsere Fachdebatten aufzunehmen. Das, so meine ich, ist eine postkoloniale Aufgabe in einem nunmehr erweiterten Sinn. Nord und Süd sind um West und Ost zu ergänzen. Nicht im Sinne von Gegensätzen, sondern in einem radikal ökumenischen Sinn, in dem Bilaterales immer auch den (abwesenden) Dritten – das diskursive Außen – mit bedenkt.

Es geht mir insgesamt darum, das Thema akademisch-theologisch einzutragen, um im Zusammenspiel mit asiatischen, afrikanischen, lateinamerikanischen und anderen Christentümern und Theologien die Interkulturelle Theologie als Theologie der *Einen Welt* besser sichtbar machen zu können. In diesem weiten Horizont kann sich kontextuelle Theologie entfalten – in der Vielfalt ihrer Kon-

taktzonen – weltweit und in Deutschland. Die Hinsichten der globalen Religionsgeschichte überlagern sich hier mit den konsequent ökumenischen Perspektiven. Es geht um das Aufspüren der Verwobenheiten.

In unserem Fach werden bisher vor allem Nord-Süd, Süd-Nord oder auch Süd-Süd Beziehungen im Horizont von Christentum/Kirchen und Religionen thematisiert. Durch die in der Rede von *Global South* als Gegenüber zu den alten Kolonialmächten resp. dem Westen (Erste Welt) subkutan *nach wie vor* vorhandene Einschreibung und Erzeugung der Dritten Welt im Rahmen unseres kanonisierten und kanonisierenden Faches wird die Frage nach der Ersten Welt privilegiert. Hier ist es m. E. angeraten, Fragen nach der Zweiten Welt zu stellen, ohne damit die alten Zuschreibungen und Mythen von *Erster, Zweiter und Dritter Welt* repräsentieren zu wollen. Im Gegenteil!

Zur Illustration meines Anliegen stelle man probenhalber die Frage, ob Rostock im Westen liegen oder als Osten repräsentiert werden soll und was diese uneigentliche Unorthaftigkeit, diese quasi dystopische Abjektivierung, epistemologisch bedeutet. Hier gewinnt die Rede von polyzentrischen Perspektiven Gewicht. Kontaktzonen mit dystopisch konnotierten postsozialistischen Orten wie Rostock gewinnen eine neue Bedeutung. Hier ist – wie in vielen Beiträgen explizit gemacht, wenn auch nicht unter diesem Wort – nach der Episteme im Sinne der *konkreten Erkenntnisbedingungen* zu fragen. Diese Erkenntnisbedingungen haben sich deutlich verändert.

Angesichts der eingangs erwähnten, derzeit massiven pandemischen und klimatischen Krisen und Veränderungen in der *Einen Welt* wird diese Aufgabe noch dringlicher. Die Gegenstandsbereiche des Faches Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie sind im Sinne der *globalen* Religionsgeschichte wie auch im Sinne der *Ökumene der Einen Welt* miteinander verwoben. Dieser Umstand wird – hoffentlich – inzwischen auch konzeptionell und fachpolitisch breiter als Aufgabe wahrgenommen, bearbeitet und vermittelt. Die Grenzen des Faches sind offen, sie markieren kein jeweiliges Ende des Zuständigkeitsbereiches, sondern vielmehr diejenigen Peripherien, deren vielfältige Umstände und Entwicklungen zentral sind.