



befreit verbunden engagiert
liberated connected committed
libérés liés engagés

8. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa
Basel, 13.–18. September 2018



Theologie der Diaspora

Studiendokument der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa

Endfassung 2018

Von der 8. Vollversammlung entgegen genommen

Originalversion: Deutsch



Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)
Community of Protestant Churches in Europe (CPCE)
Communion d'Eglises Protestantes en Europe (CEPE)

Inhalt

Zusammenfassung	1
Einleitung	6
1. Auftrag und Aufgabenstellung	6
1.1 Zielsetzung des Studienprozesses und des Studiendokuments	6
1.2 Auftrag und Verlauf des Studienprozesses	7
1.3 Aufgabenstellung	9
1.4 Aufbau und Inhalt des Studiendokuments	12
Teil A: Geschichtliche und gegenwärtige Verwendungen des Diaspora-Begriffes	13
2. Historische Funktionen des Diasporabegriffs in der neueren Kirchengeschichte	13
2.1 Exemplarische kirchen- und begriffsgeschichtliche Beobachtungen	13
2.2 Gegenwartsdiagnostische Einordnung	18
3. Diasporabegriff und aktuelle kirchliche Selbstwahrnehmungen	19
3.1 Diaspora als Selbstbezeichnung?	20
3.2 Kirche in der Minderheit	21
3.3 Leitbilder und Leitsätze der Minderheitskirchen	22
3.4 Ökumenische Perspektive - Katholizismus und Diaspora	24
3.5 Evangelische Profilierung	25
4. Diaspora-Identitäten im 21. Jahrhundert als Thema kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung	26
4.1 Tendenzen transdisziplinärer Diaspora-Forschung	26
4.2 Diaspora-Identität und diasporisches Bewusstsein	28
4.3 Definitionen und Typisierungen von Diaspora	29
4.4 Kulturwissenschaftliche Deutungspotentiale für Diaspora	31
4.5 Impulse für evangelische Kirchen und Theologie	33

Teil B: Biblische Impulse. Diaspora-Selbstverständnisse in der Bibel und ihren	
historischen Kontexten	34
5. Diaspora – Selbstdeutung zwischen Strafe und Verheißung	35
6. Jüdische Diaspora als Rahmen der frühchristlichen Kirche	36
6.1 Auswirkungen der Tempelvernichtung auf die Diaspora	36
6.2 In Solidarität zwischen Zentrum und Diaspora	38
6.3 Diaspora als Brücke zwischen Kult und Text	38
7. Diaspora als Existenz der neutestamentlichen Kirche	39
7.1 Diaspora als Mission unter den Nicht-Juden	40
7.2 Diaspora als eine zeitlich begrenzte Entität	40
7.3 Diaspora als theologische Aussage über Erwählung und Distanz	41
Teil C: Diaspora als relational fokussierter Begriff – Diaspora-Theologie im	
21. Jahrhundert	44
8. Relational fokussierter Diasporabegriff	44
9. Kirche in der Fremde – Fremdheit der Kirche	46
9.1 Kirche in der Fremde	47
9.2 Fremdheit der Kirche	51
9.3 Der Begriff des Fremden für eine Theologie der Diaspora	52
10. Kirche in Beziehungen - evangelisches Leben in der Diaspora als öffentliche	
Bezeugung des Evangeliums	53
10.1 Gottesdienst	56
10.2 Offene und gastfreundliche Kirche	58
10.3 Kirchliche Feiertage	60
10.4 Kirchliches Bildungshandeln	61
10.5 Versöhnendes Handeln	61
10.6 Christliche Begegnungstage	62
10.7 Diakonie	63
10.8 Seelsorge	64

10.9	Gemeinwesenarbeit	64
10.10	Kirche in multilateralen Beziehungen	66
11.	Kirche in der Öffentlichkeit und öffentliche Theologie	67
11.1	Diaspora, Kirche und Öffentlichkeit	67
11.2	Diaspora, Säkularisierung und Pluralismus	70
11.3	Öffentliche Theologie als offenes Paradigma	75
11.4	Impulse für eine öffentliche Theologie der Diaspora	76
11.5	Aufgaben der Öffentlichen Theologie	79
11.6	Formen und Formate Öffentlicher Theologie	81
11.7	Öffentliche Theologie und ekklesiologische Konsequenzen	83
11.8	Öffentliche Theologie der Diaspora als ökumenisches Projekt	84
Schluss		84
12.	Folgerungen für die Entwicklung der GEKE	84
Anhang: Beteiligte an der Studie „Theologie der Diaspora“		87

1 Zusammenfassung

2 In der Minderheit zu sein, betrifft viele evangelische Kirchen in Europa und auf der ganzen Welt.
3 Manche Kirchen finden sich schon viele Jahrzehnte in dieser Situation, für andere Kirchen ist es
4 eine neue Herausforderung und andere sehen sich im Übergang hin zu einer Minderheitenexis-
5 tenz. Die Erfahrung, Minderheit zu sein, verbindet sich mit eingeschränkten Möglichkeiten und
6 ernsten Zukunftssorgen. Zugleich blicken Kirchen mit intensiver Dankbarkeit auf den mutigen,
7 kreativen und beharrlichen Einsatz vieler Christinnen und Christen für ihren Glauben. Insbeson-
8 dere unter kommunistischen Regierungen haben einzelne Familien, Gemeinden und Pfarrer
9 inmitten schwierigster Umstände den Glauben bewahrt und weitergegeben. Die gegenwärtigen
10 Herausforderungen für Minderheitenkirchen liegen vor allem in den großen Einzugsgebieten der
11 Gemeinden, in den Finanzsorgen und den höchst komplexen sozialen und diakonischen Prob-
12 lemen. Deshalb hat die Vollversammlung der GEKE 2012 einen Studienprozess zum Thema
13 Diaspora als eine Gestalt der öffentlichen Theologie initiiert mit dem Ziel der grundlegenden
14 theologischen Reflexion von kirchlicher Diaspora-Situation und dem konkreten Austausch der
15 Kirchen über ihre Diaspora-Erfahrung.

16 Das hier entwickelte Diasporakonzept begreift den Sinn der Diaspora in der Gestaltung von Be-
17 ziehungsfülle im Sinne der Nachfolge Christi. Ein in dieser Weise relational akzentuierter
18 Diasporabegriff, kann sich auf den biblischen Gebrauch des Wortes *diaspora* stützen, das struk-
19 turell eine Relation beschreibt. Während der Begriff der Minderheitenkirche oder der Minderhei-
20 tensituation diesen Beziehungsreichtum begrifflich auf eine numerische Relation reduziert und
21 tendenziell defizitär qualifiziert ist, besteht die Stärke eines relational akzentuierten Diasporabe-
22 griffs darin, die Polyphonie der Lebensbezüge von Gemeinden in der Diaspora sichtbar zu ma-
23 chen und als wesentliche Gestaltungsaufgabe zu verstehen.

24 Die besondere Form dieser polyphonen Lebensbezüge kann als Ausdruck jenes „protestanti-
25 schen Abenteuer[s] in einer nicht-protestantischen Umwelt“ (Wilhelm Dantine) verstanden wer-
26 den, das die Nachfolge Christi bedeutet. Die eigene Verortung in einer unter Umständen frem-
27 den oder different erfahrenen Umwelt, kann damit als Herausforderung und Wagnis gleicher-
28 maßen verstanden werden.

29 Christliche Minderheitenkirchen verfügen über ein sehr reiches Beziehungsnetzwerk; ein wichti-
30 ges davon ist die GEKE selbst. Auf diese Weise können Kirchen in Konflikten vermitteln, um
31 Verständnis für andere nationale Perspektiven werben und so zum Frieden beitragen wie sie in
32 früheren Zeiten leider oft zum Krieg beitrugen. Minderheitenkirchen sind so Brückenorte vielfäl-

1 tiger Art, zwischen Ost und Westeuropa, zwischen Konfliktparteien, zwischen Christen und
2 Nichtchristen.

3 Christliche Minderheitenkirchen sind vor die Herausforderung gestellt, das eigene, eben christ-
4 lich-evangelische Profil im Miteinander mit der Gesellschaft, in der sie leben, stets neu zu ge-
5 stalten. Sie sind dabei auch Akteure, nicht nur Opfer gesellschaftlicher Prozesse. Dabei hilft die
6 Einsicht, dass man das Eigene nur einbringen kann, wo es ein Miteinander gibt und wo man für
7 dieses Miteinander Sorge trägt.

8 Minderheitenkirchen sind „Avantgarde“, weil sie in äußerlich oft schwierigen Situationen neue
9 Wege gehen, kreativ andere Mittel ersinnen und in hohem Maße auf ehrenamtliches Engage-
10 ment vertrauen. Damit sind sie oft Kirchen voraus, welche sich (noch) in Mehrheitssituationen
11 befinden.

12 Mit Hilfe eines solch relational fokussierten Diasporabegriffs lassen sich auch die ambivalenten
13 Erfahrungen ausdrücken, welche in Minderheitensituationen von Gemeinden gemacht werden
14 und für die Existenz des christlichen Glaubens grundlegend sind. Man kann diese Ambivalenz,
15 die exemplarisch im biblischen Wort vom Sein der Kirche in der Welt, aber nicht von der Welt
16 (Joh 17,16) und den Aussagen zum Salz der Erde und dem Licht der Welt (Mt 5,13f) zum Aus-
17 druck kommt, auf die Formel „Kirche in der Fremde – Fremdheit der Kirche“ bringen.

18 Christologisch bekommt der Bezug zwischen Kirche und In-der-Fremde-Sein/Fremdsein einen
19 besonderen Sinn. Die Kirche, die zwar nicht mit Christus identisch, aber auf ihn bezogen ist, ist
20 grundsätzlich von der Welt unterschieden und von ihm zur Einheit bestimmt. Das macht Paulus
21 deutlich, wenn er vom Leib Christi spricht, mit dem die Glaubenden individuell und dadurch kol-
22 lektiv in Beziehung stehen (vgl. 1 Kor 10,16b-17). Durch die Charakterisierung Jesu Christi als
23 des aufzunehmenden Fremden in Mt 25,35 („Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich
24 aufgenommen) erfährt schließlich der Begriff des Fremden eine christologische Aufwertung, die
25 nicht nur für eine Öffnung der Kirchen für die ihr Fremden, sondern auch für tatkräftige Hilfen
26 gegenüber Fremden, etwa in der Flüchtlingsdebatte, plädiert.

27 Der Begriff des „Fremdseins“ kann als eine Dimension von diasporischer Existenz verstanden
28 werden. Eine Kirche, die sich nicht nur ihrer Verstreuung und ihres Minoritätsdaseins, sondern
29 auch ihres Fremdseins bewusst ist, macht sich klar, dass es immer auch darum gehen muss,
30 eine *Brücke* zwischen der eigenen (kirchlichen) Sprache und der Sprache der jeweiligen Gesell-
31 schaft zu finden, um dem Auftrag der Kirche gerecht zu werden, das Evangelium öffentlich zu
32 verkündigen. Der Begriff Brücke impliziert damit immer eine doppeldeutige Erfahrung, die so-
33 wohl Fremdheit im Sinne von Getrenntsein als auch Verbundenheit impliziert. Zum Brückesein
34 gehört, das Getrennte zu verbinden, ohne ihre Verschiedenheit aufzuheben.

1 Mit einem relationalen Verständnis von Diaspora werden im Dokument die vielfältigen Bezie-
2 hungen konkret beschrieben und exemplarisch erkundet, in welchen die Gemeinden in Diaspo-
3 rasituationen leben. Es wird anschaulich, in welchem faktischen Beziehungsreichtum Diaspora-
4 Kirchen leben und das Evangelium verkündigen. Damit sind Entdeckungen möglich und gegen-
5 seitiges Anregen. Eine relationale Diaspora-Theologie soll der Wirklichkeit der Kirchen entspre-
6 chen und zugleich neue Perspektiven freilegen.

7 Wichtigstes Brückengeschehen ist der christliche Gottesdienst, das sind darüber hinaus kirchli-
8 che Feiertage und kirchliche Gebäude. Zu einem solchen Beziehungshandeln gehört das Bil-
9 dungshandeln, das Bemühen um Versöhnung, Seelsorge und Diakonie. Diasporakirchen leisten
10 wichtige Beiträge dazu, Menschen zu verbinden und miteinander ins Gespräch zu bringen, bei-
11 spielsweise durch christliche Begegnungstage, durch ökumenische Aktionen und durch die viel-
12 fältige Gemeinwesenarbeit.

13 Die Gestaltung von Beziehungen aus dem Geist Jesu Christi heraus und im Zeugnis des Evan-
14 geliums hat auch immer eine soziale, kulturelle und politische, darin eine öffentliche Dimension.
15 Diese Sendung der Kirchen in die Öffentlichkeit von Staat, Gesellschaft, Kultur und Wissen-
16 schaft thematisiert der Begriff Öffentliche Theologie. Dieser Begriff dient als dynamisches Para-
17 digma, um diese vielfältigen Bezüge und die verschiedenen Kontexte von Kirche theologisch zu
18 reflektieren und für die Arbeit der GEKE als ganze fruchtbar zu machen.

19 Wie, mit welchen Medien und für welche Öffentlichkeiten die Kirchen wirken, hängt am jeweili-
20 gen Kontext und an den jeweiligen Möglichkeiten. Insofern ist Öffentliche Theologie ein offenes
21 Paradigma, das von jeder Kirche und jede Gemeinde anders zu konkretisieren ist.

22 Öffentliche Theologie beinhaltet die Hoffnung, dass Gott auch über die Kirchen hinaus in der
23 Welt und Gesellschaft wirkt, dass die in Jesus Christus geschehene Versöhnung auch über die
24 explizit Glaubenden hinaus Verwandlung schenkt und dass Kirchen sich auch mit Nichtchristen
25 gemeinsam für Menschen und menschliches Miteinander engagieren können.

26 Öffentliche Theologie und somit auch eine als öffentliche Theologie entworfene Theologie der
27 Diaspora begreifen daher den modernen Pluralismus nicht als Verhängnis, sondern als Frucht
28 des Christentums. Eine öffentliche Theologie der Diaspora beteiligt sich engagiert am gesell-
29 schaftlichen Diskurs, ohne doch für den eigenen Standpunkt einen privilegierten Status einzu-
30 fordern, der mit Hilfe staatlicher Macht oder der Gesetzgebung für alle Bürgerinnen und Bürger
31 vorgeschrieben werden soll. Die Teilnahme am zivilgesellschaftlichen Nachdenken und das
32 Hineinwirken in den politischen Diskurs geschieht durch sehr verschiedene Formen, beispiels-
33 weise die folgenden:

1 Öffentliche Stellungnahmen der Kirchen zu Gesetzesvorhaben oder aktuellen politischen Maß-
2 nahmen sind die klassische Form Öffentlicher Theologie. Dies umfasst auch Demonstrationen,
3 Mahnwachen, Friedensgebete und öffentliche Transparente an kirchlichen Gebäuden. Eine wei-
4 tere und öffentlich besonders wahrgenommene Form Öffentlicher Theologie sind Symbolhand-
5 lungen. Öffentlich wahrnehmbare Symbolhandlungen sind in reicher Weise biblisch bezeugt,
6 sowohl alttestamentlich im Wirken der Propheten als auch in den Evangelien im Handeln Jesu.
7 Eine andere Form Öffentlicher Theologie vollziehen Kirchen durch ihr kulturelles Wirken, wenn
8 es sich erkennbar mit bestimmten ethischen oder politischen Anliegen verbindet. Als vierte Form
9 fungiert die kirchliche Bildungsarbeit, insbesondere wenn ethische, gesellschaftliche und soziale
10 Fragen dabei diskutiert werden. Das Gleiche gilt für kirchliche Publizistik. Sie umfasst kirchliche
11 Medien ebenso wie einzelne publizistische Beiträge, in denen Christinnen und Christen aus ei-
12 ner erkennbar christlichen Perspektive sich in öffentliche Debatten einbringen oder sogar solche
13 auslösen. Einzelne Persönlichkeiten können durch ihr öffentliches Engagement dabei auch län-
14 derübergreifende, europäische Öffentlichkeiten erreichen. Wenn die Kirchen selbst Foren für
15 öffentliche Debatten organisieren, wie zum Beispiel sogenannte Runde Tische oder Bürgerver-
16 sammlungen, beteiligen sie sich an der Gestaltung zivilgesellschaftlicher und demokratischer
17 Strukturen. Darin kommt die Einsicht zum Tragen, dass Öffentlichkeit keine statische Größe ist,
18 sondern sich verändert und beständig der Gestaltung bedarf.

19 Alle Kirchen haben eigene Traditionen von Öffentlicher Theologie, auch wenn viele GEKE-
20 Kirchen für diese Art von kirchlichem Wirken nicht den Terminus „Öffentliche Theologie“ ver-
21 wenden. Vorbehalte gegenüber dem Begriff „Öffentliche Theologie“ gründen sich oft auf die Ab-
22 lehnung „politischer Theologie“, weil politische Theologie entweder für eine problematische Ver-
23 einnehmung der Kirche durch den Staat steht oder im Gegenteil für theologische Radikalkritik
24 an bestimmten politischen Strukturen. Die notwendigen Diskussionen, wie sich evangelische
25 Kirchen zivilgesellschaftlich engagieren und sich in öffentliche Debatten einbringen, gehören
26 selbst zur Öffentlichen Theologie.

27 Die Rede von einer „Theologie der Diaspora in Gestalt öffentlicher Theologie“ bedeutet: dass
28 sich auch Minderheitskirchen so verstehen, dass sie einen Öffentlichkeitsauftrag haben und
29 dass sie ihre spezifischen Möglichkeiten reflektieren, einen solchen Öffentlichkeitsauftrag zu
30 leben.

31 Öffentliche Theologie als Theologie der Diaspora ist nicht als konfessionell verengtes, sondern
32 im Gegenteil als ökumenisches Projekt für Europa zu konzipieren. Öffentliche Theologie will
33 ermutigen, sich in diese Welt einzumischen und das Evangelium von der Liebe Gottes, seiner
34 Agape oder Caritas, in Wort und Tat öffentlich zu bezeugen. Die ökumenische Grundstruktur

1 einer evangelischen Diaspora muss nun aber auch in der Art und Weise, wie Öffentliche Theo-
2 logie getrieben wird, erkennbar werden. Darum ist die ökumenische Zusammenarbeit auf allen
3 Ebenen – lokal, regional wie auch gesamteuropäisch – zu stärken und zu vertiefen. Die Unter-
4 zeichnung der Charta Oecumenica auf vielen Ebenen war dazu ein wichtiger Schritt.

5 Die Entwicklung einer Theologie der Diaspora stand und steht vor verschiedenen Herausforde-
6 rungen, welche im Studienprozess Diaspora ausführlich gewürdigt und bearbeitet wurden. Dass
7 der Begriff Diaspora in aktuellen Selbstverständigungsdokumenten der GEKE-Kirchen nur eine
8 marginale Rolle spielt, ebenso in historische und aktuelle Ausformulierungen reformatorischer
9 Ekklesiologie, stellt die größte Herausforderung dar. Als der Diaspora-Begriff dagegen eine
10 prominente Bedeutung bekam, nämlich im deutschsprachigen Protestantismus des 19. Jahr-
11 hundert, wurde er in problematischer Weise mit einer deutschnationalen Kulturprogramm-
12 aufgeladen. Diesem Befund stehen jedoch zahlreiche neue Perspektiven auf Diaspora in der
13 aktuellen exegetischen und in der zeitgenössischen kulturwissenschaftlichen Forschung entge-
14 gen. Gemeinsam ist diesen Forschungen, dass Diaspora primär als produktive, integrative und
15 positive Existenzweise gewürdigt wird. Diese Impulse aus Untersuchungen des Frühjudentums,
16 der frühchristlichen Texte und den mannigfaltigen Diaspora-Gemeinschaften in der Neuzeit ha-
17 ben einen Paradigma-Wechsel eingeleitet: von einer defizitorientierten hin zu einer chancenori-
18 entierten Diaspora-Betrachtung, und von einem essentialistisch-statischen Diaspora-
19 Verständnis hin zu einem relational-performativem Diaspora-Konzept. Diese Impulse nimmt das
20 Studiendokument kritisch-konstruktiv auf, indem es die Gestaltung von Beziehungen in der
21 Diaspora in den Mittelpunkt stellt, aber die Nöte und Chancen, die Leiden und die Kreativität der
22 Diaspora-Existenz gleichermaßen wahrnimmt und formuliert.

23 Gleichzeitig fußt die Formulierung eines theologischen Diasporakonzeptes immer auf der Ein-
24 sicht, dass die Suche nach einem bestimmten Sinn oder einer Aufgabe der Diaspora primär
25 denjenigen – sei es kirchlich oder persönlich - überlassen sein muss, die sich in der Diaspora
26 befinden, im Sinne einer „Glaubensentscheidung angesichts einer jeweiligen konkreten ge-
27 schichtlichen Situation“, wie der österreichische Theologe Wilhelm Dantine formuliert. Deswe-
28 gen ist die hier vorgenommene Auseinandersetzung mit einem angemessenen Diasporabegriff
29 im Sinne einer Selbstvergewisserung (Vgl. Kap. 3) der GEKE Kirchen und eines theologischen
30 Angebotes zu verstehen.

31 Der Studienprozess zur Theologie der Diaspora kommt zum Ergebnis: Eine Erneuerung des
32 evangelischen Diaspora-Begriffs eröffnet wichtige Chancen. Die eigene Gemeinde kann als Teil
33 einer umfassenderen Gemeinschaft mit gemeinsamen Wurzeln verstanden werden. Das kann
34 auch zu einer stärkeren Verbundenheit als GEKE-Kirchen beitragen. Der Diaspora-Begriff kann

1 auf diese Weise zu einer Erneuerung von konfessioneller Identität in ökumenischer Offenheit
2 beitragen. Der Diaspora-Begriff öffnet Kirchen hin zu ökumenischer Verbundenheit, indem Men-
3 schen sich als Christinnen und Christen gemeinsam als Zeugen des Evangeliums vom men-
4 schenfreundlichen Gott verstehen.

5 **Einleitung**

6 **1. Auftrag und Aufgabenstellung**

7 **1.1 Zielsetzung des Studienprozesses und des Studiendokuments**

8 Das vorliegende Studiendokument bündelt und verarbeitet die Ergebnisse des Studienprozes-
9 ses zur Theologie der Diaspora, der 2012 von der Vollversammlung der Gemeinschaft Evange-
10 lischer Kirchen in Europa (GEKE) in Florenz beschlossen wurde.

11 In vielen Ländern Europas ist der Protestantismus in der Minderheit. Auch gesamteuropäisch
12 betrachtet ist die Zahl der Protestantinnen und Protestanten geringer als die von römischen Ka-
13 tholikinnen und Katholiken und orthodoxen Christinnen und Christen zusammengenommen.
14 Zunehmend wird aber auch der Katholizismus zu einem Phänomen gesellschaftlicher Minder-
15 heit. Die Diasporaexistenz des Glaubens wird zur gemeinsamen ökumenischen Erfahrung. Mig-
16 ration, die Existenz von Migrationskirchen und -gemeinden und ihre Auswirkungen auf die Kir-
17 chengemeinschaft sind in diesem Kontext ebenso zu bedenken wie der interreligiöse Dialog und
18 die Pluralität der Religionen.

19 Viele Mitgliedskirchen der GEKE verweisen nicht auf den Diasporabegriff, um ihr Selbstver-
20 ständnis als Minderheitenkirchen auszudrücken. Auch die Lehrgesprächsdokumente „Die Kirche
21 Jesu Christi“ (1994) sowie „Kirche – Volk – Staat – Nation“ (2002) verzichten auf den Begriff und
22 sprechen stattdessen von Minderheitskirchen oder von Kirchen, die sowohl konfessionell als
23 auch ethnisch eine Minderheit darstellen.

24 Ziel des Studienprozesses und des nun vorliegenden Studiendokumentes ist es, die Leistungs-
25 fähigkeit des Diasporabegriffs als eines theologischen Interpretationsbegriffs unter gegenwärtigen
26 Bedingungen zu erörtern und Vorschläge für seine als notwendig erachtete Neuformulie-
27 rung zu unterbreiten. Die Suche ist bestimmt von der Intention, einen positiv-einladenden Begriff
28 zu formulieren, der den Weg-Charakter, die partizipative Struktur, die Öffnung für die Gesell-
29 schaft und den Dienst-Auftrag der Kirche ausdrückt und verständlich für die Gegenwart ist. Bei-
30 spiele solcher neuen Begriffe sind „Kirche von Zeugen“ (Église de témoins) oder „Annäherungs-
31 gemeinschaft“ (aus der Unierten Protestantischen Kirche Frankreichs).

1 Grundlegend dafür ist eine Deutung von Diaspora als „Kirche in Beziehungen“. Diasporakirchen,
2 die ihr theologisches Selbstverständnis in Wahrnehmung der vielfältigen Beziehungen entwi-
3 ckeln, in denen sie stehen, werden wertvolle Impulse zur Reflexion des kirchlichen Handelns in
4 der Öffentlichkeit gewinnen. Hier kommt eine Theologie zur Geltung, in deren Mittelpunkt eine
5 Begründung kirchlichen Handelns in der Öffentlichkeit steht. Will die GEKE ihrer Aufgabe, die
6 Stimme des Protestantismus in Europa vernehmbar zu machen, gerecht werden, bedarf sie
7 einer solchen öffentlichen Theologie.

8 **1.2 Auftrag und Verlauf des Studienprozesses**

9 Schon vor Beginn des Studienprozesses stand das Thema der Diaspora als praktische Aufgabe
10 und als Thema theologischer Reflexion auf der Agenda der GEKE.

11 Der Beschluss zur Struktur und weiteren Arbeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf der
12 vierten Vollversammlung der GEKE 1994 stellte heraus: „Ein besonderes Zeichen von Zeugnis
13 und Dienst muss den Minderheiten gelten. Die größere Zahl der an der LK beteiligten Kirchen
14 sind Minderheitskirchen, die oft in sehr schwierigen Situationen ihren Auftrag wahrnehmen. In
15 der derzeitigen neuen Strukturierung des Kontinents und der verschiedenen einzelnen Länder
16 werden diese Minderheiten oft übersehen, und ihre Stimme wird im internationalen Geschehen
17 leicht überhört. Hier ist die Leuenberger Kirchengemeinschaft zu aktiven Solidarität aufgeru-
18 fen.“¹

19 Ein Text der Südosteuropagruppe formuliert im gleichen Jahr unter der Überschrift „Diaspora als
20 Lebensform“ wie folgt:

21 „Die Freiheit der Kirche zeigt sich auch darin, daß sie als Minderheit in der Fremde leben und
22 dienen kann. Die Existenz in der Diaspora ist für das Volk Gottes nichts Unnormales. Gott ruft
23 die Gemeinde in Situationen des Aufbruchs und führt sie in Neues und Unbekanntes. So kann
24 auch heute die Kirche in der neuen Situation, in deren ganzer geschichtlicher Zweideutigkeit, im
25 Glauben eine Befreiung und den Ruf Gottes erkennen.“²

26 Die GEKE hat früh die Bedeutung gelebter kirchlicher Solidarität für die Kirchengemeinschaft
27 erkannt. Dies wird unter anderem deutlich, durch die Kooperation mit der Arbeitsgemeinschaft

¹ Ergebnisse der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, in: Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, hg. von Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller, Frankfurt am Main 1995, S. 261.

² Das christliche Zeugnis von der Freiheit. Das Beratungsergebnis der Südosteuropagruppe, in: Leuenberger Texte 5, hg. von Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt am Main 1999, S. 89.

1 evangelischer Diasporawerke in Europa (AGDE). Auf ihrer Jahrestagung 2009 hat sich die AG-
2 DE intensiv mit Skizzen einer zukünftigen protestantischen Solidaritätsarchitektur in Europa be-
3 fasst. In seinem Bericht an die Vollversammlung der GEKE im Jahr 2012 erklärte das Präside-
4 um, die Zusammenarbeit zwischen GEKE und AGDE sei im Sinne von Artikel 36 der Leuen-
5 berger Konkordie als bereiteter Ausdruck der Einheit von Zeugnis und Dienst zu verstehen.

6 Ein erstes Pilotprojekt zum Thema Theologie der Diaspora, das unter Beteiligung mehrerer
7 theologischer Fakultäten von 2011 bis 2013 stattfand, richtete sich an Studierende der Theolo-
8 gie. Die Ergebnisse der Abschlusskonferenz in Rom – im 40. Jubiläumsjahr der Leuenberger
9 Konkordie – fasst eine Thesenreihe mit dem Titel „Diaspora and Identity“ zusammen, die in der
10 Zeitschrift *focus* Nr. 20 (November 2013) veröffentlicht wurde und als Grundlage für den weite-
11 ren Studienprozess diente.³

12 Im Dezember 2013 beschloss der Rat der GEKE die Einsetzung einer kleinen Expertengruppe,
13 die beauftragt wurde, das inhaltliche Konzept für den weiteren Studienprozess zu erstellen. Für
14 die Umsetzung des Konzeptes, die der Rat im Juni 2014 in Auftrag gab, wurde die Experten-
15 gruppe um einige Mitglieder erweitert. Sie führte den weiteren Studienprozess in Kooperation
16 mit verschiedenen Institutionen durch:

- 17 • Gustav-Adolf-Werk e.V. (GAW)
- 18 • Verein Evangelische Diaspora e.V.
- 19 • Arbeitsgemeinschaft Diasporawerke in Europa (AGDE)
- 20 • Südostmitteleuropäischer Fakultätentag (SOMEF)
- 21 • Theologische Fakultäten und Hochschulen in Europa
- 22 • Kulturwissenschaftliche Universitäts-Institute in Europa
- 23 • Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)

24 Im März 2015 fand in Neudietendorf (Thüringen/Deutschland) eine interdisziplinäre wissen-
25 schaftliche Tagung in Kooperation mit den Universitäten Jena und Leipzig sowie dem Gustav-
26 Adolf-Werk statt. Ziel der Tagung war es, einen Anschluss der Theologie an die jüngere religi-
27 ons-, kultur- und sozialwissenschaftliche Diasporaforschung zu gewinnen. Im September 2015
28 folgte eine Studierendenkonferenz an der Facoltà Valdese di Teologia in Rom, bei welcher Stu-
29 dierende von neun Hochschulen aus sieben europäischen Ländern teilnahmen. Ihr Thema war
30 die Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung von Minderheits- und Diasporakirchen in Europa.

³ Text online: <http://www.leuenberg.net/de/focus/geke-focus-20-32013>, S. 10-12 (zuletzt aufgerufen am 6.1.2016).

1 Die Schlussthesen der Konferenz sind ebenfalls in das vorliegende Studiendokument eingeflos-
2 sen.⁴

3 Die Studierendenkonferenzen haben im gesamten Studienprozess methodisch eine tragende
4 Rolle gespielt. Erstens dienten sie der Nachwuchsförderung und einer Verständigung zwischen
5 den Mitgliedskirchen, die durch die junge Generation wahrgenommen wird. Zum zweiten ermög-
6 lichten sie eine breite Partizipation, die beim Thema Diaspora gefordert ist. Drittens ist der
7 Diasporabegriff durch die Studierendenkonferenzen im Vollzug des Prozesses und seiner Me-
8 thode als auf Beziehungen verweisend ernstgenommen worden.

9 **1.3 Aufgabenstellung**

10 Die Leistungsfähigkeit und Neuformulierung des Diasporabegriffs als eines theologischen Inter-
11 pretationsbegriffs erfordert zunächst eine Auseinandersetzung mit den kirchengeschichtlichen,
12 kulturellen und theologischen Veränderungen, denen der Begriff und seine Verwendung seit
13 geraumer Zeit ausgesetzt sind. Drei Aspekte sind genauer zu klären:

14 1. Allgemein ist festzustellen, dass sich der Diasporabegriff aus seinen kirchlichen Hintergrün-
15 den gelöst hat. Auch verwenden ihn, wie bereits erwähnt, viele Mitgliedskirchen nicht, um ihr
16 eigenes Selbstverständnis zu beschreiben. Es ist daher zunächst fraglich, welche Rolle er in der
17 Selbstverständigung der Kirchen noch spielt und spielen kann.

18 2. Abgelöst von seinem theologischen und kirchlichen Sprachgebrauch hat sich ein kulturwis-
19 senschaftlicher Begriff von Diaspora etabliert, der im gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs
20 im Vordergrund steht. Es ist zu klären, wie eine Theologie der Diaspora sich zum kulturwissen-
21 schaftlichen Diskurs in Beziehung setzen kann.

22
23 3. Daraus ergibt sich die grundsätzliche Frage, wo überhaupt in den Kirchen und in der universi-
24 tären Theologie der Diaspora-Begriff implementiert ist und wie speziell in den Theologischen
25 Fakultäten darüber gesprochen wird.

26 Aus dem Ziel, Konsequenzen für das Selbstverständnis und die weitere Entwicklung der Kirchen
27 in ihrer Rolle als Minderheit oder Diaspora in Europa aufzuzeigen, haben sich für den Studien-
28 prozess im Einzelnen vier Arbeitsfelder ergeben, deren Resultate das vorliegende Dokument
29 präsentiert:

⁴ Text online: http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/10_schlussthesen.pdf (zuletzt aufgerufen am 6.1.2016).

1
2 *(1) Der interdisziplinäre Blick auf die religionssoziologische und kulturwissenschaftliche Rezep-*
3 *tion des Diasporabegriffs*

4 Um zu verhindern, dass die Arbeit an einem theologischen Begriff der Diaspora sich auf binnen-
5 theologische und binnenkirchliche Diskurse verengt, wird die theologische Diskussion zu den
6 bereits genannten kulturwissenschaftlichen Diskursen zum Diasporabegriff in Beziehung ge-
7 setzt. Innerhalb des kirchlichen und theologischen Sprachgebrauchs ist nochmals zu unter-
8 scheiden zwischen (a) einem deskriptiv-soziologischen Verständnis von Diaspora, das sich auf
9 die zahlenmäßig erfassbare Situation von Kirchen hinsichtlich ihrer Mitgliederzahlen bezieht, (b)
10 einer Deutung von Diaspora in der Selbstwahrnehmung einer Kirche und (c) einem theologisch
11 gefüllten Diasporabegriff auf biblisch-christlicher Grundlage. Zu unterscheiden ist auch zwischen
12 der Verwendung des Diasporabegriffs im Sinne von *Minderheitskirchen* und seiner Verwendung
13 für *Migrationskirchen* und -gemeinden. So gibt es auch Phänomene einer „doppelten oder mehr-
14 fachen Diaspora“.

15
16 *(2) Das Selbstverständnis und die Selbstdeutung der Kirchen angesichts ihrer Minderheitensitu-*
17 *ation*

18 In den meisten Ländern Europas befinden sich die protestantischen Kirchen in einer Minderhei-
19 tensituation, die sich aber im Einzelnen sehr unterschiedlich darstellt. Das Studiendokument
20 bezieht daher die unterschiedlichen Diasporaerfahrungen von Mitgliedskirchen der GEKE ein.
21 Exemplarisch seien die Lage in Ostdeutschland und Mittel-, Ost- und Südeuropa sowie Kirchen
22 in typisch großstädtischer Situation genannt. Im Verlauf des Studienprozesses wurde außerdem
23 untersucht, wann und warum bestimmte Kirchen ihre Minderheitensituation als Diaspora deuten
24 und warum andere Kirchen das nicht tun. Zu klären war ferner, was es für das kirchliche Han-
25 deln bedeutet, wenn eine Kirche sich selbst als „Diaspora“ versteht. Dies gilt besonders mit Blick
26 auf das Anliegen einer öffentlichen Theologie, das als drittes Arbeitsfeld zu benennen ist (s.u.).
27 Berücksichtigung findet auch die ökumenische Dimension der Thematik, indem exemplarisch
28 die Verarbeitung von Diasporaerfahrungen in der Katholischen Theologie untersucht wird.

29
30 *(3) Die Grundlinien einer Theologie der Diaspora als Gestalt einer Öffentlichen Theologie*

31 Das Leben in der Diaspora ist keineswegs nur die spezifische Situation von Minderheiten- und
32 Migrationskirchen, sondern ein Wesensmerkmal des christlichen Glaubens und der Kirche (vgl.
33 1Petr 1,1). Biblisch-theologisch ist zu bedenken, was es heißt, dass die Kirche Jesu Christi zwar

1 *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt ist (vgl. Joh 17,16), dass sie sich als wanderndes Gottesvolk
 2 versteht, das in der Welt keine bleibende Stadt hat, sondern die zukünftige sucht (Hebr 13,14).
 3 Wie verhält sich die Wanderschaft zur zukünftigen Stadt, also die eschatologische Hoffnung der
 4 Kirche, zu ihrer Aufgabe, im Hier und Jetzt der irdischen Stadt Bestes zu suchen (vgl. Jer 29,7)?
 5 Eine Theologie der Diaspora hat dabei auch Begriff und Phänomen der Fremdheit zu bedenken
 6 – der Fremdheit des Glaubens ebenso wie der Fremdheit des menschengewordenen Gottes. Die
 7 Spannung von Heimat und Fremde prägt im buchstäblichen wie im übertragenen Sinne
 8 Diasporaerfahrungen und ihre theologische Deutung in Geschichte und Gegenwart. Die Span-
 9 nung zwischen gegenwärtiger Existenz der Kirche und der Glaubenden auf der einen und ihrer
 10 eschatologischen Bestimmung auf der anderen Seite kommt auch in dem Begriff der Entweltli-
 11 chung zum Ausdruck, den Rudolf Bultmann im Anschluss an Paulus und Johannes geprägt hat
 12 und dessen Verwendung durch den ehemaligen Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede
 13 2011⁵ für erhebliche Diskussionen gesorgt hat. Eine Theologie der Diaspora, welche sich als
 14 eine Gestalt von öffentlicher Theologie versteht, will dazu ermutigen sich kritisch-konstruktiv auf
 15 die Gesellschaft einzulassen und Kirche für die Menschen in ihren gegenwärtigen Nöten und
 16 Erfahrungen zu sein. Die Aufgabe besteht also darin, den Diasporabegriff so zu fassen, dass er
 17 einer binnenkirchlichen Milieuverengung entgegenwirkt und das einladende Eintreten für das
 18 Evangelium in der Gegenwart stärkt. Der Studienprozess sollte daher eine Verbindung zwischen
 19 dem internationalen Diskurs zu Begriff und Konzeptionen von öffentlicher Theologie und dem
 20 Diskurs zu Begriff und Theologie der Diaspora herstellen. Dabei war auch auf die Diskurse zur
 21 Säkularisierung sowie zur Pluralisierung moderner Gesellschaften in Europa und ihrer Auswir-
 22 kungen auf Religion(en), Kirche(n) und Christentum einzugehen.

23
 24 *(4) Die Bedeutung einer Theologie der Diaspora als Selbstverständigung der GEKE in ihrer Rol-*
 25 *le in Europa*

26 Will die GEKE ihrer in den letzten Jahren mehrfach formulierten Aufgabe, die Stimme des Pro-
 27 testantismus in Europa vernehmbar zu machen, gerecht werden, bedarf sie einer Konzeption
 28 von öffentlicher Theologie, die zugleich die Situation der Diaspora reflektiert. Öffentliche Theo-
 29 logie als Theologie der Diaspora könnte ein neues ökumenisches Projekt für Europa und eine
 30 ökumenische Zeitansage werden. Konkret soll die Brücke zu den Arbeitsfeldern der GEKE ge-

⁵ Vgl. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen 201978, S. 435; Papst Benedikt XVI., *Die Entweltlichung der Kirche*, FAZ vom 25.9.2011, online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html. (zuletzt aufgerufen am 19.9.2017).

1 schlagen und der Fragestellung nachgegangen werden, welche Konsequenzen sich für die wei-
2 tere Entwicklung der GEKE ergeben.

3 **1.4 Aufbau und Inhalt des Studiendokuments**

4 Das Studiendokument entwickelt den Begriff der Diaspora als theologischen Interpretationsbe-
5 griff. Die Kernthese lautet, dass Diaspora als Beziehungskonzept zu verstehen ist, wird doch
6 Diaspora, Zerstreuung grundlegend durch Verwiesenheit auf etwas anderes konstituiert. Diese
7 Interpretation kann sich aus dem biblischen διασπαίρω speisen, das strukturell eine Relation
8 beschreibt. Anders als der Begriff der Minderheitensituation, der tendenziell einen defizitären
9 Zustand beschreibt, ermöglicht ein relational akzentuiertes Diasporakonzept Kirchen, sich in
10 vielfältigen Beziehungen zu sehen.

11 Verstanden als Beziehungskonzept beschreibt Diaspora Kirchen als Kirchen in Gemeinschaft
12 mit anderen Kirchen, im Verhältnis zur Fremde und als Fremde, im Verhältnis zu Bibel und Tra-
13 dition sowie im Verhältnis zueinander als Akteure einer bestimmten religiösen Praxis, die in ih-
14 rem gesellschaftlichen Handeln den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen selbstbewusst wahrneh-
15 men. Damit wird ein konstruktiver Umgang mit dem Konzept der Diaspora ermöglicht, wie er
16 auch in den religionssoziologischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven auf den Diaspo-
17 rabegriff angelegt ist (Diaspora als Brückenort, als *third place*, als *doing Diaspora*), mit denen
18 sich das Studiendokument auseinandersetzt.

19 In ihrer Dreiteilung verbindet die Studie deskriptiv-analytische mit normativ-theologischen Fra-
20 gestellungen. Der *erste Hauptteil* (A) beleuchtet die Verwendung des Diaspora-Begriffs, nicht
21 nur in Geschichte und Gegenwart christlicher Kirchen, sondern auch in der Diasporaforschung
22 moderner Kulturwissenschaften. Ausgehend von der Beobachtung, dass der Diasporabegriff
23 theologisch und kirchlich in den Hintergrund gerückt ist, werden zunächst die Probleme einer
24 Theologie der Diaspora und die historischen Funktionen des Diasporabegriffs in der neueren
25 Kirchengeschichte beschrieben (2). Das anschließende Kapitel zu kirchlich-europäischen Per-
26 spektiven einer Theologie der Diaspora (3) diskutiert den Diasporabegriff unter dem zweifachen
27 Blickwinkel von Diaspora als Selbstwahrnehmung und Diaspora als Außenwahrnehmung. Wäh-
28 rend der Diasporabegriff in Kirche und Theologie derzeit nur selten gebraucht wird, spielt er in
29 gegenwärtigen Diskursen in Geschichtswissenschaft, Kulturwissenschaft, Ethnologie, Religi-
30 onswissenschaft und Soziologie eine tragende Rolle. Das 4. Kapitel vermittelt einen Überblick
31 über Diaspora-Identitäten im 21. Jahrhundert als Thema transdisziplinärer Forschung.

32 Der *zweite Hauptteil* (B) untersucht Begriff und Selbstverständnisse von Diaspora in der Bibel
33 und ihren historischen Kontexten. Er verbindet historisch-exegetische Analysen mit der Frage

1 nach ihrer systematisch-theologischen Relevanz und schafft damit Grundlagen für den Neuansatz einer Theologie der Diaspora, der im dritten Hauptteil entfaltet wird. Im Alten wie im Neuen Testament steht die Diaspora-Existenz unter der doppelten Perspektive von Strafe und Verheißung (5). Die neuere exegetische Forschung zeigt, dass die Diasporaexistenz der neutestamentlichen Kirche (7) im Rahmen der jüdischen Diaspora zu verstehen ist (6). Diese Befunde enthalten wichtige Impulse für ein relational akzentuiertes Diasporakonzept, das im Mittelpunkt des *dritten Hauptteils* steht (C) und auf seine Leistungsfähigkeit überprüft wird. Nach einer Bündelung der Ergebnisse der vorangegangenen Abschnitte (8) werden zunächst drei Elemente des neuen Diasporaverständnisses beschrieben, nämlich der Aspekt der Fremde und der Fremdheit (9), der Beziehungsaspekt sowie das Verständnis von Kirche in der Diaspora als Kirche von Zeugen (Église de temoins), die zum lebendigen Zeugnis evangelischen Lebens in der Diaspora beauftragt ist (10). Schließlich wird ausgeführt, dass und wie eine erneuerte Theologie der Diaspora als eine Gestalt Öffentlicher Theologie zu verstehen ist, welche auch die Rolle von Diasporakirchen in der Öffentlichkeit reflektiert (11). Die Impulse aufgreifend und weiterführend, zieht das Dokument im *Schlusskapitel* (12) Folgerungen für die Arbeit und die künftige Entwicklung der GEKE.

17 **Teil A: Geschichtliche und gegenwärtige Verwendungen des Diaspora-Begriffes**

19 **2. Historische Funktionen des Diasporabegriffs in der neueren Kirchengeschichte**

21 **2.1 Exemplarische kirchen- und begriffsgeschichtliche Beobachtungen**

22 Natürlich ist die Frage nach der Bedeutung des Diaspora-Begriffs und der damit verbundenen theologischen Aspekte kein Selbstzweck: In der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa ist die Suche nach einer gemeinsamen, auch theologischen Sprache immer eine Frage nach gelebter Solidarität in dieser Gemeinschaft. Theologie muss in diesem Sinne wirklich kontextuell sein.

27 Dieser Solidarität nun auf terminologischer Ebene Rechnung zu tragen, ist darum gleichermaßen Verpflichtung wie herausfordernde Aufgabe. Hier steht vor allem der Begriff „Diaspora“ im Mittelpunkt, der gerade wegen seiner Geschichte auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen ist. Kann er noch eine aktuelle Bedeutung haben, wenn er womöglich eine aus seinen historischen Wurzeln ableitbare Asymmetrie beinhaltet, vor allem von außen auf andere angewendet wurde

1 und womöglich gar nicht von allen Kirchen in der GEKE als für ihre Situation anwendbar ange-
2 sehen wird? Vor dem Hintergrund dieser Frage verstehen sich die folgenden begriffsgeschichtli-
3 chen Beobachtungen und historisch-theologischen Überlegungen dezidiert als exemplarische
4 Erkundung eines Themenkomplexes, der naturgemäß deutlich komplexer ist. Die anschließenden
5 Ausführungen sind jedoch in ihrer bewussten inhaltlich-argumentativen Begrenzung dem
6 Anliegen dieses Studiendokuments geschuldet und daher in den Gesamtkontext desselben ein-
7 zuordnen.

8 Blickt man unter diesen Voraussetzungen nun rein beispielhaft auf die Geschichte des Begriffs
9 Diaspora im deutschen Sprachraum, so lässt sich das Gesagte hieran veranschaulichen und
10 vertiefen. Die bis heute weiterwirkende Verwendung des Diaspora-Begriffs im Protestantismus
11 hat ihren Entstehungsgrund in dem im 19. Jahrhundert begründeten Vereins- und Verbandswe-
12 sen und damit in einer bestimmten Sozialgestalt des evangelischen Christentums. Allerdings
13 war von „Diaspora“ bei der Gründung der Gustav-Adolf-Stiftung, also der Vorgängerorganisation
14 des Gustav-Adolf-Werkes, im Jahre 1832 noch keine Rede. Erstmals findet der Begriff 1842 in
15 ihrem Kontext Verwendung.⁶ Die Aufrufe aus der Gründungszeit dieses Hilfswerks sprechen
16 noch ganz pragmatisch von Hilfe und Unterstützung protestantischer Gemeinden und vom
17 „christlichen Gemeingeist“,⁷ noch nicht von Diaspora. Sie verzichteten also auch auf eine theolo-
18 gische Überhöhung der Minderheitensituation anderer.

19 Nachdem dann der Diasporabegriff in den Kreisen derer, die sich für protestantische Minderhei-
20 ten interessierten, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend populär geworden
21 war, wurde Diaspora aber schon bald nicht nur als ein religiöses Phänomen wahrgenommen,
22 sondern auch als ein kulturelles und herkunftsbezogenes. Damit ergab sich tatsächlich eine
23 Asymmetrie der Zuschreibung, die vom deutschen Mehrheitsprotestantismus ausging und den
24 Minderheitenprotestantismus in Europa und der globalen Ökumene betraf, allerdings auch den
25 Minderheitenprotestantismus in den katholisch dominierten Gebieten Deutschlands. Spätestens
26 in der Zeit des Deutschen Kaiserreiches fand der Diaspora-Begriff im evangelischen Bereich
27 weitere Verwendung und etablierte sich im kirchlichen und protestantisch-gesellschaftlichen
28 Feld.

⁶ Hermann-Josef Röhrig, *Diaspora – Kirche in der Minderheit. Eine Untersuchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift „Die evangelische Diaspora“*, Leipzig 1991, S. 37f.

⁷ Karl-Christoph Epting, *Diasporawissenschaft aus der Sicht des Gustav-Adolf-Werkes als Diasporawerk der EKD*, in: ders., *Evangelische Diaspora. Ökumenische und internationale Horizonte*, Leipzig 2010, S. 83.

1 Die damals von Deutschland empfundene nationale Kränkung durch die Niederlage im Ersten
2 Weltkrieg verstärkte die Verknüpfung von nationaler und konfessioneller Diasporathematik noch
3 einmal, zumal der deutsche Protestantismus sich insgesamt in eine nationale und nationalistische
4 Isolation begab, aus der er sich erst nach einer Revision des Versailler Vertrages zu be-
5 freien gedachte. Zum Thema theologischer Reflexionen wurde der Diasporabegriff in Deutsch-
6 land genau in dieser Zeit, wobei auch vor dem Ersten Weltkrieg schon deutliche Tendenzen in
7 die Richtung einer Identifizierung von nationaler und konfessioneller Diaspora zu erkennen sind.
8 Ein wichtiges Organ wurde die Zeitschrift „Die Evangelische Diaspora“, die von Franz Rendtorff
9 verantwortet wurde, jenem Leipziger Theologieprofessor, der zugleich Präsident des Gustav-
10 Adolf-Vereins war. Rendtorff hatte sich schon vor dem Ersten Weltkrieg für eine wissenschaft-
11 lich-theologische Fundierung der Arbeit des Gustav-Adolf-Vereins stark gemacht. Die Zeitschrift
12 „Die Evangelische Diaspora“ sollte das Fachorgan für eine ganz neue Disziplin werden, die
13 Diasporawissenschaft oder Diasporakunde. Diese sollte eine Teildisziplin der Praktischen Theo-
14 logie werden, also in das für die Reflexion kirchlichen Handelns zuständige Gebiet eingeordnet
15 werden, in dem auch Franz Rendtorff arbeitete. In seiner Antrittsrede als Rektor der Universität
16 Leipzig im Jahre 1925 beschrieb Rendtorff die Diasporakunde im weiteren Sinne als Teil einer
17 umfassenderen „Auslandskunde“ oder „Auslandsbildung“, die durchaus auf eine Internationali-
18 sierung von Studieninhalten zielte, zum Beispiel im Jurastudium. Im engeren Sinne aber sollte
19 die Diasporakunde Teil eines Studiums des „Auslandsdeutschtums“ sein.⁸

20 Der Versuch, das Fach an Theologischen Fakultäten zu verankern, kann in Parallele zur Etab-
21 lierung des Faches Missionswissenschaft seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gesehen werden,
22 das ebenfalls eine theologische Reflexion praktischer Arbeit darstellen sollte und entscheidend
23 an die Existenz bestimmter Trägergruppen – hier der Missionsgesellschaften – gebunden war.
24 Eine weitere Parallele besteht zu einem anderen Fach, das sich aber genauso wie die
25 Diasporawissenschaft nicht an den Theologischen Fakultäten etablieren konnte: der Kirchen-
26 kunde nämlich, die eine Vorläuferin der Religionssoziologie war und die der Pfarrerschaft
27 Kenntnisse über die religiöse Wirklichkeit nahebringen sollte.

28 Franz Rendtorff ließ in Leipzig ein Studienhaus für Studenten aus den sogenannten Diasporaki-
29 rchen erbauen, das heute den Sitz des Gustav-Adolf-Werkes darstellt. Vor allem aber sollten die
30 Studenten aus den Kirchen der evangelischen Diaspora bei ihrem Aufenthalt in Leipzig gerade
31 im Blick auf die spezifische Situation ihrer eigenen Kirchen und Gemeinden geschult werden.
32 Das Ziel war also eine kontextuelle Theologie, die aber nicht aus den Ländern und Kirchen der

⁸ Röhrig, Diaspora – Kirche in der Minderheit (s. Anm. 6), S. 67.

1 Diaspora selbst kam, sondern aus Deutschland, da man die theologischen Ausbildungseinrich-
2 tungen in den Ländern der Diaspora selbst für zu klein dafür hielt.

3 Eine der Hauptforderungen der Vertreter der Diaspora-Thematik wurde nun der Schutz nationa-
4 ler (und damit zuerst deutscher) und konfessioneller Minderheiten. Strittig blieb die Frage, ob
5 der Diasporabegriff insgesamt auf die Existenz des Minderheitenprotestantismus zu beziehen
6 war, oder ob er nur auf den *inlands- oder auslandsdeutschen* Protestantismus Anwendung fin-
7 den sollte. Die Deutsche Evangelische Kirche, also der Zusammenschluss der evangelischen
8 Landeskirchen in Deutschland, traf diesbezüglich eine folgenschwere Entscheidung: Der Begriff
9 Diaspora sollte auf die *deutsche* evangelische Auslandsdiaspora eingegrenzt werden.

10 Der Rigaer Pfarrer und Dozent am dortigen Herder-Institut Viktor Grüner schrieb immerhin, die
11 Diaspora sei keine „Trotzgemeinschaft, in die sich eine Minderheitengruppe inmitten bedrängter
12 Lebenswirklichkeit vielfach hineinredet, bereit, lieber mit Ehren unterzugehen, als in Unehren zu
13 vegetieren“. Und so sprach Grüner auch davon, dass „der völkische Totalitätsgedanke, kirchlich
14 frisiert, eine Diasporagemeinde mit seinem Wahn besticht“.⁹ Andere sahen das allerdings ganz
15 anders, vor allem in den ehemals preußischen Gebieten Polens, in Siebenbürgen und im Sude-
16 tenland. Der im slowenischen Celje tätige Pfarrer Gerhard May veröffentlichte 1934 das Buch
17 „Die volksdeutsche Sendung der Kirche“. Das Buch war in gewisser Weise das Resümee seiner
18 Tätigkeit als Studienleiter des Franz-Rendtorff-Hauses in Leipzig. Eng ist bei May die Bindung
19 des Diasporagedankens an den Volkstumsgedanken. Allerdings lernte May bald aus der natio-
20 nalsozialistischen Kirchenpolitik, dass die Verbindung von konfessioneller und nationaler
21 Diaspora ideologisch unerwünscht war, und so konnte er 1940 schon schreiben: „Der Begriff der
22 Diaspora wird in seinem eigentlichen Sinn nur auf dem kirchlichen Gebiet mit Fug und Recht
23 gebraucht.“¹⁰ May wurde 1944 Bischof der Evangelischen Kirche in Österreich und sah
24 Diasporaexistenz fortan nur noch als Leben seiner Kirche unter einer katholischen Mehrheit an.
25 Überhaupt wurde die Wiener Evangelisch-Theologische Fakultät nach 1945 zum Standort einer
26 revidierten Diaspora-Theologie. Dafür stand auch der hier lehrende Systematische Theologe
27 Wilhelm Dantine, der die Erfahrung seiner eigenen Kirche zum Ausgangspunkt seiner theologi-
28 schen Reflexion machte und in einer glaubwürdigen Minderheitenexistenz eine wichtige Aufga-
29 be sah.

30 Nach 1945 übernahm die neu gegründete Evangelische Kirche in Deutschland den „Dienst an
31 der evangelischen Diaspora“ in ihre Grundordnung. Nach den Erfahrungen in und mit der natio-

⁹ Harald Uhl, *Evangelische Akademie und Diaspora. Zwei unbekannte Wesen*, Wien 2006, S. 15 und S. 17.

¹⁰ A.a.O., S. 26.

1 nationalsozialistischen Diktatur brach die Verbindung zwischen nationaler und konfessioneller
2 Diaspora ab, offiziell jedenfalls. Reste des Volkstumsdenkens blieben aber erhalten und wurden
3 auf die verbliebenen deutschen Minderheiten in Osteuropa angewendet, beispielsweise auf die
4 Siebenbürger Sachsen. „Assimilation“ wurde als Gefahr im Kontext der Diaspora thematisiert.
5 Die Deutsche Evangelische Kirche als Institution aber hatte, wie bereits angedeutet, im Zweiten
6 Weltkrieg erleben müssen, dass ihr Beitrag zur „Deutschumpflege“ vom nationalsozialistischen
7 Staat nicht gefragt war, und durch die Vertreibungen der Deutschen aus nun polnischen und
8 tschechoslowakischen Gebieten hatte sich die Volkstumsfrage weithin erledigt.

9 Dass heutzutage in einzelnen Fällen, beispielsweise in Ungarn und Rumänien die nationale
10 Frage mit der kirchlichen im evangelischen Sinne eng verknüpft ist, zeigt, dass konfessionelle
11 und nationale Diaspora immer noch eng verbunden sein können. Zu den unerledigten Fragen
12 gehört also nicht zuletzt aus theologischer Perspektive bis heute, ob es so etwas wie eine „rei-
13 ne“, bloß konfessionell-religiöse Diaspora überhaupt geben kann oder ob nicht eine nationale
14 und kulturelle Ausrichtung doch noch eine große Rolle spielen. In Fällen von doppelter oder
15 mehrfacher Diaspora (konfessionell, sprachlich, national) liegt das nahe; eine klare Unterscheid-
16 ung dieser verschiedenen Faktoren ist im konkreten Leben von Diasporagemeinden nicht
17 leicht.¹¹

18 Nun hat der immense Säkularisierungsschub der letzten Jahre und Jahrzehnte den Protestan-
19 tismus in Europa fast überall zu einer Minderheit werden lassen. Was in dieser Situation mit
20 dem Diaspora-Begriff anzufangen ist, ist durchaus nicht eindeutig. Der ehemals kulturell domi-
21 nante Protestantismus in Deutschland muss sich fragen lassen, ob er nun den Diaspora-Begriff
22 als Selbstbeschreibung zu verwenden gewillt ist. Der Protestantismus in der DDR, in dem die
23 gegenwärtige, zunehmend für ganz Deutschland zu erwartende Situation einer massiven Säku-
24 larisierung schon vorweggenommen war, ist gegenüber dem Diaspora-Begriff sehr reserviert
25 gewesen. Der Magdeburger Bischof Werner Krusche sprach 1973 in einem Vortrag auch von
26 der Gefahr der Selbstabschließung evangelischer Gemeinden in der Diaspora. Es gehe, so Kru-
27 sche, nicht um Bestandserhaltung, sondern um die „Bereitstellung der Glieder der Gemeinden
28 zum Missionsdienst in ernüchterter Hoffnung“.¹² Die Diaspora, in der man lebte, war schließlich
29 eine ideologische. Auch in den heutigen Mitgliedskirchen der GEKE war und ist der Umgang
30 damit eher zurückhaltend.

¹¹ Vgl. dazu Kapitel 4 über die transdisziplinäre Diasporaforschung.

¹² Wolfgang Ratzmann, Diaspora als Leitbegriff der ostdeutschen evangelischen Landeskirchen. Ein praktisch-theologischer Blick in die kirchliche Zeitgeschichte, online: <http://www.uni-leipzig.de/~diaspora/pub.htm>, ohne Seitenzählung (zuletzt aufgerufen 7.3.2016).

1 Blickt man zurück auf diesen historischen Befund, könnte dieser so verstanden werden, als sei
2 die Arbeit der evangelischen Diasporawerke – des Gustav-Adolf-Werkes und des Martin-Luther-
3 Bundes – nicht mehr zeitgemäß. Wohlgedenkt: Die außerordentlichen Verdienste der wirkmäch-
4 tigen Diasporawerke um die geschwisterliche Verbundenheit der europäischen Protestantismen
5 und der ihnen zuzuordnenden Kirchen sind damit keineswegs in Abrede gestellt, ganz im Ge-
6 genteil. Jene Einschätzung wäre vielmehr ein Missverständnis, denn auf dem Prüfstand steht
7 der Begriff „Diaspora“ und mit ihm verbundene Vorstellungen, nicht die solidarische Arbeit für
8 und mit evangelischen Minderheiten, die bis heute auf den Schultern vieler engagierter Christin-
9 nen und Christen ruht. Angesichts der historischen Belastung und der einseitigen Verwendung
10 des Diaspora-Begriffs stellt sich die Frage, ob der Diaspora-Begriff für die Gegenwart auch
11 Stärken und Chancen entwickeln kann, die dann für einen erneuerten Diaspora-Begriff spre-
12 chen.

13 **2.2 Gegenwartsdagnostische Einordnung**

14 Dennoch scheint die Existenz einer Theologie der Diaspora jedenfalls aus Sicht deutscher und
15 österreichischer evangelischer Kirchen, aber weit darüber hinaus und unabhängig davon eine
16 Selbstverständlichkeit zu sein. Hier ist auf die inzwischen mehr als 80 Jahrgänge „Die Evangeli-
17 sche Diaspora“ und die ebenso interessanten „Beihefte Evangelische Diaspora“ zu verweisen,
18 die Beleg dafür sind, wie in Süd- und Osteuropa und darüber hinaus in Lateinamerika seit Jahr-
19 zehnten über Diaspora nachgedacht wird, um die eigene Situation zu beschreiben und zu ver-
20 antworten.

21 Dabei stellt sich aber nach dem bisher Gesagten die Frage, inwiefern diese Theologie der
22 Diaspora eine kontextuelle Theologie ist, also Teil einer Selbstdeutung von Minderheitenkirchen
23 und inwiefern sie Teil einer Zuschreibung von außen ist.

24 Für den deutschsprachigen Kontext könnte der Verdacht nahe liegen, dass die Beschreibung
25 kirchlicher Existenz in der Minderheit mit Hilfe des theologisch aufgeladenen Diaspora-Begriffs
26 eine Zuschreibung war, die zwar Solidarität auf Augenhöhe verhieß, aber in ihren aufgezeigten
27 und auf das 19. Jahrhundert zurück reichenden Ursprüngen, wenig anderes war als eine milde
28 Form dessen, was heute in anderen Diskursen als „Orientalismus“ verhandelt wird: Auf andere
29 wird etwas projiziert, und damit liegt die Deutungsmacht nicht bei den Betroffenen, sondern den-
30 jenigen, die Beschreibungen verfassen und Sachverhalten Begriffe zuweisen. Dass es sich bei
31 den in der Diaspora Lebenden häufig um Deutsche handelte, mit denen man sich national ver-
32 bunden fühlte, steht dieser kritischen Frage nicht entgegen, denn auch das Nationale im Sinne
33 einer Gemeinschaft von Deutschen über Grenzen hinweg ist als eine Projektion des 19. Jahr-

1 hunderts zu verstehen. Deutsche im Ausland wurden nun als Deutsche reklamiert, auch wenn
2 sie sich nicht als solche sahen – jedenfalls nicht als national gesonnene Deutsche im Geiste des
3 19. Jahrhunderts. Auch im Blick auf das evangelische „Auslandsdeutschum“ könnte die Zu-
4 schreibung der Diaspora also Ausdruck einer zwar nicht kolonialistischen, aber doch paternalis-
5 tischen Haltung sein.

6 Was den nichtdeutschen Minderheitenprotestantismus angeht, ist die Frage noch einmal in be-
7 sonderer Weise zu stellen. Die Erinnerung an den Beginn des Ersten Weltkriegs hat deutlich
8 gezeigt, dass der deutsche Protestantismus damals – jedenfalls viele seiner offiziellen Vertreter
9 – der Meinung war, er sei *zuerst* den nationalen Interessen Deutschlands und nur an zweiter
10 Stelle der Solidarität mit den evangelischen Christinnen und Christen in anderen Ländern ver-
11 pflichtet. Dass evangelische Christinnen und Christen in den anderen Ländern es im Blick auf
12 ihre Nationen genauso sahen, steht dem nicht entgegen, denn die Position des deutschen Pro-
13 testantismus war von einem ungleich höheren Selbstbewusstsein geprägt, wie Äußerungen aus
14 dem August und September 1914 zeigen.

15 In jedem Falle darf eine Theologie der Diaspora nie isoliert betrachtet werden, sondern ist in
16 ihrem kulturellen, politischen und damit jeweiligen historischen Kontext zu sehen.

17 Der Studienprozess „Theologie der Diaspora“ versucht, die theoretische Arbeit am Thema
18 Diaspora mit der Frage nach christlicher Identität auf der Grundlage gelebter Diasporapraxis
19 und konkreter Diasporasolidarität zusammenzuführen. Dazu bedarf der Studienprozess einer
20 historischen Reflexion im eben genannten Sinne. Diese Reflexion ist aber zu ergänzen durch
21 die Reflexion vergangener und gegenwärtiger Erfahrungen in den Mitgliedskirchen der GEKE
22 selbst.

23 Ein neukonzipiertes theologisches Verständnis von Diaspora aber kann nur so erfolgen, dass
24 dieses Konzept als Selbstbeschreibung von vielen Mitgliedskirchen der GEKE geteilt wird, und
25 sich als hilfreich zur theologischen Selbstverständigung innerhalb der GEKE bewährt. Insofern
26 ist es unerlässlich die eigene Konzeptionalisierung von Minderheitensituation aus der Perspekti-
27 ve unterschiedlicher GEKE Kirchen zu berücksichtigen.

28 **3. Diasporabegriff und aktuelle kirchliche Selbstwahrnehmungen**

29 Die alltägliche Realität vieler GEKE Kirchen ist durch Minderheitensituationen, durch ihr Leben
30 und Wirken in der Diaspora gekennzeichnet. Gleichzeitig unterscheiden sich diese Realitäten
31 und die daraus für das ekklesiologische Selbstverständnis gezogenen Konsequenzen erheblich.

1 Diasporasituation und Selbstwahrnehmung bedingen sich wechselseitig¹³ - kirchliches Leben in
2 der Minderheit ist ein offener dynamischer Identitätsbildungsprozess.

3 Welche Bedeutung kommt bei dieser Identitätsbestimmung dem Begriff der Diaspora zu? Auf
4 welche Bilder und Motive greifen Kirchen in Minderheitensituationen zu, um ihre eigene Situati-
5 on und ihre eigene Identität zu beschreiben?

6 **3.1 Diaspora als Selbstbezeichnung?**

7 Kirchliche Stellungnahmen und programmatische Texte zum Selbstverständnis evangelischer
8 Kirchen aus den letzten Jahrzehnten verwenden eher selten den Begriff Diaspora. In einem
9 mehr als 3000 Seiten zählenden Corpus aus Denkschriften, Orientierungshilfen und Grundla-
10 gentexten der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte) zwischen 2002 und 2015
11 kommt lediglich zehnmal das Wort *Diaspora* vor¹⁴. Ebenso selten findet man den Diasporabe-
12 griff explizit in programmatischen Schriften weiterer europäischer Minderheitskirchen in Frank-
13 reich, Italien, Österreich, der Slowakei und Tschechien. Es ist demnach eine gewisse Vorsicht
14 und Zurückhaltung gegenüber dem Begriff im kirchlichen Gebrauch zu verzeichnen, anders als
15 in den Kultur- und Sozialwissenschaften.¹⁵

16 Wo der Diaspora-Begriff Verwendung findet, trägt er aus kirchlich-theologischer Sicht mehrere
17 Deutungsvarianten. Er enthält Spannungen und ruft sowohl positive, negative und ambivalente
18 Assoziationen hervor. Hinzu kommen immer wieder politische und kirchenpolitische Implikatio-
19 nen des Begriffes. So kann die Verschränkung von religiöser Diaspora und nationaler Identität
20 zu einem ambivalenten Selbstverständnis zwischen Verbundenheit mit der anderskonfessionel-
21 len Gesellschaft und Isolation in dieser führen. Prägnant kommt die theologische Zwiespältigkeit
22 des Diaspora-Begriffes in den ekklesiologischen Selbstdeutungsvarianten der Reformierten Kir-
23 che in Ungarn zum Ausdruck, nach denen die Situation der Diaspora sowohl als Opfer und als
24 Strafe als auch als Chance und als Herausforderung verstanden wird.

¹³ Die Erkenntnisse dieses Kapitels speisen sich aus den Ergebnissen der GEKE-Studierendenkonferenz „Diaspora als Selbstwahrnehmung – Diaspora und Selbstwahrnehmung“, die im Rahmen des Studienprozesses „Theologie der Diaspora“ vom 21.-24. September 2015 an der Fakultät der Waldenser in Rom stattfand. Alle Präsentationen sind einsehbar unter: <http://www.leuenberg.net/de/studienprozess-theologie-der-diaspora>

¹⁴ Vgl. Sara Duderstedt, Ole Duwensee, Gordon Sethge, Deutsche Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendekonferenz in Rom 2015, http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/02_deutsche_perspektiven.pdf, S. 7.

¹⁵ Exemplarisch für diese Sicht: Charim Isolde/Borea/Gertraud Auer (Hg.), Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden, Bielefeld 2005; Ruth Mayer, Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung, Bielefeld 2012; Jana Evans Brasiel/Anita Mannur (Hg.), Theorizing diaspora. A Reader (Key Works in Cultural Studies, 6), Malden [u.a.] 2003.

1 Am wenigsten erscheint – fast in Vergessenheit geraten – bezüglich der Selbstwahrnehmung
 2 und Selbstdeutung protestantischer Kirchen in Europa die eschatologische Dimension¹⁶ des
 3 Diasporabegriffes. Am meisten finden sich protestantische Kirchen auf einer deskriptiv-
 4 soziologischen Deutungsebene des Diasporabegriffs wieder, die entweder eine territoriale (z.B.
 5 Waldensergemeinden außerhalb der Waldenser Tälern) oder eine numerisch erfassbare sozio-
 6 logische Minderheitssituation bezeichnet. Eine andere – selten verwendete – soziologische
 7 Lesart versteht *Diaspora* als Begriff des Überganges, ein Zustand zwischen der alten Volkskir-
 8 che und vollzogener Säkularisierung (Ost- und Mitteldeutschland). Diese Deutungsvarianten
 9 werden aber auch durch einen anderen Begriff erfasst, der die Selbstwahrnehmung der meisten
 10 evangelischen Kirchen in Europa ausdrückt.

11 **3.2 Kirche in der Minderheit**

12 Eine gemeinsame Erfahrung evangelischer Kirchen in diesen Ländern ist jedoch, dass sie sich
 13 innerhalb einer religiös anders bestimmten oder religiös indifferenten Mehrheitsgesellschaft –
 14 mehr oder weniger – in einer Minderheitssituation befinden. Aktuelle gesellschaftliche Me-
 15 gatrends – zunehmende Mobilisierung und Individualisierung, Migration, religiöse Pluralisierung,
 16 zunehmende Konfessionslosigkeit, Säkularisierung, Aufschwung säkularer und esoterischer
 17 Konkurrenten – lassen vermuten, dass die Minderheitssituation der protestantischen Kirchen in
 18 den nächsten Jahrzehnten noch verstärkt wird. Die Mitgliederzahlen sinken, die Gemeinden
 19 schrumpfen, von demographischen Veränderungen sind die Kirchen besonders betroffen.

20 Innerhalb der Minderheitskirchen gibt es wiederum weitere Minderheiten. Viele der heutigen
 21 Minderheitskirchen sind Resultate von Kirchenunionen oder Kirchenbünden und vereinen des-
 22 wegen unterschiedliche ethnische Minderheiten mit ihren jeweiligen Traditionen, Frömmigkeits-
 23 stilen, Konfessionskulturen und theologischen Schwerpunkten. Die Selbstwahrnehmung und
 24 Selbstdeutung evangelischer Kirchen spiegelt sich auch darin wider, wie die Kirchen sich zu
 25 ihren Minderheiten verhalten und wie sie ihre Minderheiten deuten. Auf die Situation eines gro-
 26 ßen Anteils an Migrantinnen und Migranten in ihren Gemeinden und die daraus resultierenden
 27 Herausforderungen hat beispielsweise die Föderation protestantischer Kirchen in Italien mit dem
 28 Programm „Essere Chiesa Insieme“ (zusammen Kirche Sein) reagiert, um damit gegenseitige
 29 Anerkennung und Integration zu fördern. Sie zeigt damit den Willen, gemeinsames Kirche-Sein
 30 trotz erheblicher Differenzen zu praktizieren. Zugleich wird deutlich, dass Zusammenleben in
 31 Diaspora eine mehrdimensionale Herausforderung ist.

¹⁶ Vgl. Kap. 9 „Kirche in der Fremde – Fremdheit der Kirche“ der vorliegenden Studie.

1 Eine weitere gemeinsame Erfahrung evangelischer Kirchen in Europa ist, dass sie sich in dy-
2 namischen, rasch wandelnden Gesellschaften befinden und an diesen teilhaben. Dieser Kontext
3 bildet die Rahmenbedingungen, innerhalb derer die Kirchen und ihre Mitglieder leben und han-
4 deln. Andererseits sehen sich die Kirchen gerade dadurch auch herausgefordert, sich in dieser
5 Gesellschaft zu den unterschiedlichen sozialen, politischen und religiösen Gruppierungen zu
6 positionieren.

7 Die Selbstwahrnehmung, eine Minderheitskirche in einer dynamischen, sich rasch wandelnden
8 Gesellschaft zu sein, beruht auf Empirie und entspricht der Wahrnehmung der einzelnen Kir-
9 chenmitglieder. Die evangelischen Kirchen deuten diese Situation unterschiedlich, positiv oder
10 negativ oder auch ambivalent: als Strafe, als Bedrohung, als Schwierigkeit, als Rahmenbedin-
11 gung, als Chance oder als Herausforderung. Dem entsprechend verhalten sie sich auch unter-
12 schiedlich zu dieser Situation, indem sie sich von der Gesellschaft distanzieren oder sich ihr
13 minderwertig gegenüber empfinden oder aber auch bestimmte Formen der Aktivität und des
14 Engagements für diese Gesellschaft entfalten und sich mit ihr auseinandersetzen. Auf der insti-
15 tutionellen Ebene der Kirche werden unterschiedliche Strategien als Antwort auf diese gesell-
16 schaftlichen Gegebenheiten entwickelt durch Profilbildung, Strukturreformen und liturgische Re-
17 formen. Die analysierten kirchlichen Dokumente enthalten nebeneinander unterschiedliche Deu-
18 tungen zur Minderheitskirche spannungsvoll in sich. Die Selbstbezeichnung Minderheitskirche
19 hat aber eine starke soziologisch-deskriptive Ausrichtung, die – damit sie der theologischen Auf-
20 fassung und Bestimmung der Kirche gerecht werden kann – durch weitere Begriffe ergänzt wer-
21 den muss.

22 **3.3 Leitbilder und Leitsätze der Minderheitskirchen**

23 Diese Funktion erfüllen Leitbilder, Leitworte und Leitsätze, welche die Geschichte und die Identi-
24 tätsbildungsprozesse der Kirche begleitet haben und gleichzeitig Interpretamente derselben
25 sind. Christinnen und Christen können sich in Leitbildern und Leitsätzen ihrer Identität vergewis-
26 sern und ihr Selbstbewusstsein stärken. Die Leitbilder und Leitsätze geben Orientierung bezüg-
27 lich der Berufung der Kirche und bei der Erfüllung ihrer Aufgaben. Nicht zuletzt sollen sie für die
28 Öffentlichkeit ein authentisches und einladendes Bild von der Kirche vermitteln. Sie tun dies im
29 Rekurs auf biblisch-theologische Motive. Petrus' Mahnung an die ersten Christinnen und Chris-
30 ten zur Bereitschaft über die christliche Hoffnung Auskunft zu erteilen (1. Petrus 3,15-16) wird
31 beispielsweise bis heute in der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder in Tschechien in
32 Anlehnung an eine Interpretation des Neutestamentlers J.B. Souček als ein Modell der Verhält-
33 nisbestimmung von Minderheitenkirche und Gesellschaft gesehen. Im Blick auf eine in weiten
34 Teilen atheistische Gesellschaft ist es die Lebensführung und Glaubensartikulation der einzel-

1 nen Christinnen und Christen, die in der Gesellschaft missionarisch wirken soll¹⁷. Weitere oft in
 2 den GEKE-Kirchen verwendete Leitbilder und Leitsätze sind die Bilder vom „Volk in der Wüste“
 3 (Ex 13,18), der „kleinen Herde“ (Lk 12,32), der johanneische Dualismus von Welt und Jüngern
 4 (vgl. Joh 14,17), die Worte vom Salz der Erde und Licht der Welt (Mt 5,13f) aus der Bergpredigt,
 5 sowie das alttestamentliche „Höret, was der Herr zu euch redet“ (Jer 10,1).

6 Neben dem Schriftbezug spielen auch Referenzen auf *historische Traditionen* eine herausgehobe-
 7 bene Rolle für die gegenwärtige Bestimmung kirchlicher Identität in Minderheitensituationen. So
 8 speist sich das Selbstbewusstsein des österreichischen Protestantismus bis heute durch die
 9 ausführliche Bewahrung der Erinnerung an die sechs Generationen umfassende Zeit des Ge-
 10 heimprotestantismus im 17. und 18. Jahrhundert, während deren der Protestantismus massiven
 11 Verfolgungen ausgesetzt war. Bis heute wird evangelische Identität oftmals über ihr historisches
 12 Erbe bestimmt¹⁸. Überhaupt scheinen Kirchen in Minderheitensituationen ihr historisches Erbe
 13 in besonderer Weise zu pflegen, Symbole und Begriffe spielen dabei eine zentrale Rolle. So
 14 trägt die Kirche der Böhmisches Brüder in Tschechien ihre Geschichte weiterhin sichtbar in ih-
 15 rem Namen, für den Protestantismus in Frankreich steht heute das Hugenottenkreuz, ein Sym-
 16 bol reformierter Geschichte, das an Unterdrückung und Widerstand erinnert.

17 Leitbilder und Leitsätze speisen sich neben dem Rekurs auf biblisch-theologische und histori-
 18 sche Traditionen ebenfalls aus den vielfältigen *Differenzerfahrungen*, die Kirchen in *Minderhei-*
 19 *tensituationen* machen. Unter dem Begriff der „prophetischen Stimme in der Gesellschaft“ be-
 20 schreibt Bischof Julius Filo die Aufgabe der Evangelischen Kirche A.B. in der Slowakei. Im Be-
 21 wusstsein der eigenen Andersartigkeit in einem katholischen Land wird es als Aufgabe der Pro-
 22 testantinnen und Protestanten angesehen, mutig und kraftvoll für die eigenen ethischen Werte
 23 einzutreten und sich dafür öffentlich zu engagieren, auch und besonders, wenn diese von einer
 24 gesellschaftlichen Mehrheitsmeinung abweichen und damit in einem Differenzverhältnis zur
 25 mehrheitlichen Teilen der Gesellschaft stehen¹⁹.

26 Schließlich sind es das Selbstverständnis der Kirche und ihr Auftrag, die einerseits Quelle für
 27 Leitbegriffe kirchlichen Lebens sind, durch die andererseits das kirchliche Leben einen neuen

¹⁷ Vgl. Jakub Ort, Michael Pfann, Christine Schoen, Tschechische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studie-
 rendenkonzferenz Rom 2015, [http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-
 page/03_tschechische_perspektiven.pdf](http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/03_tschechische_perspektiven.pdf), S. 2ff.

¹⁸ Vgl. Alexander Hanisch-Wolfram, Marcus Hütter, Simon Konttas, Österreichische Perspektiven, Beitrag zur Inter-
 nationalen Studierendenzonferenz Rom 2015, [http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-
 page/05_oesterreichische_perspektiven.pdf](http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/05_oesterreichische_perspektiven.pdf), S. 3ff.

¹⁹ Vgl. Radim Pačmár, Michaela Poschova, Slowakische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenzonferenz
 Rom 2015, S. 3f.

1 Richtungssinn bekommen soll. Laurent Schlumberger, Präsident des Nationalrates der Unierten
 2 Protestantischen Kirche Frankreichs, prägt solche Leitbegriffe, wenn er für den Protestantismus
 3 in Frankreich fordert, einen Prozess in Gang zu bringen, der weg von einer „Nischen-Kirche“ hin
 4 zu einer „Kirche der Weite“ führt²⁰.

5 Die hier exemplarisch skizzierten Leitbilder und Leitsätze sind kontext- und zeitgebunden und
 6 repräsentieren die unterschiedliche Art und Weise, wie in Kirchen der GEKE auf biblische Moti-
 7 ve, Narrative der Erinnerungskultur, reformatorische Grundüberzeugungen zurückgegriffen wird
 8 oder auch neue Leitbilder entworfen werden, um die eigene Minderheitensituation theologisch
 9 zu deuten. Mit diesen Deutungen werden zugleich Schwerpunkte für das kirchliche Handeln
 10 gesetzt und auf die jeweilige gesellschaftliche Situation reagiert. Damit versuchen sie schließlich
 11 der Aufgabe gerecht zu werden, das eigene ekklesiologische Selbstverständnis als Kirche in der
 12 Minderheit je neu zu artikulieren mit dem Ziel, die Selbstdeutung, Berufung und Aufgabe der
 13 Kirchen verständlich und prägnant zu vermitteln.

14 **3.4 Ökumenische Perspektive - Katholizismus und Diaspora**

15 In Übereinstimmung mit dem Katholizismus wird Diaspora einerseits als soziologisch-deskriptive
 16 Kategorie, andererseits als theologisches Interpretament verwendet²¹. Deutlich stärker als im
 17 Protestantismus ist die Verwendung des Diasporabegriffs im Katholizismus zugespitzt auf die
 18 Sendung der Kirche in die Diaspora: als „heilsgeschichtliches Muss“²². Diaspora wird als ein Ort
 19 verstanden, der zum missionarischen Engagement ruft. Dem korreliert die Aktivierung biblischer
 20 Vorstellungen vom Acker, aus dem Neues und Großes wachsen kann, bzw. von den Emmaus-
 21 Jüngern, die durch die Begegnung mit dem Auferstandenen eine neue Deutung ihrer Situation
 22 und eine Sendung erfahren. Somit werden auch im Katholizismus klassisch biblische Topoi auf-
 23 gerufen, um die Diaspora theologisch zu deuten. Dadurch kann Diaspora als Chance und Her-
 24 ausforderung positiv interpretiert werden. Als Grundbestimmung der Kirche seit ihren Anfängen
 25 wird die Diaspora in der kirchlichen Tradition von Augustinus' „De civitate Dei“ bis zu „Lumen

²⁰ Laurent Schlumberger, Kirche sein in einer sich verändernden Welt. Herausforderungen und Chancen für unseren Auftrag heute, (http://conseilpresbyteral.fr/pdf/guide/etre_Eglise_dans_un_monde_qui_bouge.pdf), zitiert nach: Claire Oberkampf, Quentin Milan-Laguette, Beitrag zur Studierendenkonferenz Rom 2015, S. 13.

²¹ Die folgenden Ausführungen sind exemplarisch am Katholizismus in Deutschland gemacht worden. Vgl. Susanne Clausing, Ann-Marie Felsch, Carsten Voswinkel, Katholizismus und Diaspora, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz Rom 2015, http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/04_katholizismus_und_diaspora.pdf. Ganz aktuell beleuchtet aus katholischer Sicht die grundlegende Dimension des Thema Diaspora als Ort theologischen Denkens: Benedikt Kranemann/Petr Štica (Hg.), Diaspora als Ort der Theologie. Perspektiven aus Tschechien und Ostdeutschland (Erfurter theologische Schriften 98), Würzburg 2016.

²² Karl Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit, Freiburg 2003, S. 251-273, hier S. 258.

1 Gentium“ durch die Sendung Gottes positiv theologisch qualifiziert, als der Ort, an den die Kir-
2 che als Heilsanstalt gesandt ist. Die Diaspora ist damit nach katholischem Verständnis vor allem
3 eine aufs Heil ausgerichtete Aufgabe.

4 **3.5 Evangelische Profilierung**

5 Die Länderbeiträge der GEKE-Studierendenkonferenz in Rom 2015 haben darauf hingewiesen,
6 dass der Begriff *Diaspora* kaum verwendet wird und wo dies geschieht, unterschiedliche Bedeu-
7 tung in der Selbstwahrnehmung evangelischer Kirchen beinhaltet. Bislang ist „Minderheitenkir-
8 che“ der meist verwendete Begriff für die Selbstbezeichnung protestantischer Kirchen in Europa.
9 Dieser Begriff spiegelt die soziologische Situation dieser Kirchen wieder und stellt diese Kirchen
10 ins Verhältnis zu einer oder mehreren Mehrheitsformationen wie beispielsweise zur katholischen
11 Kirche, oder zur gesellschaftlichen Gruppe der Konfessionslosen. Jedoch selbst dann, wenn der
12 Begriff „Diaspora“ zur Sprache kommt, ist er deskriptiv-soziologisch gemeint. Das genuin *theo-*
13 *logische Potential* des Diasporabegriffes wird kaum ausgeschöpft. Dies wurde seitens der Stu-
14 dierenden auf der Konferenz in Rom als Defizit wahrgenommen. Darin könnte die besondere
15 Bedeutung des Diaspora-Begriffs liegen, dass er erfahrene Minderheitensituationen theologisch
16 deutet und auf Zukunft hin reflektiert.

17 Die Profilierung evangelischer Kirchen ist eine immer wiederkehrende Herausforderung. Ange-
18 sichts der zunehmenden Minderheitensituation ist eine Theologie nachgefragt, welche die Be-
19 stimmung und die Aufgabe der evangelischen Kirche in der Welt, in der Gesellschaft so buch-
20 stabiert, dass Christinnen und Christen in ihrer Identität und in ihrem Auftrag gestärkt werden
21 und die evangelischen Kirchen sichtbar sind und in die Gesellschaft wirken. In rasch wandeln-
22 den Gesellschaften besteht die Anforderung, die protestantischen Stimmen klar, relevant, aktu-
23 ell, hörbar und verständlich zur Sprache zu bringen und zu vertreten. Eine auf diese Einsichten
24 aufbauende Theologie der Diaspora lädt dazu ein, diese Situation als Herausforderung zu be-
25 greifen, sich gesellschaftlich zu positionieren und statt auf Abschottung auf Kontakt, statt auf
26 Rückzug auf Verbindung zu setzen. Das erfordert jedoch die Freiheit, den eigenen Glauben
27 ungefährdet leben zu können. Wo dies nicht möglich ist, sind alle christlichen Kirchen aufgefor-
28 dert, sich für diese Freiheit einzusetzen und tatkräftige Hilfe zu leisten.

29 Will man den Diaspora-Begriff also neu und vertieft verstehen, so dass er als theologisch be-
30 gründeter Ausdruck für das Selbstverständnis von Minderheitenkirchen akzeptiert werden kann,
31 wird man jedoch gut daran tun, einen Blick über die Grenzen der theologischen Disziplinen zu
32 werfen und eine Verbindung zur Diasporaforschung in den Kulturwissenschaften zu suchen, von

1 denen der Diasporabegriff längst als Paradigma für gegenwärtige Identitätsbildungsprozesse
2 benutzt wird.

3 **4. Diaspora-Identitäten im 21. Jahrhundert als Thema kultur- und so-** 4 **zialwissenschaftlicher Forschung**

5 **4.1 Tendenzen transdisziplinärer Diaspora-Forschung**

6 Diaspora ist zu einem zentralen Begriff kulturwissenschaftlicher, ethnologischer, politikwissen-
7 schaftlicher, historischer und soziologischer Forschung geworden, gerade weil er durch bisherige
8 politische Theoriebildung noch nicht aufgeladen oder belastet ist. Die Uneindeutigkeit des
9 Begriffs gilt gerade als seine Stärke. Auf die theologische Tradition des Diaspora-Begriffs insbe-
10 sondere im Judentum gehen die Kulturwissenschaften gar nicht oder nur am Rande ein. Die
11 nicht-theologische Diaspora-Forschung interessiert sich für „Diaspora“, um Globalisierung und
12 Migration in all ihren Aspekten differenzierter zu verstehen. Sie konzipiert Diaspora dabei als
13 eine zukunftsweisende, weil transnationale, in sich multiple und fluide Identitätsform von Grup-
14 pen und Individuen. Insofern bewerten die Kulturwissenschaften Diaspora vorwiegend als ein
15 positives Phänomen, das Vorbild-Charakter für die sich globalisierenden Gesellschaften haben
16 könnte und das in seinen vielfältigen Funktionen innerhalb und zwischen den Gesellschaften
17 noch viel nachdrücklicher zu würdigen sei. Die meisten Publikationen nehmen Diaspora-
18 Gemeinschaften und ihre Dynamiken als exemplarisch dafür, wie in modernen Gesellschaften
19 soziale Identitäten „eigentlich“ funktionieren. Dies ordnet sich ein in die gegenwärtig prägende
20 Wahrnehmungsperspektive der Kultur- und Sozialwissenschaften, welche insbesondere nach
21 Hybridität²³, Uneindeutigkeiten, Fragmentierungen und Differenzen fragen.²⁴

22 Doch zunehmend kommen auch die ambivalenten Dimensionen von Diaspora-Identität in den
23 Blick: „der Begriff Diaspora situiert sich im Spannungsfeld zwischen kosmopolitischer Losge-
24 löstheit und einem radikalen Nationalismus, der sich nicht länger territorial definiert“²⁵. Diaspora-
25 Gemeinschaften können gleichzeitig transnational und nationalistisch orientiert sein, offen und

²³ Vgl. Robert Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London 1995.

²⁴ Für die Diaspora-Forschung vgl. Stuart Hall: „Die Diaspora-Erfahrung, wie ich sie hier definieren möchte, impliziert keine Essenz oder Reinheit, sondern die Einsicht in die Notwendigkeit von Heterogenität und Diversität; sie rekurriert auf eine Vorstellung von ‚Identität‘, die mit und durch, nicht trotz, Differenz lebt, auf Hybridität“ (Stuart Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, in: Jonathan Rutherford, *Identity, Community, Culture, Difference*, London 1990, 222-237; Robin Cohen, *Social Identities and Creolization*, in: Kim Knott und Sean McLoughlin, *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, London/New York 2010, S. 69-73.

²⁵ Ruth Mayer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, S. 8.

1 konservativ, demokratisch und antiindividualistisch.²⁶ Wichtige Impulse erfährt der Diaspora-
 2 Begriff auch von neuen Forschungen zu Ethnizität (symbolische Ethnizität²⁷), zu Nationalismus
 3 („vorgestellte Gemeinschaften“²⁸), zu Transnationalismus²⁹, Transkulturalität³⁰ und zum kulturel-
 4 len Gedächtnis. Auch wird immer deutlicher, dass die binären Zuschreibungen „Opfer“ oder „Tä-
 5 ter“ allein nicht zur historischen Erfassung von Ausbeutungs- und Unrechtsstrukturen geeignet
 6 sind und daher dekonstruiert werden müssen, ohne das massive Unrecht und die Leidenserfah-
 7 rungen in irgendeiner Weise zu relativieren. Der Begriff Diaspora soll außerdem seit Ende des
 8 20. Jahrhunderts die zu einseitig auf die Individuen bezogenen Begriffe wie Flüchtling, Immig-
 9 rant, Exil ergänzen oder gar ersetzen. Die Prozesse kollektiver Identitätsbildung in pluralisti-
 10 schen Gesellschaften sollen angesichts ihrer hohen politischen Relevanz angemessener ge-
 11 würdigt werden. Das betrifft nicht nur, aber vor allem Migrant*innen-Communities oder sogenannte
 12 neue Minderheiten.

13 Nicht nur Identität, auch Raum als geographische und soziale Größe denken die Diasporawis-
 14 senschaften neu. Höchst einflussreich ist dabei das Konzept „Black Atlantic“³¹ von Paul Gilroy.
 15 Dabei soll das Bild afroamerikanischer Identität überwunden werden, bei dem Afrika das (ideali-
 16 sierte) Zentrum und Amerika das Exil darstellt, sondern schwarze Identität soll gerade als Voll-
 17 zug komplexer transatlantischer Beziehungen, Überfahrten und Wechselwirkungen verstanden
 18 werden, als gemeinsame Erfahrung von Diskriminierung und Entwürdigung.

19 Man kann eine eher synchron von einer eher diachron orientierten Diasporaforschung unter-
 20 scheiden. Während die eine Vernetzung, soziale Prozesse und Funktionen in einem eng be-
 21 grenzten, meist gegenwartsnahen Zeitraum untersucht, konzentriert sich diachrone Forschung
 22 auf längere Zeiträume oder auf frühere Geschichtsepochen. Diasporaforschung in den Ge-
 23 schichtswissenschaften thematisiert anders als die synchronen Forschungen auch intensiv

²⁶ Vgl. Pina Werbner, *Complex Diasporas*, in: Kim Knott und Sean McLoughlin, *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, London/New York 2010, S. 74-78.

²⁷ Vgl. Herbert Gans, *Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America*, in: Werner Sollors (Hg), *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*, New York 1996, S. 425-459.

²⁸ Vgl. Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/New York 2006.

²⁹ Vgl. Gunilla Budde u.a. (Hg), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006; Ludger Pries (Hg), *New Transnational Spaces. International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-First Century*, London 2001.

³⁰ Vgl. Andreas Langenohl u.a. (Hg), *Transkulturalität. Klassische Texte*, Bielefeld 2015.

³¹ Paul Gilroy, *Black Atlantic Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass 1993.

1 christliche Gemeinschaften³². Nur in einzelnen Fällen thematisiert die historische Forschung
 2 jedoch, in welcher Weise der Diaspora-Begriff von bestimmten Gemeinschaften zur Selbst- oder
 3 Fremdbezeichnung herangezogen wurde.³³

4 Statt eines *essentialistischen* Diaspora-Begriffs bevorzugen die Forschenden im Feld der
 5 *diaspora studies* einen *relationalen* Diaspora-Begriff. Dieser zielt auf die Erfassung von Netz-
 6 werk-Strukturen, von Identitätsbildungsprozessen im Verhältnis von Verbundenheit und Diffe-
 7 renzbestimmungen und auf dynamische Identität zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung.
 8 Konkret werden daher Pilgerreisen, ökonomische Transfers, Kulturfestivals oder Facebook-
 9 Gruppen untersucht.

10 Auch auf die zur (westlichen) Moderne gehörenden sozialen Prozesse von Pluralisierung und
 11 Individualisierung richten die *diaspora-studies* ein besonderes Augenmerk. Das betrifft generati-
 12 ons- und gender-spezifische Diaspora-Identitäten, individuelle Identitätsstrategien innerhalb von
 13 Diaspora-Gemeinschaften und die jeweiligen Besonderheiten der einzelnen Diasporagemein-
 14 schaften.

15 **4.2 Diaspora-Identität und diasporisches Bewusstsein**

16 An der Diaspora interessiert die Kultur- und Sozialwissenschaften die spezifische Form von
 17 diasporischer Identität. Damit verbindet sich oft ein normatives bzw. utopisches Interesse an
 18 neuen nicht-eindeutigen und hybriden Identitätsformationen. Folgende wichtige Einsichten las-
 19 sen sich festhalten:

20 Diaspora-Identität als soziale Identität vollzieht sich durch Gedächtnispolitik: dazu gehören u. U.
 21 auch Erinnerungen, die kein historisch nachweisbares Korrelat aufweisen: „erfundene Traditio-
 22 nen“³⁴. Für diese Erinnerungspolitik sind jeweils Akteure verantwortlich in Form eines *doing*
 23 *diaspora*. Zu fragen ist daher stets, wer mit welchen Intentionen durch welche Medien Diaspora-
 24 Identität aktiv pflegt und sie dabei transformiert. Eine herausgehobene Funktion haben dabei
 25 diejenigen, die sowohl eine führende Rolle in der Diaspora-Gemeinschaft innehaben als auch

³² Vgl. Susanne Lachenicht (Hg), *Religious Refugees in Europe, Asia and North America (6th – 21st Century)*, Ham-
 burg 2007; dies., *Hugenotten in Europa und Nordamerika. Migration und Integration in der Frühen Neuzeit*, Frank-
 furt/New York 2010.

³³ So zum Beispiel Gisela Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale
 Gemeinschaft 1727-1857*, v.a. S. 93-100.

³⁴ Vgl. Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg), *The Invention of Tradition*, New York 1983.

1 vermittelnd zur Residenzgesellschaft auftreten („Diaspora-Entrepreneure“³⁵ oder „Diasporis-
2 ten“³⁶).

3 Diasporische Identität hat performativen Charakter; sie braucht Feste, Alltagsrituale und kulturel-
4 le Traditionen. Entscheidende Bruchstelle ist hier der Generationentransfer. War in der Großel-
5 terngeneration noch die Bedeutung der Feste bekannt, werden diese in der Elterngeneration
6 bloß noch gefeiert, und die heranwachsende Generation weiß schließlich nicht mehr, was gefei-
7 ert wird oder warum sie diese Feste feiern sollte. Bei diesem Transfer kommt es immer wieder
8 zu Verlusten, aber auch zu neuen Synthesen, und so bildet jede Generation andere Verhal-
9 tensweisen und Identitäts-Modelle.

10 Diaspora-Identität ist eine komplexe Identität oder eine Identität der Spaltung³⁷: Das Bewusst-
11 sein von Akteuren, dass sie sich in einer Diaspora befinden, führt dazu, dass sie multiple Identi-
12 täten entwickeln, die sich auf die verschiedenen konkreten Kontexte beziehen, wie Arbeitsum-
13 feld, Freundeskreis, Diaspora-Gemeinschaft, Bezug zu Herkunftsgesellschaften. Diese Identitä-
14 ten existieren jedoch nicht parallel und monolithisch, sondern sie beeinflussen sich gegenseitig,
15 ohne miteinander zu verschmelzen. Dies gilt besonders für die zweite und dritte Generation von
16 Diaspora-Gemeinschaften.³⁸

17 Diaspora-Identität gestalten Menschen als „boundarywork“, d. h. dadurch, dass sie Differenzen
18 zugleich ermitteln und neu definieren. Identität hat keine festen Grenzen, sondern vollzieht sich
19 in kontinuierlichen Aushandlungsprozessen, sowohl kollektiv als auch individuell, im Dialog zwi-
20 schen Selbst- und Fremdwahrnehmungen.

21 **4.3 Definitionen und Typisierungen von Diaspora**

22 Diaspora wird sowohl als eine *soziale Form*, als ein bestimmter *Typ von Bewusstsein* als auch
23 als *Modus kultureller Produktion* verstanden.³⁹

³⁵ Alexander-Kenneth Nagel, Vom Paradigma zum Pragma. Religion und Migration in relationaler Perspektive, in: Sociologia internationalis 48 (2012), S. 221-246, hier S. 237.

³⁶ S. dazu Hauke Dorsch, Globale Griots. Performanz in der afrikanischen Diaspora, Berlin 2006, S. 9 und S. 248-257.

³⁷ „Weil eine Diaspora immer eine gespaltene Gemeinschaft ist, egal wie eng sie sein mag. Sie ist die Erfahrung einer Spaltung“, Isolde Charim, Einleitung, in: dies. und Gertraud Auer Borea (Hg), Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden, Bielefeld 2012, S. 11-16, hier S. 14.

³⁸ Die multiplen Diaspora-Identitäten können ihren Ausdruck finden in einem „neuen Kosmopolitismus von unten“. Kategorien der einfachen nationalstaatlichen Zugehörigkeit werden durch komplexere Modelle abgelöst. Dies gilt insbesondere dann, wenn Bildungschancen, Reisemöglichkeiten und ökonomische Aussichten vorhanden sind.

³⁹ Vgl. Steven Vertovec, Three Meanings of ‚Diaspora‘, exemplified among South Asian Religions, in: Diaspora. A Journal of Transnational Studies, Vol. 6, No. 3, Toronto 1997, S. 2.

1 Als *soziale Form* zeichnet sich Diaspora aus durch eine triadische Beziehung zwischen einer
 2 global verstreuten, sich selbst aber als zusammengehörig identifizierenden Gruppe, den territo-
 3 rialen Residenz-Kontexten und den als Heimatland identifizierten Kontexten.⁴⁰ Das triadische
 4 Modell aber ist noch weiter zu differenzieren: die Beziehungen einer Diaspora-Gemeinschaft zu
 5 anderen Diaspora-Gemeinschaften im gleichen Residenzkontext. Diese Beziehungen können
 6 eher politisch, ökonomisch oder kulturell ausgerichtet sein.

7 Ein Zugang zu Diaspora versteht Diaspora als *Bewusstseins- bzw. Identitätsform*. Ihr wird eine
 8 paradoxe Struktur zugesprochen: „home away from home“. Religiöses Diaspora-Bewusstsein
 9 führt zu einer erhöhten Selbst-Reflexivität darüber, wie eigene religiöse Praktiken und Überzeu-
 10 gungen in der Differenz zu anderen bzw. zu Mehrheits-Praktiken zu begründen seien. Es steht
 11 auch vor der Herausforderung, zwischen Kultur und Religion genau zu unterscheiden und Zu-
 12 ordnungen der einzelnen Lebenspraktiken zu einem der beiden Bereiche vorzunehmen.⁴¹ Dabei
 13 finden viele Verschiebungen statt zwischen erster, zweiter und dritter Diaspora-Generation.

14 Kulturanthropologen interessieren sich vor allem für Diaspora als eine *kulturelle Produktions-*
 15 *form*, in der Diasporaidentität sich kulturvermittelnd, transformierend, synthetisierend, hybrid
 16 permanent neu bildet. Dabei spielen Medien und soziale Netzwerke eine zentrale Rolle.

17 Eine andere Form von Diaspora-Typisierung hat Robin Cohen⁴² vorgelegt. Er unterscheidet Op-
 18 ferdiasporas (Beispiel Armenier), Arbeitsdiasporas, imperiale Diasporas (historische britische
 19 Kolonien), Handelsdiasporas (venetianische Handelsniederlassungen), deterritorialisierte
 20 Diasporas (Sinti und Roma) und mobilisierende Diaspora.

21 Viele Menschen mit Diaspora-Bewusstsein finden sich in einer doppelten oder multiplen Diaspo-
 22 ra-Situation: sprachlich, kulturell, ethnisch und religiös.

23 Strittig ist in den kulturwissenschaftlichen Diaspora-Debatten, inwiefern der vorgestellte Diaspo-
 24 ra-Begriff auf christliche Gemeinschaften anwendbar sei. Christliche Konfessionen in Minder-
 25 heitssituationen seien meistens nicht explizit auf ein (irdisches) Heimat- oder Herkunftsland be-
 26 zogen, außer wenn sie mit ethnischer, sprachlicher oder kultureller Diaspora verbunden sind
 27 (zum Beispiel bei Migrationsgemeinden). Die nicht-theologische Forschung hat sich bisher in-

⁴⁰ Vgl. Steven Vertovec, Three Meanings of ‚Diaspora‘, exemplified among South Asian Religions, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 6 (s. Anm. 39), S. 5; Gabriel Sheffer, A New Field of Study. Modern Diasporas in International Politics, in: *Modern Diasporas in International Politics*, hg. v. Gabriel Sheffer, London 1986, S. 1-15; William Safran, Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 1, Toronto 1991, S. 83-99.

⁴¹ Vgl. zusammenfassend Steven Vertovec, *Transnationalism*, London/New York 2009, S. 141-155.

⁴² Robin Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, New York 2008.

1 tensiver mit jüdischen, muslimischen und hinduistischen Diasporas auseinandergesetzt als mit
 2 christlichen. Der Beitrag der Theologie für die kulturwissenschaftliche Debatte liegt darin, diese
 3 Leerstelle zu füllen.

4 **4.4 Kulturwissenschaftliche Deutungspotentiale für Diaspora**

5 Kulturwissenschaftliche Analysen von Diaspora-Gemeinschaften implizieren meist ein normati-
 6 ves Interesse, die Chancen und die Leistungsfähigkeit von Diaspora-Bewusstsein herauszustel-
 7 len. Hervorgehoben seien dabei folgende Deutungsmodelle:

8 - Diaspora als *neue Öffentlichkeiten* oder Gegenöffentlichkeiten („subaltern counterpublics“)⁴³:
 9 Diaspora-Gemeinschaften schaffen informelle Gegenöffentlichkeiten, dies galt und gilt insbe-
 10 sondere für benachteiligte Gemeinschaften, die kaum Zugang zu den institutionalisierten Öffent-
 11 lichkeiten der Residenzgesellschaften haben. In diesen Öffentlichkeiten können kreative Inter-
 12 pretationen von Identitäten und Politik entstehen. Zugleich stiftet in Gegenöffentlichkeiten gebil-
 13 detes und artikuliertes Diaspora-Bewusstsein⁴⁴ dazu an, sich in der institutionalisierten Öffent-
 14 lichkeit für die eigene Diaspora-Gruppe und deren Rechte zu engagieren und in dieser Weise
 15 auch öffentliche Sichtbarkeit zu erzeugen. Darin liegt auch das besondere emanzipatorische
 16 Potential von Gegenöffentlichkeiten. Die Verbindung von Gegenöffentlichkeiten und der politi-
 17 schen Öffentlichkeit sind sog. Zwischenöffentlichkeiten.

18 - Diaspora als Brückenorte: Diasporagemeinschaften sind Orte des Brückenschlages aus der
 19 einen Kultur in eine oder mehrere andere. Sie dienen aber nicht nur als Orte der Vermittlung
 20 und Begegnung, sondern auch als Orte der Versicherung der eigenen Identität. Auch die Meta-
 21 pher des „third place“ spielt eine wichtige Rolle, um Funktion und Chance von Diasporagemein-
 22 schaften zu beschreiben.⁴⁵ Angewandt auf Diaspora besagt das Konzept, dass sich die Kulturen
 23 von Herkunftsgesellschaft und Residenzgesellschaft in der Diaspora-Gemeinschaft begegnen
 24 und auf diese Weise verbinden und vermitteln. Durch die Pflege einer (Erinnerungs-)Kultur wird
 25 diese somit zugleich gewahrt, wie auch eine Kontaktzone zu anderen Gruppen geschaffen.

⁴³ Vgl. Nancy Fraser, Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, in: Craig Calhoun (Hg), Habermas and the Public Sphere, Cambridge 1992, S. 109-142.

⁴⁴ Nancy Fraser betont die Funktion von (Gegen-)Öffentlichkeiten zur Ausbildung sozialer Identität, siehe Nancy Fraser, Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, in: Craig Calhoun (Hg), Habermas (s. Anm. 43), S. 109-142, hier S. 125.

⁴⁵ Der Begriff des third place stammt aus der Städteplanung bzw. Urbanitätsforschung. Ray Oldenburg vertritt das Konzept, dass Menschen neben ihren privaten Wohnungen (first place) und ihren Arbeitsplätzen (second places) auch noch öffentliche Orte für informelle Begegnungen brauchen, wie zum Beispiel Plätze, öffentliche Gärten, Brunnen und Bänke. Vgl. Ray Oldenburg, Celebrating the Third Place. Inspiring Stories about the "Great Good Places" at the Heart of Our Communities, New York 2000.

- 1 Auch als Dialog-Orte kann man sie bezeichnen.⁴⁶ Brücke kann die Diaspora noch in anderer
 2 Hinsicht sein: Diaspora-Bewusstsein verbindet die lokale Ebene mit der globalen, die regionale
 3 mit der europäischen Ebene.⁴⁷
- 4 - Aus der Migrationsforschung stammt der Begriff der „Transmigranten“. Damit werden Migran-
 5 ten bezeichnet, welche soziale „Felder erschließen, die die nationalstaatlichen Grenzen über-
 6 spannen und dadurch mehrfache Beziehungen (multiple relations) familialer, wirtschaftlicher,
 7 sozialer, religiöser, politischer und organisatorischer Art entwickeln und aufrechterhalten“⁴⁸.
- 8 - Diaspora als Beziehungsreichtum: Diaspora-Gemeinschaften zeichnen sich dadurch aus, dass
 9 sie ein besonders vielfältiges soziales Netzwerk bilden: zur Residenzgesellschaft, zu anderen
 10 Diaspora-Gemeinschaften in der Residenzgesellschaft, zur Herkunftsgesellschaft und oft auch
 11 zu anderen Diasporagemeinschaften in anderen Residenzgesellschaften. Weil diese Beziehun-
 12 gen wenig institutionalisiert sind, wurden sie bisher viel zu wenig wahrgenommen. Sie funktio-
 13 nieren gerade als informelle Netzwerke besonders gut⁴⁹. Derartige internationale Netzwerke
 14 können die Residenzgesellschaften als Bereicherung und Chance nutzen, insbesondere für
 15 ökonomische, politische und kulturelle Beziehungen.
- 16 - Diaspora-Gemeinschaften, die durch Migration entstehen, verändern die Macht- und Organisa-
 17 tionsstrukturen gegenüber ihren Herkunftsländern bzw. Herkunftsgemeinschaften. Statt starker
 18 Hierarchien bilden sich partizipative, netzwerkartige Strukturen heraus. Initiativen von Einzelnen
 19 gewinnen eine große Bedeutung.⁵⁰ Selbsthilfe und zivilgesellschaftliches Engagement und da-
 20 mit ein Demokratisierungsschub können sich daraus entwickeln. Verbunden ist dies allerdings
 21 mit einer intensiven Form von sozialer Kontrolle. In religiöser Hinsicht ist oft eine Laisierung von
 22 Religion zu beobachten. Religion wird dabei weniger ritualistisch und verstärkt kommunitär aus-
 23 geübt.⁵¹

⁴⁶ Vgl. Ayman Abu-Shomarand, Malcolm MacDonald, Dialogic Spaces. Diasporic negotiation of difference, in: JPCS 3 (2012), 1-36.

⁴⁷ Vgl. Cohen, Diasporas (s. Anm. 42), S. 516.

⁴⁸ Petrus Han, Theorien zur internationalen Migration. Ausgewählte interdisziplinäre Migrationstheorien und deren zentralen Aussagen, Stuttgart 2006, S. 151.

⁴⁹ Das gilt vor allem in den Fällen, in denen Diasporagemeinschaften wenig finanzielle Unterstützung erfahren. Von Seiten der Politik sollte anerkannt werden, dass die Diaspora-Gemeinden Transnationalität und Vernetzung in ihre Residenzgesellschaften einbringen.

⁵⁰ Dazu im Überblick: Steven Vertovec, Transnationalism, London/New York 2009, S. 146-148.

⁵¹ Dazu insgesamt: Alexander-Kenneth Nagel, Vom Paradigma zum Pragma. Religion und Migration in relationaler Perspektive, in: Sociologia internationalis 48 (2012), S. 221-246.

1 - Diaspora als inklusive Avantgarde: Weil sich Diaspora-Gemeinschaften durch informelle Netz-
2 werke, durch persönliche Initiativen der Einzelnen hinsichtlich von Erinnerungspolitik und der
3 Gestaltung des kulturellen Lebens sowie durch neue Identitätsmodelle auszeichnen, spricht die
4 Forschung von Diaspora als Avantgarde. Hier vollziehen sich in kleinen Gemeinschaften Pro-
5 zesse, welche zukunfts bildende Kraft für die jeweiligen Residenz- und Herkunftsgesellschaften
6 haben können.

7 **4.5 Impulse für evangelische Kirchen und Theologie**

8 Das für den Kontext dieser Studie entscheidende relationale Diasporakonzept kann Minderhei-
9 ten-Kirchen entdecken lassen, in welcher vielfältigen Beziehungen sie leben. Dieses vielschichtige
10 und dynamische Beziehungsgefüge kann dann als besonderer Reichtum ins Bewusstsein tre-
11 ten. Damit sollen die real erlebten Schwierigkeiten kirchlicher Diaspora-Existenz nicht verleug-
12 net, sondern mit zukunftsweisenden Perspektiven verbunden werden.

13 Die wichtige Rolle von innerkirchlicher Öffentlichkeit, von Gegenöffentlichkeiten, Teilöffentlich-
14 keiten und von internationalen kirchlichen Öffentlichkeiten könnte in der Selbst- und Außen-
15 wahrnehmung von Minderheitenkirchen verstärkt gewürdigt werden. Dass solche anderen Öff-
16 fentlichkeiten auch eine hohe politische Bedeutung haben, weil sie Partizipationsmöglichkeiten
17 und Foren von Meinungsbildung schaffen, gilt vor allem auch für gesellschaftliche Situationen, in
18 denen schnelle Wandlungen stattfinden. Öffentliche Theologie vollzieht sich in all den verschie-
19 denen Formen von Öffentlichkeit.

20 Das Konzept von hybrider Identität kann in religiöser Hinsicht kirchlicherseits kaum angeeignet
21 werden, da sich evangelische Kirchen normativ vom biblischen Zeugnis und von reformatori-
22 schen Grundüberzeugungen her verstehen. Doch kann verstärkt gewürdigt werden, dass Chris-
23 tinnen und Christen aufgrund ihrer Diaspora-Situationen manche Aspekte des biblischen Zeug-
24 nisses vertieft verstehen und vernachlässigte Themen ins Zentrum stellen. Jede Theologie ist
25 darin kontextuell, dass sie in Dialog und Auseinandersetzung auf ihren sozialen-kulturellen Kon-
26 text bezogen ist und von diesem Kontext her die vielfältigen Aspekte des Evangeliums auch
27 immer wieder neu entdeckt.

28 Das Konzept der Brückenorte kann anregen zu überlegen, wofür und wie Minderheiten-Kirchen
29 Brücken- und Dialogorte bereits sind und wofür sie solche Orte sein wollen. Kirchliche Bildungs-
30 arbeit (an Schulen, für das Ehrenamt, in Rahmen von Familien- oder Seniorenarbeit) ermöglicht
31 Brückenschläge zwischen evangelischem Christentum und säkularen Lebensentwürfen, zwi-
32 schen christlichen Lebensdeutungen und anderen religiösen Orientierungen. Diaspora als Brü-

1 ckenort findet auch in nonverbalen Dimensionen statt: durch Konzerte, Gebäude oder Ausstel-
2 lungen.

3 Diaspora-Gemeinden können in besonders existentieller Weise für Migrantinnen und Migranten
4 zum Brückenort werden, an dem sie kulturelle Geborgenheit erfahren und zugleich hineinwach-
5 sen in die neue Residenzgesellschaft.

6 Inklusiv Avangarde sind Minderheiten-Kirchen für andere Kirchen darin, dass sie kreative
7 Konzepte für kirchliche Arbeit mit sehr begrenzten Ressourcen entwickelt haben und über Er-
8 fahrungen von gesellschaftlicher Wirksamkeit auch abseits institutionalisierter Bereiche verfü-
9 gen.

10 Die in ihrer normativen Qualität herausgestellte Bibel stellt nun ihrerseits Deutungspotentiale
11 von Diaspora zur Verfügung, mittels derer sich die zusammengestellten Impulse mit dem zentra-
12 len normativen Referenzrahmen evangelischen Christentums konstruktiv ins Gespräch bringen
13 lassen, wie das folgende Kapitel ausweist.

14 Festzuhalten ist, dass Diaspora zu einem zentralen Begriff kulturwissenschaftlicher, ethnologi-
15 scher, politikwissenschaftlicher, historischer und soziologischer Forschung geworden ist, gerade
16 weil er durch bisherige politische Theoriebildung noch nicht aufgeladen oder belastet ist. Kultur-
17 wissenschaftliche Analysen von Diaspora-Gemeinschaften implizieren mittels der zugrunde ge-
18 legten Deutungsmodelle meist ein normatives Interesse, die Chancen und die Leistungsfähigkeit
19 von Diaspora-Bewusstsein herauszustellen. Der von den Kulturwissenschaften geprägte relatio-
20 nale Diasporabegriff birgt erhebliche Chancen für den kirchlich-theologischen Umgang mit
21 Diaspora: Er kann Minderheiten-Kirchen das vielschichtige und dynamische Beziehungsgefüge
22 entdecken lassen, in dem sie leben und zu dessen konstruktiver Gestaltung sie als Brücken-
23 und Dialogorte entscheidend beitragen können. Der Beitrag eines theologischen Diasporabe-
24 griffs für den kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskurs besteht darin, dass somit die Wirklich-
25 keit christlicher Diaspora eine Repräsentation erhält.

26 **Teil B: Biblische Impulse. Diaspora-Selbstverständnisse in der Bibel** 27 **und ihren historischen Kontexten**

28 Die Untersuchungen zur Verwendung des Diaspora-Begriffes in den kulturwissenschaftlichen
29 Debatten, in den aktuellen kirchlichen Dokumenten von GEKE-Kirchen und in der deutschspra-
30 chigen Theologie des 19. Jahrhunderts markieren Herausforderungen: der Begriff ist teilweise
31 durch eine nationalistische Programmatik belastet, er wird in aktuellen kirchlichen Dokumenten
32 eher selten verwendet und der kulturwissenschaftliche Diaspora-Begriff ist nicht direkt auf alle

1 christlichen Minderheitskirchen anwendbar. Angesichts dieser Befunde bedarf eine zukünftige
 2 theologische Verwendung des Diaspora-Begriffes einer besonderen Begründung. Der Diaspora-
 3 Begriff ist deshalb unverzichtbar, weil nur mit ihm eine spezifisch theologische und biblisch be-
 4 gründete Reflexion von Minderheitserfahrungen geleistet werden kann. Ein alternativer bibli-
 5 scher Begriff steht nicht zur Verfügung. Zudem kann und soll gezeigt werden, welch großes Po-
 6 tential der Diaspora-Begriff hat, wenn er im Lichte neuer exegetischer Forschungen und kultur-
 7 wissenschaftlicher Impulse verstanden wird. Im Folgenden sollen die exegetischen und histori-
 8 schen Forschungen zum biblischen Diaspora-Verständnis vorgestellt und im Teil C eine Theolo-
 9 gie der Diaspora aufbauend auf einem wiederentdeckten und neuformulierten Diaspora-Begriff
 10 entfaltet werden.

11 Die Diskussion der Bedeutung von Diaspora in den biblischen Texten und in der damit zusam-
 12 menhängenden Tradition ist umfangreich und inspirierend. In diesem Kapitel gilt es, die Span-
 13 nung zwischen der herkömmlichen Deutung des Begriffes und den neueren exegetischen For-
 14 schungen zum Thema Diaspora zu erörtern. In der Bemühung eine Theologie der Diaspora zu
 15 formulieren, ist es hilfreich, sich diese Spannung vor Augen zu halten.

16 **5. Diaspora – Selbstdeutung zwischen Strafe und Verheißung**

17 Die Deutung des biblischen Inhalts des Begriffes *διασπορά* erfolgt in der neueren Forschung in
 18 zwei Linien. Eine Linie versucht, Diaspora als ein *tröstendes Konzept* zu deuten.⁵² Juden, als
 19 Volk brauchen kein Heimatland, kein Heiligtum. Sie sind ein Volk des Buches. Ihre Heimat ver-
 20 weilt im Text nicht nur der kanonischen Schriften der Bibel, sondern auch des reichen außerka-
 21 nonischen jüdischen Schrifttums. Der Text wird gleichsam zum mobilen Tempel. Eine geogra-
 22 phische Restitution wird so überflüssig, sogar gefährlich. Eine solche Restitution auch nur anzu-
 23 streben, verzerrt den Fokus und verdunkelt das, worum es wirklich gehen soll: selbst in den Text
 24 einzutauchen, ihn beständig zu studieren und auszulegen. „Diaspora ist so nicht eine Last,
 25 Diaspora ist Tugend, indem sie zur Verbreitung des Wortes verhilft“, formuliert Erich S. Gruen.⁵³

26 Die zweite Linie betont den *negativen Inhalt*. Diaspora wird letztendlich zum Exil (גלות) ohne jede
 27 positive Aussicht. Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit zeichnen den Zustand von Diaspora aus.
 28 Das religiöse Bemühen der Menschen in der Diaspora besteht darin zurückzukehren, ein wirkli-

⁵² So vor allem Martin Baumann, *Diaspora* (RGG⁴ II, 827); auch ders., *Der Begriff der Diaspora als analytische Kategorie*, Leipzig 2000.

⁵³ Erich S. Gruen, *Diaspora – Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2004, S. 233; George Steiner, 'Our Homeland, the Text', in: *Salmagundi*, 66 (1985), S. 5; Sidra DeKoven Ezrahi, *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, Berkley 2000, S. 3-23.

ches Zuhause zu erlangen, oder, wo dies nicht möglich ist, zumindest eine mythische Heimat zu errichten. Diaspora ist ein Zustand, der überwunden werden muss.⁵⁴ Van Unnik deutet Diaspora mit Verweis auf den alttestamentlichen Textbefund und das jüdisch-hellenistische Schrifttum nachdrücklich als einen negativen Begriff.⁵⁵

6. Jüdische Diaspora als Rahmen der frühchristlichen Kirche

In einer umfassenden Analyse des jüdischen Schrifttums aus der Zeit des zweiten Tempels (530 v. Chr. bis 70 nach Chr.) behauptet John J. Collins, dass das Vermächtnis des hellenistischen Diasporajudentums nicht aus dem Judentum, sondern aus der frühen christlichen Kirche kommt. Collins meint, dass die hellenisierten Juden es nicht geschafft haben den Respekt der hellenistischen Welt zu gewinnen, den sie sich erhofft haben.⁵⁶ Frantisek Abel knüpft an und plädiert dafür, dass die Botschaft des Apostels Paulus an seine Gemeinden vor allem im Lichte der Zustände in der hellenistischen Diaspora verstanden werden sollen.⁵⁷

Was können die zwei vorgestellten Deutungslinien der jüdischen Diaspora zum Verständnis der Diasporasituation der frühchristlichen Kirche beitragen? Um diese Frage zu beantworten, wird die Situation der jüdischen Diaspora, die den Hintergrund der jungen christlichen Kirche bildete, näher zu erörtern sein. Wie haben die Juden in der hellenistischen Diaspora ihre Identität interpretiert? Als Segen oder als Fluch, als ein Provisorium, das überwunden sein muss oder als Dauerzustand mit Perspektive?

6.1 Auswirkungen der Tempelvernichtung auf die Diaspora

Die Vernichtung des Tempels 70 nach Chr. bedeutete einen tiefen Einschnitt für die Identität des antiken Judentums. Wenn über Diaspora im Judentum diskutiert wird, dann ist dieses Ereignis ein wichtiger, wenn nicht der wichtigste Orientierungspunkt. Der Jerusalemer Tempel als Zentrum, als Quelle der geistigen Zurüstung, als Symbol der religiösen und nationalen Identität existiert auf einmal nicht mehr. Das soll dazu geführt haben, dass das Judentum sich selbst auf Neue konstituieren musste, neue Mittel der Manifestation seiner religiösen Existenz finden und

⁵⁴ Willem Cornelis van Unnik, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*, Leiden 1993.

⁵⁵ A.a.O., S. 89-147.

⁵⁶ John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, S. 275.

⁵⁷ Frantisek Abel, *Inakosť a jej konzekvencie v kontexte zvesti apoštola Pavla*, in: Ondrej Prostředník, a kol. *Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Univerzita Komenského v Bratislave 2013. S. 117.

1 sich auf eine unbegrenzte Zeit einem Leben in der Diaspora anpassen musste. Diese Vorstel-
 2 lung, obwohl sie sehr plausibel klingt, wird jedoch in der neueren Forschung korrigiert. Chaim
 3 Milikowsky argumentiert, dass die frühen Midrasch-Texte die Vernichtung des Tempels nicht als
 4 einen entscheidenden Wendepunkt hervorheben. Stattdessen wird das Exil in diesen Texten
 5 eher als ein Kontinuum verstanden, das sich durch die ganze Periode des zweiten Tempels
 6 hindurchzieht und darüber hinausweist. Der Gedanke der Tempelvernichtung als Zäsur er-
 7 scheint erst in der späteren rabbinischen Literatur.⁵⁸ Erich Gruen macht im Zusammenhang mit
 8 der Tatsache, dass die ganze Zeit des zweiten Tempels als Zeit der Diaspora gesehen werden
 9 muss, eine wichtige Beobachtung. Die Anzahl der Juden in der Diaspora von Italien bis zum Iran
 10 war um einiges grösser als die Anzahl derer, die in der palästinischen Heimat lebten, von denen
 11 wiederum keinesfalls alle jemals in Jerusalem waren.⁵⁹ So liegt es nahe zu behaupten, dass die
 12 Vernichtung dieses Symbols nur geringe Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die Iden-
 13 titätskonstruktion der Juden in der Diaspora hatte.

14 Dazu müssen auch Studien der letzten Jahre ins Verhältnis gesetzt werden, welche die Zustän-
 15 de der jüdischen Diasporagemeinden in der Zeit des zweiten Tempels detailliert untersucht ha-
 16 ben. Sie basieren auf einem breiten Forschungskonsens, aufgrund dessen das Diasporajuden-
 17 tum als große im Mittelmeerraum verbreitete Gruppe beschrieben wird, die gute Chancen für
 18 eine ökonomische Entwicklung, einen hohen sozialen Status und die Möglichkeit politischer
 19 Teilhabe hatte.⁶⁰ Diese positiven Diasporaerfahrungen in ihre Identitätsbildung und ihr eigenes
 20 religiöses Gedächtnis zu integrieren, so die neueren Forschungsbeiträge, war die Aufgabe, vor
 21 dem das Diasporajudentum stand. William Davies versucht diese Differenzierung zwischen
 22 territorialer Zentrierung auf Jerusalem und eigenem Leben an der Peripherie zu deuten. Obwohl
 23 die Anziehungskraft des Zentrums als etwas sehr persönliches und mächtiges erfahren wurde,
 24 so Davies, habe es keine territoriale Dimension für das Diasporajudentum gehabt.⁶¹ Margaret
 25 Williams spricht über ein Gleichgewicht zwischen der Diaspora-Assimilation und der an das
 26 Zentrum angebunden Identitätsbewahrung.⁶²

⁵⁸ Chaim Milikowsky, *Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature*, in: *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden 1997, S. 265-295.

⁵⁹ Gruen, *Diaspora* (s. Anm. 53), S. 233

⁶⁰ M. Stern, *Jewish People I*, in: Shmuel Safari und M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century*, Bd. 2 (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section One*), Philadelphia 1976, S. 117-183; Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III.1*, London/New York 2014, S. 1-176; Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Grand Rapids, 1996, S. 127-193.

⁶¹ William David Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, Philadelphia 1992, S. 116-126;

⁶² Margaret H. Williams, *Jews and Jewish Communities in the Roman Empire*, in: Janet Huskinson, (Hg.) *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Routledge, London/New York 2000, S. 305-333.

1 **6.2 In Solidarität zwischen Zentrum und Diaspora**

2 Es soll also mit Erich Gruen betont werden, dass eine Dichotomie zwischen Diaspora als posi-
 3 ver und negativer Erfahrung, die einander ausschließen, irreführend ist. Die Angehörigen des
 4 hellenistischen Diasporajudentums waren keine Augenzeugen der Tempelzerstörung. und sie
 5 gab ihnen keinen Anlass, eine spezielle Theologie der Diaspora zu entwickeln. Die Idee einer
 6 Bevorzugung von Heimat gegenüber Diaspora, oder umgekehrt von Diaspora gegenüber Hei-
 7 mat ist eher eine moderne Behauptung, die in der heutigen Diasporaforschung immer noch
 8 starke Resonanz findet.⁶³

9 Der Kompromissversuch der Deutung des Diaspora Begriffes bei Gruen kann in folgenden Sät-
 10 zen zusammengefasst werden. Es wird klar, dass trotz der starken idealistischen Anbindung an
 11 Palästina und Jerusalem die Diasporajuden eine eindeutige Loyalität zu ihren Diasporaländern
 12 entwickelt und gepflegt haben. Die Juden im Mittelmeerraum waren nicht apologetisch und ha-
 13 ben ihre Diaspora-Situation nicht als Beschämung empfunden. Sie haben sich selbst nicht ein-
 14 mal als Diaspora beschrieben; die Vorstellung, dass sie vom Zentrum abgetrennt sind und eine
 15 nur fragmentarische, nicht vollwertige Existenz haben, ist nicht nachweisbar. Die Loyalität mit
 16 dem Land ihrer Geburt in der Diaspora und die Frömmigkeit gegenüber Jerusalem waren ohne
 17 Hindernisse kompatibel. Die Symbole des Exils und der Vertreibung haben das Diasporajuden-
 18 tum in der Zeit des zweiten Tempels nicht mehr bedrückt, weshalb eine Selbstwahrnehmung
 19 entwickelt wurde, die sich durch eine interdependente Verflechtung von Jerusalem und Diaspo-
 20 ra auszeichnete.

21 **6.3 Diaspora als Brücke zwischen Kult und Text**

22 Während Gruen die Zerstörung des Jerusalemer Tempels zwar erwähnt, ihre Deutung als Zäsur
 23 in der Selbstwahrnehmung der Diasporajuden aber ablehnt, wird bei Ra'anán S. Boustán ein
 24 anderer, wenngleich korrespondierender argumentativer Weg beschritten. Er macht auf Texte
 25 aufmerksam, die in der Rabbinischen Literatur als Augenzeugenberichte der Besichtigung des
 26 Tempelmobiliars (τὰ ἅγια σκεύη) in Rom bezeichnet werden.⁶⁴

⁶³ Gruen (s. Anm. 53) verweist hier auf Urbach und Petuchowski. Ephraim E. Urbach, *Israel Within World Jewry*, in: Moshe Davis, *World Jewry and the State of Israel*, New York 1977, S. 217-235; Jakob Josef Petuchowski, *Judaism* 9, (1960), S. 17-28. Zitiert nach Gruen, *Diaspora*, S. 342, n. 20.

⁶⁴ Ra'anán S. Boustán, *The Dislocation of the Temple Vessels. Mobile Sanctity and Rabbinic Rhetorics of Space*, in: Ra'anán S. Boustán/Oren Kosansky/Marina Rustow (Hg.), *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History. Authority, Diaspora, Tradition*, Philadelphia 2011, S. 135-146.

1 Diese Augenzeugenberichte sind in den ersten Schichten der rabbinischen Literatur nachweis-
 2 bar. Sie stammen von Rabbinern, die den siebenarmigen Leuchter, den Vorhang und verschie-
 3 dene Kleider der Hohepriester in Rom gesehen haben wollen. Zwei rabbinische Autoritäten,
 4 Rabbi Eleazar ben Yose und Rabbi Shimon ben Yohai, die im zweiten Jahrhundert nach Chr.
 5 lebten, werden in diesem Zusammenhang zitiert. Ihre Formulierungen sind fast identisch und
 6 dienen als eine Brücke zu einer breiteren und wichtigen Diskussion über die Bedeutung und die
 7 Grenzen des visuellen Zugangs zum Tempelmobiliar.

8 Die rabbinischen Augenzeugenberichte dienen so als ein Gegengewicht zu der Tempelzerstö-
 9 rung und der damit verbundenen Überführung des Tempelmobiliars (τὰ ἅγια σκεύη) nach Rom.
 10 Die Berichte betonen den Wert des Sehens, die physische Aktivität des Reisens. Die Hervorhe-
 11 bung der Tempelobjekte in den Berichten relativiert das traditionelle Bild der Rabbinen in der
 12 jüdischen Diaspora nach der Tempelzerstörung, wonach der Text, das Buch die Rolle des Kul-
 13 tes und der kultischen Objekte übernimmt. Man kann also bei der Deutung von Diaspora durch-
 14 aus vorsichtig über die Bedeutung der Mobilität und der Anbindung an das kultische Zentrum in
 15 Jerusalem sprechen. Der Gedanke der rabbinischen Mobilität als einer Brücke zur Überwindung
 16 der Entfernung zwischen der Diaspora und Palästina und die zur Schau ausgestellten heiligen
 17 Gegenstände in Rom stützen diese These.

18 **7. Diaspora als Existenz der neutestamentlichen Kirche**

19 Der neutestamentliche Text ist bei der Verwendung des Begriffes *διασπορά* sehr bescheiden. Im
 20 Johannesevangelium (Joh 7,35) wird die Zerstreuung der Griechen erwähnt. Der Jakobus-Brief
 21 wird an die zwölf Stämme in der Diaspora adressiert (Jak 1,1). Ähnlich wird der Ausdruck in 1Pt
 22 1,1 zur Benennung der Adressaten verwendet. Zweimal finden wir den Begriff in der Apostelge-
 23 schichte (Apg 8,4 und 11,19), jedoch in einer Verbalform. Die Verfolgung hat verursacht, dass
 24 die Apostel und die Gläubigen sich in verschiedene Länder zerstreut haben. Es fällt auf, dass
 25 Paulus diesen Begriff in keiner Form verwendet. Das gilt auch für die Apostolischen Väter. Jus-
 26 tinus der Märtyrer (100–165), der zu den ersten Apologeten gerechnet wird, verwendet den
 27 Ausdruck in seiner Schrift *Dialogus cum Tryphone Judaeo* (113,3) in polemischer Abgrenzung
 28 der christlichen Kirche gegenüber der jüdischen Diaspora.⁶⁵ Diese Texte werden wir nun in Kür-
 29 ze analysieren.

⁶⁵ Justin, *Dialog mit dem Juden Trypho* (Bibliothek der Kirchenväter 33), Kempten 1917.

1 7.1 Diaspora als Mission unter den Nicht-Juden

2 Aus der Erwähnung in Joh 7,35 geht hervor, dass dem Autor des Johannesevangeliums die
 3 Verwendung des Begriffes *διασπορά* für die Gebiete, in denen griechischsprachige Jüdinnen und
 4 Juden lebten, bekannt war.⁶⁶ Diskutiert wird auch die Möglichkeit, dass hier die christliche Mis-
 5 sion in der damaligen jüdischen Diaspora gemeint ist. Die Erfahrung der Verbreitung der christli-
 6 chen Botschaft wird so von dem Autor des Johannesevangeliums reflektiert. Gemeint ist mög-
 7 licherweise eine Mission nicht nur unter Mitgliedern des hellenistischen Judentums, sondern
 8 auch unter anderen Gruppen, die außerhalb der jüdischen Diaspora standen und als Griechen
 9 bezeichnet wurden.⁶⁷ Dass aber damit nicht die ethnischen Griechen gemeint sind, zeigt eine
 10 sprachliche Analyse dieses Satzes im Kontext des Johannesevangeliums. Dafür spricht die Be-
 11 obachtung, dass das Johannesevangelium nicht den sonst üblichen Ausdruck *τὰ ἔθνη* für die
 12 Nicht-Juden (Heiden) verwendet. Und gerade der Ausdruck *Ἕλληνες* scheint ein Substitutions-
 13 ausdruck für *τὰ ἔθνη* zu sein.⁶⁸ So ist an dieser Stelle Diaspora im Kontext der Mission unter den
 14 Nicht-Juden zu verstehen, die für die Adressaten des Johannesevangeliums schon eine Realität
 15 war.

16 7.2 Diaspora als eine zeitlich begrenzte Entität

17 Die Deutung der Verwendung von *διασπορά* in Jak 1,1 und 1 Petr 1,1 hängt von der Entschei-
 18 dung ab, an wen die Briefe gerichtet sind. Wenn diese Episteln an Judenchristen gerichtet sind,
 19 dann liegt hier der übliche Wortgebrauch vor, nach dem es sich um die jüdische Diaspora han-
 20 delt. Wenn sie aber an Heidenchristen gerichtet sind, dann muss eine übertragene, eine „christ-
 21 liche“ Bedeutung angenommen werden.⁶⁹ Die Forschung der beiden Briefe diskutiert diese Fra-
 22 ge sehr ausführlich.

23 So wird beim Jakobusbrief behauptet, dass es sich um Christinnen und Christen in einer
 24 Diasporasituation handelt.⁷⁰ Allgemein werden die Adressaten als das in der Welt zerstreute

⁶⁶ Johannes Schneider, Das Evangelium nach Johannes, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin, 1985, S. 168. Siehe auch Harald Hegermann, Das hellenistische Judentum, in: Johannes Leipoldt, Walter Grundmann (Hg.), Umwelt des Christentums, Bd. 1, Berlin 1985, S. 292-345.

⁶⁷ Ernst Haenchen, Das Johannesevangelium, Tübingen 1980, S. 357. Ausführlich erörtert die Möglichkeit, dass an die Nicht-Juden hier gedacht wird Karl Ludwig Schmidt, DIASPORA - *διασπορά*, in: ThWNT Bd.2, S. 102, bes. Fußnote 12, wo er darauf verweist, dass die hellenisierten Juden in der Apg. als *Ἑλληνιστάς* HELLENISTAS genannt werden.

⁶⁸ J. Ramsey Michaels, The Gospel of John, Grand Rapids 2010, S. 457-458.

⁶⁹ Schmidt, DIASPORA - *διασπορά* (s. Anm. 67), S. 103.

⁷⁰ Jiří Mrázek, Bláznovství víry podle Jakuba. Výklad Jakubovy epištoly, Praha, 2006. S. 14. Mrázek meint auch, dass der Jakobus Brief vor das Jahr 70 zu datieren ist.

1 Gottesvolk verstanden, das durch die Propheten verheißen wurde (Hos 2,2; Jer 3,18; Ez 37,19;
 2 Ps Sal 17,44); das wahre Gottesvolk, das aus Jüdinnen und Juden, aus Heidinnen und Heiden
 3 besteht (Offb 7,4-8; Gal 6,16).⁷¹ Eine Präzisierung der Adressatensituation unternimmt Sophie
 4 Laws, die gemeinsam mit James Dunn über die Gottesfürchtigen (σεβόμενοι) spricht. Die Adres-
 5 saten gehören demnach nicht dem Judentum an – sie hatten eine starke Neigung zum Mono-
 6 theismus, waren jedoch keine Proselyten geworden. So sollte man sich darunter gerade die
 7 Gruppe vorstellen, die auch in der Apg öfters erwähnt wird (Cornelius 10,2; Lydia 16,14; Titus
 8 Justus 18,7; und andere 13,16; 13,26; 17,4; 17,17). Für diese Gruppe auf dem Gebiet, welches
 9 den Juden als Diaspora galt, war die christliche Botschaft genauso attraktiv wie die jüdische
 10 Religion. Ihre Kennzeichen waren Monotheismus, hohe ethische Standards und der Verweis auf
 11 die Heilige Schrift, jedoch ohne die sozialen Nachteile, die eine volle Angehörigkeit zur jüdi-
 12 schen Gemeinde mit sich brachte.⁷² So ist zu behaupten, dass die christliche Gemeinde sich als
 13 das wahre Israel der Endzeit verstanden hat. Der Gedanke der zwölf Stämme wird mehrfach im
 14 NT reflektiert (Mt 14,28; Lk 22,30; Offb 7,4-8.) Die Selbstwahrnehmung der christlichen Ge-
 15 meinde als eine auf Zeit begrenzte Entität in einem gewissen Raum wird auch bei den Apostoli-
 16 schen Vätern zum Ausdruck gebracht. Dies geschieht jedoch nicht mit dem Ausdruck *διασπορά*
 17 Vielmehr werden die Christinnen und Christen als jene bezeichnet, die zu Gast in Rom, Korinth,
 18 usw. sind (1 Clem; Polykarp).

19 **7.3 Diaspora als theologische Aussage über Erwählung und Distanz**

20 In einer ähnlichen Spannung verläuft auch die Diskussion zur Frage nach dem Adressatenkreis
 21 des 1 Petr. Die Erwähnung von Diaspora in 1 Petr 1,1 hat von den Kirchenvätern über Erasmus
 22 und Calvin hin zu zahlreichen neueren exegetischen Arbeiten dazu geführt, dass die Adressaten
 23 unter den Judenchristen vermutet wurden.⁷³ Diese Ansicht hat sich aber mit dem biblischen
 24 Verweis auf die heillose Vergangenheit der Adressaten und auf ihre Bekehrung (1,14; 1,18;

⁷¹ Horst Balz/Wolfgang Schrage, Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas (Das Neue Testament Deutsch 10), Göttingen 1985, S. 14.

⁷² Sophie Laws, A Commentary On The Epistle Of James (Harper's New Testament Commentaries), San Francisco 1980, S. 37; James D.G. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament, London 1977, S. 239-266. Einen anderen Vorschlag macht Scot McKnight. Er meint, dass der Autor des Jakobusbriefs aus der jüdischen messianischen Kommunität stammt und so die zwölf Stämme im Sinne der ethnischen Juden, die Teil der von den Aposteln geführten messianischen Gemeinden sind, sieht. So ist hier die Wiederherstellung des Israels im Sinne von Amos 9,11-12 zu verstehen. Mit diesen Worten, nämlich, spricht Jakobus den Apostelkonvent an (Apg 15,13-21). Scot McKnight, The Letter of James, Grand Rapids 2011, S. 65-67.

⁷³ Dazu schreibt ausführlich Norbert Brox, Der Erste Petrusbrief (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 21), Zürich 1979, S. 24-34.

1 2,10; 2,20; 3,6; 4,3) als unhaltbar erwiesen.⁷⁴ Auch aus der Erwähnung der geographischen
 2 Bezeichnungen der Landschaften oder Provinzen lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass
 3 hier die paulinischen Missionsgebiete inbegriffen sind. Eine nähere Betrachtung der geographi-
 4 schen Bestimmung zeigt, dass der Adressatenkreis eigentlich ungenau und fast utopisch groß
 5 ist. Das macht die Behauptung, dass es sich hier um eine theologische Aussage handelt, viel
 6 wahrscheinlicher. Gemeint sind alle Christinnen und Christen, die in den fünf Provinzen in Zer-
 7 streuung leben.

8 Wichtig für die Deutung des Begriffes *διασπορά* an dieser Stelle ist seine Verbindung mit der
 9 doppelten Qualifizierung durch die Formulierung „den Erwählten, die flüchtig sind“ (*ἐκλεκτοῖς*
 10 *παρρηπίδημοις*). Dadurch wird die Situation des Adressatenkreises gedeutet. Sie befinden sich in
 11 einem neuen Zustand, sind durch die Taufe in Christus erwählt und als Folge dessen von der
 12 Gesellschaft ausgesondert.⁷⁵ So ist *διασπορά* ein Zustand, der durch die Erwählung durch Gott
 13 entsteht und die Erwählten zu Flüchtlingen in der Zerstreuung macht. Das bedeutet dann wiede-
 14 rum, dass die Adressaten nicht Jüdinnen und Juden in der jüdischen Diaspora sind, sondern die
 15 Christenheit als solche.⁷⁶ „Aufgrund besonderer Erwählung sind die Christen eine ausgesonde-
 16 rte Gruppe, die (wie 1Petr weiter erklärt) durch ein verändertes Leben in Distanz zur Umgebung
 17 und auch in Konflikt mit ihr gerät, also den üblichen Zugehörigkeiten entfremdet ist und als Min-
 18 derheit in einer isolierten Zerstreuung leben muss.“⁷⁷

19 In diesem Zusammenhang schlägt Margaret Aymer vor, dass die neutestamentlichen Schriften
 20 als Zeugnisse von migrierenden Gemeinschaften zu verstehen sind. Als solche sollen sie dann
 21 nicht als Festung gegen die sich verändernde Welt angewendet werden, sondern als Anleitung,
 22 die Welt besser zu verstehen, um sich in einzelnen Situationen zwischen Anpassung und Pro-
 23 test richtig zu entscheiden.⁷⁸

24 Die Begriffe der Erwählung, des Fremdseins und der Zerstreuung, die in der jüdischen Tradition
 25 eine ausgeprägte Bedeutung haben, werden hier in einer doppelten Weise angewendet. Einer-
 26 seits wird dadurch eine Kontinuität mit der jüdisch-biblischen Tradition ganz bewusst ausge-

⁷⁴ Brox erwähnt, dass auch schon Augustin und Luther hier an Heidenchristen gedacht haben, a.a.O., S. 25, Fußnote 33.

⁷⁵ A.a.O., S. 56.

⁷⁶ Balz/Schrage, Briefe (s. Anm. 71) S. 68. So auch John Norman Davidson Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, New York 1969, S. 40; Karl Hermann Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK 13/2), Freiburg 1970, S. 19.

⁷⁷ Brox, *Erste Petrusbrief* (s. Anm. 73), S. 56.

⁷⁸ Margaret Aymer, *Sojourners' Truths. The New Testament as Diaspora Space* (The Journal of the Interdenominational Theological Center 41) Atlanta 2015, S. 1-18.

1 drückt, gleichzeitig findet so aber auch eine Abgrenzung zum jüdischen Selbstverständnis statt.
2 Diaspora wird in den frühchristlichen Schriften zunehmend als ein temporärer Zustand gedeutet.
3 Damit ist auch zu erklären, warum der Begriff der im jüdisch-hellenistischen Kontext ja eher po-
4 sitiv besetzt war, in der frühchristlichen Literatur eher negativ konnotiert wurde. Die christliche
5 Existenz in der Zerstreuung wird durch die Naherwartung der Parusie bestimmt. Weil die Paru-
6 sie eine Frage der nahen Zukunft ist, sollen sich die Christinnen und Christen der Umwelt nicht
7 anpassen und keine festen Bindungen an die Umgebung bilden (Röm 12,2). Die Verwurzelung
8 in der geographischen Heimat soll durch eine transzendierende Hoffnung ersetzt werden (Phil
9 3,20).

10 Die Deutung des Begriffes in der neutestamentlichen Literatur ist folglich von einer inneren
11 Spannung gekennzeichnet. Die Entwicklung ist aber gegenläufig zum Judentum. Das Dasein
12 der jungen christlichen Kirche wird auch als eine Diasporaexistenz gedeutet. Bald wird aber,
13 wohl in dem Bestreben, sich von der jüdischen Synagoge abzusondern, der Begriff Diaspora in
14 den Hintergrund gedrängt. Die Sache bleibt. Die Christinnen und Christen leben in Zerstreuung,
15 aber eben nicht auf Dauer, sondern nur auf Zeit. Die positive Deutung von Diaspora im hellenis-
16 tischen Judentum als Rechtfertigung einer dauerhaften Existenz in der Zerstreuung wird wohl in
17 der frühchristlichen Apologetik zum Problem. So werden stattdessen Termini wie „Fremdling“
18 oder „Gast“ als Substitutionsbegriffe in der frühchristlichen Literatur angewendet.

19 So bietet die nähere Betrachtung der Funktion des Diaspora-Begriffes im hellenistischen Juden-
20 tum eine Erweiterung und eine neue Perspektive auf die bisherige Funktion des Begriffes in der
21 protestantischen Theologie. Eine solche Betrachtung kann helfen, die Verwurzelung des Begrif-
22 fes in der jüdischen Tradition zu verstehen und seine Transformation in der frühchristlichen Tra-
23 dition in einer neuen und bereicherten Perspektive wahrzunehmen.

24 Es ist also mit einer Frage zu schließen: Wie können die Überlegungen zu einer Theologie der
25 Diaspora die Diaspora-Deutungen der jüdischen Literatur des zweiten Tempels brauchbar ma-
26 chen? Ist die positive Diaspora-Erfahrung des Judentums in der damaligen Zeit, das sich zu-
27 mindest phasenweise durch relativen Wohlstand, durch einen vergleichsweise hohen gesell-
28 schaftlichen Status und damit durch den entsprechenden politischen Einfluss auszeichnete, der
29 geschichtlichen Erfahrung vieler Protestantinnen und Protestanten nicht ähnlich? Kann die
30 Diaspora-Existenz der protestantischen Kirchen im 21. Jahrhundert nicht viel zutreffender als
31 eine Erfüllung des universalen Anspruchs des Evangeliums gedeutet werden, im Sinne einer
32 Erfüllung, welche die evangelischen Christinnen und Christen nicht zu Siegern oder Verlierern
33 der Geschichte macht, sondern zu einem integralen Bestandteil der von Gott geliebten und ge-
34 retteten Welt?

1 Teil C: Diaspora als relational fokussierter Begriff – Diaspora- 2 Theologie im 21. Jahrhundert

3 8. Relational fokussierter Diasporabegriff

4 Neue Möglichkeiten einer zeitgemäßen Theologie der Diaspora ergeben sich, wenn kirchliche
5 und biblische Selbstverständnisse von Diaspora-Identitäten, die im 3. und 5. Kapitel analysiert
6 wurden, mit der transdisziplinären Forschung zu Diaspora-Identitäten in Kulturwissenschaft,
7 Ethnologie, Geschichtswissenschaft, Religionswissenschaft und Soziologie ins Gespräch ge-
8 bracht werden. Das Ziel besteht nicht darin, einen außertheologischen Diasporabegriff zur theo-
9 logischen Deutungskategorie zu erklären, sondern darin, einen theologischen Diasporabegriff zu
10 formulieren, der sich zu außertheologischen Diaspora-Verständnissen kritisch-produktiv ins
11 Verhältnis setzt. Auf diese Weise kann der Diasporabegriff, der durch seinen streckenweise
12 problematischen Gebrauch in der neueren Kirchengeschichte belastet ist (vgl. 2. Kapitel), theo-
13 logisch neu mit dem Inhalt gefüllt werden, welcher dem biblischen Zeugnis gemäß ist.

14 Gleichzeitig fußt die Formulierung eines theologisches Diasporakzeptes immer auf der Ein-
15 sicht, dass die Suche nach einem bestimmten Sinn oder einer Aufgabe der Diaspora primär
16 denjenigen - sei es kirchlich oder persönlich - überlassen sein muss, die sich in der Diaspora
17 befinden, im Sinne einer „Glaubensentscheidung angesichts einer jeweiligen konkreten ge-
18 schichtlichen Situation“⁷⁹, wie der österreichische Theologe Wilhelm Dantine formuliert. Deswe-
19 gen ist die hier vorgenommene Auseinandersetzung mit einem angemessenen Diasporabegriff
20 im Sinne einer Selbstvergewisserung (Vgl. 3. Kapitel) in der GEKE und eines theologischen
21 Angebotes zu verstehen. Das hier entwickelte Diasporakzept begreift den Sinn der Diaspora
22 in der Gestaltung von Beziehungsfülle im Sinne der Nachfolge Christi. Ein in dieser Weise rela-
23 tional akzentuierter Diasporabegriff, kann sich auf den biblischen Gebrauch des Wortes
24 διασπείρω stützen, das strukturell eine Relation beschreibt (vgl. 5. Kapitel). Während der Begriff
25 der Minderheitenkirche oder der Minderheitensituation diesen Beziehungsreichtum begrifflich
26 auf eine numerische Relation reduziert und tendenziell defizitär qualifiziert ist, (vgl. 3. Kapitel),
27 könnte die Stärke eines relational akzentuierten Diasporabegriffs darin bestehen, die Polyphonie
28 der Lebensbezüge von Gemeinden in der Diaspora sichtbar zu machen und als Gestaltungs-
29 aufgabe zu verstehen (vgl. Kap. 10).

⁷⁹ Dantine, Wilhelm, Stadt auf dem Berge?, in: Protestantisches Abenteuer. Beiträge und Standortbestimmung in der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas, hg. v. Michael Bünker, Innsbruck 2001, S. 48-89.

1 Mit einem so auf jegliche Relation hin geöffneten Verständnis von Diaspora werden im Folgen-
2 den die vielfältigen Beziehungen entdeckt, die Gemeinden in Diasporasituationen kennzeich-
3 nen. In der Nachfolge Christi befinden sich diese Diasporagemeinden mit anderen Christinnen
4 und Christen weltweit auf einem Weg. Dieser Weg ist zu verorten in den unterschiedlichsten
5 Lebensbezügen, die sich für Gemeinden in der Diaspora ergeben. Die besondere Form dieser
6 polyphonen Lebensbezüge kann als Ausdruck jenes „protestantischen Abenteuer[s] in einer
7 nicht-protestantischen Umwelt“⁸⁰ verstanden werden, das die Nachfolge Christi bedeutet. Die
8 eigene Verortung in einer unter Umständen fremden oder different erfahrenen Umwelt, kann
9 damit als Herausforderung und Wagnis gleichermaßen verstanden werden.

10 Ein relational akzentuierter Diasporabegriff ist eingebettet in die Überlegungen zum Sein der
11 Kirche, das in mehrfacher Hinsicht als Beziehungsgeschehen gedacht worden ist. Der Lehrge-
12 sprächstext „Die Kirche Jesu Christi“ (1994) deutet die Möglichkeit einer relationalen Ekklesiolo-
13 gie an, wenn er zwischen Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche unterscheidet. Der Grund
14 der Kirche ist Gottes Handeln in Jesus Christus, das heißt seine schöpferische, erlösende, beru-
15 fende und vollendende Beziehung zu den Menschen. Ihre Gestalt verwirklicht die Kirche als in
16 Gott begründete Gemeinschaft der Menschen, die aus dieser Beziehung Gottes leben wollen
17 und auf sie vertrauen. Die Bestimmung der Kirche, nämlich „ihr Auftrag, der ganzen Menschheit
18 das Evangelium vom Anbruch des Reiches Gottes in Wort und Tat zu bezeugen“⁸¹, setzt die
19 Kirche in vielfältige Beziehungen zur Welt.

20 Mit Hilfe einer so verstandenen Ekklesiologie und ihres relational fokussierten Diasporabegriffs
21 lassen sich ambivalente Erfahrungen ausdrücken, welche in Minderheitensituationen von Ge-
22 meinden gemacht werden und für die Existenz des christlichen Glaubens grundlegend sind.
23 Man kann diese Ambivalenz, die exemplarisch im biblischen Wort vom Sein der Kirche in der
24 Welt, aber nicht von der Welt (Joh 17,16) und den Aussagen zum Salz der Erde und dem Licht
25 der Welt (Mt 5,13f) zum Ausdruck kommt, auf die Formel „Kirche in der Fremde – Fremdheit der
26 Kirche“ bringen.

27 Die Beschreibung dieser Ambivalenz steht am Anfang des vorliegenden Versuchs einer neuen
28 Theologie der Diaspora (9. Kapitel). Anschließend wird anhand konkreter Beispiele gezeigt, wie
29 sich mit Hilfe des Diasporakonzeptes das Leben und Handeln von Kirchen in Beziehung inter-
30 pretieren lässt (10. Kapitel). Diese Ausführungen zum evangelischen Leben in der Diaspora als

⁸⁰ A.a.O., S. 63.

⁸¹ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die Einheit der Kirche, in: Leuenberger Texte Nr. 1, hg. von Michael Bünker und Martin Friedrich, Leipzig ²2012, S. 28f.

1 öffentliche Bezeugung des Evangeliums leiten zu Überlegungen über, wie eine Theologie der
2 Diaspora als Gestalt Öffentlicher Theologie zu entwickeln ist (11. Kapitel). Die Kapitel 9 bis 11
3 verknüpfen also einerseits den innertheologischen Diskurs zum Diasporabegriff mit gegenwärtigen
4 Diasporadiskursen in anderen Wissenschaftsdisziplinen und andererseits den Diskurs zur
5 Theologie der Diaspora mit demjenigen zur Öffentlichen Theologie.

6 **9. Kirche in der Fremde – Fremdheit der Kirche**

7 Allen reformatorischen Bewegungen ist gemeinsam, dass sie sich als Aufbrüche verstanden
8 oder zu verstehen lernten: Unterschiedliche Personen oder Gruppen fühlten sich aus theologi-
9 schen oder frömmigkeitspraktischen Gründen aufgerufen, zur Wahrung des reinen Gottesworts
10 mit ihrer kirchlich-institutionellen Heimat zu brechen und sich so ganz bewusst hin zu schöpferi-
11 schen Verständnissen und innerweltlichen Realisationsformen des Evangeliums Jesu Christi auf
12 den Weg zu machen. Man könnte folglich auch sagen: Ermutigt durch das Bibelwort, wagten sie
13 sich gleichsam in die Fremde, und im Zuge dieses Wagnisses gaben sie dann nach und nach
14 gänzlich neue Impulse für die Gestaltung von Kirche und Gesellschaft, die dann zu Teilen ihrer
15 neuen religiösen und soziokulturellen Heimat wurden. Kurz: Durch die vielschichtigen Umfor-
16 mungsprozesse, die mit den europäischen Reformationen einhergingen und an denen deren
17 Anhänger mal vermittelt, mal unvermittelt partizipierten, entstand der Kirche in der Fremde eine
18 neue Heimat.

19 Die dahinterstehenden Entwicklungsprozesse verliefen bekanntlich keineswegs einlinig; viel-
20 mehr verdankten sie sich nicht nur, aber auch der Haltung gegenüber denjenigen Teilen der
21 gesellschaftlichen Umwelt, die jenen Aufbrüchen nicht folgten oder zur Befolgung des als göttli-
22 cher Willenssetzung Erkannten andere Wege einschlugen. Während so die einen reformatori-
23 schen Bewegungen ihren Ort dezidiert in der Welt sahen und danach strebten, die Gesellschaft
24 als Ganze zu erfassen oder zu durchdringen, fanden andere ihre Zielbestimmung gerade darin,
25 der Welt, wie sie sie kannten, den Rücken zu kehren. Somit schlägt sich die Ambivalenz der
26 Semantik, die in der jüdisch-christlichen Tradition seit ihren Anfängen Termini wie „Aufbruch“,
27 „Pilgerschaft“, „Fremde“ bzw. „Heimat“ sowie eben auch „Zerstreuung“ umfasst⁸², auch in den
28 historisch fassbaren Reformationen, in ihren Ausgestaltungen und in den von ihnen entfalteten
29 Wirkungen nieder: Alle begannen sie ihren Weg mit dem Verlassen ihrer kirchlichen Heimat und
30 daher als Kirchen Gottes in der Fremde, aber nicht alle strebten im Zuge ihrer Entwicklung
31 gleichermaßen oder überhaupt nach einer Fremdheit der Kirche in der sie umgebenden Welt.

⁸² Vgl. dazu Teil B der vorliegenden Studie: Biblische Impulse. Diaspora Selbstverständnisse in der Bibel und ihren historischen Kontexten.

1 Dieser Niederschlag lässt sich dabei nicht nur in den ersten Dekaden der Reformationsge-
 2 schichte feststellen, sondern begleitete die Entwicklung der erst europäischen, später weltwei-
 3 ten Protestantismen, eben weil er dem evangelischen Selbstverständnis inhärent ist. Schließlich
 4 entstanden aus der Mitte der ersten Realisationsformen reformatorischen Mensch- und Kirche-
 5 Seins schon bald und dann immer wieder Formationen, die sich einerseits auf bestimmte refor-
 6 matorische Gedanken zurückführten, sich andererseits jedoch zum Ausgang aus oder zur Distan-
 7 zierung von den sie umgebenden Mehrheitsprotestantismen, kurz: zum Aufbruch in die Fremde
 8 berufen oder gezwungen sahen.

9 Das Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ formuliert die Herausforderungen für Kirchen in Min-
 10 derheitssituationen wie folgt:

11 „Wo reformatorische Kirchen als Minderheitskirchen existieren, hat die reformatorische Einsicht
 12 vom Anspruch des Evangeliums auf das Ganze des Lebens zur Unterscheidung von der gesell-
 13 schaftlichen Mehrheit geführt. Eine solche Abgrenzung kann dem Zeugnis zugute kommen und
 14 als Befreiung erfahren werden. Sie führt dann zu einer ‚nonkonformistischen‘ Lebensform, die
 15 Zeugnischarakter beansprucht. Freilich ergibt sich dabei oft die Notwendigkeit, diese ‚nonkon-
 16 formistische‘ Zeugnispraxis zu unterscheiden von unreformatorischem Sektierertum, das sich
 17 dem konstruktiven Einsatz für das Ganze entziehen kann.“⁸³

18 9.1 Kirche in der Fremde

19 Die Idee von der Kirche, die in der Fremde lebt, ist ein biblischer Gedanke, der sich durch die
 20 Epochen der Christentumsgeschichte verfolgen lässt⁸⁴. So wird im Alten Testament die Erfah-
 21 rung von Fremdsein in vielen Erzählungen geschildert. Von Gott gerufen und mit einer segens-
 22 reichen Verheißung bedacht, zieht Abraham aus der Heimat in die Fremde (1. Mose 12). Auch
 23 die Geschichte von Mose ist durch die Erfahrung der Fremde bestimmt: In einem fremden Land
 24 geboren und von der Tochter des Pharaos adoptiert, bleibt es ihm nach all den Jahren auf der
 25 Wanderung verwehrt, die verheißene Heimat, das gelobte Land, zu erreichen. Das Exodusge-
 26 schehen thematisiert allgemein die Existenz von Gottes Volk in der Wüste bzw. in der Fremde
 27 und wirkt sich auch auf der Ebene der ethischen Weisungen aus. So heißt es in 2. Mose 23,9:
 28 „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisst um der Fremdlinge Herz, weil ihr
 29 auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid“.

⁸³ Die Kirche Jesu Christi (s. Anm. 81), S. 50.

⁸⁴ Der Begriff „Kirche in der Fremde“ wird in jüngster Zeit vor allem innerhalb der katholischen Kirche diskutiert. Vgl. Medard Kehl, Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche, SdZ 118 (1993), S. 507-520.

1 Im Neuen Testament ist das Leben in der Fremde ein Charakteristikum derer, die an Jesus
 2 Christus glauben. Im Rückgriff auf Abraham als Vorbild im Glauben betont der Hebräerbrief,
 3 dass der Glaube zu Fremdlingen macht (Heb 11,9). Auch der 1. Petrusbrief spricht die Christin-
 4 nen und Christen als „Fremdlinge und Pilger“ (1. Petr 2,11) an. Diese verstanden sich wohl als
 5 „endzeitliche Gemeinde“⁸⁵, die dazu berufen war, die mit der Auferstehung Christi angebroche-
 6 ne Heilszeit zu verkündigen. Eschatologischen Charakter hat die Gemeinde, die Jesus bauen
 7 wird und die der Macht des Todes entzogen ist (Mt 16,18f). Die ersten Christinnen und Christen
 8 begriffen sich als Menschen, deren Leben unter der Alleinherrschaft des Auferstandenen stand
 9 und im Unterschied zu dem anderer Menschen bereits endzeitlich war. Durch den von Christus
 10 als dem kommenden Messias gesandten „Geist der Heiligkeit“ sind sie „messianische Gemein-
 11 de“⁸⁶. Paulus nennt sie die „Heiligen“ (Röm 1,7; Phil 4,21; 1 Kor 6,1 und öfter).

12 Christologisch bekommt der Bezug zwischen Kirche und in-der-Fremde-Sein, bzw. Fremdsein
 13 einen besonderen Sinn. Die Kirche, die zwar nicht mit Christus identisch, aber auf ihn bezogen
 14 ist, ist grundsätzlich von der Welt unterschieden und von ihm zur Einheit bestimmt. Das macht
 15 Paulus deutlich, wenn er vom Leib Christi spricht, mit dem die Glaubenden individuell und
 16 dadurch kollektiv in Beziehung stehen (vgl. 1 Kor 10,16b-17)⁸⁷. Durch die Charakterisierung
 17 Jesu Christi als des aufzunehmenden Fremden in Mt 25,35 („Ich bin ein Fremder gewesen und
 18 ihr habt mich aufgenommen“) erfährt schließlich der Begriff des Fremden eine christologische
 19 Aufwertung, die nicht nur für eine Öffnung der Kirchen für die ihr Fremden, sondern auch für
 20 tatkräftige Hilfen gegenüber Fremden, etwa in der Flüchtlingsdebatte, plädiert.

21 In der Einleitung zu diesem Kapitel wurde bereits die reformatorische Rückbindung des Gedan-
 22 kens von der Kirche in der Fremde erläutert. Zu präzisieren bleibt, dass Luthers Zwei-Reiche-
 23 Lehre zwar das geistliche und das weltliche Regiment unterscheidet, aber nicht, um die Welt zu
 24 dämonisieren, sondern um beide, Kirche und weltliche Obrigkeit, als zwei Regierweisen Gottes
 25 darzustellen. Für Calvin ist die wahre Kirche die der Erwählten, die Gott alleine kennt. Gerade
 26 für sie gilt die Aussage des Hebräerbriefs, dass die Glaubenden Pilger und Fremde in dieser
 27 Welt sind (Inst. II, 10, 13, 15).

28 Vor dem Hintergrund dieses Befundes begleitet das Gefühl, in der Fremde zu sein, die christli-
 29 chen Kirchen und Gemeinschaften seit jeher. In ihren Ursprüngen stehen die christlichen Ge-
 30 meinden nicht selten faktisch, meist aber literarisch stilisiert in einer ihnen fremden und teilweise

⁸⁵ Werner Georg Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Zürich/Uppsala 1943, S. 10.

⁸⁶ A.a.O., S. 18.

⁸⁷ Vgl. die Erläuterungen zur Relationalität des Diasporabegriffs in Kapitel 8.

1 feindlichen Umwelt. Diese Minderheiten-Realität beschreibt der 1. Petrusbrief als „Fremde“. Er
2 trifft damit die Selbstwahrnehmung der Christinnen und Christen⁸⁸, die aufgrund ihrer „Anders-
3 heit“⁸⁹ immer mehr unter Diffamierung, Ausgrenzung und Verfolgung leiden. Im zweiten Jahr-
4 hundert fasst ein christlicher Autor die zunehmend paradoxe Situation von Christinnen und
5 Christen folgendermaßen zusammen: Einerseits sind sie „weder durch Heimat noch durch
6 Sprache und Sitten von den übrigen Menschen verschieden. Sie bewohnen nirgendwo eigene
7 Städte, bedienen sich keiner abweichenden Sprache und führen auch kein absonderliches Le-
8 ben“. Andererseits bewohnen sie ihr Vaterland „nur wie Beisassen⁹⁰; sie erfüllen alle Aufgaben
9 wie Bürger und erdulden alle Lasten wie Fremde; jede Fremde ist für sie Vaterland und jede
10 Heimat Fremde“ (Diognetbrief 5,1 und 5,5).

11 Springt man vom frühen Christentum in die jüngere Vergangenheit und in unsere Gegenwart, so
12 fällt auf, dass Kirche und Religion nicht nur in dezidiert atheistischen Staaten wie der ehemali-
13 gen Sowjetunion, China, oder Nordkorea, in denen antireligiöse Propaganda betrieben wurde
14 und wird, sondern auch in laizistischen Staaten ein Fremdkörper sind. Viele Minderheiten-
15 Kirchen und einzelne Gemeinden konnten durch Jahrzehnte hindurch, insbesondere unter
16 kommunistischer Herrschaft in Europa, nur unter großen und größten Opfern christliches Leben
17 bewahren. Viele Christinnen und Christen mussten persönliche Nachteile auf sich nehmen, wie
18 beispielsweise den Ausschluss von bestimmten Bildungsmöglichkeiten und Berufswegen um
19 sich zu ihrem christlichen Glauben zu bekennen. Viele spezifische Traditionen konnten durch
20 hohes Engagement und treues Beharren vor dem Vergessen gerettet werden. Umso schmerzli-
21 cher empfinden Menschen dann, wenn nun unter freiheitlich-pluralistischen Bedingungen solche
22 Traditionen von der nachfolgenden Generation nicht mehr wertgeschätzt und fortgeführt wer-
23 den. Die Öffnung für Neues geht oft einher mit der Trauer über den Verlust von lieb gewordenen
24 Traditionen. Die vielen evangelischen Diaspora-Kirchen in ganz Europa tragen bei zum kulturel-
25 len Reichtum und zur Vielfalt christlicher Lebenszeugnisse. In einem Europa der Regionen
26 bleibt diese Vielfalt von hoher Bedeutung. Die GEKE will diese Vielfalt an konfessionellen und
27 regionalen Ausdrucksformen evangelischen Glaubens sichtbar machen. Das geschieht bei-
28 spielsweise in dem GEKE-Gesangbuch „Colours of Grace“.

⁸⁸ Vgl. Ernst Dassmann, *Weltflucht oder Weltverantwortung. Zum Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden und zu ihrer Stellung in der spätantiken Gesellschaft* (JBTh 7), Neukirchen 1992, S. 189-208, hier S. 197.

⁸⁹ Christoph G. Müller, *Diaspora - Herausforderung und Chance. Anmerkungen zum Glaubensprofil der Adressaten des 1. Petrusbriefs* (SNTU 32), Linz 2007, S. 67-88, hier S. 78.

⁹⁰ Einwohner, denen nicht das volle Bürgerrecht zukommt.

1 Das französische System der „laïcité“ macht es den Kirchen schwer, sich in der Öffentlichkeit
2 Gehör zu verschaffen. Der Protestantismus, der immer eine Art absolute Minderheitsalternative
3 zum tonangebenden Katholizismus war, hat sich daher bereits zu Beginn der strikten Kirche-
4 Staats-Trennung 1905 im Französischen Protestantischen Kirchenbund (FPF) organisiert. Die-
5 ser vertritt heute 2/3 der protestantischen Kirchen und Vereine mit den unterschiedlichsten
6 evangelischen und freikirchlichen Akzenten, darunter die wichtigsten protestantischen Konfessi-
7 onen Frankreichs (Lutheraner, Reformierte, Evangelikale, Baptisten und Pfingstler). Er trägt zu
8 einem guten Dialog zwischen diesen verschiedenen protestantischen Ausrichtungen bei und
9 vertritt sie gegenüber dem Staat und den Ministerien, den öffentlichen Einrichtungen und den
10 Medien. Dieser Schulterchluss ist in Europa einmalig.

11 Ein weiteres Beispiel für Kirche in der Fremde sind die sogenannten Migrationskirchen. Machten
12 die Migrationskirchen 2004 noch 10 Prozent der französischen Protestantinnen und Protestan-
13 ten aus, so steigt ihr Anteil kontinuierlich, v.a. in den Großstädten und in der Pariser Region, in
14 der sonntags in 60 Sprachen Gottesdienst gehalten wird⁹¹. Ein prominenter Vertreter ist die
15 1990 gegründete „Communauté des Eglises d’expression africaine de France“ (Gemeinschaft
16 der Kirchen afrikanischer Prägung in Frankreich), der mehr als 50 Ortsgemeinden mit insgesamt
17 15.000 Mitgliedern angehören. Den Migrantengemeinden ist gemein, dass sie strenge Auffas-
18 sungen von Glaube und Moral vertreten, und sie schauen häufig auf die historischen lutheri-
19 schen und reformierten Gemeinden herab: Letztere „werden nun auch zur Minderheit in der
20 Minderheit (...), gefangen im *double Bind* zwischen der anerzogenen Zurückhaltung in der fran-
21 zösischen Kultur, und dem notwendigen Mut zur Evangelisierung“ (Parmentier 2015)⁹². Bezüg-
22 lich der Migrantenkirchen lassen sich drei Anliegen ausmachen⁹³: Vermittlung einer religiösen
23 und kulturellen Identität, die diakonische und soziale Betreuung ihrer Mitglieder, die Evangeli-
24 sierung der neuen Heimat Frankreich. Da sie „nicht nur in der Diaspora, sondern auch in der
25 Fremde“ (Parmentier 2015) leben, stellt sich die Frage, ob sie ihre Identität nach Jahren in der
26 Fremde wahren können. Es wird sich auch zeigen müssen, ob das Verhältnis zu den Kirchen
27 des historischen Protestantismus Frankreichs von Fremdheit bestimmt bleibt oder angesichts
28 der Diasporasituation in der „laïcité“ eine Solidargemeinschaft gebildet werden kann.

⁹¹ Bernard Coyault, *Un voyage inattendu au cœur de l’Eglise universelle. Panorama des Eglises issues de l’immigration en région parisienne et en France* (Information - Evangélisation 5), Lyon 2004, S. 52.

⁹² Elisabeth Parmentier, *Evangelische Migrantenkirchen in Frankreich. Eine Herausforderung an die einheimischen Diasporagemeinden* (Vortrag auf der Diaspora-Tagung in Neudietendorf, 5. März 2015, Typoskript).

⁹³ Bernard Coyault, *Les Églises issues de l’immigration dans le paysage protestant français. De la ‘mission en retour’ à la mission commune ?* (Information - Evangélisation 5), Lyon 2004, S. 3-18.

1 9.2 Fremdheit der Kirche

2 Bezüglich der Fremdheit der Kirche empfiehlt sich eine dreifache Unterscheidung, denn sie ist
3 zugleich ein *konstitutives* Merkmal, eine *Folge* der Säkularisierung in der Moderne und mögli-
4 ches *Ergebnis* problematischer kirchlicher Selbstabgrenzung.

5

6 1. Fremdheit als konstitutives Merkmal von Kirche

7 Das Merkmal der Fremdheit lässt sich theologisch zurückführen auf den Unterschied zwischen
8 Welt und Kirche. Die Kirche ist in der Welt, aber nicht aus ihr (Joh 17,16). Sie hat eine himmli-
9 sche Heimat (2. Kor 5, Phil 3). Fremdheit ist auch eine Eigenheit der biblischen Botschaft, die
10 das Skandalon des Kreuzes (1. Kor 1) verkündigt, das mit seiner Botschaft im Gegensatz zur
11 Weisheit der Welt steht. Kirche sein heißt eben nicht, primär für sich selbst, sondern für andere
12 da zu sein⁹⁴. So sprechen heutige Diasporaerfahrungen gegen ein Konzept von Kirche, das nur
13 bis zur Kirchentür reicht und nicht weit darüber hinaus. Anders gewendet: Es gilt, von einer „Un-
14 terscheidungsgemeinschaft zur Annäherungsgemeinschaft“ zu gelangen.

15

16 2. Fremdheit als Folge von Säkularisierung und Pluralisierung

17 Dass Kirche fremd anmutet, ist auch ein Ausdruck ihrer rituellen Vielfalt und ihrer Abgrenzung
18 nicht nur zur Welt, sondern auch zu anderen Kirchen. Hier spielen auch „kulturelle und histori-
19 sche Faktoren, die entweder einen positiven oder einen negativen Einfluss auf den Glauben,
20 das Leben und das Zeugnis der Kirche haben können“⁹⁵, eine Rolle. Die Fremdheit der Kirche
21 ist auch eine Folge der gegenwärtig sich vollziehenden Veränderungen, die sich wohl am bes-
22 ten als religiöse Transformationsprozesse beschreiben lassen, die allerdings mitnichten einen
23 Wegfall des Religiösen implizieren. Es zeichnet sich lediglich ab, dass Inanspruchnahme und
24 Artikulation des Christlichen zunehmend schlicht nicht mehr über die klassischen Vermittlungs-
25 und Kommunikationsinstanzen, d. h. nicht mehr über die institutionell verfassten Kirchen laufen.
26 Eine Folge davon ist, dass Wissen über Religion als Phänomen und über bestehende Religio-
27 nen als allgemeines Bildungsgut nicht mehr voraussetzen ist, was wiederum einen differen-
28 zierten und kompetenten Umgang mit Religion und Religionen in der Zivilgesellschaft erheblich

⁹⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8, Gütersloh 1998, S. 560: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“.

⁹⁵ Die Kirche – auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung No. 214 (WCC Publications), Genf 2013, S. 18.

1 erschwert. Darüber hinaus haben die damit zusammenhängenden immensen Schübe soziokul-
 2 tureller und mentaler Veränderung der letzten Jahre und Jahrzehnte den Protestantismus in
 3 Europa fast überall zu einer Minderheit werden lassen.

4 Das gilt nicht nur, aber auch für das laizistische Frankreich, wo sich der historische Protestan-
 5 tismus vor die Herausforderung gestellt sieht, sein Verhältnis zur Gesellschaft und sein histori-
 6 sches Erbe neu zu überdenken, um auf eine neue, vermittelnde und somit kommunikativere Art
 7 und Weise, Kirche zu sein⁹⁶.

8

9 *3. Fremdheit als Folge von problematischer kirchlicher Selbstabgrenzung*

10 Dass die unterschiedlichen und vielfältigen Kirchen so vielen Menschen fremd sind, ist eine
 11 Fehlentwicklung, für welche die Kirchen zum Teil auch selbst verantwortlich sind. Ekklesiolo-
 12 gisch steckt hinter der Fehlentwicklung das Selbstverständnis einer Kirche, die sich von der
 13 Welt entfremdet und zurückzieht. Diese Entfremdung kann unterschiedliche Ausprägungen er-
 14 fahren. Aber ob Kirche nun die Welt verteufelt, sich auf die innere Einkehr konzentriert, nur für
 15 sich selber (als religiöse Elite) da ist, sich isoliert oder den Erwählungsgedanken mit der Verwer-
 16 fung der Nichterwählten einhergehen lässt und stark macht – mit der Entfremdung von der Welt
 17 widerspricht die Kirche der Idee des die Welt liebenden Gottes (Joh 3,16) und der ihr aufgetra-
 18 genen *missio*. Hermeneutisch bedeutet die Entfremdung von der Welt, dass ein rein dogmati-
 19 scher Bezug zur Bibel geltend gemacht wird, der die Welt des Lesers/der Hörerin außer Acht
 20 lässt. Damit geht häufig eine rein reproduktive Funktion der Dogmatik einher. Letzteres äußert
 21 sich liturgisch in erstarrten Sprachformen, die nur noch wenigen Menschen etwas sagen, und
 22 Codes, die schwer verständlich sind. In solch einer Kirche finden Menschen, die von „außen“
 23 kommen, nur mühsam eine Heimat.

24 **9.3 Der Begriff des Fremden für eine Theologie der Diaspora**

25 Der Begriff des „Fremdseins“ kann als eine Dimension von diasporischer Existenz verstanden
 26 werden. Eine Kirche, die sich nicht nur ihrer Verstreuung und ihres Minoritätsdaseins, sondern
 27 auch ihres Fremdseins bewusst ist, macht sich klar, dass es immer auch darum gehen muss,
 28 eine *Brücke* zwischen der eigenen (kirchlichen) Sprache und der Sprache der jeweiligen Gesell-
 29 schaft zu finden, um dem Auftrag der Kirche gerecht zu werden, das Evangelium öffentlich zu
 30 verkündigen. Der Begriff Brücke impliziert damit immer eine doppeldeutige Erfahrung, die so-

⁹⁶ Vgl. Laurent Schlumberger, *Etre Eglise dans un monde qui bouge. Défis et opportunités pour notre mission au-
 jour'd'hui*, in: *Vivre l'Eglise. Le conseil presbytéral. Un guide*, Paris/Lyon 2013, S. 25.

1 wohl Fremdheit im Sinne von Getrenntsein als auch Verbundenheit impliziert. Zum Brückesein
 2 gehört, das Getrennte zu verbinden, ohne ihre Verschiedenheit aufzuheben. Damit wäre dann
 3 im konkreten Fall der Anfang eines relationalen Verständnisses der eigenen Minderheitensitua-
 4 tion gemacht, das eben die konstruktive Deutung eines relational fokussierten Diasporakonzep-
 5 tes ermöglicht (vgl. dazu Kapitel 4 und Kapitel 8). Aus der „Kirche in der Fremde“ wird so eine
 6 „Kirche in Beziehungen“, womit sich das folgende Kapitel dieser Studie befasst.

7 **10. Kirche in Beziehungen - evangelisches Leben in der Diaspora als** 8 **öffentliche Bezeugung des Evangeliums**

9 Ein evangelischer Christ oder eine evangelische Christin zu sein bedeutet, aus dem Evangelium
 10 von der „freien und bedingungslosen Gnade Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu
 11 Christi“⁹⁷ zu leben. Kirchen und Gemeinden, verstreut in den Städten und auf dem Lande, leben
 12 aus diesem Evangelium und sind Zeugen, dass das Evangelium lebendig ist.⁹⁸

13 Wie wird das „evangelische Leben“ angemessen beschrieben? Die Leuenberger Konkordie um-
 14 schreibt es pointiert, wenn auch anspruchsvoll: Die Botschaft des Evangeliums „macht die
 15 Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt und bereit, in diesem Dienst auch zu leiden.
 16 Sie erkennen, daß Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfaßt. Sie treten ein
 17 für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völ-
 18 kern. Dies macht es notwendig, daß sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachgemä-
 19 ßen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf,
 20 daß Gott die Welt erhält, und in Verantwortung vor seinem Gericht.“⁹⁹

21 Eine wesentliche Dimension evangelischen Lebens ist demnach eine Ausrichtung auf das Gan-
 22 ze des Lebens in seinen vielfältigen Bezügen, mithin auch auf die gesellschaftliche Wirklichkeit
 23 und das öffentliche Umfeld von Gemeinden und Kirchen. Es ist der Anspruch des Evangeliums,
 24 dass es auch außerhalb der Kirche gehört und aufgenommen wird; und es ist dieser Öffentlich-
 25 keitsanspruch des Evangeliums, aus dem der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche resultiert.¹⁰⁰

⁹⁷ Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), hg. von Michael Bünker und Martin Friedrich, Leipzig 2012, Artikel 4.

⁹⁸ Vgl. Helmut Santer, Die Bedeutsamkeit der Bibel für evangelische Christen in der Diaspora, in: Die Evangelische Diaspora 72, Leipzig 2003, S. 11-28, hier S. 21: „Wir sind zurückhaltend geworden mit dem, was wir vom Evangelium her sagen müssten, und wundern uns über das schwindende protestantische Profil. Das Profil einer Kirche schwindet mit der abnehmenden Bindung an das Evangelium.“

⁹⁹ Leuenberger Konkordie (s. Anm. 97), Artikel 11.

¹⁰⁰ Der „Missionsauftrag“ (Mt 28,18-20), auch die Liebe Gottes zur „Welt“ (Joh 3,16) sind so zu verstehen.

1 In Wahrnehmung dieses Öffentlichkeitsauftrags geht es nicht um Macht und Position der Kir-
 2 chen in der Gesellschaft, sondern um das Leben aus dem Evangelium in Zeugnis und Dienst
 3 und in der Nachfolge Christi, der der Welt diente und sich für sie opferte (Phil 2,7). Zeugnis und
 4 Dienst beschreiben auch die Beziehung der Kirche zur Welt: als Dienst für die Anderen und als
 5 Überwindung von Grenzen zwischen „wir“ und den „Fremden“, als Dienst des Ausgleichs und
 6 der Versöhnung.

7 Kirchliches Handeln ist also dann effektiv, wenn diese Botschaft im gesellschaftlichen Umfeld
 8 Wirkung zeigt und das womöglich in einem Umfeld, das ganz anders und fremd ist, national
 9 oder religiös und weltanschaulich: „sowohl für das Selbstverständnis des einzelnen Glaubenden
 10 als auch für das der christlichen Gemeinde [werden] in ihrer Gesamtheit die kulturellen und eth-
 11 nischen Unterschiede relativiert. [...] In Christus' leben heißt: Im Bereich des durch das Chris-
 12 tusgeschehen bestimmten neuen Seins haben die alten, im sozialen Leben wirksamen Zwänge
 13 der Abgrenzung und Unterscheidung ihre die geschichtliche Existenz bestimmende Wirksamkeit
 14 verloren.“¹⁰¹ In diesem Sinne spielen Kirchen und Gemeinden – unabhängig von ihrer Größe
 15 und momentanen Bedeutung – eine wichtige Rolle in der Gesellschaft zur Überwindung von
 16 Spannungen und zur Gestaltung eines konstruktiven Zusammenlebens in ihrer Umgebung.
 17 Gemäß dieser Rolle laden sie zum „Wandeln im neuen Leben“ (Röm 6,4) ein und bringen so
 18 das Evangelium in Wort und Tat zur Sprache.

19 „Die Verkündigung des Wortes Gottes ist ein öffentliches Geschehen, auch jeder Gottesdienst
 20 hat an dieser öffentlichen Kommunikation des Evangeliums seinen Anteil.“¹⁰² Die Frage dabei
 21 ist, in welchen kommunikativen Vollzügen des kirchlichen Handelns dieser Öffentlichkeitsan-
 22 spruch umgesetzt wird. Oder anders gefragt: Wie sehen die Rahmenbedingungen des kirchli-
 23 chen Handelns konkret in den Gemeinden vor Ort aus? Welche Strukturen, welche organisatori-
 24 schen Ziele und welche Aktivitäten unterstützen und fördern ein kommunikatives Handeln und
 25 welche beeinträchtigen es eher, welche sind wirklich und im guten Sinne „niederschwellig“, offen
 26 und positiv-einladend, die den Dienst-Charakter der Kirche und ihre partizipativen Dimensionen
 27 betonen?

28 Diese Überlegungen liegen auf der Linie der Grundüberzeugung, dass die Kirche nach protes-
 29 tantischem Verständnis nicht primär als Institution zu beschreiben ist, sondern als Gemeinschaft

¹⁰¹ Kirche–Volk–Staat–Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis. Beratungsergebnis der Regionalgruppe der Leuenberger Kirchengemeinschaft Süd- und Südosteuropa, in: Leuenberger Texte 7, hg. von Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt am Main 2002, S. 54.

¹⁰² Bleibe in der Zeit. Evangelischer Gottesdienst in Süd-Mittel-Osteuropa zwischen Bewahrung und Veränderung. Eine Studie anhand von Fallbeispielen, hg. von Michael Bünker und Michael Martin, Wien 2012, S. 94.

1 und Ereignis: Sie ist congregatio, Versammlung, in der das Wort Gottes gepredigt wird und die
 2 Sakramente verwaltet werden. Anders gesagt: „Der Grund der Kirche ist das Handeln Gottes
 3 zur Erlösung der Menschen in Jesus Christus.“¹⁰³

4 Diaspora-Kirchen sind Kirchen, die traditionell in einer Minderheitssituation leben; sie bilden
 5 längst eine Minderheit unter anderen Konfessionen, in ihrer Nation, in ihrer Region. Aber auch
 6 da, wo Kirchen in der Vergangenheit eine Stellung im Zentrum der Gesellschaft hatten, verlieren
 7 viele von ihnen heutzutage aus verschiedensten Gründen diese Rolle und geraten mehr und
 8 mehr in eine Diasporasituation.

9 In all den Umbrüchen gilt jedoch die Einsicht festzuhalten, dass kirchliches Leben aus dem
 10 Evangelium in der Diaspora, sich nicht wesentlich vom kirchlichen Leben in anderen Situationen
 11 und Kontexten unterscheidet.¹⁰⁴ Die spezifischen Probleme und Herausforderungen, auch die
 12 Chancen und Potentiale sind dagegen je nach kirchlicher Situation verschieden. Schrumpfende
 13 und frustrierte Gemeinden auf der einen und attraktive und lebendige Gemeinden gibt es sowohl
 14 in „volkskirchlichen“ Verhältnissen als auch in Diaspora-Kontexten.¹⁰⁵

15 Belege dafür liefern die Ergebnisse soziologischer Analysen von Gemeinden, die im Wachstum
 16 begriffen sind¹⁰⁶. Demnach hat sich nicht bestätigt, dass einige Gemeinden durch ihre Lage,
 17 Umgebung oder ihre demografische Zusammensetzung oder auch durch andere Faktoren mehr
 18 zum Wachsen fähig wären als andere. Es gibt allenfalls gewisse Anzeichen und Merkmale, die
 19 eine bestimmte Voraussetzung für ein erfolgreiches Wachstum andeuten, aber diese sind nicht
 20 zwingend in allen „erfolgreichen“ Gemeinden nachzuweisen. „Und – das ist das Ermutigende an
 21 der Untersuchung...Wachstum kann sich überall ereignen“, stellen die Autoren lapidar fest.¹⁰⁷

¹⁰³ Die Kirche Jesu Christi (s. Anm. 81), S.28.

¹⁰⁴ In großen und in kleinsten Gemeinden sind Menschen auf das Wehen und die Gegenwart des Heiligen Geistes angewiesen. In Diasporagemeinden gilt wie in allen anderen Kirchengemeinden, dass die Gegenwart Gottes ein Geschenk ist, eine Gabe allein aus der Gnade, ohne Verdienste und Leistungen aller Art. Die Qualität und Bedeutung einer Kirche oder Gemeinde lässt sich nicht nach der Zahl ihrer „Veranstaltungen“ und „Events“ und Aktivitäten beurteilen, ebenso wie Passivität und Gelassenheit nicht vom großen Glauben zeugen müssen. Jede Kirche ist in ihrer Existenz auf die Gnade Gottes angewiesen.

¹⁰⁵ In Diaspora-Kirchen kann, um nur ein Beispiel zu nennen, der Gottesdienstbesuch so niedrig sein wie in den etablierten großen Kirchen. Aber wenn in einer Diasporagemeinde sich Menschen aus einem sehr weiten Umkreis versammeln, erleben sie u.U. die Gemeinschaft der Gemeinde als etwas Besonderes. Das Erlebnis von Gemeinschaft kann hier eine größere Bedeutung haben, als in einem Milieu, wo die Kirche ein selbstverständlicher Teil der Gesellschaft ist und wo Menschen nicht selten unter Einsamkeit und Anonymität leiden. Solche Gegensätze finden sich allerdings in jeder Sphäre des kirchlichen Lebens.

¹⁰⁶ Vgl. Wilfried Härle/Jörg Augenstein/Sibylle Rolf/Anja Siebert, Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht, Leipzig 2008.

¹⁰⁷ A.a.O., S. 302.

1 Kirchliches Leben aus dem Evangelium in der Diaspora – diese Formulierung beschreibt das
 2 Spannungsverhältnis zwischen der Identität und der Rolle einer Minderheitskirche als Akteur in
 3 der Gesellschaft. Dabei ist freilich vorausgesetzt, das kirchliches Wirken in der gesellschaftli-
 4 chen Öffentlichkeit dann Bedeutung hat, wenn es als Lebenszeugnis des Evangeliums sichtbar
 5 wird und das Kirchesein von Kirche zur Geltung bringt.¹⁰⁸ Gemäß dieser Einsicht sollen im Fol-
 6 genden einige Beispiele für konkretes kirchliches Handeln in einer Situation der Diaspora vorge-
 7 stellt werden, an denen der innere Reichtum der Kirche und des „evangelischen Lebens“ sicht-
 8 bar wird.

9 **10.1 Gottesdienst**

10 Der Gottesdienst ist das Zentrum im Leben der Kirche. In der GEKE-Studie „Bleibe in der
 11 Zeit“¹⁰⁹ ist eine sehr bunte Palette verschiedener Gottesdienstformen dargestellt. Es werden
 12 Erfahrungen mit Gottesdiensten in Großstädten und in ganz abgelegenen Orten erzählt, sowohl
 13 in ganz homogenen Regionen, als auch in sehr heterogenen Kontexten. Das Dokument erwähnt
 14 auch die sich wandelnden soziokulturellen Kontexte, in denen Gottesdienste heutzutage gefeiert
 15 werden. Aber in allen kirchlichen Situationen und Kontexten spielen die Gottesdienste eine sehr
 16 wichtige Rolle. Für viele Menschen sind Gottesdienste „das“ Zeichen, dass wir unser Leben
 17 nicht aus eigenen Kräften bestreiten, sondern dass wir von geschenkten Ressourcen leben, die
 18 wir nur mit Dankbarkeit aufnehmen können.

19 Die Gottesdienste, die in der Studie „Bleibe in der Zeit“ beschrieben werden, werden unter-
 20 schiedlich und vielfältig erfahren: als spirituelle Heimat, Stärkung der konfessionellen Identität
 21 und des ethnischen Bewusstseins, als „nicht nur kultische Verehrung“, sondern auf der anderen
 22 Seite auch als Pflege des Gemeinschaftsgefühls, als Angebot für einen Dialog über unterschied-
 23 liche Versuche zur Sinngebung des Lebens oder als ein verlässlicher gemeinsamer Ort und
 24 Raum, der für alle, die kommen, offen ist und Geborgenheit gewährt.

25 Zweifelsohne „in geografischen und konfessionellen Diasporasituationen erhält der Gottesdienst
 26 meistens eine Zentralstellung als soziales und religiöses Ereignis...“¹¹⁰. Viele Erfahrungsberich-
 27 te aus Diasporakirchen bezeugen diese Zentralstellung. Das gilt etwa für muttersprachliche Got-

¹⁰⁸ Gemeinden und Kirchen in Minderheitensituationen sehen sich angesichts ihrer Sorgen und Nöte nicht selten vor die Schwierigkeit gestellt, „positive Richtbilder [zu suchen], die zu Neuaufbrüchen inspirieren, statt nur Mangel zu verwalten“. Vgl. Heino Falcke, Kirche am Ende oder vor einer neuen Chance, in: Christoph Dahling-Sander / Margit Ernst / Christoph Plasger (Hg.), Herausgeforderte Kirche. Anstöße – Wege – Perspektiven. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Eberhard Busch, Wuppertal 1997, S. 459-464, hier S. 460.

¹⁰⁹ S. Anm. 102.

¹¹⁰ René Krüger, Die Diaspora. Von traumatischer Erfahrung zum ekklesiologischen Paradigma, in: Beihefte Evangelische Diaspora 7, Leipzig 2011, S. 131.

1 tesdienste, die zudem oft in der Form gefeiert werden, die an die alte Heimat der Vorfahren er-
2 innert. Sie bilden ein sehr wichtiges Stabilisationselement für das Leben in der Fremde.

3 Andere Beispiele, die nicht in „Bleibe in der Zeit“ genannt werden, sind sogenannte Ad-hoc-
4 Gottesdienste, die mit Flüchtlingen gefeiert werden oder Gottesdienste, deren Zielgruppe die
5 Mitarbeitenden ausländischer Firmen sind. Eine wichtige Rolle haben in diesem Zusammen-
6 hang auch Gottesdienste ethnischer Minoritäten, die zugleich oft eine Konfessionsminderheit im
7 jeweiligen Land bilden¹¹¹.

8 Die Studie „Bleibe in der Zeit“ erwähnt auch im Blick auf die Bemühungen um Integration der
9 Migrationsgemeinden in Italien die „Brückenfunktion“ der Gottesdienste in der Diaspora. Weil
10 Gottesdienste im Leben der Kirchen eine zentrale Rolle spielen - und oft sind es die einzigen
11 „Veranstaltungen“ dieser Art in der jeweiligen Region - überbrücken sie Unterschiede zwischen
12 den Kulturen, Nationen, zwischen Nord und Süd, Ost und West und auch unter den Konfessio-
13 nen. Der Gottesdienst bietet die Chance, zur Sprache zu bringen, dass diese Brücken nicht erst
14 von uns mühsam erfunden werden müssen, sondern längst da sind, nämlich dadurch, dass die
15 größte Entfernung – zwischen Gott und Menschheit – Gott in Jesus Christus überbrückt hat.
16 Christinnen und Christen sind daher eingeladen, Gott auf dieser Brücke zu den anderen Men-
17 schen nachzufolgen.

18 Ein Beispiel dafür, wie diese Brückenfunktion der Gottesdienste in der Spannung zwischen Tra-
19 dition und Innovation realisiert werden kann, bietet die unterschiedliche Gottesdienstpraxis, die
20 sich in der Waldenser- und Methodistenkirche in Italien¹¹² in der Begegnung mit Migrantinnen
21 und Migranten entwickelt hat. Zwei Lösungen haben sich dabei ergeben:

22 Erstens: Jeder Teil feiert seinen eigenen Gottesdienst und ist eigenständig organisiert. Gele-
23 gentlich kann es zu Kontakten und Austausch zwischen den beiden Gruppen kommen.

24 Zweitens: An anderen Orten schließen sich Einheimische und Menschen fremder Sprache und
25 Herkunft zu einer einzigen Gemeinde zusammen. In dieser gibt es verschiedene Gottesdien-
26 stangebote, die den jeweiligen Traditionen, Kulturen und Sprachen Rechnung tragen. In diesen
27 Gemeinden ist das Zusammenwachsen der verschiedenen Gruppen ein Anliegen. Darum finden
28 immer wieder auch gemeinsame Gottesdienste statt.

¹¹¹ Z.B. ukrainisch-orthodoxe Gottesdienste in Tschechien oder tschechische Gottesdienste in Serbien. Diese Got-
tesdienste stärken die sozialen Bindungen. Überhaupt erfüllen Auslandsgemeinden diese Funktion. Für viele
Menschen sind sie ein Zufluchtsort in der Fremde, wo nicht selten den Kindern die Kultur und Tradition des Her-
kunftslandes vermittelt wird.

¹¹² Bleibe in der Zeit (s. Anm. 102), S. 21f.

1 Wege zur Integration zu öffnen, indem Austausch, Kontakte und Beziehungen zwischen migran-
 2 tischen Gemeinden und den Kirchen in den Aufnahmegesellschaften hergestellt werden, sind
 3 gesellschaftlich relevante Versuche, wie aus der Quelle des Evangeliums Brücken zu schlagen
 4 und Schritte zur Überwindung von Grenzen möglich sind, die zugleich „ein gesellschaftskriti-
 5 sches und prophetisches Zeichen gegen Rassismus und Ausgrenzung“¹¹³ sind und Menschlich-
 6 keit und Hoffnung für die geteilte Welt bezeugen.

7 Schließlich sei noch ein letztes Beispiel einer Gottesdienstpraxis genannt, das als Potential für
 8 kirchliches Handeln in der Diaspora gelten kann. Dabei handelt es sich um „gottesdienstliche
 9 Angebote“, die einen „Kontrapunkt“¹¹⁴ im Alltag des öffentlichen Lebens bilden. Hier geht es um
 10 Versuche, Menschen dort zu begegnen, wo sie sich in großen Massen konzentrieren – auf den
 11 Bahnhöfen, Flughäfen, oder auch bei Großereignissen, wie Stadtfesten, Sport- und Kulture-
 12 vents. Gerade mit solchen niederschweligen Angeboten und eher kleinen Formen können Kir-
 13 chen in der Diaspora in die Gesellschaft hineinwirken und öffentlichkeitswirksam handeln. Sie
 14 sind ein Zeichen dafür, dass die Kirche nicht für sich bleiben möchte, sondern sich als „Kirche
 15 für andere“ versteht. Von einem Austausch und Dialog über gelungene Praxisbeispiele im Blick
 16 auf Versuche, Beziehungen und Begegnungen mit kirchenfernen Gruppen herzustellen, könnten
 17 gerade kleinere Diaspora-Kirchen profitieren.

18 Die genannten Beispiele für gottesdienstliches Handeln in Diasporasituationen bilden ein breites
 19 Spektrum unterschiedlicher Modelle. Aber vielleicht bezeugen sie gerade so die „Einheit in Ver-
 20 schiedenheit“ evangelischer Kirchen, eine Einheit, die ihren Grund hat im integrierenden Poten-
 21 tial des Evangeliums.¹¹⁵ Diasporakirchen, die ihre Außenbeziehungen reflektieren und ihre Mög-
 22 lichkeiten wahrnehmen, sich in ihrer Gesellschaft zu positionieren, werden mit ihren selbst ge-
 23 ringen Möglichkeiten Zeichen für ein kirchliches Leben aus dem Evangelium setzen.

24 **10.2 Offene und gastfreundliche Kirche**

25 Die Offenheit der Kirche wird nicht selten dadurch dokumentiert oder mitunter auch daran ge-
 26 messen, dass die Kirchentüren auch außerhalb der Gottesdienstzeiten geöffnet bleiben. Eine
 27 offene, auch außerhalb der Gottesdienstzeiten geöffnete Kirche, die zwar primär für Gottes-

¹¹³ A.a.O., S. 24.

¹¹⁴ A.a.O., S. 28. Das Beispiel stammt aus der Schweiz.

¹¹⁵ Diesem Potential auch in sogenannten „Kleinstgemeinden“ zu entsprechen, die nicht immer einen ordinierten Pfarrer oder eine ordinierte Pfarrerin haben, von entsprechenden Gemeinderäumen ganz zu schweigen, ist zwar keine leichte Aufgabe, aber eine lohnende.

1 dienste bestimmt ist, kann in der Tat ein Raum sein, der zur Meditation und Ruhe oder zum
2 Nachdenken über den Glauben einlädt.¹¹⁶

3 Überhaupt können Kirchengebäude den Anlass bieten für ein öffentlichkeitswirksames kirchli-
4 ches Handeln. Prominentes Beispiel dafür ist die Frauenkirche in Dresden¹¹⁷. Die Bemühung,
5 sie zu rekonstruieren, mobilisierte Tausende von Menschen. Ursprünglich ein Symbol der Gräu-
6 el des Krieges, ist sie heute dank vieler, besonders auch ausländischer Initiativen zum Symbol
7 der Verbundenheit unter den Völkern und zum sichtbaren Zeichen der Versöhnung und Hoff-
8 nung geworden.

9 Eine ganze Reihe ähnlicher Projekte in verschiedenen Größenordnungen, gibt es auch in
10 Diasporakirchen. In Tschechien beispielsweise gelang es in vielen Fällen, die Rekonstruktion
11 der Kirche oder Gemeindehauses ebenso zum Symbol der Zusammengehörigkeit wie zur
12 Überwindung von Abgrenzungen und Vorurteilen und sehr oft auch zur Überwindung von kon-
13 fessionellen und nationalen Grenzen werden zu lassen. In manchen Orten, wo diese „Aktionen“
14 durchgeführt wurden, nachdem sie innerhalb der gegebenen Kommune gut kommuniziert wur-
15 den, sorgten sie auch für gute und nachhaltige Beziehungen zu den Vertretern des politischen
16 Lebens. Eine solidarische Initiative zum Erhalt einer Kirche kann von den Beteiligten geradezu
17 als Einschnitt im Leben und der Geschichte einer Stadt oder eines Dorfes erlebt werden. Be-
18 sonders die Repräsentanten des öffentlichen Lebens, denen erfahrungsgemäß die Möglichkeit
19 fehlt, Menschen zusammenzubringen, um sie für einen guten Zweck zu motivieren, wissen das
20 sehr wohl zu schätzen. Mitunter wird berichtet, dass solch eine Kirchensanierung „etwas Hoff-
21 nungsvolles“ für das ganze Dorf sei.¹¹⁸ So entsteht ein Netz von Beziehungen, es werden Kon-
22 takte und Verbindungen gepflegt und es wächst ein Unterstützungsnetzwerk und die Kirche
23 trägt auf ihre Weise in der Diasporasituation zur Vergemeinschaftung bei.¹¹⁹

24 Eine besondere Chance für Kirchen in der tschechischen Diaspora bedeutet schließlich auch
25 die Nacht der offenen Kirchen, die in der Regel unter großer Beteiligung weiter Bevölkerungs-
26 kreise stattfindet. Inzwischen ist dieses kirchliche Angebot so beliebt, dass es an manchen Or-

¹¹⁶ Vgl. Christian Möller, „Wenn der Herr nicht das Haus baut...“, Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau. Göttingen ⁶2007, besonders die beiden Kapitel „Die Predigt der Steine“ und „Kirchen erzählen vom Glauben“, S. 110-114.

¹¹⁷ Vgl. allgemein zum Thema Johannes Hempel, Erfahrungen und Bewahrungen. Ein biographischer Rückblick, Leipzig 2004, S. 224-227.

¹¹⁸ Nicht selten kommt noch hinzu, dass diejenigen, die sich bei diesen Arbeiten engagiert haben – freiwillig und ohne Honorar – auch nachher bereit sind, sich in anderen Bereichen des öffentlichen Lebens zu engagieren.

¹¹⁹ Vgl. die treffende Beschreibung von Jana Potočková, Evangelisch sein aus der Sicht einer tschechischen Pfarrerin, in: Die Evangelische Diaspora (Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes 68), Leipzig 1999, S. 40 – 45.

1 ten mehrmals im Jahr veranstaltet wird, oft auch gemeinsam mit anderen Institutionen – Muse-
 2 en, Theatern und Rathäusern. Auch diese Aktionen werden gerade auch von denjenigen, die
 3 der Kirche distanziert gegenüber stehen, als positive Zeichen dafür erlebt, dass der öffentliche
 4 Raum gemeinsam gestaltet wird und dass die Kirchen dabei eine wichtige Rolle spielen.

5 **10.3 Kirchliche Feiertage**

6 Die Berechtigung bekenntnisspezifischer kirchlicher Feiertage ist in Tschechien ein dauerhaftes
 7 Streitthema, das die nichtkirchliche Öffentlichkeit und gleichermaßen die Kirchen beschäftigt.

8 In Tschechien war der Ostermontag immer ein Feiertag. Der Karfreitag als Feiertag wurde da-
 9 gegen erst 2016 wieder eingeführt, nachdem er von der kommunistischen Regierung fünfzig
 10 Jahre zuvor abgeschafft worden war. Bis dahin hatten viele Christinnen und Christen am Kar-
 11 freitag (und an anderen christlichen Festen) einen arbeitsfreien Tag genommen, um an Gottes-
 12 diensten teilnehmen zu können. Dies war besonders in der kommunistischen Ära eine Bekennt-
 13 nistat. Überhaupt war das Einhalten des Kirchenjahres ein sehr deutliches Zeichen eines evan-
 14 gelischen Lebensvollzuges.

15 Heute ist im Zuge einer zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft ein grundlegender
 16 Wandel eingetreten, durch den die Tradition kirchlicher Feiertage grundsätzlich in Frage gestellt
 17 ist.¹²⁰ Trotzdem möchten die evangelischen Kirchen an dieser Tradition festhalten. In der öffent-
 18 lichen Diskussion sehen die Kirchen daher ihre Aufgabe darin, auf die *theologische* Dimension
 19 des Kirchenjahres hinzuweisen, die im engen Zusammenhang zum Öffentlichkeitscharakter
 20 unseres Glaubens steht.¹²¹

21 Gegenläufig zum Bedeutungsverlust kirchlicher Feiertage in der Gesellschaft ist jedoch das po-
 22 sitive Faktum festzuhalten, dass diejenigen Gottesdienste zunehmend an Bedeutung gewinnen,
 23 die nicht im Zyklus kirchlicher Feiertage verankert sind. Das betrifft etwa Gottesdienste anläss-
 24 lich von Einschulungen, am Valentinstag, Gottesdienste zu Stadtjubiläen oder auch an nationa-
 25 len Gedenktagen wie dem Ende des Zweiten Weltkrieges oder der Befreiung von Konzentrati-
 26 onslagern. Sie eröffnen den Kirchen die Möglichkeit für ein kirchliches Handeln in der Öffentlich-
 27 keit und bietet zudem oft besondere Chancen für eine ökumenische Zusammenarbeit.

¹²⁰ In vielen Wirtschaftsbereichen wird der Sonntag mehr und mehr zum Arbeitstag. Aber Christinnen und Christen möchten trotzdem den Tag der Auferstehung Christi oder die *dies dominica* feiern.

¹²¹ Vgl. die Begründung bei Gerhard Sauter, *Schrittfolgen der Hoffnung. Theologie des Kirchenjahres*, Gütersloh 2015, S. 236-237.

1 10.4 Kirchliches Bildungshandeln

2 Das kirchliche Bildungshandeln stellt eine wichtige Brücke dar zu den nachfolgenden Generati-
 3 onen und zu Menschen, die nicht der Kirche angehören. Vorgestellt sei ein Beispiel, wie im Kon-
 4 text von Diasporakirchen der Religionsunterricht das Thema „Kirchenjahr“ zur Geltung bringt.
 5 Von Kirchen aus fünf Ländern (Deutschland, Ungarn, Polen, Slowakei und Tschechien) wurde in
 6 einem gemeinsamen Erfahrungsprozess das Religionslehrbuch „Miteinander feiern – voneinan-
 7 der wissen“¹²² vorbereitet. Es stellt einen Weg durch das Kirchenjahr vor, begleitet von bibli-
 8 schen Texten und ergänzt um Lieder, Bilder und Erfahrungsberichten aus den einzelnen Kir-
 9 chen und ihren Traditionen. Es werden die Gemeinsamkeiten betont, aber eben auch die Unter-
 10 schiede im Bekennen und Feiern des gemeinsamen Glaubens benannt. Das Lehrbuch kann
 11 nicht nur in den Kirchen selbst verwendet werden, sondern auch in Schulen, in denen es keinen
 12 Religionsunterricht gibt (wie z.B. in Tschechien). Denn das Buch vermittelt auf sehr elementare
 13 Weise und dazu theologisch kompetent, was für das Feste-Feiern im Christentum zentral ist.
 14 Das Buch ist ein gelungener Beitrag, der Verstehen, Verständigung und Verständnis ermöglicht
 15 - auch über Grenzen von Staaten und religiösen Sozialisationen hinweg.

16 10.5 Versöhnendes Handeln

17 Beziehungen zwischen den Kirchen können ebenso wie Beziehungen zwischen verschiedenen
 18 Staaten, Nationen und gesellschaftlichen Gruppen durch schmerzhaftere Ereignisse in der Ver-
 19 gangenheit belastet sein. Dabei handelt es sich oft um Auseinandersetzungen und Verletzun-
 20 gen, die sich dem Gedächtnis tief und unauslöschlich eingeprägt haben. Dialoge unter den
 21 Fachleuten, historische Forschung und Bildung sowie Aufklärungsarbeit sind besonders auf
 22 diesem Felde nahezu lebensnotwendig. Sie ermöglichen es, dramatische Ereignisse in der Ver-
 23 gangenheit, die von Hass und Feindschaft zeugen, in einem breiteren Kontext zu sehen und von
 24 daher zu verstehen. Aber sehr oft fehlt diesen Initiativen die Kraft, die negativen Erinnerungen in
 25 den Köpfen und Herzen der Menschen zu beseitigen und zu heilen.

26 Im südafrikanischen Kontext entstand daher ein Projekt „Healing of Memories“¹²³, das rasch in
 27 Europa rezipiert wurde¹²⁴. Größere oder kleinere Prozesse zur „Healing of Memories“ wurden in
 28 den vergangenen Jahren von ÖRK, KEK und GEKE initiiert, z.B. in Rumänien, Bulgarien, Ukrai-

¹²² Helmut Hanisch/Dieter Reiher (Hg.), Miteinander feiern – voneinander wissen. Feste im Kirchenjahr, Göttingen 2008.

¹²³ Online: <http://www.healing-memories.org/> (zuletzt aufgerufen am 20.2.2016).

¹²⁴ Vgl. Alan D. Falconer / Joseph Liechty. Reconciling Memories, Dublin 1998.

1 ne, Ungarn, Serbien und Bosnien-Herzegowina¹²⁵. Hier wurde an Orten zu Versöhnungsaktio-
 2 nen eingeladen, die Symbole für dramatische Ereignisse und Spannungen waren mit dem Ziel,
 3 im Blick auf die seelischen Wunden und Verletzungen der vergangenen Ereignisse bleibende
 4 Ressentiments zu überwinden und eine Heilung der Erinnerungen zu ermöglichen.

5 Ausschlaggebend für eine nachhaltige Wirkung zur Konfliktbewältigung dabei ist, dass diese
 6 versöhnenden Initiativen von Studienprozessen, Fachkonferenzen und Publikationen begleitet
 7 werden, an denen nicht nur Kirchen, sondern auch öffentliche Institutionen beteiligt sind. Durch
 8 ihre Beteiligung an solchen Versöhnungsprozessen haben Kirchen eine Chance vom Evangeli-
 9 um her sich um „das Beste [Schalom] der Stadt“ (Jer 29,7) zu bemühen.

10 Im Blick auf solche Aktionen kann man in Tschechien auch die gemeinsame Kommission von
 11 katholischen und nichtkatholischen Historikern und anderen Fachleuten anführen, die sich der
 12 Aufgabe stellten, das Leben und den Tod des Märtyrers Jan Hus (verbrannt 1415 in Konstanz)
 13 zu erforschen.¹²⁶

14 Auf gleicher Linie liegen Versöhnungsakte, die zwischen evangelischer und katholischer Kirche
 15 in jüngster Vergangenheit initiiert wurden, und zwar insbesondere an Orten, die symbolisch für
 16 Gewalttaten in der Zeit der Rekatholisierung im 17. und 18. Jahrhundert stehen. Hier wurden in
 17 Kooperation mit allen Kirchen vor Ort Gedenkveranstaltungen organisiert, die dem Bestreben
 18 nach Versöhnung Ausdruck gaben. Dazu wurden in symbolischer Geste „Versöhnungskreuze“
 19 aufgerichtet. Diese Kreuze weisen zeichenhaft darauf hin, dass altes Unrecht nicht die Ober-
 20 hand behalten muss, wenn das Wort von der Versöhnung die Herzen der Menschen erreicht.

21 **10.6 Christliche Begegnungstage**

22 Die Christlichen Begegnungstage werden gelegentlich „kleiner Kirchentag der Diasporakirchen“
 23 genannt. Dabei wird betont, dass es sich um eine Begegnung handelt, die ursprünglich als Ini-
 24 tiative „von unten“ von einigen Diasporagemeinden ins Leben gerufen wurde, und diesen ein-
 25 zigartigen Charakter möchte man auch weiterhin behalten.

¹²⁵ Vgl. Dieter Brandes/Olga Lukács (Hg.), Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien, Cluj Napoca, Leipzig ²2009; Manoj Kurian/Dieter Brandes/Olga Lukács/Vasile Grăjdian (Hg.), Reconciliation between Peoples, Cultures and Religions. Reconciliation in Bosnia-Herzegovina compared to European-wide experiences. The European interreligious consultation on “Healing of Memories”, Hermannstadt 2012.

¹²⁶ Bei dem Abschluss-symposium dieses Studienprozesses hat Papst Johannes Paul II. in seiner Rede nicht nur die Stellung von Jan Hus „unter den Reformatoren der Kirche“ gewürdigt, sondern drückte auch sein Bedauern über die Art und Weise aus, wie Hus ums Leben kam (*Ansprache von Johannes Paul II. an die Teilnehmer des internationalen Historikerkongresses über Jan Hus*, online: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1999/december/documents/hf_jp-ii_spe_17121999_jan-hus.html (zuletzt aufgerufen am 18.2.2016)).

1 Die Einrichtung geht zurück auf eine Initiative der ehemaligen Evangelischen Kirche der schlesi-
2 schen Oberlausitz, die seit 1991 zusammen mit den evangelischen Kirchen in Polen und Tsche-
3 chien zu Gemeindebegegnungen eingeladen hat. Seitdem finden die Treffen alle zwei oder drei
4 Jahre statt. Seit den Begegnungstagen im Jahr 2005 beteiligen sich auch die evangelischen
5 Kirchen in der Slowakei, in Ungarn und Österreich, sowie die bayrische und die sächsische
6 Landeskirche. Im Laufe der Zeit haben sich die Begegnungstage zu einem Christentreffen
7 evangelischer Kirchen aus ganz Mittel- und Osteuropa entwickelt; zuletzt 2016 fand es unter
8 großer Beteiligung in Budapest statt. Nach und nach ist durch die Begegnungstage ein grenz-
9 überschreitendes Netzwerk von Gemeinden, Kirchen und verschiedensten Initiativen entstan-
10 den. Inzwischen erfahren die veranstaltenden Kirchen auch große Unterstützung durch die
11 Kommunen in den gastgebenden Städten. Die Christlichen Begegnungstage sind für die kleinen
12 Diasporakirchen eine besondere Gelegenheit, auf sich und ihre Anliegen in der größeren Öffent-
13 lichkeit eines Landes aufmerksam zu machen.

14 **10.7 Diakonie**

15 In einigen Ländern ist der Begriff „Diakonie“ ein Synonym für eine Großorganisation, die ein
16 wichtiger Mitspieler auf dem Arbeitsmarkt und im Rahmen des Sozialsystems ist. In Ländern, in
17 denen sich Kirchen in einer Diasporasituation befinden, ist dies in der Regel jedoch nicht der
18 Fall. Hier handelt es sich sehr oft um einzelne Zentren und mitunter ganz kleine Einrichtungen,
19 die zudem nicht selten auf finanzielle Unterstützung aus dem Ausland angewiesen sind. Trotz-
20 dem leisten sie für ihre Region bedeutende soziale Arbeit, so dass sie in den Augen vieler als
21 ein Zeichen der Hoffnung und des Lebens gelten.

22 Oft sind es diese diakonischen Einrichtungen, die das Vertrauen der Menschen in die Kirche
23 stärken. Das ist ein großes Kapital mit vielen Chancen für kirchliches Handeln. Diese Einrich-
24 tungen haben zudem weitverzweigte Außenbeziehungen in der Region, im Lande und auch
25 international.

26 Das seelsorglich-diakonische Potential von Diasporakirchen bewährt sich in manchen Ländern
27 in Mittel- und Osteuropa in der letzten Zeit verstärkt auch in der Arbeit mit Müttern und Kindern.
28 Auf kirchliche Initiative hin entstehen informelle Zentren oder Klubs in Gemeinderäumen, bei
29 denen sich Mütter oder Väter mit ihren Kleinkindern treffen können. Es wird ein Raum der Be-
30 gegnung angeboten, der offen ist für alle und der trotzdem geschützt ist und zu Begegnung und
31 Austausch einlädt, in dem Betreuungsangebote für Kinder vorgehalten werden und auch prakti-
32 sche Hilfen wie Kinderbekleidungsbörsen eingerichtet sind. Erfahrungsgemäß nehmen mehr
33 nichtkirchliche als kirchliche Familien ein solches Angebot wahr, denn außerhalb der Kirche gibt

1 es nur sehr wenige Angebote dieser Art. Gelegentlich entwickeln sich aus diesen Initiativen An-
2 stöße zur Gründung eines Kindergartens. Nicht selten bilden sie in Dörfern oder Städten auch
3 den Anfang für Diskussionen, wie man den öffentlichen Raum beleben kann.

4 **10.8 Seelsorge**

5 In manchen Ländern ist die Seelsorge in öffentlichen Institutionen schon traditionell ein fester
6 Bestandteil des Auftrages der Kirchen und dabei selbstverständlich ökumenisch organisiert. In
7 Tschechien ist dies der Fall bei der Militär- und Gefängnisseelsorge, allerdings nicht bei der
8 Krankenseelsorge. Immerhin gibt es Ansätze staatlicherseits, diese Situation zu ändern,
9 indem Druck auf die Kirchen ausgeübt wird dahingehend, dass die genannten seelsorgerlichen
10 Dienste künftig in ökumenischer Verantwortung gestaltet werden sollen.

11 In einer Gesellschaft wie der tschechischen, die zwar stark atheistisch geprägt ist, wird jedoch
12 ausgerechnet die Krankenseelsorge sehr positiv wahrgenommen. Heute gehören Seelsor-
13 ger zu den Leitungsgremien dieser Einrichtungen und sind Mitglieder in deren Ethikräten.

14 Ein Beispiel einer sehr offenen Ökumene ist das „Psychosoziale Interventionsteam“ in Tsche-
15chien. Es wurde gemeinsam von kirchlichen und nichtkirchlichen Personen gegründet und orga-
16nisiert. Es wird bei Katastrophen und schweren Unfällen eingesetzt. Es werden aber auch Got-
17tesdienste oder Erinnerungsfeiern organisiert als Andenken an Opfer einer Naturkatastrophe
18und anderer Unglücksfälle. Auch hier zeigt sich sehr deutlich, dass kirchliches Leben aus dem
19Evangelium immer auch Dienst für die Öffentlichkeit bedeutet.

20 **10.9 Gemeinwesenarbeit**

21 Minderheitskirchen¹²⁷ empfinden und erleben sich selbst oft als ohnmächtig. Sie halten sich
22 selbst eher für unbedeutend und trauen sich nicht zu, etwas bewegen zu können. Mit dieser
23 Selbstbewertung bleiben sie jedoch oft unter ihren Möglichkeiten.

24 Das muss aber nicht zwangsläufig so sein, und zwar dann nicht, wenn diese Kirchen ihre Chan-
25cen und Möglichkeiten neu entdecken. Eine Voraussetzung dafür ist, dass Kirchen ihre Diaspo-
26rasituation nicht mehr nur als fortwährend negative Geschichte verstehen, so dass sie meinen,
27 sich noch immer gegen die Widrigkeiten ihrer Umwelt behaupten zu müssen. Stattdessen soll-
28ten sie sich in ihrer gegenwärtigen Situation als Akteure in vielfältigen Beziehungen und Bezü-
29gen nach innen und nach außen begreifen und den Mut aufbringen, diese Beziehungen zu ge-
30stalten, Gemeinschaft zu stiften und durch versöhnendes Handeln Menschen zusammenzubrin-

¹²⁷ Das sind in Tschechien vor allem zahlenmäßig kleine Gemeinden inmitten von großen Ballungsgebieten.

1 gen. Auch die kleinste Kirche lebt schließlich davon, dass es „Gott war [...], der in Christus die
2 Welt mit sich versöhnt hat“ (2.Kor 5,19). Diese Versöhnung gilt für alle Menschen.

3 Im Folgenden werden einige Möglichkeiten kirchlichen Handelns erwähnt, die sich in Gemein-
4 den bewährten:

- 5 • Kooperationen mit anderen Organisationen an Ort und Stelle (Schule, Sportverein, Feu-
6 erwehr)
- 7 • Angebot von Ressourcen – oft sind es „menschliche Ressourcen“ (Freiwillige z.B. in der
8 Flüchtlingshilfe, Fachleute), oder auch finanzielle (eine Sonderkollekte)
- 9 • Angebot von geschützten Räumen für Diskussionen über kommunale Probleme, Mithilfe
10 bei Lösung von Problemen, Vermittlung zu Außenstehenden
- 11 • Einladung zur Partizipation an Partnerschaften, über die Kirchen in der Regel mehr als
12 andere Organisationen verfügen (Partnergemeinden, Partnerkirchen im Ausland usw.)
- 13 • Angebot von Räumen für Bildung, Kultur, Begegnungen, Treffpunkte für Asylgruppen,
14 Bekleidungsborse usw.
- 15 • Austausch auf spezifisch kirchlichen Informationskanälen
- 16 • Einbringung der kirchlichen Sensibilität für Fragen der Gerechtigkeit, Ethik und soziale
17 Fragen
- 18 • Öffnung kirchlicher Bildungseinrichtungen
- 19 • Konkrete politische Stellungnahmen

20 Es sind eher „Sekundärtugenden“, die hier erwähnt werden. Aber so werden Kirchen in der
21 kommunalen Öffentlichkeit oft wahrgenommen. Seitens der Kirchen können sie aber durchaus
22 als eine Folge „des Eigentlichen“ verstanden und angeboten werden. Denn die Einladung, am
23 Leben aus dem Evangelium, der Versöhnung in Jesus Christus teilzuhaben, kann auf sehr ver-
24 schiedene Weise geschehen. Was diese Darstellung, die Vielfalt kirchlichen Handelns dann bei
25 den Empfängern bewirkt oder nicht bewirkt, liegt allein in Gottes Hand.¹²⁸

¹²⁸ Vgl. Christoph Meyns, Produktive Irritation, in: Kirche und Gesellschaft. Kommunikation-Institution-Organisation. hg. von Christoph Landmesser und Enno Edzard Popkes, Leipzig 2016, S. 35.

1 10.10 Kirche in multilateralen Beziehungen

2 Kirche in Beziehung gilt für die Gemeinde-Ebene bis hin zur Ebene der zwischenkirchlichen
 3 Zusammenarbeit und den funktionierenden bilateralen, oder multilateralen Netzwerken. Ein
 4 wichtiges Projekt der Reformierten Kirche Ungarns, von dem in dieser Studie berichtet werden
 5 soll, ist ein trilaterales Projekt der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, der Protestan-
 6 tische Kirche in den Niederlanden und der Reformierte Kirche Ungarns. Das Projekt, das unter
 7 der Schirmherrschaft der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen läuft, zielt darauf, dass diese
 8 Kirchen sich von den Erfahrungen und Lösungsversuchen der anderen inspirieren lassen wol-
 9 len. Ausgangspunkt war die Erfahrung, dass in der westlich geprägten Welt die Gesellschaften
 10 zunehmend säkularer geworden sind und damit die Rolle und Aufgaben der Kirchen neu defi-
 11 niert werden müssen. Es geht darum, neue Formen der Mission und neue Formen der Zusam-
 12 menarbeit der teilnehmenden Kirchen zu entdecken. Das Konzept beruht auf dem Modell „learn-
 13 ing as we go“¹²⁹. Ziel war es, 2016 einige Empfehlungen auf Grund der bisherigen Erfahrungen
 14 für die Generalversammlung der Weltgemeinschaft der Reformierten Kirchen zu formulieren,
 15 wie das Kirche-Sein deutlicher gelebt und in der Gesellschaft zum Ausdruck gebracht werden
 16 kann. Von den Partnerkirchen ernannte Delegationen besuchen jeweils eine andere Kirche,
 17 lernen die dortigen Projekte und damit verbunden auch die Problemstellung der Rolle der Kirche
 18 in der jeweiligen Gesellschaft kennen und reflektieren diese auf der Grundlage der eigenen Er-
 19 fahrungen. Der gemeinsame Weg soll im Sinne des „learning as we go“ dafür genutzt werden,
 20 an den unterschiedlichen Problemlösungen durch die Erfahrungen der anderen zu arbeiten.
 21 Dieses Projekt stellt eine neue Form der Zusammenarbeit unterschiedlicher Kirchen in den
 22 Kernbereichen kirchlicher Tätigkeiten dar.¹³⁰

23 In diesem Modell geht es um multilaterale Partnerschaften, die unter bestimmten Umständen
 24 evaluiert, ausgewertet und fruchtbar gemacht werden können. In diesem Modell kommt der in
 25 dem Diaspora-Konzept so prägende Akzent der Zusammengehörigkeit trotz verschiedener kul-
 26 tureller Hintergründe der Kirchen zur Geltung, ohne dabei jedoch die kulturelle Identität der ein-
 27 zelnen Kirchen zu leugnen. Fraglich ist, wie sich ein solcher Annäherungsprozess auf das theo-
 28 logische Selbstverständnis der einzelnen, teilnehmenden Kirchen auswirkt. Zukunftsweisend ist
 29 das Projekt aber, insofern neue oder ganz unorthodoxe Lösungsversuche zur Diskussion kom-

¹²⁹ Ein Bericht zu diesem Motto und dem skizzierten Projekt einer grenzüberschreitenden Zusammenarbeit von Kir-
 chen findet sich in Ungarisch online : <http://reformatus.hu/mutat/9701/> (zuletzt aufgerufen am 29.3.2016) und eine
 Zusammenfassung in Englisch online: <http://reformatus.hu/mutat/9761/> (zuletzt aufgerufen am 19.9.2017).

¹³⁰ Im europäischen Zusammenhang wären außerdem die Zusammenarbeit der Evangelisch-Lutherischen und
 Evangelisch-Reformierten Kirchen in Frankreich und in den Niederlanden zu nennen.

1 men können. Das Projekt zielt auf Kontextualität und Multiperspektivität. Dies trifft sich mit der
 2 Richtung der Entwicklung der ökumenischen Theologie, welche die „koinonia“ zum zentralen
 3 Verbindungsmoment macht und führt die Tradition der Leuenberger Kirchengemeinschaft fort,
 4 wie sie auch in „Die Kirche Jesu Christi“¹³¹ zum Ausdruck kommt. Es wird keine administrative
 5 oder spirituelle Einheit angestrebt, sondern im Vordergrund steht ein Prozess des Zusammens-
 6 eins und des intensiven Austausches. So lässt sich das Sein der Kirche in der Gemeinschaft
 7 und das Sein der Kirche im Dialog sehr gut akzentuieren. „[D]as Bemühen um „Gemeinsamkeit
 8 in Zeugnis und Dienst“¹³², so wie es im Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ deklariert und anvi-
 9 siert wird, erhält hier eine neue Dimension. Das Interesse der Teilnehmer an diesem „Pilotpro-
 10 jekt“ ist ein eminent theologisches: es soll das Sein der Kirche in der Öffentlichkeit als Diaspora
 11 thematisiert und in diesem Zusammenhang der Dienst der Kirche deutlicher dargestellt werden.

12 Verstehen sich Kirchen als Kirche in der Diaspora, befähigt sie das, ihre eigenen Debatten deut-
 13 licher auf die sie umgebende Wirklichkeit hin zu akzentuieren und ihre theologischen Positionen
 14 konkreter zu verorten. Eine öffentliche Theologie als Theologie der Diaspora bietet die Möglich-
 15 keit für die Kirchen aus der Re-Aktion in die Aktion zu treten: das Sein in der Diaspora wird dann
 16 als Chance und nicht mehr als Übergangssituation begriffen. Die GEKE als Gemeinschaft vieler
 17 Diasporakirchen macht sich so auf den Weg, als Lerngemeinschaft ein Forum für zukunftswei-
 18 sende Projektideen zu werden¹³³.

19 Die aufgezeigten Konkretionsbeispiele evangelischen Lebens in der Diaspora werden, wie ein-
 20 gangs erläutert, verstanden als Formen öffentlicher Bezeugung des Evangeliums. Diese öffent-
 21 lichen Bezeugungsformen können dabei bereits als Formen öffentlicher Theologie verstanden
 22 werden, beschränkt man öffentliche Theologie nicht auf sozialetische Stellungnahmen o.ä.
 23 Vielmehr gilt es den Begriff der öffentlichen Theologie zu entschränken, wie im Folgenden sys-
 24 tematisch-theologisch entfaltet werden soll.

25 **11. Kirche in der Öffentlichkeit und öffentliche Theologie**

26 **11.1 Diaspora, Kirche und Öffentlichkeit**

27 Wie die Kirche als Ganze steht jede Einzelkirche unabhängig von ihrer Größe in vielfältigen Be-
 28 ziehungen zur Gesellschaft, zur Politik auf kommunaler, regionaler, nationaler und transnationa-

¹³¹ Die Kirche Jesu Christi (s. Anm. 81), S. 48.

¹³² A.a.O., S. 73

¹³³ Vgl hierzu die Schlussthese 14 der GEKE Studierendenkonferenz 2015 in Rom, online: http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/10_schlussthesen.pdf (zuletzt aufgerufen am 29.3.2016).

1 ler Ebene und zum Staat, zur Kultur und zur Wissenschaft, also zur Öffentlichkeit in ihren ver-
 2 schiedenen Ausprägungen. Verstanden als Beziehungsbegriff soll der Diasporabegriff dazu die-
 3 nen, auch das Verhältnis der Kirche(n) zur Öffentlichkeit theologisch zu reflektieren.

4 Der Auftrag der Kirche, das Evangelium öffentlich und für alle Menschen zu bezeugen (vgl. Mt
 5 28,18ff), gilt für alle Kirchen; er gilt für Kirchen in Mehrheits- wie in Minderheitensituationen. Die-
 6 ser Verkündigungsauftrag beschränkt sich nicht auf die gottesdienstliche Verkündigung¹³⁴ und
 7 die Weitergabe des Glaubens in Erziehung, kirchlichem Unterricht, dem kirchlichen Bildungswe-
 8 sen insgesamt und – sofern diese Möglichkeit gesetzlich eingeräumt wird – auf den Religionsun-
 9 terricht an öffentlichen Schulen. Vielmehr bezeugen die Kirchen und die einzelnen Christinnen
 10 und Christen das Evangelium in Wort und Tat auch im Alltag der Gesellschaft, in Arbeit und Be-
 11 ruf, Freizeit und Kultur.

12 Der Öffentlichkeitsbezug der Kirche folgt aber nicht nur dem Verkündigungsauftrag der Kirche,
 13 sondern auch aus ihrer diakonischen Verantwortung. *Diakonia* gehört neben *leiturgia*, *martyria*
 14 und *koinonia* zu den Wesens- und Lebensäußerungen der Kirche. Als Diakonie bezeichnet man
 15 das soziale Handeln der Kirche, und zwar nicht nur in seiner spontanen, sondern auch in seiner
 16 organisierten Form. Diakonie ist nicht auf das direkte Helfehandeln der Kirchen oder ihre soziale
 17 Arbeit beschränkt. Sie schließt auch den Auftrag zum Dienst an der Gesellschaft als ganzer ein,
 18 ist es doch gemäß Jer 29,7 auch die Aufgabe der Kirche in der Diaspora, der Stadt Bestes zu
 19 suchen. Dazu gehört neben der Verkündigung, dem Gebet für das Gemeinwesen und für jene,
 20 die politische Verantwortung tragen, der tätige Einsatz für das Gemeinwohl und die Beteiligung
 21 am gesellschaftlichen Diskurs.

22 Öffentlichkeit ist ein mehrschichtiger Begriff, der „diejenige Dimension aller gesellschaftlichen
 23 Institutionen und Lebensvollzüge“ bezeichnet, „in der die gemeinsamen Interessen und Bedürf-
 24 nisse, Rechte und Pflichten der Glieder einer Gesellschaft betroffen sind“¹³⁵. Entsprechend der
 25 Pluralisierung moderner Gesellschaften ist auch von Öffentlichkeiten im Plural zu sprechen.
 26 Auch innerkirchlich gibt es verschiedene Öffentlichkeiten, bis dahin, dass unterschiedliche
 27 Gruppierungen und Strömungen jeweils eigene Medien (Zeitschriften, Pressedienste, Rundfunk-
 28 und TV-Sender) unterhalten.

29 Öffentlichkeit als demokratischer Leitbegriff zielt sowohl auf die Transparenz politischer Vorgän-
 30 ge und Entscheidungen für alle Bürgerinnen und Bürger als auch auf gleiche und allgemeine
 31 Partizipation der Bürgerinnen und Bürgerinnen an den politischen Entscheidungsprozessen.

¹³⁴ Vgl. CA XIV: publice docere.

¹³⁵ Wolfgang Huber, *Kirche und Öffentlichkeit* (FBESG 28), Stuttgart 1973, S. 45.

1 Für demokratische Gesellschaften sind daher freie und öffentliche Debatten basal wichtig, wozu
 2 kritische Medien, politisch engagierte Bürgerinnen und Bürger und eine lebendige Zivilgesell-
 3 schaft entscheidend beitragen. Demokratische Prozesse unterliegen Veränderungen. Sie sind
 4 fragil und gefährdet, auch wenn die Institutionen stabil funktionieren. Tendenzen eines realen
 5 Bedeutungsverlustes von politischer Partizipation der Bürgerinnen und Bürger zugunsten des
 6 Einflusses von ökonomischen Eliten werden mit dem Stichwort „Postdemokratie“¹³⁶ bezeichnet.
 7 Ebenso gefährdet ist die demokratische Öffentlichkeit durch Veränderungen im Stil öffentlichen
 8 Redens und Schreibens: durch verachtungsvolles, hasserfülltes und pauschalierendes Spre-
 9 chen.

10 Kirchen bejahen um ihres öffentlichen Verkündigungsauftrags willen eine freie demokratische
 11 Öffentlichkeit; sie können aber durch ihr öffentliches Wirken eine funktionierende demokratische
 12 Öffentlichkeit befördern und unterstützen. Christinnen und Christen sind besonders gefragt, sich
 13 mit anderen zusammen gegen Ausgrenzung von Minderheiten und für respektvolles und diffe-
 14 renzierendes Argumentieren im öffentlichen Raum einzusetzen.

15 Im Folgenden soll das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft theologisch reflektiert werden,
 16 soweit es für die verschiedenen gegenwärtigen europäischen Gesellschaften überhaupt möglich
 17 ist.

18 Sind Kirche und Gesellschaft aus theologischen und soziologischen Gründen deutlich zu unter-
 19 scheiden, so sind sie doch auf vielfältige Weise verbunden. Denn die Kirchenmitglieder treten in
 20 den gesellschaftlichen Teilsystemen als funktionale Rollenträger auf, deren individuelle Werthal-
 21 tungen durch die religiöse Sozialisation zumindest mitgeprägt sind. Umgekehrt steht die Kirche
 22 unter dem Einfluss ihres gesellschaftlichen Umfelds.

23 Die Unterscheidbarkeit der Kirche von anderen Institutionen und Gruppen in der pluralen Ge-
 24 sellschaft ist kein Selbstzweck, sollte aber in einer Gesellschaft, die nicht oder nicht mehr aus-
 25 schließlich vom Christentum geprägt ist, auch nicht gescheut werden. Zwar kann die Kirche ih-
 26 rem historischen Ursprung und ihrem Wesen nach als „Kontrastgesellschaft“ verstanden wer-
 27 den,¹³⁷ zugleich ist sie aber auch immer Teil der Gesellschaft und wirkt in der Gesellschaft. Nicht
 28 nur unter den Bedingungen einer Mehrheits- oder Volkskirche, sondern auch in der Minderheit
 29 ist die Kirche, bzw. sind die Einzelkirchen immer auch ein Segment bzw. ein Teilsystem der Ge-

¹³⁶ Die Debatten wurden vor allem von Colin Crouch, *Postdemokratie*, Frankfurt a.M. 2008, ausgelöst.

¹³⁷ Der Ausdruck stammt von Gerhard Lohfink. Siehe Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1987; ders., *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg/Basel/Wien 1988.

1 sellschaft, wobei sich die verschiedenen Gesellschaftssysteme wechselseitig als ihre jeweilige
2 Umwelt wahrnehmen.¹³⁸

3 Das heutige Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit wird durch den klassischen Dualismus von
4 Kirche und Welt nicht hinreichend erfasst. Unzureichend ist auch die Ortsbestimmung von Kir-
5 che durch die Dyade von Kirche und Staat. Unter modernen soziologischen Bedingungen hat
6 die Kirche ihren Ort vielmehr „im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft“.¹³⁹
7 Das gilt auch für Kirchen in einer Diasporasituation. Will sich die Kirche selbst als Teil gesell-
8 schaftlicher Strukturen und als Element von kulturellen, d.h. symbolisch vermittelten Verständi-
9 gungsprozessen begreifen, ist weder das Bild von der Kirche als Kontrastgesellschaft noch das-
10 jenige einer funktional integrierten Gesellschaftskirche wirklich angemessen. Vielmehr besteht
11 die gesellschaftliche Aufgabe der Kirche darin, „auf Grund der ihr eigenen Botschaft und unter
12 Inanspruchnahme ihrer spezifischen Kompetenz eine Vermittlungsaufgabe wahrzunehmen. Sie
13 vermittelt zwischen den Einzelnen und ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen; sie
14 vermittelt aber vor allem zwischen den Einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes. In
15 diesem doppelten und zugleich spezifischen Sinn ist die Kirche eine intermediäre Institution.“¹⁴⁰
16 Darüber hinaus gilt aber auch, dass die Kirche nicht nur eine Vermittlungsfunktion hat, sondern
17 sich selbst als gesellschaftlicher Akteur verstehen muss, dessen Adressat keineswegs nur der
18 Staat, sondern eben auch die Gesellschaft ist.

19 Die Menschen, die in einer funktional ausdifferenzierten und pluralistischen Gesellschaft leben,
20 nehmen an den Interaktionen und der Kommunikation nicht nur eines, sondern einer ganzen
21 Reihe von Systemen teil. So kommt es auch zwischen der Kirche und anderen sozialen Systeme-
22 men zu vielfältigen Verbindungen und Interaktionen. Die Herausforderung und Chance für Kir-
23 che besteht darin, in den vielfältigen Interaktionen und Relationen das Evangelium zu bezeugen
24 und insofern das Kirchesein von Kirche zugunsten von Gesellschaft zur Geltung zu bringen. Das
25 schließt Kritik und das Einbringen alternativer politischer und ethischer Vorschläge in die gesell-
26 schaftlichen Diskurse mit ein.

27 **11.2 Diaspora, Säkularisierung und Pluralismus**

28 Die theologisch zentrale, aber auch bedrängende Frage für eine Theologie der Diaspora im Sinne
29 einer öffentlichen Theologie lautet, wie es um die Reichweite der Kommunikation des Evan-

¹³⁸ Zum Modell von System und Umwelt vgl. die funktionale Systemtheorie Niklas Luhmanns.

¹³⁹ Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998, S. 269.

¹⁴⁰ Ebd.

1 geliums in dem beschriebenen Sinne in den gegenwärtigen Gesellschaften bestellt ist. Hier wie-
 2 derum ist zu fragen, ob die Reichweite der Kommunikation des Evangeliums – verstanden als
 3 Kommunikation Gottes mit den Menschen – an die Reichweite kirchlicher Kommunikation ge-
 4 bunden ist oder auch andere Wege findet. Dass der Kirche die Kommunikation des Evangeli-
 5 ums aufgetragen ist, bedeutet ja einerseits nicht, dass sie diesen Auftrag tatsächlich immer er-
 6 füllt. Andererseits hat die Theologie schon lange ein Bewusstsein dafür entwickelt, dass Kom-
 7 munikation des Evangeliums auch außerhalb der verfassten Kirche und ihrer Kommunikations-
 8 formen stattfinden kann. Die Erklärungsversuche reichen von der altkirchlichen Lehre vom *logos*
 9 *spermatikos*, jener Lehre von der die Welt durchdringenden Gedanken Gottes, der in jedem
 10 beseelten und vernunftbegabten Wesen zu finden ist, bis zu Paul Tillichs Überlegungen zur la-
 11 tenten Kirche als Geistgemeinschaft,¹⁴¹ Karl Rahners Gedanken des anonymen Christentums¹⁴²
 12 sowie Trutz Rendtorffs und Dorothee Sölles Rede vom Christentum bzw. der Kirche außerhalb
 13 der Kirche.¹⁴³

14 Aber auch die Lichtelehre des späten Karl Barth ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen.¹⁴⁴
 15 Zwar hält Barth am Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus fest, ohne die
 16 weder eine Erkenntnis Gottes noch eine Kommunikation über Gott möglich ist, die Anspruch auf
 17 Wahrheit erheben kann. Es kann daher neben dem einen Licht, das in Jesus Christus und in
 18 dem ihn bezeugenden Evangelium scheint (vgl. Joh 1,4–8), keine eigenständigen Lichter oder
 19 Offenbarungsquellen geben. Doch rechnet der späte Barth mit dem Widerschein dieses Lichtes
 20 auch außerhalb der Kirche und außerhalb des Christentums. So gibt es Lichter, zum Beispiel
 21 einen aufgeklärten Humanismus, die nicht von sich aus leuchten, die aber das eine Licht Gottes
 22 reflektieren wie der Mond das Licht der Sonne. Ausgehend von den Gleichnissen Jesu kann es
 23 laut Barth Worte außerhalb der biblischen Überlieferung geben, welche das eine wahre Wort
 24 Gottes selbst zu wahren Worten macht.¹⁴⁵ Daher rechnet Barth neben der „*direkte[n] Bezeu-*
 25 *gung Jesu Christi in den Worten der Propheten und Apostel*“ und ihrem biblischen Zeugnis so-
 26 wie der „*indirekte[n] Bezeugung Jesu Christi in der Botschaft, im Handeln und Leben der christ-*

¹⁴¹ Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. III, Stuttgart ⁵1977, S. 179ff.426ff.

¹⁴² Vgl. Karl Rahner, Die anonymen Christen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 545–554; ders., Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IX, Einsiedeln/Zürich/Köln ²1972, S. 498–515.

¹⁴³ Vgl. Trutz Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969; Dorothee Sölle, Die Wahrheit ist konkret, Olten ⁴1968, S. 117ff.

¹⁴⁴ Vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV/3, Zollikon-Zürich 1959, S. 40–188.

¹⁴⁵ Vgl. Barth, KD IV/3, S. 125.

1 lichen Kirche“ auch mit „weltliche[n] Propheten und Apostel[n] aller Art und aller Größenordnun-
2 gen“¹⁴⁶.

3 Folgt man den theologischen Überlegungen Barths, aber auch Tillichs, dann ist mit Resonanzen
4 des göttlichen Wortes nicht nur dort zu rechnen, wo es Resonanzen kirchlicher Verkündigung
5 und Kommunikation des Evangeliums außerhalb der Kirche gibt – also dort, wo Menschen „vom
6 Evangelium Gottes in seiner biblisch-kirchlichen Gestalt zwar so oder so *erreicht*, in diesem o-
7 der jenem Grad von Stärke oder Schwäche *berührt*, in irgend einem Maß von ihm *beeinflusst*
8 und *bestimmt* sind“¹⁴⁷ –, sondern auch dort, wo Menschen in keinem direkten oder indirekten
9 Kontakt zur christlichen Überlieferung stehen.

10 Öffentliche Theologie und somit auch eine als öffentliche Theologie entworfene Theologie der
11 Diaspora begreifen den modernen Pluralismus nicht als Verhängnis, sondern als Frucht des
12 Christentums. Eine öffentliche Theologie der Diaspora beteiligt sich engagiert am gesellschaftli-
13 chen Diskurs, ohne doch für den eigenen Standpunkt einen privilegierten Status einzufordern,
14 der mit Hilfe staatlicher Macht oder der Gesetzgebung für alle Bürgerinnen und Bürger vorge-
15 geschrieben werden soll.

16 Öffentliche Theologie meint nun keineswegs bloße Lobbyarbeit der Kirchen oder der universitä-
17 ren Theologie im öffentlichen Raum. Vielmehr ist sie für die Öffentlichkeit selbst von Interesse,
18 und zwar auch für solche Mitglieder der Gesellschaft, die nicht zum Christentum gehören oder
19 sich überhaupt für religionslos halten. Wiederholt hat Jürgen Habermas klargestellt, dass die
20 Säkularisierung der Staatsgewalt nicht mit der Säkularisierung der Bürgergesellschaft zu ver-
21 wechseln ist. Er kritisiert daher eine „einäugig-säkularistische Lesart der säkularisierten Staats-
22 gewalt, die falsche Fronten aufbaut“¹⁴⁸. Der falschen Alternative von aufgeklärtem Universalis-
23 mus und multikulturellem Relativismus hält Habermas entgegen, dass sich das universalistische
24 Anliegen der politischen Aufklärung erst in der fairen Anerkennung der partikularen Selbstbe-
25 hauptungsansprüche religiöser und kultureller Minderheiten erfülle. In den religiösen Traditionen
26 und ihrer Semantik liege ein möglicherweise noch unabgeholtenes Deutungspotential menschl-
27icher Existenz, das durch eine säkulare Sprache – zumindest bis auf weiteres – nicht vollständig
28 ersetzt werde. Habermas denkt dabei etwa an die jüdische und christliche Rede von der Gott-
29 ebenbildlichkeit des Menschen, die in bioethischen und biopolitischen Zusammenhängen die

¹⁴⁶ Barth, KD IV/3, S. 107 (Hervorhebungen im Original gesperrt).

¹⁴⁷ Barth, KD IV/3, S. 134 (Hervorhebungen im Original gesperrt).

¹⁴⁸ Jürgen Habermas, Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?, NZZ vom 6.8.2012, online: <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/wie-viel-religion-vertraegt-der-liberale-staat-1.17432314> (zuletzt aufgerufen am 6.1.2016).

1 Unverfügbarkeit des Menschen in einer Weise zum Ausdruck bringe, die der Begrifflichkeit der
2 Menschenwürde in bestimmter Hinsicht überlegen sei. Daher müsse „der liberale Staat den sä-
3 kularen Bürgern nicht nur zumuten, religiöse Mitbürger, die ihnen in der politischen Öffentlichkeit
4 begegnen, als Personen ernst zu nehmen. Er darf von ihnen sogar erwarten, dass sie nicht
5 ausschliessen, in den artikulierten Inhalten religiöser Stellungnahmen und Äusserungen gege-
6 benenfalls eigene Intuitionen wiederzuerkennen – also potenzielle Wahrheitsgehalte, die sich in
7 eine öffentliche, religiös ungebundene Argumentation einbringen lassen.“¹⁴⁹

8 So sehr sich religiöse Bürgerinnen und Bürger und Religionsgemeinschaften in öffentlichen Dis-
9 kursen – z.B. über Fragen der Bioethik und Biopolitik – explizit einer religiösen Sprache und
10 entsprechender Argumente bedienen dürfen, haben sie nach Ansicht von Habermas allerdings
11 zu akzeptieren, dass der politisch relevante Gehalt ihrer Diskussionsbeiträge erst dann in die
12 politischen Entscheidungsprozesse Eingang finden kann, nachdem er in einen allgemein zu-
13 gänglichen, von Glaubensautoritäten unabhängigen Diskurs übersetzt worden ist.

14 Solche Übersetzungsarbeit zu leisten ist das Anliegen öffentlicher Theologie. Öffentliche Theo-
15 logie muss einerseits in der christlichen Tradition gegründet sein, andererseits aber „zweispra-
16 chig“ agieren können: „Öffentliche Theologie hat über ihre eigenen biblischen und theologischen
17 Quellen Aufschluss zu geben, aber sie muss auch eine Sprache sprechen, die von der Öffent-
18 lichkeit als Ganzer verstanden werden kann“¹⁵⁰, d.h. sie muss zwischen biblischer Begründung
19 und allgemeinen Vernunftgründen hermeneutisch und argumentativ vermitteln können.

20 Habermas spricht von der einer postsäkularen Gesellschaft, ohne damit jedoch den Prozess der
21 Säkularisierung in seiner Faktizität in Frage zu stellen; Habermas bezeichnet damit einen ande-
22 ren öffentlichen Umgang mit Religion, nicht ein Wiedererstarken von Religion. Schon am Beginn
23 der 2000er-Jahre hat der deutsche Religionssoziologe Detlef Pollack festgestellt, es sei „einfach
24 nicht wahr, dass die Kirchen sich leeren, aber Religion boomt.“¹⁵¹ Von einem Megatrend Religi-
25 on oder Megatrend Spiritualität kann in Anbetracht der soziologischen Faktenlage wohl tatsäch-

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Heinrich Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, S. 340–366, hier S. 349.

¹⁵¹ Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, S. 137.

1 lich nicht die Rede sein,¹⁵² es sei denn, man überdehnt den Begriff der Religion oder des Religi-
 2 ösen derart, dass am Ende alles und jedes als religiös oder „religioid“¹⁵³ gelten kann.

3 Auch der evangelische Theologe und Sozialwissenschaftler Gerhard Wegner gelangt zu der
 4 Diagnose: „Die Zeiten, in denen man unwidersprochen behaupten konnte, alle Menschen hätten
 5 im Grunde genommen religiöse Interessen, pflegten sie heutzutage allerdings höchst individua-
 6 lisiert, und der Geltungsverlust der Kirche läge daran, dass sie durch ihre Dogmatik und ihren
 7 autoritären Stil den Menschen nicht mehr gerecht werde [...], sind vorbei. Natürlich muss wei-
 8 terhin zwischen Religion und Kirche unterschieden werden – aber religiöse Kommunikation fin-
 9 det sich ohne Kirche kaum.“¹⁵⁴

10 Für eine Theologie der Diaspora ist es allerdings von entscheidender Bedeutung, nicht nur zwi-
 11 schen kirchlicher Kommunikation und Kommunikation des Evangeliums zu unterscheiden, son-
 12 dern auch zwischen Kommunikation des Evangeliums und religiöser Kommunikation. Ob sich
 13 gegenwärtig „die Religion selbst [...] in ein eigenes Feld zurückzieht“ – was immer genau „die“
 14 Religion sein mag – oder nicht, ist eine religionssoziologisch umstrittene Frage. Von ihr ist aber
 15 die systematisch-theologische Frage zu unterscheiden, ob sich mit Religion auch das göttliche
 16 Evangelium aus der Gesellschaft zurückzieht. Dieser Rückzug jedoch wäre – wenn denn die
 17 Kommunikation des Evangeliums, wie oben beschrieben, als Kommunikation Gottes zu verste-
 18 hen ist – folglich als Rückzug Gottes aus der Gesellschaft zu verstehen. Dann allerdings wäre
 19 von einem überaus bedrängenden Schweigen Gottes zu reden, das den inneren Kern jener von
 20 Johann Baptist Metz diagnostizierten „Gotteskrise“ ausmacht.¹⁵⁵

21 Theologisch ist das Phänomen zu bedenken, dass die Kommunikation des Evangeliums in un-
 22 terschiedlicher Gestalt geschehen kann. Die Krise überkommener binnenkirchlicher Verkündi-
 23 gungsformen und ihrer Sprache darf nicht einfach mit dem Verstummen des Evangeliums
 24 gleichgesetzt werden. Allerdings stehen die Kirchen vor der Frage, was es heißen kann, das
 25 Evangelium auch den Religionslosen, Gewohnheitsatheisten und religiös indifferenten Men-
 26 schen zu bezeugen. Dabei lebt öffentliche Theologie aus dem Auftrag, das Evangelium zu ver-
 27 kündigen und aus dem Vertrauen, dass Gott auch über die Kirche hinaus in seiner Welt wirkt.

¹⁵² Vgl. Ulrich H.J. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006.

¹⁵³ Der Begriff geht vermutlich auf Georg Simmel zurück. Vgl. Volkhard Krech, *Georg Simmels Religionstheorie (Religion und Aufklärung 4)*, Tübingen 1998, S. 66.

¹⁵⁴ Gerhard Wegner, *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?*, Leipzig 2014, S. 7.

¹⁵⁵ Vgl. Johann Baptist Metz, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation“ der Zeit*, in: ders. (Hg.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, S. 76–92.

1 11.3 Öffentliche Theologie als offenes Paradigma

2 Die Beteiligung der Kirche am öffentlichen Diskurs wird seit einiger Zeit unter dem Begriff „Öf-
3 fentliche Theologie“ diskutiert. Öffentliche Theologie ist ein offenes Paradigma, das in unter-
4 schiedlichen Kontexten jeweils auf spezifische Weise interpretiert wird.¹⁵⁶

5 Es sind verschiedene Diskurse, die sich in der Debatte über öffentliche Theologie überlagern.¹⁵⁷
6 Neben der Debatte über Zivilreligion im nordamerikanischen Raum, die seit einiger Zeit auch für
7 den europäischen Kontext geführt wird, steht der Diskurs über Begriff und Konzeptionen einer
8 politischen Theologie. Aber auch der Diskurs über kontextuelle Theologien und die verschiede-
9 nen Spielarten einer Theologie der Befreiung findet in demjenigen über öffentliche Theologie
10 bzw. über die Vielfalt öffentlicher Theologien eine Fortsetzung. Eine weitere Überschneidung
11 besteht mit dem Diskurs über öffentliche Religion.¹⁵⁸ Wurde unter diesem Begriff seit Beginn der
12 1990er-Jahre zunächst die Rolle von Religionen als Quellen und Prägekräfte zivilgesellschaftli-
13 chen Engagements diskutiert, richtet sich das Forschungsinteresse inzwischen auch auf Religi-
14 onen als Institutionen und politische Akteure.

15 Es lassen sich drei Grundfragen öffentlicher Theologie formulieren: die sozialetische Frage
16 nach der öffentlichen Geltung partikularer religiöser Orientierungen, die fundamentaltheologi-
17 sche Frage nach der öffentlichen Kommunizierbarkeit derartiger Geltungsansprüche und ihrer
18 Begründungen sowie schließlich die ekklesiologische Frage nach der Rolle der Kirche in den
19 genannten Kommunikationsprozessen.¹⁵⁹

20 Alle drei Grundfragen sind einerseits in Richtung auf eine Theologie der Diaspora hin zu vertie-
21 fen und andererseits auch auf das diakonische Handeln der Kirche und die Diakonie als kirchli-
22 che Organisation zu beziehen. Die Partikularität christlicher Überzeugungen und Orientierungen
23 hängt mit dem theologischen Thema der Diaspora auf das Engste zusammen. Eine sich als
24 öffentliche Theologie positionierende Theologie der Diaspora hat den interkulturellen Charakter
25 christlicher Theologie und seine Implikationen für die Frage zu bedenken, welchen Beitrag eine
26 öffentliche Theologie zu den Debatten einer Zivilgesellschaft leisten kann, in welcher der christ-

¹⁵⁶ Wichtige Grundtexte seit den Anfängen der Debatte sind jetzt bequem zugänglich in: Florian Höhne/ Frederike van Oorschot (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015.

¹⁵⁷ Vgl. dazu auch Dirk J. Smit, Das Paradigma Öffentlicher Theologie. Entstehung und Entwicklung, in: Höhne/van Oorschot (Hg.), Grundtexte (s. Anm. 149), S. 127–141.

¹⁵⁸ Vgl. José Casanova, Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

¹⁵⁹ Vgl. Florian Höhne, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie 31), Leipzig 2015.

1 liche Glaube der Glaube einer Minderheit ist.¹⁶⁰ Im asiatischen Kontext ist „die Interaktion zwi-
 2 schen der christlichen Minderheitsgemeinschaft und der größeren Gemeinschaft“¹⁶¹ ein zentra-
 3 les Thema. Die australische, in Neuseeland lebende und 2014 emeritierte Theologin Elaine M.
 4 Wainwright berichtet von der Arbeit des PACT (Public and Contextual Theology Strategic Rese-
 5 arch Centre an der Charles Sturt University (Australien), dessen Tagungen regelmäßig Men-
 6 schen aus verschiedenen pazifischen Nationen zusammenbringen. Diese Veranstaltungen und
 7 ihre Publikationen seien „Öffentliche Theologie, insofern sich Menschen mit ihrem Leben und
 8 den unvorstellbaren Herausforderungen und Möglichkeiten des Lebens in der Diaspora befas-
 9 sen“¹⁶².

10 **11.4 Impulse für eine öffentliche Theologie der Diaspora**

11 Für eine öffentliche Theologie der Diaspora finden sich wegweisende Impulse bei Ernst Lange
 12 (1927–1974) sowie im Werk des österreichischen lutherischen Theologen Wilhelm Dantine
 13 (1911–1981), einem der Väter der Leuenberger Konkordie. Diese Impulse gilt es aufzugreifen
 14 und für unsere Situation und die Herausforderungen der Gegenwart weiterzuentwickeln. Dantine
 15 und Lange setzten voraus, dass das Leben in der Diaspora keineswegs nur die spezifische Si-
 16 tuation von Minderheitenkirchen, sondern ein Wesensmerkmal von christlicher Existenz ist, das
 17 es in ökumenischer Perspektive zu bedenken gilt.

18 Unter dem Titel „Ekklesia und Diaspora“ hat Ernst Lange die Existenz und das Leben der Kirche
 19 im Wechselspiel zwischen Sammlung und Zerstreuung beschrieben. Die Situation der Diaspora
 20 trifft nach diesem Verständnis in modernen Gesellschaften auch auf solche Kirchen zu, deren
 21 Mitglieder statistisch betrachtet einen hohen Bevölkerungsanteil oder sogar die religiöse Mehr-
 22 heit bilden. Bei Sammlung (Ekklesia) und Zerstreuung (Diaspora) handelt es sich nach Lange
 23 um einander abwechselnde und aufeinander bezogene Phasen, wobei er sein Phasenmodell
 24 auf das Gemeindeleben bezieht:

25 „In der Versammlung geht es von vornherein und ausschließlich um die Kommunikation des
 26 Glaubens, freilich in dem breiten Sinn, in dem wir das Wort zu verstehen suchten: Letztlich ist
 27 die ganze Wirklichkeit Gegenstand der Verhandlung.

¹⁶⁰ Vgl. James Haire, *Öffentliche Theologie – eine rein westliche Angelegenheit? Öffentliche Theologie in der Praxis der Kirche in Asien*, in: Höhne/van Oorschot (Hg.), *Grundtexte* (s. Anm. 156), S. 153–171, hier S. 154.

¹⁶¹ A.a.O., S. 159.

¹⁶² Elaine M. Wainwright, „Texts@Context“ ... um einen Ausdruck zu leihen. Ein Beitrag aus Ozeanien, in: Höhne/van Oorschot (Hg.), *Grundtexte* (s. Anm. 155), S. 145–152, hier S. 146.

- 1 In der Zerstreuung kann der Glaubende nur darauf hoffen, dass er, wo er präsent und verfügbar
 2 ist, Kommunikation finden und in der Kommunikation den Durchbruch der Verheißung erfahren
 3 wird. [...]
- 4 In der Versammlung geht es darum, die Verheißung im Licht der Wirklichkeit wahrzunehmen.
 5 Da helfen viele Augen und viele Ohren mit.
- 6 In der Zerstreuung geht es darum, die Wirklichkeit im Licht der Verheißung wahrzunehmen. Da
 7 ist der Glaubende auf seine eigenen Augen und Ohren angewiesen.“¹⁶³
- 8 „Das Problem und zugleich die Chance heutigen Gemeindelebens ist, dass die Diasporaphase
 9 gegenüber der Gemeinde in Versammlung unerhört an Gewicht und auch an Ausdehnung ge-
 10 wonnen hat. Die Ekklesia ist abgedrängt in einen ganz schmalen Bereich der Freizeit. Verlassen
 11 die Christen die Versammlung, dann wechseln sie buchstäblich die Welt, und zwar muss jeder
 12 den Übergang in *seine* Welt finden.“¹⁶⁴ Nach Lange liegt die „Last der Bürgerschaft in der
 13 Diasporaphase“ weniger auf den Pfarrerinnen und Pfarrern oder anderen hauptamtlichen Mitar-
 14 beitern als vielmehr „fast ganz auf den nichtbeamteten Christen, den sogenannten ‚Laien‘“¹⁶⁵.
- 15 Langes Phasenmodell ist darin wegweisend, dass es den Diasporabegriff nicht auf die demo-
 16 graphische Minderheitensituation beschränkt, sondern auf die Existenz von Kirche und Gemein-
 17 de in der modernen säkularen Gesellschaft anwendet. Die Gegenüberstellung von versammel-
 18 ter Gemeinde und Vereinzelung der Christinnen und Christen in der Diasporaphase bietet frei-
 19 lich eine verengte Sicht der Präsenz der Kirche in der modernen Gesellschaft, weil kirchliche
 20 Formen der Vergemeinschaftung außerhalb des Gottesdienstes und ihre Schnittstellen zu au-
 21 ßerkirchlichen Vergemeinschaftungsformen unberücksichtigt bleiben. Sie reichen vom Kirchen-
 22 chor über diverse Gemeindegruppen und -aktivitäten, Gemeindefeste und kulturelle Aktivitäten
 23 bis zum Kindergarten. Hier wären auch die Zusammenhänge zwischen Gemeindefest und
 24 Gemeinwesenarbeit zu bedenken.
- 25 Weitere Impulse für eine Theologie der Diaspora, die sich als öffentliche Theologie versteht,
 26 findet man bei Wilhelm Dantine. In ökumenischer Ausrichtung hat Dantine die Diasporaexistenz
 27 der evangelischen Kirche A.B. in Österreich als „protestantisches Abenteuer in einer nichtpro-

¹⁶³ Ernst Lange, Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart (Handbücher der Christen in der Welt 8), Stuttgart/Berlin 1965, S. 142f.

¹⁶⁴ A.a.O., S. 149.

¹⁶⁵ Ebd.

1 testantischen Welt“¹⁶⁶ beschrieben. Sein gleichnamiger Aufsatz aus dem Jahr 1959 plädierte für
 2 den Aufbruch und theologischen Neubeginn seiner Kirche nach 1945. Gelegentlich konnte er
 3 die Diasporagemeinde auch als „christliche Partisanengruppe“ bezeichnen.¹⁶⁷ Das hat ihn bis-
 4 weilen in Konflikt mit seiner eigenen Kirche, jedenfalls mit der Amtskirche gebracht.

5 Ihm war daran gelegen, die biblische Botschaft der Freiheit in einer Gesellschaft zu Gehör zu
 6 bringen, die noch immer tief durch das Erbe der Gegenreformation und der Restauration nach
 7 dem Wiener Kongress geprägt war. Die von Gott geschenkte Freiheit grenzt Dantine gleicher-
 8 maßen gegen Tendenzen zur Privatisierung des Glaubens wie gegen moderne Tendenzen der
 9 Entindividualisierung und Vermassung ab. Als Institution der Freiheit könne der „Minderheitspro-
 10 testantismus aus einem Kuriosum zur einer ‚Stadt auf dem Berge‘ werden“, freilich nur dann,
 11 wenn sich die evangelische Kirche nicht als Selbstzweck begreife. Das protestantische Aben-
 12 teuer, von dem Dantine spricht und auf das sich einzulassen er seine Kirche ermutigt, besteht
 13 darin, „unter Verzicht auf jegliche Proselytenmacherei das Beste des Landes zu suchen, in dem
 14 man lebt. [...] Es geht um das Abenteuer des Glaubens und der Liebe, die nie das Ihre sucht,
 15 sondern sich der Müden, Ratlosen und Gehetzten annimmt.“¹⁶⁸

16 Diaspora meint die in die Völkergemeinschaft eingestreute Kirche. In Anspielung auf Joh 12,24
 17 hat Dantine seine Theologie der Diaspora kreuzestheologisch zugespitzt: „Diaspora‘ aber heißt
 18 eingestreut sein als Weizenkorn Gottes im zerpfügten Acker der Welt. Das Weizenkorn bringt
 19 viel Frucht, wenn es stirbt. Zukunftswillige Kirche wird ‚sterbende Kirche‘. [...] Sterbende Kirche
 20 ist hier wesentlich verstanden als jene Kirche, die sich um ihres Zeugnisses willen jeweils in den
 21 Tod begibt, weil sie nicht um ihrer selbst willen leben will. Kirche in der Nachfolge ihres Herrn ist
 22 nicht nur Kirche in der Welt, sondern Kirche ‚für die Welt‘.“¹⁶⁹

23 Als Kirche für die Welt hat die Kirche den Auftrag, an der Sendung Gottes – der *missio Dei* –
 24 teilzunehmen. Gottes Mission ist seine Bewegung zu den Menschen.¹⁷⁰ In diesem Sinne ist sie
 25 berufen, „Kirche von Zeugen“ (*Église de témoins*) oder „Annäherungsgemeinschaft“ zu sein, wie
 26 die Unierte Protestantische Kirche Frankreichs sagt. Auch öffentliche Theologie hat daher stets

¹⁶⁶ Wilhelm Dantine, Protestantisches Abenteuer in einer nichtprotestantischen Welt, in: ders., Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas, hg. v. Michael Bünker, Innsbruck 2001, S. 37–47.

¹⁶⁷ Zitiert nach Ulrich Trinks, „Offene Kirche“. Zum Erinnern an Wilhelm Dantine, in: Dantine, Protestantisches Abenteuer (s. Anm. 165), S. 9–22, hier S. 12.

¹⁶⁸ Dantine, Protestantisches Abenteuer (s. Anm. 165), S. 46.

¹⁶⁹ Zitiert nach Trinks, „Offene Kirche“ (s. Anm. 166), S. 21.

¹⁷⁰ Vgl. Evangelisch evangelisieren. Perspektiven für Kirchen in Europa, im Auftrag der GEKE hg. von Michael Bünker u. Martin Friedrich, Wien 2006, S. 6.

1 eine missionarische Dimension. Sie tritt nicht an die Stelle von Mission im neutestamentlichen
 2 Verständnis. Gegenüber falschen Alternativen versteht die GEKE „Mission als Reden *und* Han-
 3 deln, Dialog *und* Zeugnis. Sie geschieht in Glauben weckender Verkündigung und in diakoni-
 4 schem Handeln sowie in der Arbeit für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöp-
 5 fung“¹⁷¹. Umfasst Mission somit „alle Lebensäußerungen, in denen sich die Kirche vom Evange-
 6 lium her den Menschen zuwendet“¹⁷², und ist folglich die Kirche grundlegend „missionale Kir-
 7 che“¹⁷³ und die GEKE eine „missionale Kirchengemeinschaft“¹⁷⁴, dann hat auch öffentliche The-
 8 ologie stets eine missionarische Dimension. Öffentliche Theologie ist Theologie in und für be-
 9 stimmte Gesellschaften, aber orientiert an Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung für alle Men-
 10 schen.

11 Weltweite Verbundenheit ist daher stets integrale Dimension aller öffentlichen Theologie. Nicht
 12 wenige Mitgliedskirchen der GEKE sind durch Partnerschaften, Projekte und viele persönliche
 13 Beziehungen mit Kirchen und Christen in Krisenregionen eng verbunden. Sie teilen die vielfälti-
 14 gen Aufgaben, Anliegen und Herausforderungen der „Ökumene im 21. Jahrhundert“¹⁷⁵. Die Kir-
 15 chengemeinschaft der GEKE versteht sich solidarisch mit allen verfolgten Christen und Kirchen.
 16 In ihr wird mit ernster Sorge beobachtet, dass Christen und andere religiöse Gemeinschaften in
 17 vielen Regionen der Welt ausgegrenzt oder sogar mit Gefängnis und Tod bedroht werden.

18 **11.5 Aufgaben der Öffentlichen Theologie**

19 Dietrich Bonhoeffer hoffte auf eine Zeit, in der es wieder möglich sein werde, „das Wort Gottes
 20 so auszusprechen, dass sich die Welt darunter verändert und erneuert“. Dazu bedürfe es aber
 21 einer neuen Sprache, „vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache
 22 Jesu, dass sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden wer-
 23 den“. Bis dahin werde „die Sache der Christen eine stille und verborgene sein; aber es wird
 24 Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten“¹⁷⁶.

25 Bonhoeffer schrieb diese Sätze 1944 im Gefängnis. Sein historischer Kontext war nicht derselbe
 26 wie der unsrige. Dennoch ist in selbstkritischer Absicht die Frage zu stellen, ob Theologie und

¹⁷¹ A.a.O., S. 8.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ A.a.O., S. 11.

¹⁷⁴ A.a.O., S. 26.

¹⁷⁵ Vgl. „Ökumene im 21. Jahrhundert. Bedingungen - theologische Grundlegungen –Perspektiven, hg. vom Kirchen-
 amt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 124), Hannover 2015.

¹⁷⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. E. Bethge, Mün-
 chen 31985, S. 327f.

1 Kirche denn heute nicht mehr auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen sind, und ob ihre
2 Verkündigung heute so vollmächtig, befreiend und erlösend ist, wie es Bonhoeffer ersehnte.

3 Wenn von ihm etwas für Öffentliche Theologie im säkularen und pluralistischen Kontext zu ler-
4 nen ist, so ist an erster Stelle die elementare Frage zu stellen, wer Jesus Christus für uns heute
5 ist. Diese Frage ist keineswegs schon beantwortet, so dass nur noch über das zeitgemäße *Wie*
6 christlicher Verkündigung zu diskutieren ist. Theologie, die sich mit letzter Redlichkeit einer Si-
7 tuation stellt, in welcher der christliche Glaube eben nicht fraglos gegeben ist, ist wartende The-
8 ologie, die eben nicht zu allem und jedem etwas zu sagen hat, sondern – wie schon Bonhoeffer
9 meinte – zu manchen ethischen Fragen nur qualifiziert schweigen kann und auch in Glaubens-
10 fragen ihre Sprachnot nicht herunterspielt.

11 Wenn sich Theologie und Kirche auf den Diskurs mit der modernen Welt und der pluralistischen
12 Gesellschaft einlassen, hat das Rückwirkungen auf die Bestimmung der Glaubensinhalte, mit
13 anderen Worten auf die Dogmatik. Öffentliche Theologie ist nicht der Transmissionsriemen für
14 theologisch- ethische Grundüberzeugungen, die bereits feststehen, sondern ein gesellschaftli-
15 cher Lernort, in der nun gerade theologische Grundfragen in „einer ergebnisoffenen Diskursivi-
16 tät“¹⁷⁷ im öffentlichen Raum neu durchdacht werden. So sind ja auch staatliche Universitäten
17 eine Form der Öffentlichkeit und keine abgeschiedenen Institutionen.

18 Beide Fragen sind wichtig: Was kann die säkulare Gesellschaft von der Kirche oder den Kirchen
19 lernen und was können Kirche und Theologie von der säkularen Gesellschaft, der modernen
20 Wissenschaft, dem modernen Recht, den Künsten und so weiter lernen, so gewiss die Wirklich-
21 keit Christi im Sinne Bonhoeffers über die Grenzen der Kirche hinausreicht.

22 Zu den Aufgaben Öffentlicher Theologie, die mit der öffentlichen Rede von Gott auf biblischer
23 Grundlage unmittelbar zusammengehören, zählt die Religionskritik. Grundsätzlich ist kein Be-
24 reich der Wirklichkeit von der Wirklichkeit Gottes getrennt. Es gibt so gesehen keine theologisch
25 neutralen Zonen. Wenn Martin Luther im Großen Katechismus erklärt, unser Gott sei das, woran
26 wir unser Herz hängen, hat Theologie die kritische Aufgabe, im öffentlichen Raum und in den
27 verschiedenen Öffentlichkeiten zu fragen, woran Menschen ihr Herz hängen und welche Folgen
28 dies nicht nur auf der individuellen, sondern auch auf der gesellschaftlichen Ebene hat.

29 Freilich ist auch die eigene Rede Öffentlicher Theologie von Gott im Sinne des ersten Dekalog-
30 gebots der beständigen Kritik und Selbstkritik zu unterziehen, steht doch alle Rede von Gott –

¹⁷⁷ Ulrich Körtner, *Diakonie und Öffentliche Theologie*. Diakoniewissenschaftliche Studien, Göttingen 2017, S. 48.

1 auch und gerade in Theologie und Kirche – in der Gefahr, für politische oder sonstige Zwecke
2 instrumentalisiert und missbraucht zu werden.

3 **11.6 Formen und Formate Öffentlicher Theologie**

4 Öffentliche Theologie umfasst wie bisher dargelegt, „die dialogische Teilnahme am Nachdenken
5 über die Identität und die Krisen, die Ziele und die Aufgaben der Gesellschaft“¹⁷⁸. Die Teilnahme
6 am zivilgesellschaftlichen Nachdenken und das Hineinwirken in den politischen Diskurs ge-
7 schieht durch sehr verschiedene Formen, abhängig vom jeweiligen Thema, der Lage der Kirche,
8 der Struktur der Öffentlichkeit und der gesellschaftlichen Situation. Im Folgenden seien sieben
9 solcher Formen benannt, ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

10 (1) *Öffentliche Stellungnahmen* der Kirchen zu Gesetzesvorhaben oder aktuellen politischen
11 Maßnahmen sind die klassische Form Öffentlicher Theologie. Dazu gehören auch Demonstrati-
12 onen, Mahnwachen, Friedensgebete und öffentliche Transparente an kirchlichen Gebäuden. Auf
13 diese Weise versuchen Kirchen, gegen aus ihrer Sicht problematische gesellschaftliche Prozes-
14 se zu wirken oder sich für bestimmte politische Optionen, Visionen oder Ziele einzusetzen und
15 dabei möglichst viele Menschen zu überzeugen.

16 (2) Eine weitere und öffentlich besonders wahrgenommene Form Öffentlicher Theologie sind
17 *Symbolhandlungen*. Öffentlich wahrnehmbare Symbolhandlungen sind in reicher Weise biblisch
18 bezeugt, sowohl alttestamentlich im Wirken der Propheten als auch in den Evangelien im Han-
19 deln Jesu. Solche Symbolhandlungen können provozieren und überraschen, sie führen Miss-
20 Stände vor Augen oder zeigen kreative Handlungsoptionen auf. Sie geben zu denken, gerade
21 weil sie ohne ausführliche Selbsterklärungen oder Begründungen auskommen. Daher sind sie
22 auch und gerade für nicht-christliche oder nicht-religiöse Menschen verständlich. Das kann das
23 Läuten von Kirchenglocken zu politischen Ereignissen sein, das kann die Verdunklung von Kir-
24 chenbeleuchtung als Protest gegen bestimmte politische Demonstrationen oder Versammlun-
25 gen bedeuten oder die sichtbare Beteiligung benachteiligter Gruppen an kirchlichen Veranstal-
26 tungen.

27 (3) Eine dritte Form Öffentlicher Theologie vollziehen Kirchen durch ihr *kulturelles Wirken*, wenn
28 es sich erkennbar mit bestimmten ethischen oder politischen Anliegen verbindet. Als Beispiele
29 sind zu nennen: Benefizkonzerte zugunsten von Flüchtlingsarbeit oder Kunstausstellungen zum

¹⁷⁸ Wolfgang Huber, Offene und öffentliche Kirche, in: Florian Höhne/Frederike van Oorschot (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015, S. 199–209, hier S. 206.

1 Thema Frieden und Versöhnung. Auch an Buchvorstellungen oder Lesungen zu gesellschaftli-
2 chen Fragen ist zu denken.

3 (4) Als vierte Form fungiert die *kirchliche Bildungsarbeit*, insbesondere wenn ethische, gesell-
4 schaftliche und soziale Fragen dabei diskutiert werden. Bildungsarbeit schafft Öffentlichkeit und
5 wirkt zugleich in dieser gestalteten Öffentlichkeit. Solche Bildungsarbeit kann in Rahmen von
6 kirchlichen Akademien geschehen, im Rahmen von Elternangeboten an kirchlichen Schulen und
7 Kindergärten oder als Gemeindeabende. Auch Aktionstage wie die ökumenische „Woche für
8 das Leben“ in Deutschland und der Schweiz (- in Österreich handelt es sich um eine Initiative
9 nur der römisch-katholischen Kirche -) sind Teil von öffentlicher Theologie.

10 (5) *Kirchliche Publizistik* stellt eine fünfte Form Öffentlicher Theologie. Sie umfasst kirchliche
11 Medien ebenso wie einzelne publizistische Beiträge, in denen Christinnen und Christen aus ei-
12 ner erkennbar christlichen Perspektive sich in öffentliche Debatten einbringen oder sogar solche
13 auslösen. Einzelne Persönlichkeiten können durch ihr öffentliches Engagement dabei auch län-
14 derübergreifende, europäische Öffentlichkeiten erreichen.

15 (6) Kirchen als Institutionen sind selbst unmittelbar gesellschaftliche Akteure, als Arbeitgeber
16 oder in ihrem ökonomischen Verhalten. Indem die Kirchen und die einzelnen kirchlichen Einrich-
17 tungen sich in ihrem Handeln an bestimmte ethische Prinzipien binden, nehmen sie direkt Ein-
18 fluss auf die ökonomischen und sozialen Strukturen, unabhängig davon wie groß oder klein die
19 Handlungsmöglichkeiten konkret sind. Indem Gemeinden beispielsweise konsequent nur fair
20 gehandelte bzw. biologisch produzierte Lebensmittel einkaufen, setzen sie sich für fairen Handel
21 und umweltschonende Landwirtschaft ein.

22 (7) Wenn die Kirchen selbst Foren für *öffentliche Debatten organisieren*, wie zum Beispiel soge-
23 nannte Runde Tische oder Bürgerversammlungen, beteiligen sie sich an der Gestaltung zivilge-
24 sellschaftlicher und demokratischer Strukturen. Darin kommt die Einsicht zum Tragen, dass Öff-
25 fentlichkeit keine statische Größe ist, sondern sich verändert und beständig der Gestaltung be-
26 darf. Alle Bürgerinnen und Bürger, aber besonders die Medien und alle Institutionen tragen hier-
27 für Verantwortung. Der Beitrag der Kirchen dazu kann als siebte Form öffentlicher Theologie
28 gelten.

29 Alle Kirchen haben eigene Traditionen von öffentlicher Theologie, auch wenn in vielen Kirchen
30 der GEKE für diese Art von kirchlichem Wirken nicht der Terminus „öffentliche Theologie“ ver-
31 wendet wird. Vorbehalte gegenüber dem Begriff „Öffentliche Theologie“ gründen sich oft auf die
32 Ablehnung „politischer Theologie“, weil politische Theologie entweder für eine problematische
33 Vereinnahmung der Kirche durch den Staat steht oder im Gegenteil für theologische Radikalkri-
34 tik an bestimmten politischen Strukturen. Die Kirchen der GEKE sind durch geschichtliche Er-

1 fahrungen und durch ihre gesellschaftlichen Kontexte sehr verschieden geprägt. Durch Erfah-
 2 rungs- und Ideenaustausch können sie jedoch voneinander und miteinander lernen, verschie-
 3 dene Gefährdungen und Herausforderungen dialogisch bedenken und dabei gemeinsam Ideen
 4 für eine öffentliche Theologie der GEKE als Ganzer entwickeln.

5 **11.7 Öffentliche Theologie und ekklesiologische Konsequenzen**

6 Der Diasporabegriff ist verschiedentlich mit einer Kritik am Konzept der Volkskirche verbunden
 7 worden.¹⁷⁹ Auch gebrauchen nicht alle Mitgliedskirchen der GEKE den Begriff der Volkskirche;
 8 manche lehnen ihn ab. Eine Theologie der Diaspora, die im Anschluss an einen relational fo-
 9 kussierten Diaspora-Begriff entwickelt wird und von hier aus die Aufgabe Öffentlicher Theologie
 10 beschreibt, ermöglicht es, über diese scheinbare Alternative von Diaspora oder Volkskirche hin-
 11 auszuführen und gemeinsame ekklesiologische Anliegen sehr verschiedener Kirchen in der
 12 GEKE zu formulieren. Folgende Aspekte eines bestimmten sogenannten volksskirchlichen
 13 Selbstverständnisses können dann auch für eine Diaspora-Ekklesiologie relevant werden:

- 14 1. Kirche „ist in der Öffentlichkeit präsent und agiert nicht im Verborgenen. Sie beteiligt sich
 15 an den öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zu gesamtgesellschaftlichen Fragen.
- 16 2. Kirchliche Arbeit wird netzwerkartig gefächert und organisiert. Die Kirche ist in der Le-
 17 benswelt der Menschen leicht erreichbar.
- 18 3. Die Kirche betrachtet Pluralität nicht als Störung, sie kann sie im Rahmen ihrer konfessi-
 19 onellen Gebundenheit ausdrücklich bejahen („Offenheit“).
- 20 4. Die Kirche vermag unterschiedliche Teilnahme- und Nichtteilnahmeformen am kirchli-
 21 chen Leben zu tolerieren und schließt diejenigen nicht aus, die dem regulären Erwar-
 22 tungsprofil der Kirchenmitgliedschaft nicht entsprechen.
- 23 5. Sie ist vom Staat getrennt, kooperiert aber in Teilbereichen mit dem Staat auf vertraglich
 24 geregelter Basis.
- 25 6. In ihrem diakonischen Handeln nimmt sie sich der leiblichen, seelischen und geistigen
 26 Nöte der Menschen der Gesellschaft an.“¹⁸⁰

¹⁷⁹ Vgl. Günter Besch, *Theologie der Diaspora?*, in: *Die evangelische Diaspora* 46, Leipzig 1976, S. 31–38; für die katholische Diskussion siehe Norbert Greinacher, *Art. Diaspora*, in: *Sacramentum mundi I*, Freiburg i.Br. 1967, Sp. 879–885.

¹⁸⁰ Michael Beintker, „Kirche spielen – Kirche sein“. *Zum Kirchenverständnis heute*, ZThK 93, 1996, S. 243–256, hier 254.

1 11.8 Öffentliche Theologie der Diaspora als ökumenisches Projekt

2 Öffentliche Theologie als Theologie der Diaspora ist nicht als konfessionell verengtes, sondern
3 im Gegenteil als ökumenisches Projekt für Europa zu konzipieren. Öffentliche Theologie will
4 ermutigen, sich in diese Welt einzumischen und das Evangelium von der Liebe Gottes, seiner
5 Agape oder Karitas, in Wort und Tat öffentlich zu bezeugen.

6 Versteht man Diaspora als Beziehungsgeschehen, können die evangelischen Kirchen den An-
7 spruch erheben, im biblischen Sinne wahre Kirche zu sein, wenn „die konfessionelle Diaspora in
8 sich, und gerade dadurch, daß sie Diaspora ist, den Ökumenismus [...] als Grundstruktur einge-
9 stiftet hat“¹⁸¹.

10 Die ökumenische Grundstruktur einer evangelischen Diaspora muss nun aber auch in der Art
11 und Weise, wie Öffentliche Theologie getrieben wird, erkennbar werden. Darum ist die ökume-
12 nische Zusammenarbeit auf allen Ebenen – lokal, regional wie auch gesamteuropäisch – zu
13 stärken und zu vertiefen. Die Unterzeichnung der Charta Oecumenica auf vielen Ebenen war
14 dazu ein wichtiger Schritt.

15 Schluss

16 12. Folgerungen für die Entwicklung der GEKE

17 Eine erneuerte Theologie der Diaspora, welche Diaspora in dem beschriebenen Sinne auf ihren
18 Beziehungsreichtum hin zu deuten sucht, kann einerseits das theologische Verständnis der Kir-
19 chengemeinschaft vertiefen, welche in der GEKE besteht. Andererseits gewinnt die GEKE zu-
20 nehmend an Bedeutung für eine Theologie der Diaspora, und zwar in folgender Hinsicht:

21 Minderheitenkirchen erfahren konkrete Stärkung durch die Verbundenheit mit anderen Minder-
22 heitenkirchen und durch die Verbundenheit der evangelischen Kirchen in Europa und in der
23 ganzen Welt. Die GEKE kann dabei immer mehr zur Lerngemeinschaft werden. Sie lebt von
24 konkreten Prozessen der Vernetzung, des Ideenteilens und der gegenseitigen Beratung.

25 Eine Erneuerung des evangelischen Diaspora-Begriffs eröffnet folgende Chancen: Kirchen und
26 Gemeinden können als Teil einer umfassenderen Gemeinschaft mit gemeinsamen Wurzeln ver-
27 standen werden. Das kann auch zu einer stärkeren Verbundenheit als Kirchengemeinschaft
28 beitragen. Der Diaspora-Begriff kann auf diese Weise zu einer Erneuerung von konfessioneller

¹⁸¹ Wilhelm Dantine, Strukturen der Diaspora. Situation auf dem Hintergrund des österreichischen Protestantismus, in: Die evangelische Diaspora 38, Leipzig 1967, S. 37–56, hier S. 55.

1 Identität in ökumenischer Offenheit einen Beitrag leisten. Der Diaspora-Begriff öffnet Kirchen hin
2 zu ökumenischer Verbundenheit, indem Menschen sich als Christinnen und Christen sowie ge-
3 meinsam als Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums vom menschenfreundlichen Gott verste-
4 hen.

5

6 Aus dem Gesagten ergeben sich folgenden *Empfehlungen für die Weiterarbeit*:

- 7 1. Im Sinne einer öffentlichen Theologie ist die GEKE weiterzuentwickeln, um die evangeli-
8 sche Stimme, die vielfach die Stimme von Minderheitenkirchen ist, in der Öffentlichkeit
9 zu stärken.
- 10 2. Eine gesamteuropäische Öffentlichkeit ist nach wie vor ein Desiderat. Die GEKE sollte
11 sich mit der Frage befassen, was sie zur Entwicklung einer europäischen Öffentlichkeit
12 beitragen kann.
- 13 3. Die eigenen Minderheitserfahrungen sensibilisieren für die Situation anderer religiöser
14 oder sonstiger Minderheiten. Es wird empfohlen, dass die GEKE prüft, wie sie ihr Enga-
15 gement für solche Minderheiten als Ausdruck ihrer Zeugnis- und Dienstgemeinschaft
16 verstärken kann.
- 17 4. Eine Theologie der Diaspora als Gestalt öffentlicher Theologie ist auch in Richtung auf
18 den interreligiösen Dialog weiterzuentwickeln. Es wird daher empfohlen, die Ergebnisse
19 des Studienprozesses zur Theologie der Religionen mit denen des Studienprozesses zur
20 Theologie der Diaspora zu verknüpfen und festzustellen, welche Themen sich aus dieser
21 Zusammenschau für die theologische Weiterarbeit der GEKE ergeben.
- 22 5. Die ökumenische Verbundenheit innerhalb der GEKE wie auch mit den anderen Kirchen
23 und Konfessionen wird durch die Formel von der Einheit in versöhnter Vielfalt beschrie-
24 ben. Es sollte weiter bedacht werden, was die Formel von der Einheit in versöhnter Viel-
25 falt für Theologie und Situation der Diaspora bedeutet.
- 26 6. Es wird empfohlen, neue Formen der Begegnung neben den in der GEKE bestehenden
27 Begegnungsmöglichkeiten zu entwickeln und bereits bestehende zu bestärken. Zu den-
28 ken ist etwa an Begegnungstagungen für Mitglieder von Synoden der Mitgliedskirchen
29 oder auch Jugendbegegnungen, um die nachwachsende Generation stärker als bisher
30 einzubeziehen.

- 1 7. Um die GEKE als Lerngemeinschaft für die nachfolgende Generation erlebbar zu ma-
2 chen, wird empfohlen, das Modell der Studierendenkonferenzen fortzuführen, das im
3 Studienprozess zur Theologie der Diaspora eine tragende Rolle gespielt hat.
- 4 8. Es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Studienprozess zur Theologie der Diaspo-
5 ra und dem Studienprozess zum Thema „Bildung für Zukunft“. Generell ist dem Thema
6 Bildung in der Arbeit der GEKE verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen, weil Bildung (der
7 Akteure) die Voraussetzung ist, um öffentliche Theologie (auch mit ihren Übersetzungs-
8 aufgaben) leisten zu können. Das gilt in professioneller Hinsicht als auch im Hinblick auf
9 Fortbildung für ehrenamtlich in Gemeinden Tätige.
- 10 9. Dem Thema Bildung ist auch deshalb verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen, weil Bil-
11 dung Öffentlichkeiten schafft (Bildung in Schule, an Universitäten, Erwachsenenbildung,
12 Ehrenamtsfortbildung, Seniorenarbeit, interkulturelle Bildung), in denen dann auch öf-
13 fentliche Theologie stattfinden kann.
- 14 10. Der Studienprozess Theologie der Diaspora als Projekt der GEKE trägt Früchte, indem
15 er sich in Gesprächsprozessen und Dialogen der Kirchen vor Ort fortsetzt.

16

1 **Anhang: Beteiligte an der Studie „Theologie der Diaspora“**

2

3 **A) Mitglieder der Expertengruppe (2014-2016)**

4

5 Prof. Dr. Klaus Fitschen, Leipzig

6 Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ulrich Körtner, Wien

7 Prof. Dr. Miriam Rose, Jena

8 Wiss. Ass. Mirjam Sauer, Jena

9 Wiss. Ass. Dr. Christian Witt, Wuppertal

10 Für die Geschäftsstelle: Dr. Bernd Jaeger

11

12 **B) Mitglieder der erweiterten Arbeitsgruppe (2014-2016)**

13

14 Dr. Ladislav Beneš, Prag

15 Prof. Dr. Àrpád Ferencs, Debrecen/Auenstein

16 Dr. Mónika Solymár, Wien

17 Prof. Dr. Daniele Garrone, Rom

18 Dr. Ondrej Prostrednik, Bratislava

19 Prof. Dr. Nicola Stricker, Paris/Düsseldorf

20

21 **C) Mitglieder der Redaktionsgruppe (2016-2017)**

22

23 Dr. Bernd Jaeger, GEKE

24 Prof. Dr. Miriam Rose, Jena

25 Wiss. Ass. Mirjam Sauer, Jena

26 PD Dr. Christian Witt, Wuppertal

27

28 **D) Teilnehmende Internationale Studierendenkonferenz**

29 **„Diaspora als Selbstwahrnehmung – Diaspora und Selbstwahrnehmung**

30 **21.-24. September 2015, Facoltà di Teologia, Rom**

31

32 **Evangelisch-Theologische Fakultät der Comenius-Universität – Bratislava:**

33 Radim Pačmár

34 Michaela Poschová

- 1 **Reformierte Theologische Universität – Debrecen:**
- 2 Dénes Damásdi
- 3 Prof. Dr. Arpád Ferencz
- 4
- 5 **Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität – Jena:**
- 6 Sara Duderstedt
- 7 Ole Duwensee
- 8 Prof. Dr. Miriam Rose
- 9 Wiss. Ass. Mirjam Sauer
- 10 Gordon Sethge
- 11 Tobias Stäbler
- 12
- 13 **Institut protestant de théologie – Paris – Montpellier :**
- 14 Quentin Milan-Laguerre
- 15 Claire Oberkampf
- 16 Prof. Dr. Nicola Stricker
- 17
- 18 **Evangelisch-theologische Fakultät Karls-Universität – Prag:**
- 19 Dr. Ladislav Beneš
- 20 Jakub Ort
- 21 Michael Pfann
- 22 Christine Schoen
- 23
- 24 **Facoltà di Teologia – Rom:**
- 25 Prof. Dr. Daniele Garrone
- 26 Elisabetta Ricci
- 27
- 28 **Kirchliche Pädagogische Hochschule – Wien:**
- 29 DDr. Alexander Hanisch-Wolfram
- 30 Dr. Monika Solymár
- 31
- 32 **Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien**
- 33 Marcus Hütter
- 34
- 35 **Bergische Universität – Wuppertal:**

- 1 Herbert Arendt
- 2 Susanne Clausing
- 3 Ann-Marie Felsch
- 4 Christian Julius
- 5 Carsten Voswinkel
- 6 Wiss. Ass. Dr. Christian Witt
- 7
- 8 **Für die Geschäftsstelle:**
- 9 Dr. Bernd Jaeger