



Theologie der Diaspora. Studiendokument der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa.

Herausgeber: Mario Fischer, Miriam Rose

Medieninhaber und Hersteller: Evangelischer Presseverband in Österreich

Redaktion und Lektorat: Ingrid Monjencs

Covergestaltung, Layout und Satz: bildwort.com

Bildquellen: Adobe Stock

Evangelischer Presseverband, Wien 2019

ISBN 978-3-85073-329-8

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages Evangelischer Presseverband in Österreich unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und Einspeicherungen sowie Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Mario Fischer / Miriam Rose (Hg.):

# **Theologie der Diaspora**

**Studiendokument der GEKE zur  
Standortbestimmung der  
evangelischen Kirchen  
im pluralen Europa**

**Von der 8. Vollversammlung entgegen genommen**

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	<b>I</b>
<b>Zusammenfassung</b> .....	<b>8</b>
<b>Einleitung</b> .....	<b>14</b>
<b>1. Auftrag und Aufgabenstellung</b> .....	<b>16</b>
1.1 Zielsetzung des Studienprozesses und des Studiendokuments.....	16
1.2 Auftrag und Verlauf des Studienprozesses.....	17
1.3 Aufgabenstellung.....	20
1.4 Aufbau und Inhalt des Studiendokuments.....	23
<b>Teil A: Geschichtliche und gegenwärtige Verwendungen des Diaspora-Begriffes</b> .....	<b>26</b>
<b>2. Historische Funktionen des Diasporabegriffs in der neueren Kirchengeschichte</b> .....	<b>28</b>
2.1 Exemplarische kirchen- und begriffsgeschichtliche Beobachtungen.....	28
2.2 Gegenwartsdiagnostische Einordnung.....	33
<b>3. Diasporabegriff und aktuelle kirchliche Selbstwahrnehmungen</b> .....	<b>36</b>
3.1 Diaspora als Selbstbezeichnung?.....	36
3.2 Kirche in der Minderheit.....	38
3.3 Leitbilder und Leitsätze der Minderheitskirchen.....	39
3.4 Ökumenische Perspektive – Katholizismus und Diaspora.....	41
3.5 Evangelische Profilierung.....	42

<b>4. Diaspora-Identitäten im 21. Jahrhundert als Thema kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung</b> .....	<b>44</b>
4.1 Tendenzen transdisziplinärer Diaspora-Forschung.....	44
4.2 Diaspora-Identität und diasporisches Bewusstsein.....	47
4.3 Definitionen und Typisierungen von Diaspora.....	48
4.4 Kulturwissenschaftliche Deutungspotentiale für Diaspora.....	50
4.5 Impulse für evangelische Kirchen und Theologie.....	52
<b>Teil B: Biblische Impulse. Diaspora-Selbstverständnisse in der Bibel und ihren historischen Kontexten</b> .....	<b>56</b>
<b>5. Diaspora – Selbstdeutung zwischen Strafe und Verheißung</b> .....	<b>58</b>
<b>6. Jüdische Diaspora als Rahmen der frühchristlichen Kirche</b> .....	<b>60</b>
6.1 Auswirkungen der Tempelvernichtung auf die Diaspora.....	61
6.2 In Solidarität zwischen Zentrum und Diaspora.....	62
6.3 Diaspora als Brücke zwischen Kult und Text.....	63
<b>7. Diaspora als Existenz der neutestamentlichen Kirche</b> .....	<b>66</b>
7.1 Diaspora als Mission unter den Nicht-Juden.....	66
7.2 Diaspora als eine zeitlich begrenzte Entität.....	67
7.3 Diaspora als theologische Aussage über Erwählung und Distanz.....	68
<b>Teil C: Diaspora als relational fokussierter Begriff – Diaspora-Theologie im 21. Jahrhundert</b> .....	<b>72</b>
<b>8. Relational fokussierter Diasporabegriff</b> .....	<b>74</b>
<b>9. Kirche in der Fremde – Fremdheit der Kirche</b> .....	<b>78</b>
9.1 Kirche in der Fremde.....	80
9.2 Fremdheit der Kirche.....	84
9.3 Der Begriff des Fremden für eine Theologie der Diaspora.....	86
<b>10. Kirche in Beziehungen – evangelisches Leben in der Diaspora als öffentliche Bezeugung des Evangeliums</b> .....	<b>88</b>
10.1 Gottesdienst.....	92
10.2 Offene und gastfreundliche Kirche.....	94

10.3 Kirchliche Feiertage.....	96
10.4 Kirchliches Bildungshandeln.....	97
10.5 Versöhnendes Handeln.....	97
10.6 Christliche Begegnungstage.....	99
10.7 Diakonie.....	100
10.8 Seelsorge.....	101
10.9 Gemeinwesenarbeit.....	101
10.10 Kirche in multilateralen Beziehungen.....	103
<b>11. Kirche in der Öffentlichkeit und öffentliche Theologie.....</b>	<b>106</b>
11.1 Diaspora, Kirche und Öffentlichkeit.....	106
11.2 Diaspora, Säkularisierung und Pluralismus.....	110
11.3 Öffentliche Theologie als offenes Paradigma.....	114
11.4 Impulse für eine öffentliche Theologie der Diaspora.....	116
11.5 Aufgaben der Öffentlichen Theologie.....	119
11.6 Formen und Formate Öffentlicher Theologie.....	121
11.7 Öffentliche Theologie und ekklesiologische Konsequenzen.....	124
11.8 Öffentliche Theologie der Diaspora als ökumenisches Projekt.....	125
<b>12. Folgerungen für die Entwicklung der GEKE.....</b>	<b>126</b>
<b>Anhang: Beteiligte an der Studie „Theologie der Diaspora“.....</b>	<b>130</b>



# Vorwort

## I. Fragestellung und Relevanz des Studienprozesses

Eine halbe Milliarde Menschen leben in Europa. Von ihnen gehören gerade einmal 40 bis 50 Millionen einer evangelischen Kirche an. Wenn man bedenkt, dass davon wiederum 21 Millionen evangelische Christinnen und Christen in Deutschland leben, so tritt einem klar vor Augen: Der Protestantismus in Europa ist ein Minderheitenphänomen.

Während sich aber die meisten evangelischen Kirchen in Europa in dieser Situation seit Jahrhunderten eingerichtet haben, sehen sich andere erstmals durch zurückgehende Mitgliederzahlen und schwindenden Einfluss in der Gesellschaft mit einer Zukunft als Minderheitenkirche konfrontiert.

Angesichts dieser Entwicklung regte die 7. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) im Jahre 2012 an, eine grundlegende theologische Reflexion von kirchlichen Diaspora-Situationen und Diaspora-Erfahrungen zu erarbeiten. Das Nachdenken darüber sollte einerseits die konkreten Schwierigkeiten der Minderheitensituation würdigen, andererseits die Chancen und Stärken von Diaspora hervorheben. Von den Minderheitenkirchen kann man lernen, was möglicherweise bald alle Kirchen in Europa betrifft: Wie kann evangelische Diaspora-Existenz hoffnungsfroh gestaltet werden? Worin bestehen ihre Stärken und was ist ihre Sendung?

## II. Arbeitsprozess

Im Jahr 2012 beauftragte die 7. Vollversammlung in Florenz den Rat der GEKE, einen Studienprozess „Theologie der Diaspora“ in Gang zu setzen. Der Rat gab bei seiner Sitzung im Dezember 2013 in Prag der Geschäftsstelle den Auftrag, eine kleine Expertengruppe einzuberufen, die ein Arbeitskonzept für den Studienprozess erstellen sollte. Viele wesentlichen Impulse, Ideen und Thesen, vor allem die enge Verbindung von der Theologie der Diaspora mit dem Thema öffentliche Theologie, verdankt die Expertengruppe Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich Körtner, Wien.

Auf der Grundlage eines von der Expertengruppe ausgearbeiteten Konzepts beschloss der Rat im Juni 2014 in Kopenhagen die Durchführung des Studienprozesses. Der Rat benannte für eine größere Arbeitsgruppe weitere Mitglieder.

Das Projekt „Theologie der Diaspora“ beinhaltete drei Arbeitsprozesse: Erstens eine internationale interdisziplinäre Tagung mit der Beteiligung kultur-, sozial- und religionswissenschaftlicher Institute sowie theologischer Fakultäten, um die Anschlussfähigkeit des kulturwissenschaftlichen Diasporabegriffs an einen theologisch gefüllten Begriff von Diaspora zu prüfen. Die Tagung fand im März 2015 in Neudietendorf (Deutschland) statt.

In einem zweiten Schritt tagten zwei an der Facoltà Valdese di Teologia in Rom organisierte Studierendenkonferenzen, die dem Thema der Selbstwahrnehmung und der Selbstdeutung von Minderheits- und Diasporakirchen gewidmet waren. Studierende von neun Hochschulen aus sieben europäischen Ländern hatten an dem Thema geforscht und im September 2015 in Rom ihre Ergebnisse präsentiert. Damit wurden die junge Generation und ihre Zukunftsperspektiven intensiv in den Prozess eingebunden. Diese Arbeitsform hat sich sehr bewährt. Sie erforderte auch ein ganz besonderes Engagement der Geschäftsstelle der GEKE; Pfr. Dr. Bernd Jaeger sei ganz nachdrücklich für die Begleitung des Studienprozesses gedankt.

Im dritten Arbeitsschritt hat die erweiterte Arbeitsgruppe den Gesamtentwurf der Studie „Theologie der Diaspora“ erarbeitet. Dieser Text wurde im Rat in seiner Sitzung im Juni 2016 in Rom eingehend diskutiert; die Impulse und Hinweise wurden dann in den Text integriert. Unter anderem verdankt sich dieser Diskussion, dass dem Dokument eine Zusammenfassung vorangestellt wurde. Der Rat beschloss im März 2017 in Wittenberg, das Studien-

dokument mit den eingearbeiteten Änderungen der 8. Vollversammlung 2018 in Basel vorzulegen.

### **III. Inhalte und Ergebnisse**

In der gemeinsamen Arbeit wurde zunächst deutlich, wie verschieden die Diaspora-Situationen der GEKE-Kirchen sind und wie unterschiedlich die Kirchen mit den Diaspora-Herausforderungen umgehen. Manche Minderheitenkirchen verstehen sich bewusst als Diaspora, andere verwenden den Begriff als Selbstbezeichnung fast gar nicht. Auch die gesellschaftlichen Kontexte der Kirchen unterscheiden sich darin, welche Möglichkeiten sie für kirchliches Engagement und kirchliche Publizistik bieten. Hier können GEKE-Kirchen viel voneinander lernen, gerade indem sie die Differenzen wahrnehmen und respektieren.

Die Studie ist wie folgt aufgebaut: Die Schwierigkeiten des Diaspora-Begriffs, die interdisziplinäre Diaspora-Forschung und die Vielfalt der Diaspora-Situationen werden in den Kapiteln 2-4 reflektiert. Als grundlegende Gemeinsamkeit auch sehr heterogener Diaspora-Situationen stellte sich heraus: Alle Diaspora-Gemeinden leben in einer Fülle von persönlichen und institutionellen Beziehungen. Das betrifft die Beziehungen am Ort, aber auch Beziehungen zu anderen christlichen Kirchen, zu größeren Gemeinschaften wie der GEKE, dem Lutherischen Weltbund, der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen oder dem Weltrat methodistischer Kirchen. Zwar sind alle evangelischen Kirchen in reiche Netzwerke eingebunden, aber bei Minderheitenkirchen sind in viel höherem Maße die einzelnen Gemeinden und die einzelnen Christinnen und Christen an diesen Netzwerkbildungen beteiligt.

In biblischen und systematisch-theologischen Reflexionen (Kapitel 5-9) zeigte sich, dass die Fülle an Beziehungen auch die besondere Berufung und Sendung der Diaspora-Gemeinden ist.

Diaspora heißt: verstreut und ausgestreut zu sein. Das, was ausgestreut ist, ist in vielen Kontexten und an vielen Orten präsent, auch an schwierigen und feindlichen. Das im Studiendokument entwickelte Diasporakonzept begreift den Sinn der Diaspora daher in der Gestaltung von Beziehungsfülle in der Nachfolge Christi.

Christliche Minderheitenkirchen verfügen über ein sehr reiches Beziehungsnetzwerk; ein wichtiges davon ist die GEKE selbst. Dadurch können Kirchen in politischen und kulturellen Konflikten vermitteln, um Verständ-

nis für andere nationale Perspektiven werben und so zum Frieden beitragen. Auf diese Weise sind Minderheitenkirchen Brückenorte vielfältiger Art, zwischen Ost- und Westeuropa, zwischen Konfliktparteien, zwischen Christen und Nichtchristen. Dies wird vor allem in Kapitel 10 dargestellt, indem einzelne kirchliche Handlungsfelder als Beziehungsgestaltung erkundet werden.

Christliche Minderheitenkirchen sind herausgefordert, das eigene, eben christlich-evangelische Profil im Miteinander mit der Gesellschaft, in der sie leben, immer neu zu bilden. Sie haben ihre Sendung in der Welt darin, dass sie nicht nur auf gesellschaftliche Prozesse reagieren, sondern sich in diese aktiv einbringen. Dies setzt die Einsicht voraus, dass die Kirchen, unabhängig davon, ob sie Volkskirchen oder Minderheitenkirchen sind, Teil des gesellschaftlichen Miteinanders sind und für dieses Miteinander Sorge tragen. Eine Theologie der Diaspora hat daher unumgänglich die Struktur einer Öffentlichen Theologie, was Kapitel 11 betont. Das bedeutet, dass alle evangelischen Kirchen und Gemeinden auch eine gesellschaftliche Verantwortung haben und sich daher an den gesellschaftlichen und politischen Debatten beteiligen sollen. Diese Beteiligung kann sehr verschiedene Formen annehmen, welche das Kapitel 11.6 „Formen und Formate von öffentlicher Theologie“ beschreibt.

Der Studienprozess zur Theologie der Diaspora kommt zum Ergebnis, dass die Erneuerung des evangelischen Diaspora-Begriffs Chancen eröffnet. Was Minderheitenkirchen schon praktizieren, müssen Mehrheitskirchen oft erst noch lernen: Diaspora bedeutet, zur Gestaltung von Beziehungsfülle in der Nachfolge Jesu berufen zu sein. Die eigene Kirche wird erfahrbar als Teil einer umfassenderen Gemeinschaft mit gemeinsamen Wurzeln. Das stärkt die solidarische Verbundenheit der GEKE-Kirchen. Der Diaspora-Begriff kann auf diese Weise zu einer Erneuerung von evangelischer Identität in ökumenischer Offenheit beitragen: Für eine Kirche, die sich als eingestreut in die vielfältigen Böden dieser Welt versteht.

Ein schönes Symbol für die Theologie der Diaspora ist die Pustebblume. Der Wind trägt ihre Samen in die Welt hinaus, wo neue Pflanzen wachsen. Im Mittelalter galt der Löwenzahn als Ostersymbol. Um Ostern blüht die Pflanze, die gelbe Blüte erstirbt und wird zum Samenträger, wandelt sich in die „Lichtblume“, die neues Leben in die Welt trägt. An vielen Orten wächst so zerstreut (dia-spora,) weiter, was von der einen Pflanze ausgesät wurde. Auch die 8. Vollversammlung der GEKE, die sich mit der Theologie der Dia-

spora befasste, hatte als Logo eine stilisierte Pustelblume, von der drei Samenschirmchen davonfliegen.

Die Studie „Theologie der Diaspora“ will ermutigende Anstöße geben für Gruppen, Gemeinden und Kirchen. So sehr Diaspora-Situationen auch Leiden mit sich bringen, so sehr können sie doch aus der Sendung Christi heraus hoffnungsvoll und selbstbewusst gestaltet werden. Dazu will die Studie kreative Überlegungen und Dialoge anregen, in denen die Probleme und Chancen der verschiedenen Diaspora-Erfahrungen diskutiert werden können. Das Dokument will aber auch ins Bewusstsein rufen, dass die GEKE eine Zeugnis- und Dienstgemeinschaft ist: an verschiedenen einzelnen Orten und für ganz Europa.

Die 8. Vollversammlung der GEKE nahm 2018 in Basel dieses Studien-dokument entgegen, dankte den am Studienprozess Beteiligten und der Redaktionsgruppe für die Erarbeitung des Studientextes und regte dessen Diskussion in den Mitgliedskirchen an. Um dies zu erleichtern, beauftragte sie den Rat, eine Vorlage mit Thesen und offenen Fragen zum Gebrauch in den Gemeinden zu erstellen.

Als Grundlage für das Studium und die Diskussion in den Mitgliedskirchen wird das Dokument nun in Deutsch, der Originalsprache, und in englischer Übersetzung veröffentlicht. Für die Übersetzung ins Englische danken wir Elaine Griffiths, Heidelberg. Gegenüber der Fassung, die der Vollversammlung vorlag und auf der Website der GEKE veröffentlicht wurde, sind nur einige Formalia korrigiert und die Weblinks in den Fußnoten aktualisiert worden.

Möge dieses Dokument zur „Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa“ beitragen.

Wien/Jena, im Juli 2019

Mario Fischer

Miriam Rose



# Zusammenfassung

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

Das hier entwickelte Diasporakonzept begreift den Sinn der Diaspora in der Gestaltung von Beziehungsfülle im Sinne der Nachfolge Christi. Ein in dieser Weise relational akzentuierter Diasporabegriff, kann sich auf den biblischen Gebrauch des Wortes diaspora stützen, das strukturell eine Relation beschreibt. Während der Begriff der Minderheitenkirche oder der Minderheitensituation diesen Beziehungsreichtum begrifflich auf eine numerische Relation reduziert und tendenziell defizitär qualifiziert ist, besteht die Stärke eines relational akzentuierten Diasporabegriffs darin, die Polyphonie der Lebensbezüge von Gemeinden in der Diaspora sichtbar zu machen und als wesentliche Gestaltungsaufgabe zu verstehen.

Die besondere Form dieser polyphonen Lebensbezüge kann als Ausdruck jenes „protestantischen Abenteuer[s] in einer nicht-protestantischen Umwelt“ (Wilhelm Dantine) verstanden werden, das die Nachfolge Christi bedeutet. Die eigene Verortung in einer unter Umständen fremden oder different erfahrenen Umwelt, kann damit als Herausforderung und Wagnis gleichermaßen verstanden werden.

Christliche Minderheitenkirchen verfügen über ein sehr reiches Beziehungsnetzwerk; ein wichtiges davon ist die GEKE selbst. Auf diese Weise können Kirchen in Konflikten vermitteln, um Verständnis für andere nationale Perspektiven werben und so zum Frieden beitragen wie sie in früheren Zeiten leider oft zum Krieg beitragen. Minderheitenkirchen sind so Brückenorte vielfältiger Art, zwischen Ost und Westeuropa, zwischen Konfliktparteien, zwischen Christen und Nichtchristen.

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

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

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

Christologisch bekommt der Bezug zwischen Kirche und In-der-Fremde-Sein/Fremdsein einen besonderen Sinn. Die Kirche, die zwar nicht mit Christus identisch, aber auf ihn bezogen ist, ist grundsätzlich von der Welt unterschieden und von ihm zur Einheit bestimmt. Das macht Paulus deutlich, wenn er vom Leib Christi spricht, mit dem die Glaubenden individuell und dadurch kollektiv in Beziehung stehen (vgl. 1 Kor 10,16b-17). Durch

die Charakterisierung Jesu Christi als des aufzunehmenden Fremden in Mt 25,35 („Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich aufgenommen“) erfährt schließlich der Begriff des Fremden eine christologische Aufwertung, die nicht nur für eine Öffnung der Kirchen für die ihr Fremden, sondern auch für tatkräftige Hilfen gegenüber Fremden, etwa in der Flüchtlingsdebatte, plädiert.

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

Mit einem relationalen Verständnis von Diaspora werden im Dokument die vielfältigen Beziehungen konkret beschrieben und exemplarisch erkundet, in welchen die Gemeinden in Diasporasituationen leben. Es wird anschaulich, in welchem faktischen Beziehungsreichtum Diaspora-Kirchen leben und das Evangelium verkündigen. Damit sind Entdeckungen möglich und gegenseitiges Anregen. Eine relationale Diaspora-Theologie soll der Wirklichkeit der Kirchen entsprechen und zugleich neue Perspektiven freilegen.

Wichtigstes Brückengeschehen ist der christliche Gottesdienst, das sind darüber hinaus kirchliche Feiertage und kirchliche Gebäude. Zu einem solchen Beziehungshandeln gehört das Bildungshandeln, das Bemühen um Versöhnung, Seelsorge und Diakonie. Diasporakirchen leisten wichtige Beiträge dazu, Menschen zu verbinden und miteinander ins Gespräch zu bringen, beispielsweise durch christliche Begegnungstage, durch ökumenische Aktionen und durch die vielfältige Gemeinwesenarbeit.

Die Gestaltung von Beziehungen aus dem Geist Jesu Christi heraus und im Zeugnis des Evangeliums hat auch immer eine soziale, kulturelle und politische, darin eine öffentliche Dimension. Diese Sendung der Kirchen in die Öffentlichkeit von Staat, Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft thematisiert der Begriff Öffentliche Theologie. Dieser Begriff dient als dynamisches Paradigma, um diese vielfältigen Bezüge und die verschiedenen Kontexte

von Kirche theologisch zu reflektieren und für die Arbeit der GEKE als ganze fruchtbar zu machen.

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

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

Öffentliche Theologie und somit auch eine als öffentliche Theologie entworfene Theologie der Diaspora begreifen daher den modernen Pluralismus nicht als Verhängnis, sondern als Frucht des Christentums. Eine öffentliche Theologie der Diaspora beteiligt sich engagiert am gesellschaftlichen Diskurs, ohne doch für den eigenen Standpunkt einen privilegierten Status einzufordern, der mit Hilfe staatlicher Macht oder der Gesetzgebung für alle Bürgerinnen und Bürger vorgeschrieben werden soll. Die Teilnahme am zivilgesellschaftlichen Nachdenken und das Hineinwirken in den politischen Diskurs geschieht durch sehr verschiedene Formen, beispielsweise die folgenden:

Öffentliche Stellungnahmen der Kirchen zu Gesetzesvorhaben oder aktuellen politischen Maßnahmen sind die klassische Form Öffentlicher Theologie. Dies umfasst auch Demonstrationen, Mahnwachen, Friedensgebete und öffentliche Transparente an kirchlichen Gebäuden. Eine weitere und öffentlich besonders wahrgenommene Form Öffentlicher Theologie sind Symbolhandlungen. Öffentlich wahrnehmbare Symbolhandlungen sind in reicher Weise biblisch bezeugt, sowohl alttestamentlich im Wirken der Propheten als auch in den Evangelien im Handeln Jesu. Eine andere Form Öffentlicher Theologie vollziehen Kirchen durch ihr kulturelles Wirken, wenn es sich erkennbar mit bestimmten ethischen oder politischen Anliegen verbindet. Als vierte Form fungiert die kirchliche Bildungsarbeit, insbesondere wenn ethische, gesellschaftliche und soziale Fragen dabei diskutiert werden. Das Gleiche gilt für kirchliche Publizistik. Sie umfasst kirchliche Medien ebenso wie einzelne publizistische Beiträge, in denen Christinnen und Christen aus einer erkennbar christlichen Perspektive sich in öffentliche Debatten einbringen oder sogar solche auslösen. Einzelne Persönlichkeiten können

durch ihr öffentliches Engagement dabei auch länderübergreifende, europäische Öffentlichkeiten erreichen. Wenn die Kirchen selbst Foren für öffentliche Debatten organisieren, wie zum Beispiel sogenannte Runde Tische oder Bürgerversammlungen, beteiligen sie sich an der Gestaltung zivilgesellschaftlicher und demokratischer Strukturen. Darin kommt die Einsicht zum Tragen, dass Öffentlichkeit keine statische Größe ist, sondern sich verändert und beständig der Gestaltung bedarf.

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

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

Öffentliche Theologie als Theologie der Diaspora ist nicht als konfessionell verengtes, sondern im Gegenteil als ökumenisches Projekt für Europa zu konzipieren. Öffentliche Theologie will ermutigen, sich in diese Welt einzumischen und das Evangelium von der Liebe Gottes, seiner Agape oder Caritas, in Wort und Tat öffentlich zu bezeugen. Die ökumenische Grundstruktur einer evangelischen Diaspora muss nun aber auch in der Art und Weise, wie Öffentliche Theologie getrieben wird, erkennbar werden. Darum ist die ökumenische Zusammenarbeit auf allen Ebenen – lokal, regional wie auch gesamteuropäisch – zu stärken und zu vertiefen. Die Unterzeichnung der Charta Oecumenica auf vielen Ebenen war dazu ein wichtiger Schritt.

Die Entwicklung einer Theologie der Diaspora stand und steht vor verschiedenen Herausforderungen, welche im Studienprozess Diaspora ausführlich gewürdigt und bearbeitet wurden. Dass der Begriff Diaspora in aktuellen Selbstverständigungsdokumenten der GEKE-Kirchen nur eine marginale Rolle spielt, ebenso in historischen und aktuellen Ausformulierungen reformatorischer Ekklesiologie, stellt die größte Herausforderung

dar. Als der Diaspora-Begriff dagegen eine prominente Bedeutung bekam, nämlich im deutschsprachigen Protestantismus des 19. Jahrhunderts, wurde er in problematischer Weise mit einer deutschnationalen Kulturprogrammatisierung aufgeladen. Diesem Befund stehen jedoch zahlreiche neue Perspektiven auf Diaspora in der aktuellen exegetischen und in der zeitgenössischen kulturwissenschaftlichen Forschung entgegen. Gemeinsam ist diesen Forschungen, dass Diaspora primär als produktive, integrative und positive Existenzweise gewürdigt wird. Diese Impulse aus Untersuchungen des Frühjudentums, der frühchristlichen Texte und den mannigfaltigen Diaspora-Gemeinschaften in der Neuzeit haben einen Paradigmenwechsel eingeleitet: von einer defizitorientierten hin zu einer chancenorientierten Diaspora-Betrachtung, und von einem essentialistisch-statischen Diaspora-Verständnis hin zu einem relational-performativen Diaspora-Konzept. Diese Impulse nimmt das Studiendokument kritisch-konstruktiv auf, indem es die Gestaltung von Beziehungen in der Diaspora in den Mittelpunkt stellt, aber die Nöte und Chancen, die Leiden und die Kreativität der Diaspora-Existenz gleichermaßen wahrnimmt und formuliert.

Gleichzeitig fußt die Formulierung eines theologischen Diasporakonzeptes immer auf der Einsicht, dass die Suche nach einem bestimmten Sinn oder einer Aufgabe der Diaspora primär denjenigen – sei es kirchlich oder persönlich – überlassen sein muss, die sich in der Diaspora befinden, im Sinne einer „Glaubensentscheidung angesichts einer jeweiligen konkreten geschichtlichen Situation“, wie es der österreichische Theologe Wilhelm Dantine formulierte. Deswegen ist die hier vorgenommene Auseinandersetzung mit einem angemessenen Diasporabegriff im Sinne einer Selbstvergewisserung (Vgl. Kap. 3) der GEKE-Kirchen und eines theologischen Angebotes zu verstehen.

Der Studienprozess zur Theologie der Diaspora kommt zum Ergebnis: Eine Erneuerung des evangelischen Diaspora-Begriffs eröffnet wichtige Chancen. Die eigene Gemeinde kann als Teil einer umfassenderen Gemeinschaft mit gemeinsamen Wurzeln verstanden werden. Das kann auch zu einer stärkeren Verbundenheit als GEKE-Kirchen beitragen. Der Diaspora-Begriff kann auf diese Weise zu einer Erneuerung von konfessioneller Identität in ökumenischer Offenheit beitragen. Der Diaspora-Begriff öffnet Kirchen hin zu ökumenischer Verbundenheit, indem Menschen sich als Christinnen und Christen gemeinsam als Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums vom menschenfreundlichen Gott verstehen.

# **Einleitung**



# 1. Auftrag und Aufgabenstellung

## 1.1 Zielsetzung des Studienprozesses und des Studiendokuments

Das vorliegende Studiendokument bündelt und verarbeitet die Ergebnisse des Studienprozesses zur Theologie der Diaspora, der 2012 von der Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in Florenz beschlossen wurde.

In vielen Ländern Europas ist der Protestantismus in der Minderheit. Auch gesamteuropäisch betrachtet ist die Zahl der Protestantinnen und Protestanten geringer als die von römischen Katholikinnen und Katholiken und orthodoxen Christinnen und Christen zusammengenommen. Zunehmend wird aber auch der Katholizismus zu einem Phänomen gesellschaftlicher Minderheit. Die Diasporaexistenz des Glaubens wird zur gemeinsamen ökumenischen Erfahrung. Migration, die Existenz von Migrationskirchen und -gemeinden und ihre Auswirkungen auf die Kirchengemeinschaft sind in diesem Kontext ebenso zu bedenken wie der interreligiöse Dialog und die Pluralität der Religionen.

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

Ziel des Studienprozesses und des nun vorliegenden Studiendokumentes ist es, die Leistungsfähigkeit des Diasporabegriffs als eines theologischen

Interpretationsbegriffs unter gegenwärtigen Bedingungen zu erörtern und Vorschläge für seine als notwendig erachtete Neuformulierung zu unterbreiten. Die Suche ist bestimmt von der Intention, einen positiv-einladenden Begriff zu formulieren, der den Weg-Charakter, die partizipative Struktur, die Öffnung für die Gesellschaft und den Dienst-Auftrag der Kirche ausdrückt und verständlich für die Gegenwart ist. Beispiele solcher neuen Begriffe sind „Kirche von Zeugen“ (Église de témoins) oder „Annäherungsgemeinschaft“ (aus der Vereinigten Protestantischen Kirche Frankreichs).

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

## 1.2 Auftrag und Verlauf des Studienprozesses

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

Der Beschluss zur Struktur und weiteren Arbeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf der vierten Vollversammlung der GEKE 1994 stellte heraus: „Ein besonderes Zeichen von Zeugnis und Dienst muss den Minderheiten gelten. Die größere Zahl der an der L[euenberger] K[onkordie] beteiligten Kirchen sind Minderheitskirchen, die oft in sehr schwierigen Situationen ihren Auftrag wahrnehmen. In der derzeitigen neuen Strukturierung des Kontinents und der verschiedenen einzelnen Länder werden diese Minderheiten oft übersehen, und ihre Stimme wird im internationalen Geschehen leicht überhört. Hier ist die Leuenberger Kirchengemeinschaft zu aktiver Solidarität aufgerufen.“<sup>1</sup>

---

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 Hüfmeier und Christine-Ruth Müller, Frankfurt am Main 1995, 261.

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

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

Die GEKE hat früh die Bedeutung gelebter kirchlicher Solidarität für die Kirchengemeinschaft erkannt. Dies wird unter anderem deutlich, durch die Kooperation mit der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Diasporawerke in Europa (AGDE). Auf ihrer Jahrestagung 2009 hat sich die AGDE intensiv mit Skizzen einer zukünftigen protestantischen Solidaritätsarchitektur in Europa befasst. In seinem Bericht an die Vollversammlung der GEKE im Jahr 2012 erklärte das Präsidium, die Zusammenarbeit zwischen GEKE und AGDE sei im Sinne von Artikel 36 der Leuenberger Konkordie als beredter Ausdruck der Einheit von Zeugnis und Dienst zu verstehen.

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

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

---

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

3 Text online: [https://issuu.com/ecumenix/docs/geke\\_focus-20\\_web](https://issuu.com/ecumenix/docs/geke_focus-20_web), 10-12 (zuletzt aufgerufen am 8.7.2019).

- Gustav-Adolf-Werk e.V. (GAW)
- Verein Evangelische Diaspora e.V.
- Arbeitsgemeinschaft Diasporawerke in Europa (AGDE)
- Südostmitteleuropäischer Fakultätentag (SOMEF)
- Theologische Fakultäten und Hochschulen in Europa
- Kulturwissenschaftliche Universitäts-Institute in Europa
- Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)

Im März 2015 fand in Neudietendorf (Thüringen/Deutschland) eine interdisziplinäre wissenschaftliche Tagung in Kooperation mit den Universitäten Jena und Leipzig sowie dem Gustav-Adolf-Werk statt. Ziel der Tagung war es, einen Anschluss der Theologie an die jüngere religions-, kultur- und sozialwissenschaftliche Diasporaforschung zu gewinnen. Im September 2015 folgte eine Studierendenkonferenz an der Facoltà Valdese di Teologia in Rom, bei welcher Studierende von neun Hochschulen aus sieben europäischen Ländern teilnahmen. Ihr Thema war die Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung von Minderheits- und Diasporakirchen in Europa. Die Schlussthesen der Konferenz sind ebenfalls in das vorliegende Studiendokument eingeflossen.<sup>4</sup>

Die Studierendenkonferenzen haben im gesamten Studienprozess methodisch eine tragende Rolle gespielt. Erstens dienten sie der Nachwuchsförderung und einer Verständigung zwischen den Mitgliedskirchen, die durch die junge Generation wahrgenommen wird. Zum zweiten ermöglichten sie eine breite Partizipation, die beim Thema Diaspora gefordert ist. Drittens ist der Diasporabegriff durch die Studierendenkonferenzen im Vollzug des Prozesses und seiner Methode als auf Beziehungen verweisend ernstgenommen worden.

---

<sup>4</sup> Text online: <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766102744> (zuletzt aufgerufen am 8.7.2019).

## 1.3 Aufgabenstellung

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

1. Allgemein ist festzustellen, dass sich der Diasporabegriff aus seinen kirchlichen Hintergründen gelöst hat. Auch verwenden ihn, wie bereits erwähnt, viele Mitgliedskirchen nicht, um ihr eigenes Selbstverständnis zu beschreiben. Es ist daher zunächst fraglich, welche Rolle er in der Selbstverständigung der Kirchen noch spielt und spielen kann.
2. Abgelöst von seinem theologischen und kirchlichen Sprachgebrauch hat sich ein kulturwissenschaftlicher Begriff von Diaspora etabliert, der im gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs im Vordergrund steht. Es ist zu klären, wie eine Theologie der Diaspora sich zum kulturwissenschaftlichen Diskurs in Beziehung setzen kann.
3. Daraus ergibt sich die grundsätzliche Frage, wo überhaupt in den Kirchen und in der universitären Theologie der Diaspora-Begriff implementiert ist und wie speziell in den Theologischen Fakultäten darüber gesprochen wird.

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

*(1) Der interdisziplinäre Blick auf die religionsoziologische und kulturwissenschaftliche Rezeption des Diasporabegriffs*

Um zu verhindern, dass die Arbeit an einem theologischen Begriff der Diaspora sich auf binnentheologische und binnenkirchliche Diskurse verengt, wird die theologische Diskussion zu den bereits genannten kulturwissenschaftlichen Diskursen zum Diasporabegriff in Beziehung gesetzt. Innerhalb des kirchlichen und theologischen Sprachgebrauchs ist nochmals zu unterscheiden zwischen (a) einem deskriptiv-soziologischen Verständnis von Diaspora, das sich auf die zahlenmäßig erfassbare Situation von Kirchen hinsichtlich ihrer Mitgliederzahlen bezieht, (b) einer Deutung von Diaspora in der Selbstwahrnehmung einer Kirche und (c) einem theologisch gefüllten

Diasporabegriff auf biblisch-christlicher Grundlage. Zu unterscheiden ist auch zwischen der Verwendung des Diasporabegriffs im Sinne von *Minderheitskirchen* und seiner Verwendung für *Migrationskirchen* und -gemeinden. So gibt es auch Phänomene einer „doppelten oder mehrfachen Diaspora“.

(2) *Das Selbstverständnis und die Selbstdeutung der Kirchen angesichts ihrer Minderheitensituation*

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

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

Das Leben in der Diaspora ist keineswegs nur die spezifische Situation von Minderheiten- und Migrationskirchen, sondern ein Wesensmerkmal des christlichen Glaubens und der Kirche (vgl. 1 Petr 1,1). Biblisch-theologisch ist zu bedenken, was es heißt, dass die Kirche Jesu Christi zwar *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt ist (vgl. Joh 17,16), dass sie sich als wanderndes Gottesvolk versteht, das in der Welt keine bleibende Stadt hat, sondern die zukünftige sucht (Hebr 13,14). Wie verhält sich die Wanderschaft zur zukünftigen Stadt, also die eschatologische Hoffnung der Kirche, zu ihrer Aufgabe, im Hier und Jetzt der irdischen Stadt Bestes zu suchen (vgl. Jer 29,7)? Eine Theologie der Diaspora hat dabei auch Begriff und Phänomen der Fremdheit zu bedenken – der Fremdheit des Glaubens ebenso wie der Fremdheit des menschengewordenen Gottes. Die Spannung von Heimat und Fremde prägt im buchstäblichen wie im übertragenen Sinne Diasporaerfah-

rungen und ihre theologische Deutung in Geschichte und Gegenwart. Die Spannung zwischen gegenwärtiger Existenz der Kirche und der Glaubenden auf der einen und ihrer eschatologischen Bestimmung auf der anderen Seite kommt auch in dem Begriff der Entweltlichung zum Ausdruck, den Rudolf Bultmann im Anschluss an Paulus und Johannes geprägt hat und dessen Verwendung durch den ehemaligen Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede 2011<sup>5</sup> für erhebliche Diskussionen gesorgt hat. Eine Theologie der Diaspora, welche sich als eine Gestalt von öffentlicher Theologie versteht, will dazu ermutigen sich kritisch-konstruktiv auf die Gesellschaft einzulassen und Kirche für die Menschen in ihren gegenwärtigen Nöten und Erfahrungen zu sein. Die Aufgabe besteht also darin, den Diasporabegriff so zu fassen, dass er einer binnenkirchlichen Milieuverengung entgegenwirkt und das einladende Eintreten für das Evangelium in der Gegenwart stärkt. Der Studienprozess sollte daher eine Verbindung zwischen dem internationalen Diskurs zu Begriff und Konzeptionen von öffentlicher Theologie und dem Diskurs zu Begriff und Theologie der Diaspora herstellen. Dabei war auch auf die Diskurse zur Säkularisierung sowie zur Pluralisierung moderner Gesellschaften in Europa und ihrer Auswirkungen auf Religion(en), Kirche(n) und Christentum einzugehen.

*(4) Die Bedeutung einer Theologie der Diaspora als Selbstverständigung der GEKE in ihrer Rolle in Europa*

Will die GEKE ihrer in den letzten Jahren mehrfach formulierten Aufgabe, die Stimme des Protestantismus in Europa vernehmbar zu machen, gerecht werden, bedarf sie einer Konzeption von öffentlicher Theologie, die zugleich die Situation der Diaspora reflektiert. Öffentliche Theologie als Theologie der Diaspora könnte ein neues ökumenisches Projekt für Europa und eine ökumenische Zeitansage werden. Konkret soll die Brücke zu den Arbeitsfeldern der GEKE geschlagen und der Fragestellung nachgegangen werden, welche Konsequenzen sich für die weitere Entwicklung der GEKE ergeben.

---

<sup>5</sup> Vgl. Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen <sup>20</sup>1978, 435; Papst Benedikt XVI., Die Entweltlichung der Kirche, FAZ vom 25.9.2011, online: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110925\\_catholics-freiburg.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html). (zuletzt aufgerufen am 8.7.2019).

## 1.4 Aufbau und Inhalt des Studiendokuments

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

Verstanden als Beziehungskonzept beschreibt Diaspora Kirchen als Kirchen in Gemeinschaft mit anderen Kirchen, im Verhältnis zur Fremde und als Fremde, im Verhältnis zu Bibel und Tradition sowie im Verhältnis zueinander als Akteure einer bestimmten religiösen Praxis, die in ihrem gesellschaftlichen Handeln den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen selbstbewusst wahrnehmen. Damit wird ein konstruktiver Umgang mit dem Konzept der Diaspora ermöglicht, wie er auch in den religionssoziologischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven auf den Diasporabegriff angelegt ist (Diaspora als Brückenort, als *third place*, als *doing Diaspora*), mit denen sich das Studiendokument auseinandersetzt.

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

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



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



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

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

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.

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 und womöglich gar nicht von allen Kirchen in der GEKE als für ihre Situation anwendbar angesehen wird? Vor dem Hintergrund dieser Frage verstehen sich die folgenden begriffsgeschichtlichen Beobachtungen und historisch-theologischen Überlegungen dezidiert als exemplarische Erkundung eines Themenkomplexes, der naturgemäß deutlich komplexer ist. Die anschließenden Ausführungen sind jedoch in ihrer bewussten inhaltlich-argumentativen Begrenzung dem Anliegen dieses Stu-

diendokuments geschuldet und daher in den Gesamtkontext desselben einzuordnen.

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

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

Die damals von Deutschland empfundene nationale Kränkung durch die Niederlage im Ersten Weltkrieg verstärkte die Verknüpfung von nationaler und konfessioneller Diasporathematik noch einmal, zumal der deutsche

---

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, 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, 83.

Protestantismus sich insgesamt in eine nationale und nationalistische Isolation begab, aus der er sich erst nach einer Revision des Versailler Vertrages zu befreien gedachte. Zum Thema theologischer Reflexionen wurde der Diasporabegriff in Deutschland genau in dieser Zeit, wobei auch vor dem Ersten Weltkrieg schon deutliche Tendenzen in die Richtung einer Identifizierung von nationaler und konfessioneller Diaspora zu erkennen sind. Ein wichtiges Organ wurde die Zeitschrift „Die Evangelische Diaspora“, die von Franz Rendtorff verantwortet wurde, jenem Leipziger Theologieprofessor, der zugleich Präsident des Gustav-Adolf-Vereins war. Rendtorff hatte sich schon vor dem Ersten Weltkrieg für eine wissenschaftlich-theologische Fundierung der Arbeit des Gustav-Adolf-Vereins stark gemacht. Die Zeitschrift „Die Evangelische Diaspora“ sollte das Fachorgan für eine ganz neue Disziplin werden, die Diasporawissenschaft oder Diasporakunde. Diese sollte eine Teildisziplin der Praktischen Theologie werden, also in das für die Reflexion kirchlichen Handelns zuständige Gebiet eingeordnet werden, in dem auch Franz Rendtorff arbeitete. In seiner Antrittsrede als Rektor der Universität Leipzig im Jahre 1925 beschrieb Rendtorff die Diasporakunde im weiteren Sinne als Teil einer umfassenderen „Auslandskunde“ oder „Auslandsbildung“, die durchaus auf eine Internationalisierung von Studieninhalten zielte, zum Beispiel im Jurastudium. Im engeren Sinne aber sollte die Diasporakunde Teil eines Studiums des „Auslandsdeutschtums“ sein.<sup>8</sup>

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

Franz Rendtorff ließ in Leipzig ein Studienhaus für Studenten aus den sogenannten Diasporakirchen erbauen, das heute den Sitz des Gustav-Adolf-Werkes darstellt. Vor allem aber sollten die Studenten aus den Kirchen der evangelischen Diaspora bei ihrem Aufenthalt in Leipzig gerade im Blick auf die spezifische Situation ihrer eigenen Kirchen und Gemein-

---

<sup>8</sup> Röhrig: Diaspora – Kirche in der Minderheit (s. Anm. 6), 67.

den geschult werden. Das Ziel war also eine kontextuelle Theologie, die aber nicht aus den Ländern und Kirchen der Diaspora selbst kam, sondern aus Deutschland, da man die theologischen Ausbildungseinrichtungen in den Ländern der Diaspora selbst für zu klein dafür hielt.

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

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

---

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

10 A.a.O., 26.

Erfahrung seiner eigenen Kirche zum Ausgangspunkt seiner theologischen Reflexion machte und in einer glaubwürdigen Minderheitenexistenz eine wichtige Aufgabe sah.

Nach 1945 übernahm die neu gegründete Evangelische Kirche in Deutschland den „Dienst an der evangelischen Diaspora“ in ihre Grundordnung. Nach den Erfahrungen in und mit der nationalsozialistischen Diktatur brach die Verbindung zwischen nationaler und konfessioneller Diaspora ab, offiziell jedenfalls. Reste des Volkstumsdenkens blieben aber erhalten und wurden auf die verbliebenen deutschen Minderheiten in Osteuropa angewendet, beispielsweise auf die Siebenbürger Sachsen. „Assimilation“ wurde als Gefahr im Kontext der Diaspora thematisiert. Die Deutsche Evangelische Kirche als Institution aber hatte, wie bereits angedeutet, im Zweiten Weltkrieg erleben müssen, dass ihr Beitrag zur „Deutschtumspflege“ vom nationalsozialistischen Staat nicht gefragt war, und durch die Vertreibungen der Deutschen aus nun polnischen und tschechoslowakischen Gebieten hatte sich die Volkstumsfrage weithin erledigt.

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

Nun hat der immense Säkularisierungsschub der letzten Jahre und Jahrzehnte den Protestantismus in Europa fast überall zu einer Minderheit werden lassen. Was in dieser Situation mit dem Diaspora-Begriff anzufangen ist, ist durchaus nicht eindeutig. Der ehemals kulturell dominante Protestantismus in Deutschland muss sich fragen lassen, ob er nun den Diaspora-Begriff als Selbstbeschreibung zu verwenden gewillt ist. Der Protestantismus in der DDR, in dem die gegenwärtige, zunehmend für ganz Deutschland zu erwartende Situation einer massiven Säkularisierung schon vorweggenommen war, ist gegenüber dem Diaspora-Begriff sehr reserviert gewesen. Der

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu Kapitel 4 über die transdisziplinäre Diasporaforschung.

Magdeburger Bischof Werner Krusche sprach 1973 in einem Vortrag auch von der Gefahr der Selbstabschließung evangelischer Gemeinden in der Diaspora. Es gehe, so Krusche, nicht um Bestandserhaltung, sondern um die „Bereitstellung der Glieder der Gemeinden zum Missionsdienst in ernüchterter Hoffnung“.<sup>12</sup> Die Diaspora, in der man lebte, war schließlich eine ideologische. Auch in den heutigen Mitgliedskirchen der GEKE war und ist der Umgang damit eher zurückhaltend.

Blickt man zurück auf diesen historischen Befund, könnte dieser so verstanden werden, als sei die Arbeit der evangelischen Diasporawerke – des Gustav-Adolf-Werkes und des Martin-Luther-Bundes – nicht mehr zeitgemäß. Wohlgemerkt: Die außerordentlichen Verdienste der wirkmächtigen Diasporawerke um die geschwisterliche Verbundenheit der europäischen Protestantismen und der ihnen zuzuordnenden Kirchen sind damit keineswegs in Abrede gestellt, ganz im Gegenteil. Jene Einschätzung wäre vielmehr ein Missverständnis, denn auf dem Prüfstand steht der Begriff „Diaspora“ und mit ihm verbundene Vorstellungen, nicht die solidarische Arbeit für und mit evangelischen Minderheiten, die bis heute auf den Schultern vieler engagierter Christinnen und Christen ruht. Angesichts der historischen Belastung und der einseitigen Verwendung des Diaspora-Begriffs stellt sich die Frage, ob der Diaspora-Begriff für die Gegenwart auch Stärken und Chancen entwickeln kann, die dann für einen erneuerten Diaspora-Begriff sprechen.

## 2.2 Gegenwartsdiagnostische Einordnung

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

Dabei stellt sich aber nach dem bisher Gesagten die Frage, inwiefern diese Theologie der Diaspora eine kontextuelle Theologie ist, also Teil einer Selbst-

---

<sup>12</sup> 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).

deutung von Minderheitenkirchen und inwiefern sie Teil einer Zuschreibung von außen ist.

Für den deutschsprachigen Kontext könnte der Verdacht nahe liegen, dass die Beschreibung kirchlicher Existenz in der Minderheit mit Hilfe des theologisch aufgeladenen Diaspora-Begriffs eine Zuschreibung war, die zwar Solidarität auf Augenhöhe verhiess, aber in ihren aufgezeigten und auf das 19. Jahrhundert zurück reichenden Ursprüngen, wenig anderes war als eine milde Form dessen, was heute in anderen Diskursen als „Orientalismus“ verhandelt wird: Auf andere wird etwas projiziert, und damit liegt die Deutungsmacht nicht bei den Betroffenen, sondern denjenigen, die Beschreibungen verfassen und Sachverhalten Begriffe zuweisen. Dass es sich bei den in der Diaspora Lebenden häufig um Deutsche handelte, mit denen man sich national verbunden fühlte, steht dieser kritischen Frage nicht entgegen, denn auch das Nationale im Sinne einer Gemeinschaft von Deutschen über Grenzen hinweg ist als eine Projektion des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Deutsche im Ausland wurden nun als Deutsche reklamiert, auch wenn sie sich nicht als solche sahen – jedenfalls nicht als national gesonnene Deutsche im Geiste des 19. Jahrhunderts. Auch im Blick auf das evangelische „Auslandsdeutschtum“ könnte die Zuschreibung der Diaspora also Ausdruck einer zwar nicht kolonialistischen, aber doch paternalistischen Haltung sein.

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

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

Der Studienprozess „Theologie der Diaspora“ versucht, die theoretische Arbeit am Thema Diaspora mit der Frage nach christlicher Identität auf der Grundlage gelebter Diasporapraxis und konkreter Diasporasolidarität zu-

sammenzuführen. Dazu bedarf der Studienprozess einer historischen Reflexion im eben genannten Sinne. Diese Reflexion ist aber zu ergänzen durch die Reflexion vergangener und gegenwärtiger Erfahrungen in den Mitgliedskirchen der GEKE selbst.

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

## 3. Diasporabegriff und aktuelle kirchliche Selbstwahrnehmungen

Die alltägliche Realität vieler GEKE-Kirchen ist durch Minderheitensituationen, durch ihr Leben und Wirken in der Diaspora gekennzeichnet. Gleichzeitig unterscheiden sich diese Realitäten und die daraus für das ekklesiologische Selbstverständnis gezogenen Konsequenzen erheblich. Diasporasituation und Selbstwahrnehmung bedingen sich wechselseitig<sup>13</sup> – kirchliches Leben in der Minderheit ist ein offener dynamischer Identitätsbildungsprozess. Welche Bedeutung kommt bei dieser Identitätsbestimmung dem Begriff der Diaspora zu? Auf welche Bilder und Motive greifen Kirchen in Minderheitensituationen zu, um ihre eigene Situation und ihre eigene Identität zu beschreiben?

### 3.1 Diaspora als Selbstbezeichnung?

Kirchliche Stellungnahmen und programmatische Texte zum Selbstverständnis evangelischer Kirchen aus den letzten Jahrzehnten verwenden eher selten den Begriff Diaspora. In einem mehr als 3000 Seiten zählenden Corpus aus Denkschriften, Orientierungshilfen und Grundlagentexten der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte) zwischen 2002 und 2015 kommt lediglich zehnmal das Wort *Diaspora* vor.<sup>14</sup> Ebenso selten findet man

---

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: <https://www.leuenberg.eu/documents>.

14 Vgl. Sara Duderstedt, Ole Duwensee, Gordon Sethge: Deutsche Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz in Rom 2015, <https://www.leuenberg.eu/down->

den Diasporabegriff explizit in programmatischen Schriften weiterer europäischer Minderheitskirchen in Frankreich, Italien, Österreich, der Slowakei und Tschechien. Es ist demnach eine gewisse Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber dem Begriff im kirchlichen Gebrauch zu verzeichnen, anders als in den Kultur- und Sozialwissenschaften.<sup>15</sup>

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

Am wenigsten erscheint – fast in Vergessenheit geraten – bezüglich der Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung protestantischer Kirchen in Europa die eschatologische Dimension<sup>16</sup> des Diasporabegriffes. Am meisten finden sich protestantische Kirchen auf einer deskriptiv-soziologischen Deutungsebene des Diasporabegriffes wieder, die entweder eine territoriale (z.B. Waldensergemeinden außerhalb der Waldensertäler) oder eine numerisch erfassbare soziologische Minderheitssituation bezeichnet. Eine andere – selten verwendete – soziologische Lesart versteht *Diaspora* als Begriff des Überganges, ein Zustand zwischen der alten Volkskirche und vollzogener Säkularisierung (Ost- und Mitteldeutschland). Diese Deutungsvarianten werden aber auch durch einen anderen Begriff erfasst, der die Selbstwahrnehmung der meisten evangelischen Kirchen in Europa ausdrückt.

---

load/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766096455, 7 (zuletzt aufgerufen 8.7.2019).

15 Exemplarisch für diese Sicht: Charim Isolde/Gertrud Auer Borea (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.

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

## 3.2 Kirche in der Minderheit

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

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

Eine weitere gemeinsame Erfahrung evangelischer Kirchen in Europa ist, dass sie sich in dynamischen, rasch wandelnden Gesellschaften befinden und an diesen teilhaben. Dieser Kontext bildet die Rahmenbedingungen, innerhalb derer die Kirchen und ihre Mitglieder leben und handeln. Andererseits sehen sich die Kirchen gerade dadurch auch herausgefordert, sich in dieser Gesellschaft zu den unterschiedlichen sozialen, politischen und religiösen Gruppierungen zu positionieren.

Die Selbstwahrnehmung, eine Minderheitskirche in einer dynamischen, sich rasch wandelnden Gesellschaft zu sein, beruht auf Empirie und entspricht der Wahrnehmung der einzelnen Kirchenmitglieder. Die evangeli-

schen Kirchen deuten diese Situation unterschiedlich, positiv oder negativ oder auch ambivalent: als Strafe, als Bedrohung, als Schwierigkeit, als Rahmenbedingung, als Chance oder als Herausforderung. Dem entsprechend verhalten sie sich auch unterschiedlich zu dieser Situation, indem sie sich von der Gesellschaft distanzieren oder sich ihr minderwertig gegenüber empfinden oder aber auch bestimmte Formen der Aktivität und des Engagements für diese Gesellschaft entfalten und sich mit ihr auseinandersetzen. Auf der institutionellen Ebene der Kirche werden unterschiedliche Strategien als Antwort auf diese gesellschaftlichen Gegebenheiten entwickelt durch Profilbildung, Strukturreformen und liturgische Reformen. Die analysierten kirchlichen Dokumente enthalten nebeneinander unterschiedliche Deutungen zur Minderheitskirche spannungsvoll in sich. Die Selbstbezeichnung Minderheitskirche hat aber eine starke soziologisch-deskriptive Ausrichtung, die – damit sie der theologischen Auffassung und Bestimmung der Kirche gerecht werden kann – durch weitere Begriffe ergänzt werden muss.

### **3.3 Leitbilder und Leitsätze der Minderheitskirchen**

Diese Funktion erfüllen Leitbilder, Leitworte und Leitsätze, welche die Geschichte und die Identitätsbildungsprozesse der Kirche begleitet haben und gleichzeitig Interpretamente derselben sind. Christinnen und Christen können sich in Leitbildern und Leitsätzen ihrer Identität vergewissern und ihr Selbstbewusstsein stärken. Die Leitbilder und Leitsätze geben Orientierung bezüglich der Berufung der Kirche und bei der Erfüllung ihrer Aufgaben. Nicht zuletzt sollen sie für die Öffentlichkeit ein authentisches und einladendes Bild von der Kirche vermitteln. Sie tun dies im Rekurs auf biblisch-theologische Motive. Petrus' Mahnung an die ersten Christinnen und Christen zur Bereitschaft über die christliche Hoffnung Auskunft zu erteilen (1 Petr 3,15-16) wird beispielsweise bis heute in der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder in Tschechien in Anlehnung an eine Interpretation des Neutestamentlers Josef Bohumil Souček als ein Modell der Verhältnisbestimmung von Minderheitenkirche und Gesellschaft gesehen. Im Blick auf eine in weiten Teilen atheistische Gesellschaft ist es die Lebensführung und Glaubensartikulation der einzelnen Christinnen und Christen, die in der Gesellschaft missionarisch wirken soll.<sup>17</sup> Weitere oft in den GEKE-Kirchen

---

<sup>17</sup> Vgl. Jakob Ort, Michael Pfann, Christine Schoen: Tschechische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz Rom 2015, <https://www.leuenberg.eu/download/>

verwendete Leitbilder und Leitsätze sind die Bilder vom „Volk in der Wüste“ (Ex 13,18), der „kleinen Herde“ (Lk 12,32), der johanneische Dualismus von Welt und Jüngern (vgl. Joh 14,17), die Worte vom Salz der Erde und Licht der Welt (Mt 5,13f) aus der Bergpredigt, sowie das alttestamentliche „Höret, was der Herr zu euch redet“ (Jer 10,1).

Neben dem Schriftbezug spielen auch Referenzen auf *historische Traditionen* eine herausgehobene Rolle für die gegenwärtige Bestimmung kirchlicher Identität in Minderheitensituationen. So speist sich das Selbstbewusstsein des österreichischen Protestantismus bis heute durch die ausführliche Bewahrung der Erinnerung an die sechs Generationen umfassende Zeit des Geheimprotestantismus im 17. und 18. Jahrhundert, während der der Protestantismus massiven Verfolgungen ausgesetzt war. Bis heute wird evangelische Identität oftmals über ihr historisches Erbe bestimmt.<sup>18</sup> Überhaupt scheinen Kirchen in Minderheitensituationen ihr historisches Erbe in besonderer Weise zu pflegen, Symbole und Begriffe spielen dabei eine zentrale Rolle. So trägt die Kirche der Böhmisches Brüder in Tschechien ihre Geschichte weiterhin sichtbar in ihrem Namen, für den Protestantismus in Frankreich steht heute das Hugenottenkreuz, ein Symbol reformierter Geschichte, das an Unterdrückung und Widerstand erinnert.

Leitbilder und Leitsätze speisen sich neben dem Rekurs auf biblisch-theologische und historische Traditionen ebenfalls aus den vielfältigen *Differenz-erfahrungen*, die Kirchen in *Minderheitensituationen* machen. Unter dem Begriff der „prophetischen Stimme in der Gesellschaft“ beschreibt Bischof Julius Filo die Aufgabe der Evangelischen Kirche A.B. in der Slowakei. Im Bewusstsein der eigenen Andersartigkeit in einem katholischen Land wird es als Aufgabe der Protestantinnen und Protestanten angesehen, mutig und kraftvoll für die eigenen ethischen Werte einzutreten und sich dafür öffentlich zu engagieren, auch und besonders, wenn diese von einer gesellschaftlichen Mehrheitsmeinung abweichen und damit in einem Differenzverhältnis zur mehrheitlichen Teilen der Gesellschaft stehen.<sup>19</sup>

---

studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766097377, 2ff. (zuletzt aufgerufen 8.7.2019).

18 Vgl. Alexander Hanisch-Wolfram, Marcus Hütter, Simon Kontas: Österreichische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz Rom 2015, <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766099222>, 3ff. (zuletzt aufgerufen 8.7.2019).

19 Vgl. Radim Pačmár, Michaela Poschova: Slowakische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz Rom 2015, <https://www.leuenberg.eu/download/studien->

Schließlich sind es das Selbstverständnis der Kirche und ihr Auftrag, die einerseits Quelle für Leitbegriffe kirchlichen Lebens sind, durch die andererseits das kirchliche Leben einen neuen Richtungssinn bekommen soll. Laurent Schlumberger, Präsident des Nationalrates der Vereinigten Protestantischen Kirche Frankreichs, prägt solche Leitbegriffe, wenn er für den Protestantismus in Frankreich fordert, einen Prozess in Gang zu bringen, der weg von einer „Nischen-Kirche“ hin zu einer „Kirche der Weite“ führt.<sup>20</sup>

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

### **3.4 Ökumenische Perspektive – Katholizismus und Diaspora**

In Übereinstimmung mit dem Katholizismus wird Diaspora einerseits als soziologisch-deskriptive Kategorie, andererseits als theologisches Interpretament verwendet.<sup>21</sup> Deutlich stärker als im Protestantismus ist die Verwen-

---

prozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766102061, 3f. (zuletzt aufgerufen 8.7.2019).

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](http://conseilpresbyteral.fr/pdf/guide/etre_Eglise_dans_un_monde_qui_bouge.pdf)), zitiert nach: Claire Oberkampff, Quentin Milan-Laguerre: Beitrag zur Studierendenkonferenz Rom 2015, <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766100758>, 13 (zuletzt aufgerufen 8.7.2019).

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, <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766098299> (zuletzt aufgerufen 8.7.2019). Ganz aktuell beleuchtet aus katholischer Sicht die grundlegende Dimension des Themas Diaspora als Ort theologischen Denkens: Be-

dung des Diasporabegriffs im Katholizismus zugespitzt auf die Sendung der Kirche in die Diaspora: als „heilsgeschichtliches Muss“.<sup>22</sup> Diaspora wird als ein Ort verstanden, der zum missionarischen Engagement ruft. Dem korreliert die Aktivierung biblischer Vorstellungen vom Acker, aus dem Neues und Großes wachsen kann, bzw. von den Emmaus - Jüngern, die durch die Begegnung mit dem Auferstandenen eine neue Deutung ihrer Situation und eine Sendung erfahren. Somit werden auch im Katholizismus klassisch biblische Topoi aufgerufen, um die Diaspora theologisch zu deuten. Dadurch kann Diaspora als Chance und Herausforderung positiv interpretiert werden. Als Grundbestimmung der Kirche seit ihren Anfängen wird die Diaspora in der kirchlichen Tradition von Augustinus’ „De civitate Dei“ bis zu „Lumen Gentium“ durch die Sendung Gottes positiv theologisch qualifiziert, als der Ort, an den die Kirche als Heilsanstalt gesandt ist. Die Diaspora ist damit nach katholischem Verständnis vor allem eine aufs Heil ausgerichtete Aufgabe.

### 3.5 Evangelische Profilierung

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

---

nedikt 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, 251-273, hier 258.

Die Profilierung evangelischer Kirchen ist eine immer wiederkehrende Herausforderung. Angesichts der zunehmenden Minderheitensituation ist eine Theologie nachgefragt, welche die Bestimmung und die Aufgabe der evangelischen Kirche in der Welt, in der Gesellschaft so buchstabiert, dass Christinnen und Christen in ihrer Identität und in ihrem Auftrag gestärkt werden und die evangelischen Kirchen sichtbar sind und in die Gesellschaft wirken. In rasch wandelnden Gesellschaften besteht die Anforderung, die protestantischen Stimmen klar, relevant, aktuell, hörbar und verständlich zur Sprache zu bringen und zu vertreten. Eine auf diese Einsichten aufbauende Theologie der Diaspora lädt dazu ein, diese Situation als Herausforderung zu begreifen, sich gesellschaftlich zu positionieren und statt auf Abschottung auf Kontakt, statt auf Rückzug auf Verbindung zu setzen. Das erfordert jedoch die Freiheit, den eigenen Glauben ungefährdet leben zu können. Wo dies nicht möglich ist, sind alle christlichen Kirchen aufgefordert, sich für diese Freiheit einzusetzen und tatkräftige Hilfe zu leisten.

Will man den Diaspora-Begriff also neu und vertieft verstehen, so dass er als theologisch begründeter Ausdruck für das Selbstverständnis von Minderheitenkirchen akzeptiert werden kann, wird man jedoch gut daran tun, einen Blick über die Grenzen der theologischen Disziplinen zu werfen und eine Verbindung zur Diasporaforschung in den Kulturwissenschaften zu suchen, von denen der Diasporabegriff längst als Paradigma für gegenwärtige Identitätsbildungsprozesse benutzt wird.

## **4. Diaspora-Identitäten im 21. Jahrhundert als Thema kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung**

### **4.1 Tendenzen transdisziplinärer Diaspora-Forschung**

Diaspora ist zu einem zentralen Begriff kulturwissenschaftlicher, ethnologischer, politikwissenschaftlicher, historischer und soziologischer Forschung geworden, gerade weil er durch bisherige politische Theoriebildung noch nicht aufgeladen oder belastet ist. Die Uneindeutigkeit des Begriffs gilt gerade als seine Stärke. Auf die theologische Tradition des Diaspora-Begriffs insbesondere im Judentum gehen die Kulturwissenschaften gar nicht oder nur am Rande ein. Die nicht-theologische Diaspora-Forschung interessiert sich für „Diaspora“, um Globalisierung und Migration in all ihren Aspekten differenzierter zu verstehen. Sie konzipiert Diaspora dabei als eine zukunftsweisende, weil transnationale, in sich multiple und fluide Identitätsform von Gruppen und Individuen. Insofern bewerten die Kulturwissenschaften Diaspora vorwiegend als ein positives Phänomen, das Vorbild-Charakter für die sich globalisierenden Gesellschaften haben könnte und das in seinen vielfältigen Funktionen innerhalb und zwischen den Gesellschaften noch viel nachdrücklicher zu würdigen sei. Die meisten Publikationen nehmen Diaspora-Gemeinschaften und ihre Dynamiken als exemplarisch dafür, wie in modernen Gesellschaften soziale Identitäten „eigentlich“ funktionieren. Dies ordnet sich ein in die gegenwärtig prägende Wahrnehmungsperspek-

tive der Kultur- und Sozialwissenschaften, welche insbesondere nach Hybridität<sup>23</sup>, Uneindeutigkeiten, Fragmentierungen und Differenzen fragen.<sup>24</sup>

Doch zunehmend kommen auch die ambivalenten Dimensionen von Diaspora-Identität in den Blick: „der Begriff Diaspora situiert sich im Spannungsfeld zwischen kosmopolitischer Losgelöstheit und einem radikalen Nationalismus, der sich nicht länger territorial definiert“.<sup>25</sup> Diaspora-Gemeinschaften können gleichzeitig transnational und nationalistisch orientiert sein, offen und konservativ, demokratisch und antiindividualistisch.<sup>26</sup> Wichtige Impulse erfährt der Diaspora-Begriff auch von neuen Forschungen zu Ethnizität (symbolische Ethnizität<sup>27</sup>), zu Nationalismus („vorgestellte Gemeinschaften“<sup>28</sup>), zu Transnationalismus<sup>29</sup>, Transkulturalität<sup>30</sup> und zum kulturellen Gedächtnis. Auch wird immer deutlicher, dass die binären Zuschreibungen „Opfer“ oder „Täter“ allein nicht zur historischen Erfassung von Ausbeutungs- und Unrechtsstrukturen geeignet sind und daher dekonstruiert werden müssen, ohne das massive Unrecht und die Leidenserfahrungen in irgendeiner Weise zu relativieren. Der Begriff Diaspora soll außerdem seit Ende des 20. Jahrhunderts die zu einseitig auf die Individuen bezogenen Begriffe wie Flüchtling, Immigrant, Exil ergänzen oder gar ersetzen. Die Prozesse kollektiver Identitätsbildung in pluralistischen Gesell-

---

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/Sean McLoughlin: *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, London/New York 2010, 69-73.

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

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

schaften sollen angesichts ihrer hohen politischen Relevanz angemessener gewürdigt werden. Das betrifft nicht nur, aber vor allem Migranten-Communities oder sogenannte neue Minderheiten.

Nicht nur Identität, auch Raum als geographische und soziale Größe denken die Diasporawissenschaften neu. Höchst einflussreich ist dabei das Konzept „Black Atlantic“<sup>31</sup> von Paul Gilroy. Dabei soll das Bild afroamerikanischer Identität überwunden werden, bei dem Afrika das (idealisierte) Zentrum und Amerika das Exil darstellt, sondern schwarze Identität soll gerade als Vollzug komplexer transatlantischer Beziehungen, Überfahrten und Wechselwirkungen verstanden werden, als gemeinsame Erfahrung von Diskriminierung und Entwürdigung.

Man kann eine eher synchron von einer eher diachron orientierten Diasporaforschung unterscheiden. Während die eine Vernetzung, soziale Prozesse und Funktionen in einem eng begrenzten, meist gegenwartsnahen Zeitraum untersucht, konzentriert sich diachrone Forschung auf längere Zeiträume oder auf frühere Geschichtsepochen. Diasporaforschung in den Geschichtswissenschaften thematisiert anders als die synchronen Forschungen auch intensiv christliche Gemeinschaften.<sup>32</sup> Nur in einzelnen Fällen thematisiert die historische Forschung jedoch, in welcher Weise der Diaspora-Begriff von bestimmten Gemeinschaften zur Selbst- oder Fremdbezeichnung herangezogen wurde.<sup>33</sup>

Statt eines *essentialistischen* Diaspora-Begriffs bevorzugen die Forschenden im Feld der *diaspora studies* einen *relationalen* Diaspora-Begriff. Dieser zielt auf die Erfassung von Netzwerk-Strukturen, von Identitätsbildungsprozessen im Verhältnis von Verbundenheit und Differenzbestimmungen und auf dynamische Identität zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung. Konkret werden daher Pilgerreisen, ökonomische Transfers, Kulturfestivals oder Facebook-Gruppen untersucht.

Auch auf die zur (westlichen) Moderne gehörenden sozialen Prozesse von Pluralisierung und Individualisierung richten die *diaspora-studies* ein

---

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

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

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

besonderes Augenmerk. Das betrifft generations- und gender-spezifische Diaspora-Identitäten, individuelle Identitätsstrategien innerhalb von Diaspora-Gemeinschaften und die jeweiligen Besonderheiten der einzelnen Diasporagemeinschaften.

## 4.2 Diaspora-Identität und diasporisches Bewusstsein

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

Diaspora-Identität als soziale Identität vollzieht sich durch Gedächtnispolitik: Dazu gehören u. U. auch Erinnerungen, die kein historisch nachweisbares Korrelat aufweisen: „erfundene Traditionen“.<sup>34</sup> Für diese Erinnerungspolitik sind jeweils Akteure verantwortlich in Form eines *doing diaspora*. Zu fragen ist daher stets, wer mit welchen Intentionen durch welche Medien Diaspora-Identität aktiv pflegt und sie dabei transformiert. Eine herausgehobene Funktion haben dabei diejenigen, die sowohl eine führende Rolle in der Diaspora-Gemeinschaft innehaben als auch vermittelnd zur Residenzgesellschaft auftreten („Diaspora-Entrepreneure“<sup>35</sup> oder „Diasporisten“<sup>36</sup>).

Diasporische Identität hat performativen Charakter; sie braucht Feste, Alltagsrituale und kulturelle Traditionen. Entscheidende Bruchstelle ist hier der Generationentransfer. War in der Großelterngeneration noch die Bedeutung der Feste bekannt, werden diese in der Elterngeneration bloß noch gefeiert, und die heranwachsende Generation weiß schließlich nicht mehr, was gefeiert wird oder warum sie diese Feste feiern sollte. Bei diesem Transfer kommt es immer wieder zu Verlusten, aber auch zu neuen Synthesen, und so bildet jede Generation andere Verhaltensweisen und Identitäts-Modelle.

---

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

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, 9 und 248-257.

Diaspora-Identität ist eine komplexe Identität oder eine Identität der Spaltung:<sup>37</sup> Das Bewusstsein von Akteuren, dass sie sich in einer Diaspora befinden, führt dazu, dass sie multiple Identitäten entwickeln, die sich auf die verschiedenen konkreten Kontexte beziehen, wie Arbeitsumfeld, Freundeskreis, Diaspora-Gemeinschaft, Bezug zu Herkunftsgesellschaften. Diese Identitäten existieren jedoch nicht parallel und monolithisch, sondern sie beeinflussen sich gegenseitig, ohne miteinander zu verschmelzen. Dies gilt besonders für die zweite und dritte Generation von Diaspora-Gemeinschaften.<sup>38</sup>

Diaspora-Identität gestalten Menschen als „boundary-work“, d. h. dadurch, dass sie Differenzen zugleich ermitteln und neu definieren. Identität hat keine festen Grenzen, sondern vollzieht sich in kontinuierlichen Aushandlungsprozessen, sowohl kollektiv als auch individuell, im Dialog zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmungen.

### 4.3 Definitionen und Typisierungen von Diaspora

Diaspora wird sowohl als eine *soziale Form*, als ein bestimmter *Typ von Bewusstsein* als auch als *Modus kultureller Produktion* verstanden.<sup>39</sup>

Als *soziale Form* zeichnet sich Diaspora aus durch eine triadische Beziehung zwischen einer global verstreuten, sich selbst aber als zusammengehörig identifizierenden Gruppe, den territorialen Residenz-Kontexten und den als Heimatland identifizierten Kontexten.<sup>40</sup> Das triadische Modell aber

---

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 Gertrud Auer Borea (Hg): Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden, Bielefeld 2012, 11-16, hier 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, 2.

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), 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, 1-15; William Safran: Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return, in: Diaspora: A Journal of Transnational Studies, Vol. 1, Toronto 1991, 83-99.

ist noch weiter zu differenzieren: die Beziehungen einer Diaspora-Gemeinschaft zu anderen Diaspora-Gemeinschaften im gleichen Residenzkontext. Diese Beziehungen können eher politisch, ökonomisch oder kulturell ausgerichtet sein.

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

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

Eine andere Form von Diaspora-Typisierung hat Robin Cohen vorgelegt.<sup>42</sup> Er unterscheidet Opferdiasporas (Beispiel Armenier), Arbeitsdiasporas, imperiale Diasporas (historische britische Kolonien), Handelsdiasporas (venetianische Handelsniederlassungen), deterritorialisierte Diasporas (Sinti und Roma) und mobilisierende Diaspora.

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

Strittig ist in den kulturwissenschaftlichen Diaspora-Debatten, inwiefern der vorgestellte Diaspora-Begriff auf christliche Gemeinschaften anwendbar sei. Christliche Konfessionen in Minderheitssituationen seien meistens nicht explizit auf ein (irdisches) Heimat- oder Herkunftsland bezogen, außer wenn sie mit ethnischer, sprachlicher oder kultureller Diaspora verbunden sind (zum Beispiel bei Migrationsgemeinden). Die nicht-theologische Forschung hat sich bisher intensiver mit jüdischen, muslimischen und hindu-

---

<sup>41</sup> Vgl. zusammenfassend Steven Vertovec: *Transnationalism*, London/New York 2009, 141-155.

<sup>42</sup> Robin Cohen: *Global Diasporas. An Introduction*, New York <sup>2</sup>2008.

istischen Diasporas auseinandergesetzt als mit christlichen. Der Beitrag der Theologie für die kulturwissenschaftliche Debatte liegt darin, diese Leerstelle zu füllen.

## 4.4 Kulturwissenschaftliche Deutungspotentiale für Diaspora

Kulturwissenschaftliche Analysen von Diaspora-Gemeinschaften implizieren meist ein normatives Interesse, die Chancen und die Leistungsfähigkeit von Diaspora-Bewusstsein herauszustellen. Hervorgehoben seien dabei folgende Deutungsmodelle:

- Diaspora als *neue Öffentlichkeiten* oder Gegenöffentlichkeiten („subaltern counterpublics“):<sup>43</sup> Diaspora-Gemeinschaften schaffen informelle Gegenöffentlichkeiten, dies galt und gilt insbesondere für benachteiligte Gemeinschaften, die kaum Zugang zu den institutionalisierten Öffentlichkeiten der Residenzgesellschaften haben. In diesen Öffentlichkeiten können kreative Interpretationen von Identitäten und Politik entstehen. Zugleich stiftet in Gegenöffentlichkeiten gebildetes und artikuliertes Diaspora-Bewusstsein<sup>44</sup> dazu an, sich in der institutionalisierten Öffentlichkeit für die eigene Diaspora-Gruppe und deren Rechte zu engagieren und in dieser Weise auch öffentliche Sichtbarkeit zu erzeugen. Darin liegt auch das besondere emanzipatorische Potential von Gegenöffentlichkeiten. Die Verbindung von Gegenöffentlichkeiten und der politischen Öffentlichkeit sind sog. Zwischenöffentlichkeiten.

- Diaspora als Brückenorte: Diasporagemeinschaften sind Orte des Brückenschlages aus der einen Kultur in eine oder mehrere andere. Sie dienen aber nicht nur als Orte der Vermittlung und Begegnung, sondern auch als Orte der Versicherung der eigenen Identität. Auch die Metapher des „third place“ spielt eine wichtige Rolle, um Funktion und Chance von Diasporage-

---

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, 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), 109-142, hier 125.

meinschaften zu beschreiben.<sup>45</sup> Angewandt auf Diaspora besagt das Konzept, dass sich die Kulturen von Herkunftsgesellschaft und Residenzgesellschaft in der Diaspora-Gemeinschaft begegnen und auf diese Weise verbinden und vermitteln. Durch die Pflege einer (Erinnerungs-)Kultur wird diese somit zugleich gewahrt, wie auch eine Kontaktzone zu anderen Gruppen geschaffen. Auch als Dialog-Orte kann man sie bezeichnen.<sup>46</sup> Brücke kann die Diaspora noch in anderer Hinsicht sein: Diaspora-Bewusstsein verbindet die lokale Ebene mit der globalen, die regionale mit der europäischen Ebene.<sup>47</sup>

- Aus der Migrationsforschung stammt der Begriff der „Transmigranten“. Damit werden Migranten bezeichnet, welche soziale „Felder erschließen, die die nationalstaatlichen Grenzen überspannen und dadurch mehrfache Beziehungen (multiple relations) familialer, wirtschaftlicher, sozialer, religiöser, politischer und organisatorischer Art entwickeln und aufrechterhalten“.<sup>48</sup>

- Diaspora als Beziehungsreichtum: Diaspora-Gemeinschaften zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein besonders vielfältiges soziales Netzwerk bilden: zur Residenzgesellschaft, zu anderen Diaspora-Gemeinschaften in der Residenzgesellschaft, zur Herkunftsgesellschaft und oft auch zu anderen Diasporagemeinschaften in anderen Residenzgesellschaften. Weil diese Beziehungen wenig institutionalisiert sind, wurden sie bisher viel zu wenig wahrgenommen. Sie funktionieren gerade als informelle Netzwerke besonders gut.<sup>49</sup> Derartige internationale Netzwerke können die Residenzgesellschaften als Bereicherung und Chance nutzen, insbesondere für ökonomische, politische und kulturelle Beziehungen.

---

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.

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), 516.

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

- Diaspora-Gemeinschaften, die durch Migration entstehen, verändern die Macht- und Organisationsstrukturen gegenüber ihren Herkunftsländern bzw. Herkunftsgemeinschaften. Statt starker Hierarchien bilden sich partizipative, netzwerkartige Strukturen heraus. Initiativen von Einzelnen gewinnen eine große Bedeutung.<sup>50</sup> Selbsthilfe und zivilgesellschaftliches Engagement und damit ein Demokratisierungsschub können sich daraus entwickeln. Verbunden ist dies allerdings mit einer intensiven Form von sozialer Kontrolle. In religiöser Hinsicht ist oft eine Laisierung von Religion zu beobachten. Religion wird dabei weniger ritualistisch und verstärkt komunitär ausgeübt.<sup>51</sup>

- Diaspora als inklusive Avantgarde: Weil sich Diaspora-Gemeinschaften durch informelle Netzwerke, durch persönliche Initiativen der Einzelnen hinsichtlich von Erinnerungspolitik und der Gestaltung des kulturellen Lebens sowie durch neue Identitätsmodelle auszeichnen, spricht die Forschung von Diaspora als Avantgarde. Hier vollziehen sich in kleinen Gemeinschaften Prozesse, welche zukunftsbildende Kraft für die jeweiligen Residenz- und Herkunftsgesellschaften haben können.

## 4.5 Impulse für evangelische Kirchen und Theologie

Das für den Kontext dieser Studie entscheidende relationale Diasporakonzept kann Minderheitenkirchen entdecken lassen, in welchen vielfältigen Beziehungen sie leben. Dieses vielschichtige und dynamische Beziehungsgefüge kann dann als besonderer Reichtum ins Bewusstsein treten. Damit sollen die real erlebten Schwierigkeiten kirchlicher Diaspora-Existenz nicht verleugnet, sondern mit zukunftsweisenden Perspektiven verbunden werden.

Die wichtige Rolle von innerkirchlicher Öffentlichkeit, von Gegenöffentlichkeiten, Teilöffentlichkeiten und von internationalen kirchlichen Öffentlichkeiten könnte in der Selbst- und Außenwahrnehmung von Minderheitenkirchen verstärkt gewürdigt werden. Dass solche anderen Öffentlichkeiten auch eine hohe politische Bedeutung haben, weil sie Partizipa-

---

<sup>50</sup> Dazu im Überblick: Steven Vertovec: *Transnationalism*, London/New York 2009, 146-148.

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

tionsmöglichkeiten und Foren von Meinungsbildung schaffen, gilt vor allem auch für gesellschaftliche Situationen, in denen schnelle Wandlungen stattfinden. Öffentliche Theologie vollzieht sich in all den verschiedenen Formen von Öffentlichkeit.

Das Konzept von hybrider Identität kann in religiöser Hinsicht kirchlicherseits kaum angeeignet werden, da sich evangelische Kirchen normativ vom biblischen Zeugnis und von reformatorischen Grundüberzeugungen her verstehen. Doch kann verstärkt gewürdigt werden, dass Christinnen und Christen aufgrund ihrer Diaspora-Situationen manche Aspekte des biblischen Zeugnisses vertieft verstehen und vernachlässigte Themen ins Zentrum stellen. Jede Theologie ist darin kontextuell, dass sie in Dialog und Auseinandersetzung auf ihren sozialen-kulturellen Kontext bezogen ist und von diesem Kontext her die vielfältigen Aspekte des Evangeliums auch immer wieder neu entdeckt.

Das Konzept der Brückenorte kann anregen zu überlegen, wofür und wie Minderheitenkirchen Brücken- und Dialogorte bereits sind und wofür sie solche Orte sein wollen. Kirchliche Bildungsarbeit (an Schulen, für das Ehrenamt, in Rahmen von Familien- oder Seniorenarbeit) ermöglicht Brückenschläge zwischen evangelischem Christentum und säkularen Lebensentwürfen, zwischen christlichen Lebensdeutungen und anderen religiösen Orientierungen. Diaspora als Brückenort findet auch in nonverbalen Dimensionen statt: durch Konzerte, Gebäude oder Ausstellungen.

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

Inklusive Avantgarde sind Minderheitenkirchen für andere Kirchen darin, dass sie kreative Konzepte für kirchliche Arbeit mit sehr begrenzten Ressourcen entwickelt haben und über Erfahrungen von gesellschaftlicher Wirksamkeit auch abseits institutionalisierter Bereiche verfügen.

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

Festzuhalten ist, dass Diaspora zu einem zentralen Begriff kulturwissenschaftlicher, ethnologischer, politikwissenschaftlicher, historischer und soziologischer Forschung geworden ist, gerade weil er durch bisherige politische Theoriebildung noch nicht aufgeladen oder belastet ist. Kulturwissenschaftliche Analysen von Diaspora-Gemeinschaften implizieren mittels der zugrunde gelegten Deutungsmodelle meist ein normatives Interesse, die Chancen und die Leistungsfähigkeit von Diaspora-Bewusstsein herauszustellen. Der von den Kulturwissenschaften geprägte relationale Diasporabegriff birgt erhebliche Chancen für den kirchlich-theologischen Umgang mit Diaspora: Er kann Minderheiten-Kirchen das vielschichtige und dynamische Beziehungsgefüge entdecken lassen, in dem sie leben und zu dessen konstruktiver Gestaltung sie als Brücken- und Dialogorte entscheidend beitragen können. Der Beitrag eines theologischen Diasporabegriffs für den kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskurs besteht darin, dass somit die Wirklichkeit christlicher Diaspora eine Repräsentation erhält.



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

Die Untersuchungen zur Verwendung des Diaspora-Begriffes in den kulturwissenschaftlichen Debatten, in den aktuellen kirchlichen Dokumenten von GEKE-Kirchen und in der deutschsprachigen Theologie des 19. Jahrhunderts markieren Herausforderungen: Der Begriff ist teilweise durch eine nationalistische Programmatik belastet, er wird in aktuellen kirchlichen Dokumenten eher selten verwendet und der kulturwissenschaftliche Diaspora-Begriff ist nicht direkt auf alle christlichen Minderheitskirchen anwendbar. Angesichts dieser Befunde bedarf eine zukünftige theologische Verwendung des Diaspora-Begriffes einer besonderen Begründung. Der Diaspora-Begriff ist deshalb unverzichtbar, weil nur mit ihm eine spezifisch theologische und biblisch begründete Reflexion von Minderheitserfahrungen geleistet werden kann. Ein alternativer biblischer Begriff steht nicht zur Verfügung. Zudem kann und soll gezeigt werden, welch großes Potential der Diaspora-Begriff hat, wenn er im Lichte neuer exegetischer Forschungen und kulturwissenschaftlicher Impulse verstanden wird. Im Folgenden sollen die exegetischen und historischen Forschungen zum biblischen Diaspora-Verständnis vorgestellt und im Teil C eine Theologie der Diaspora aufbauend auf einem wiederentdeckten und neuformulierten Diaspora-Begriff entfaltet werden.

Die Diskussion der Bedeutung von Diaspora in den biblischen Texten und in der damit zusammenhängenden Tradition ist umfangreich und inspirierend. In diesem Kapitel gilt es, die Spannung zwischen der herkömmlichen Deutung des Begriffes und den neueren exegetischen Forschungen zum The-

ma Diaspora zu erörtern. In der Bemühung, eine Theologie der Diaspora zu formulieren, ist es hilfreich, sich diese Spannung vor Augen zu halten.

## 5. Diaspora – Selbstdeutung zwischen Strafe und Verheißung

Die Deutung des biblischen Inhalts des Begriffes *διασπορά* erfolgt in der neueren Forschung in zwei Linien. Eine Linie versucht, Diaspora als ein *tröstendes Konzept* zu deuten.<sup>52</sup> Juden, als Volk brauchen kein Heimatland, kein Heiligtum. Sie sind ein Volk des Buches. Ihre Heimat verweilt im Text nicht nur der kanonischen Schriften der Bibel, sondern auch des reichen außerkanonischen jüdischen Schrifttums. Der Text wird gleichsam zum mobilen Tempel. Eine geographische Restitution wird so überflüssig, sogar gefährlich. Eine solche Restitution auch nur anzustreben, verzerrt den Fokus und verdunkelt das, worum es wirklich gehen soll: Selbst in den Text einzutauchen, ihn beständig zu studieren und auszulegen. „Diaspora ist so nicht eine Last, Diaspora ist Tugend, indem sie zur Verbreitung des Wortes verhilft“, formuliert Erich S. Gruen.<sup>53</sup>

Die zweite Linie betont den *negativen Inhalt*. Diaspora wird letztendlich zum Exil (גלות) ohne jede positive Aussicht. Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit zeichnen den Zustand von Diaspora aus. Das religiöse Bemühen der Menschen in der Diaspora besteht darin zurückzukehren, ein wirkliches Zuhause zu erlangen, oder, wo dies nicht möglich ist, zumindest eine mythische Heimat zu errichten. Diaspora ist ein Zustand, der überwunden werden

---

52 So vor allem Martin Baumann: *Diaspora* (RGG<sup>4</sup> 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, 233; George Steiner: *Our Homeland, the Text*, in: *Salmagundi*, 66 (1985), 5; Sidra DeKoven Ezrahi: *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, Berkley 2000, 3-23.

muss.<sup>54</sup> Van Unnik deutet Diaspora mit Verweis auf den alttestamentlichen Textbefund und das jüdisch-hellenistische Schrifttum nachdrücklich als einen negativen Begriff.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Vgl. Willem Cornelis van Unnik; Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit, Leiden 1993.

<sup>55</sup> A.a.O., 89-147.

## 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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

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 werden muss oder als Dauerzustand mit Perspektive?

---

<sup>56</sup> Vgl. John J. Collins: *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Grand Rapids <sup>2</sup>2000, 275.

<sup>57</sup> Frantisek Abel: *Inakosť a jej konzekvencie v kontexte zvesti apoštola Pavla*, in: Ondrej Proštedník: *a kol. Cudzí nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Univerzita Komenského v Bratislave 2013. 117.

## 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 aufs Neue konstituieren musste, neue Mittel der Manifestation seiner religiösen Existenz finden und sich auf eine unbegrenzte Zeit einem Leben in der Diaspora anpassen musste. Diese Vorstellung, obwohl sie sehr plausibel klingt, wird jedoch in der neueren Forschung korrigiert. Chaim Milikowsky argumentiert, dass die frühen Midrasch-Texte die Vernichtung des Tempels nicht als einen entscheidenden Wendepunkt hervorheben. Stattdessen wird das Exil in diesen Texten eher als ein Kontinuum verstanden, das sich durch die ganze Periode des zweiten Tempels hindurchzieht und darüber hinausweist. Der Gedanke der Tempelvernichtung als Zäsur erscheint erst in der späteren rabbinischen Literatur.<sup>58</sup> Erich Gruen macht im Zusammenhang mit der Tatsache, dass die ganze Zeit des zweiten Tempels als Zeit der Diaspora gesehen werden muss, eine wichtige Beobachtung. Die Anzahl der Juden in der Diaspora von Italien bis zum Iran war um einiges grösser als die Anzahl derer, die in der palästinischen Heimat lebten, von denen wiederum keinesfalls alle jemals in Jerusalem waren.<sup>59</sup> So liegt es nahe zu behaupten, dass die Vernichtung dieses Symbols nur geringe Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die Identitätskonstruktion der Juden in der Diaspora hatte.

Dazu müssen auch Studien der letzten Jahre ins Verhältnis gesetzt werden, welche die Zustände der jüdischen Diasporagemeinden in der Zeit des zweiten Tempels detailliert untersucht haben. Sie basieren auf einem breiten Forschungskonsens, aufgrund dessen das Diasporajudentum als große im Mittelmeerraum verbreitete Gruppe beschrieben wird, die gute Chancen für eine ökonomische Entwicklung, einen hohen sozialen Status und die Mög-

---

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

<sup>59</sup> Gruen: *Diaspora* (s. Anm. 53), 233

lichkeit politischer Teilhabe hatte.<sup>60</sup> Diese positiven Diasporaerfahrungen in ihre Identitätsbildung und ihr eigenes religiöses Gedächtnis zu integrieren, so die neueren Forschungsbeiträge, war die Aufgabe, vor dem das Diasporajudentum stand. William Davies versucht diese Differenzerfahrung zwischen territorialer Zentrierung auf Jerusalem und eigenem Leben an der Peripherie zu deuten. Obwohl die Anziehungskraft des Zentrums als etwas sehr persönliches und mächtiges erfahren wurde, so Davies, habe es keine territoriale Dimension für das Diasporajudentum gehabt.<sup>61</sup> Margaret Williams spricht über ein Gleichgewicht zwischen der Diaspora-Assimilation und der an das Zentrum angebonden Identitätsbewahrung.<sup>62</sup>

## 6.2 In Solidarität zwischen Zentrum und Diaspora

Es soll also mit Erich Gruen betont werden, dass eine Dichotomie zwischen Diaspora als positiver und negativer Erfahrung, die einander ausschließen, irreführend ist. Die Angehörigen des hellenistischen Diasporajudentums waren keine Augenzeugen der Tempelzerstörung, und sie gab ihnen keinen Anlass, eine spezielle Theologie der Diaspora zu entwickeln. Die Idee einer Bevorzugung von Heimat gegenüber Diaspora, oder umgekehrt von Diaspora gegenüber Heimat ist eher eine moderne Behauptung, die in der heutigen Diasporaforschung immer noch starke Resonanz findet.<sup>63</sup>

Der Kompromissversuch der Deutung des Diaspora-Begriffes bei Gruen kann in folgenden Sätzen zusammengefasst werden. Es wird klar, dass trotz der starken idealistischen Anbindung an Palästina und Jerusalem die Dia-

---

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

61 William David Davies: *The Territorial Dimension of Judaism*, Philadelphia 1992, 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, 305-333.

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, 217-235; Jakob Josef Petuchowski: *Judaism* 9, (1960), 17-28. Zitiert nach Gruen, *Diaspora*, 342, n. 20.

sporajuden eine eindeutige Loyalität zu ihren Diasporaländern entwickelt und gepflegt haben. Die Juden im Mittelmeerraum waren nicht apologetisch und haben ihre Diaspora-Situation nicht als Beschämung empfunden. Sie haben sich selbst nicht einmal als Diaspora beschrieben; die Vorstellung, dass sie vom Zentrum abgetrennt sind und eine nur fragmentarische, nicht vollwertige Existenz haben, ist nicht nachweisbar. Die Loyalität mit dem Land ihrer Geburt in der Diaspora und die Frömmigkeit gegenüber Jerusalem waren ohne Hindernisse kompatibel. Die Symbole des Exils und der Vertreibung haben das Diasporajudentum in der Zeit des zweiten Tempels nicht mehr bedrückt, weshalb eine Selbstwahrnehmung entwickelt wurde, die sich durch eine interdependente Verflechtung von Jerusalem und Diaspora auszeichnete.

### 6.3 Diaspora als Brücke zwischen Kult und Text

Während Gruen die Zerstörung des Jerusalemer Tempels zwar erwähnt, ihre Deutung als Zäsur in der Selbstwahrnehmung der Diasporajuden aber ablehnt, wird bei Raʿanan S. Boustan ein anderer, wenngleich korrespondierender argumentativer Weg beschritten. Er macht auf Texte aufmerksam, die in der Rabbinischen Literatur als Augenzeugenberichte der Besichtigung des Tempelmobiliars (τὰ ἄγια σκεύη) in Rom bezeichnet werden.<sup>64</sup>

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

Die rabbinischen Augenzeugenberichte dienen so als ein Gegengewicht zu der Tempelzerstörung und der damit verbundenen Überführung des Tempelmobiliars (τὰ ἄγια σκεύη) nach Rom. Die Berichte betonen den Wert des

---

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

Sehens, die physische Aktivität des Reisens. Die Hervorhebung der Tempelobjekte in den Berichten relativiert das traditionelle Bild der Rabbinen in der jüdischen Diaspora nach der Tempelzerstörung, wonach der Text, das Buch die Rolle des Kultes und der kultischen Objekte übernimmt. Man kann also bei der Deutung von Diaspora durchaus vorsichtig über die Bedeutung der Mobilität und der Anbindung an das kultische Zentrum in Jerusalem sprechen. Der Gedanke der rabbinischen Mobilität als einer Brücke zur Überwindung der Entfernung zwischen der Diaspora und Palästina und die zur Schau ausgestellten heiligen Gegenstände in Rom stützen diese These.



## 7. Diaspora als Existenz der neutestamentlichen Kirche

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

### 7.1 Diaspora als Mission unter den Nicht-Juden

Aus der Erwähnung in Joh 7,35 geht hervor, dass dem Autor des Johannesevangeliums die Verwendung des Begriffes *διασπορά* für die Gebiete, in denen griechischsprachige Jüdinnen und Juden lebten, bekannt war.<sup>66</sup> Diskutiert wird auch die Möglichkeit, dass hier die christliche Mission in der damaligen jüdischen Diaspora gemeint ist. Die Erfahrung der Verbreitung

---

<sup>65</sup> Justin: Dialog mit dem Juden Trypho (Bibliothek der Kirchenväter 33), Kempten 1917.

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

der christlichen Botschaft wird so von dem Autor des Johannesevangeliums reflektiert. Gemeint ist möglicherweise eine Mission nicht nur unter Mitgliedern des hellenistischen Judentums, sondern auch unter anderen Gruppen, die außerhalb der jüdischen Diaspora standen und als Griechen bezeichnet wurden.<sup>67</sup> Dass aber damit nicht die ethnischen Griechen gemeint sind, zeigt eine sprachliche Analyse dieses Satzes im Kontext des Johannesevangeliums. Dafür spricht die Beobachtung, dass das Johannesevangelium nicht den sonst üblichen Ausdruck τὰ ἔθνη für die Nicht-Juden (Heiden) verwendet. Und gerade der Ausdruck Ἑλληνες scheint ein Substitutionsausdruck für τὰ ἔθνη zu sein.<sup>68</sup> So ist an dieser Stelle Diaspora im Kontext der Mission unter den Nicht-Juden zu verstehen, die für die Adressaten des Johannesevangeliums schon eine Realität war.

## 7.2 Diaspora als eine zeitlich begrenzte Entität

Die Deutung der Verwendung von διασπορά in Jak 1,1 und 1 Petr 1,1 hängt von der Entscheidung ab, an wen die Briefe gerichtet sind. Wenn diese Episteln an Judenchristen gerichtet sind, dann liegt hier der übliche Wortgebrauch vor, nach dem es sich um die jüdische Diaspora handelt. Wenn sie aber an Heidenchristen gerichtet sind, dann muss eine übertragene, eine „christliche“ Bedeutung angenommen werden.<sup>69</sup> Die Forschung der beiden Briefe diskutiert diese Frage sehr ausführlich.

So wird beim Jakobusbrief behauptet, dass es sich um Christinnen und Christen in einer Diasporasituation handelt.<sup>70</sup> Allgemein werden die Adressaten als das in der Welt zerstreute Gottesvolk verstanden, das durch die Propheten verheißен wurde (Hos 2,2; Jer 3,18; Ez 37,19; Ps Sal 17,44); das wahre Gottesvolk, das aus Jüdinnen und Juden, aus Heidinnen und Heiden besteht (Offb 7,4-8; Gal 6,16).<sup>71</sup> Eine Präzisierung der Adressatensituation

---

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, 102, bes. Fußnote 12, wo er darauf verweist, dass die hellenisierten Juden in der Apg. als Ἑλληνιστᾶς HELLENISTAS genannt werden.

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

69 Schmidt: DIASPORA – διασπορά (s. Anm. 67), 103.

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

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

unternimmt Sophie Laws, die gemeinsam mit James Dunn über die Gottesfürchtigen (σεβόμενοι) spricht. Die Adressaten gehören demnach nicht dem Judentum an – sie hatten eine starke Neigung zum Monotheismus, waren jedoch keine Proselyten geworden. So sollte man sich darunter gerade die Gruppe vorstellen, die auch in der Apg öfters erwähnt wird (Cornelius 10,2; Lydia 16,14; Titus Justus 18,7; und andere 13,16; 13,26; 17,4; 17,17). Für diese Gruppe auf dem Gebiet, welches den Juden als Diaspora galt, war die christliche Botschaft genauso attraktiv wie die jüdische Religion. Ihre Kennzeichen waren Monotheismus, hohe ethische Standards und der Verweis auf die Heilige Schrift, jedoch ohne die sozialen Nachteile, die eine volle Angehörigkeit zur jüdischen Gemeinde mit sich brachte.<sup>72</sup> So ist zu behaupten, dass die christliche Gemeinde sich als das wahre Israel der Endzeit verstanden hat. Der Gedanke der zwölf Stämme wird mehrfach im NT reflektiert (Mt 14,28; Lk 22,30; Offb 7,4-8.) Die Selbstwahrnehmung der christlichen Gemeinde als eine auf Zeit begrenzte Entität in einem gewissen Raum wird auch bei den Apostolischen Vätern zum Ausdruck gebracht. Dies geschieht jedoch nicht mit dem Ausdruck διασπορά. Vielmehr werden die Christinnen und Christen als jene bezeichnet, die zu Gast in Rom, Korinth, usw. sind (1 Clem; Polykarp).

### 7.3 Diaspora als theologische Aussage über Erwählung und Distanz

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

---

72 Vgl. Sophie Laws: A Commentary On The Epistle Of James (Harper's New Testament Commentaries), San Francisco 1980, 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, 65-67.

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

Bekehrung (1,14; 1,18; 2,10; 2,20; 3,6; 4,3) als unhaltbar erwiesen.<sup>74</sup> Auch aus der Erwähnung der geographischen Bezeichnungen der Landschaften oder Provinzen lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass hier die paulinischen Missionsgebiete inbegriffen sind. Eine nähere Betrachtung der geographischen Bestimmung zeigt, dass der Adressatenkreis eigentlich ungenau und fast utopisch groß ist. Das macht die Behauptung, dass es sich hier um eine theologische Aussage handelt, viel wahrscheinlicher. Gemeint sind alle Christinnen und Christen, die in den fünf Provinzen in Zerstreuung leben.

Wichtig für die Deutung des Begriffes *διασπορά* an dieser Stelle ist seine Verbindung mit der doppelten Qualifizierung durch die Formulierung „den Erwählten, die flüchtig sind“ (*ἐκλεκτοῦς παρεπιδήμοις*). Dadurch wird die Situation des Adressatenkreises gedeutet. Sie befinden sich in einem neuen Zustand, sind durch die Taufe in Christus erwählt und als Folge dessen von der Gesellschaft ausgesondert.<sup>75</sup> So ist *διασπορά* ein Zustand, der durch die Erwählung durch Gott entsteht und die Erwählten zu Flüchtlingen in der Zerstreuung macht. Das bedeutet dann wiederum, dass die Adressaten nicht Jüdinnen und Juden in der jüdischen Diaspora sind, sondern die Christenheit als solche.<sup>76</sup> „Aufgrund besonderer Erwählung sind die Christen eine ausgesonderte Gruppe, die (wie 1 Petr weiter erklärt) durch ein verändertes Leben in Distanz zur Umgebung und auch in Konflikt mit ihr gerät, also den üblichen Zugehörigkeiten entfremdet ist und als Minderheit in einer isolierten Zerstreuung leben muss.“<sup>77</sup>

In diesem Zusammenhang schlägt Margaret Aymer vor, dass die neutestamentlichen Schriften als Zeugnisse von migrierenden Gemeinschaften zu verstehen sind. Als solche sollen sie dann nicht als Festung gegen die sich verändernde Welt angewendet werden, sondern als Anleitung, die Welt besser zu verstehen, um sich in einzelnen Situationen zwischen Anpassung und Protest richtig zu entscheiden.<sup>78</sup>

---

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

75 Vgl. a.a.O., 56.

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

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

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

Die Begriffe der Erwählung, des Fremdseins und der Zerstreuung, die in der jüdischen Tradition eine ausgeprägte Bedeutung haben, werden hier in einer doppelten Weise angewendet. Einerseits wird dadurch eine Kontinuität mit der jüdisch-biblichen Tradition ganz bewusst ausgedrückt, gleichzeitig findet so aber auch eine Abgrenzung zum jüdischen Selbstverständnis statt. Diaspora wird in den frühchristlichen Schriften zunehmend als ein temporärer Zustand gedeutet. Damit ist auch zu erklären, warum der Begriff der im jüdisch-hellenistischen Kontext ja eher positiv besetzt war, in der frühchristlichen Literatur eher negativ konnotiert wurde. Die christliche Existenz in der Zerstreuung wird durch die Naherwartung der Parusie bestimmt. Weil die Parusie eine Frage der nahen Zukunft ist, sollen sich die Christinnen und Christen der Umwelt nicht anpassen und keine festen Bindungen an die Umgebung bilden (Röm 12,2). Die Verwurzelung in der geographischen Heimat soll durch eine transzendierende Hoffnung ersetzt werden (Phil 3,20).

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

So bietet die nähere Betrachtung der Funktion des Diaspora-Begriffes im hellenistischen Judentum eine Erweiterung und eine neue Perspektive auf die bisherige Funktion des Begriffes in der protestantischen Theologie. Eine solche Betrachtung kann helfen, die Verwurzelung des Begriffes in der jüdischen Tradition zu verstehen und seine Transformation in der frühchristlichen Tradition in einer neuen und bereicherten Perspektive wahrzunehmen.

Es ist also mit einer Frage zu schließen: Wie können die Überlegungen zu einer Theologie der Diaspora die Diaspora-Deutungen der jüdischen Literatur des zweiten Tempels brauchbar machen? Ist die positive Diaspora-Erfahrung des Judentums in der damaligen Zeit, das sich zumindest phasenweise durch relativen Wohlstand, durch einen vergleichsweise hohen gesellschaft-

lichen Status und damit durch den entsprechenden politischen Einfluss ausgezeichnete, der geschichtlichen Erfahrung vieler Protestantinnen und Protestanten nicht ähnlich? Kann die Diaspora-Existenz der protestantischen Kirchen im 21. Jahrhundert nicht viel zutreffender als eine Erfüllung des universalen Anspruchs des Evangeliums gedeutet werden, im Sinne einer Erfüllung, welche die evangelischen Christinnen und Christen nicht zu Siegern oder Verlierern der Geschichte macht, sondern zu einem integralen Bestandteil der von Gott geliebten und geretteten Welt?

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



## 8. Relational fokussierter Diasporabegriff

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

Gleichzeitig fußt die Formulierung eines theologisches Diasporakonzeptes immer auf der Einsicht, dass die Suche nach einem bestimmten Sinn oder einer Aufgabe der Diaspora primär denjenigen – sei es kirchlich oder persönlich – überlassen sein muss, die sich in der Diaspora befinden, im Sinne einer „Glaubensentscheidung angesichts einer jeweiligen konkreten geschichtlichen Situation“,<sup>79</sup> wie es der österreichische Theologe Wilhelm Dantine formulierte. Deswegen ist die hier vorgenommene Auseinandersetzung mit einem angemessenen Diasporabegriff im Sinne einer Selbstvergewisserung (Vgl. 3. Kapitel) in der GEKE und eines theologischen Angebotes zu verste-

---

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

hen. Das hier entwickelte Diasporakonzept begreift den Sinn der Diaspora in der Gestaltung von Beziehungsfülle im Sinne der Nachfolge Christi. Ein in dieser Weise relational akzentuierter Diasporabegriff, kann sich auf den biblischen Gebrauch des Wortes διασπείρω stützen, das strukturell eine Relation beschreibt (vgl. 5. Kapitel). Während der Begriff der Minderheitenkirche oder der Minderheitensituation diesen Beziehungsreichtum begrifflich auf eine numerische Relation reduziert und tendenziell defizitär qualifiziert ist, (vgl. 3. Kapitel), könnte die Stärke eines relational akzentuierten Diasporabegriffs darin bestehen, die Polyphonie der Lebensbezüge von Gemeinden in der Diaspora sichtbar zu machen und als Gestaltungsaufgabe zu verstehen (vgl. Kap. 10).

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

Ein relational akzentuierter Diasporabegriff ist eingebettet in die Überlegungen zum Sein der Kirche, das in mehrfacher Hinsicht als Beziehungsgeschehen gedacht worden ist. Der Lehrgesprächstext „Die Kirche Jesu Christi“ (1994) deutet die Möglichkeit einer relationalen Ekklesiologie an, wenn er zwischen Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche unterscheidet. Der Grund der Kirche ist Gottes Handeln in Jesus Christus, das heißt seine schöpferische, erlösende, berufende und vollendende Beziehung zu den Menschen. Ihre Gestalt verwirklicht die Kirche als in Gott begründete Gemeinschaft der Menschen, die aus dieser Beziehung Gottes leben wollen und auf sie vertrauen. Die Bestimmung der Kirche, nämlich „ihr Auftrag, der ganzen Menschheit das Evangelium vom Anbruch des Reiches Gottes

---

80 A.a.O., 63.

in Wort und Tat zu bezeugen<sup>81</sup>, setzt die Kirche in vielfältige Beziehungen zur Welt.

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

Die Beschreibung dieser Ambivalenz steht am Anfang des vorliegenden Versuchs einer neuen Theologie der Diaspora (9. Kapitel). Anschließend wird anhand konkreter Beispiele gezeigt, wie sich mit Hilfe des Diasporakonzeptes das Leben und Handeln von Kirchen in Beziehung interpretieren lässt (10. Kapitel). Diese Ausführungen zum evangelischen Leben in der Diaspora als öffentliche Bezeugung des Evangeliums leiten zu Überlegungen über, wie eine Theologie der Diaspora als Gestalt Öffentlicher Theologie zu entwickeln ist (11. Kapitel). Die Kapitel 9 bis 11 verknüpfen also einerseits den innertheologischen Diskurs zum Diasporabegriff mit gegenwärtigen Diasporadiskursen in anderen Wissenschaftsdisziplinen und andererseits den Diskurs zur Theologie der Diaspora mit demjenigen zur Öffentlichen Theologie.

---

81 Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die Einheit der Kirche, hg. von Michael Bünker und Martin Friedrich, (Leuenberger Texte 1), Leipzig 2012, 28f.



## 9. Kirche in der Fremde – Fremdheit der Kirche

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

Die dahinterstehenden Entwicklungsprozesse verliefen bekanntlich keineswegs einlinig; vielmehr verdankten sie sich nicht nur, aber auch der Haltung gegenüber denjenigen Teilen der gesellschaftlichen Umwelt, die jenen Aufbrüchen nicht folgten oder zur Befolgung des als göttlicher Willenssetzung Erkannten andere Wege einschlugen. Während so die einen reformatorischen Bewegungen ihren Ort dezidiert in der Welt sahen und danach strebten, die Gesellschaft als Ganze zu erfassen oder zu durchdringen, fanden andere ihre Zielbestimmung gerade darin, der Welt, wie sie sie kannten, den Rücken zu kehren. Somit schlägt sich die Ambivalenz der Semantik, die in der jüdisch-christlichen Tradition seit ihren Anfängen Termini wie „Aufbruch“, „Pilgerschaft“, „Fremde“ bzw. „Heimat“ sowie eben auch „Zerstreu-

ung“ umfasst,<sup>82</sup> auch in den historisch fassbaren Reformationen, in ihren Ausgestaltungen und in den von ihnen entfalteten Wirkungen nieder: Alle begannen sie ihren Weg mit dem Verlassen ihrer kirchlichen Heimat und daher als Kirchen Gottes in der Fremde, aber nicht alle strebten im Zuge ihrer Entwicklung gleichermaßen oder überhaupt nach einer Fremdheit der Kirche in der sie umgebenden Welt.

Dieser Niederschlag lässt sich dabei nicht nur in den ersten Dekaden der Reformationsgeschichte feststellen, sondern begleitete die Entwicklung der erst europäischen, später weltweiten Protestantismen, eben weil er dem evangelischen Selbstverständnis inhärent ist. Schließlich entstanden aus der Mitte der ersten Realisationsformen reformatorischen Mensch- und Kirche-Seins schon bald und dann immer wieder Formationen, die sich einerseits auf bestimmte reformatorische Gedanken zurückführten, sich andererseits jedoch zum Ausgang aus oder zur Distanzierung von den sie umgebenden Mehrheitsprotestantismen, kurz: zum Aufbruch in die Fremde berufen oder gezwungen sahen.

Das Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ formuliert die Herausforderungen für Kirchen in Minderheitssituationen wie folgt:

„Wo reformatorische Kirchen als Minderheitskirchen existieren, hat die reformatorische Einsicht vom Anspruch des Evangeliums auf das Ganze des Lebens zur Unterscheidung von der gesellschaftlichen Mehrheit geführt. Eine solche Abgrenzung kann dem Zeugnis zugute kommen und als Befreiung erfahren werden. Sie führt dann zu einer ‚nonkonformistischen‘ Lebensform, die Zeugnischarakter beansprucht. Freilich ergibt sich dabei oft die Notwendigkeit, diese ‚nonkonformistische‘ Zeugnispraxis zu unterscheiden von unreformatorischem Sektierertum, das sich dem konstruktiven Einsatz für das Ganze entziehen kann.“<sup>83</sup>

---

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

<sup>83</sup> Die Kirche Jesu Christi (s. Anm. 81), 50.

## 9.1 Kirche in der Fremde

Die Idee von der Kirche, die in der Fremde lebt, ist ein biblischer Gedanke, der sich durch die Epochen der Christentumsgeschichte verfolgen lässt.<sup>84</sup> So wird im Alten Testament die Erfahrung von Fremdsein in vielen Erzählungen geschildert. Von Gott gerufen und mit einer segensreichen Verheißung bedacht, zieht Abraham aus der Heimat in die Fremde (1 Mose 12). Auch die Geschichte von Mose ist durch die Erfahrung der Fremde bestimmt: In einem fremden Land geboren und von der Tochter des Pharaos adoptiert, bleibt es ihm nach all den Jahren auf der Wanderung verwehrt, die verheißene Heimat, das gelobte Land, zu erreichen. Das Exodusgeschehen thematisiert allgemein die Existenz von Gottes Volk in der Wüste bzw. in der Fremde und wirkt sich auch auf der Ebene der ethischen Weisungen aus. So heißt es in 2 Mose 23,9: „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisst um der Fremdlinge Herz, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid“.

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

Christologisch bekommt der Bezug zwischen Kirche und In-der-Fremde-Sein, bzw. Fremdsein einen besonderen Sinn. Die Kirche, die zwar nicht mit

---

<sup>84</sup> 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), 507-520.

<sup>85</sup> Werner Georg Kümmel: Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Zürich/ Uppsala 1943, 10.

<sup>86</sup> A.a.O., 18.

Christus identisch, aber auf ihn bezogen ist, ist grundsätzlich von der Welt unterschieden und von ihm zur Einheit bestimmt. Das macht Paulus deutlich, wenn er vom Leib Christi spricht, mit dem die Glaubenden individuell und dadurch kollektiv in Beziehung stehen (vgl. 1 Kor 10,16b-17).<sup>87</sup> Durch die Charakterisierung Jesu Christi als des aufzunehmenden Fremden in Mt 25,35 („Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich aufgenommen“) erfährt schließlich der Begriff des Fremden eine christologische Aufwertung, die nicht nur für eine Öffnung der Kirchen für die ihr Fremden, sondern auch für tatkräftige Hilfen gegenüber Fremden, etwa in der Flüchtlingsdebatte, plädiert.

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

Vor dem Hintergrund dieses Befundes begleitet das Gefühl, in der Fremde zu sein, die christlichen Kirchen und Gemeinschaften seit jeher. In ihren Ursprüngen stehen die christlichen Gemeinden nicht selten faktisch, meist aber literarisch stilisiert in einer ihnen fremden und teilweise feindlichen Umwelt. Diese Minderheiten-Realität beschreibt der 1. Petrusbrief als „Fremde“. Er trifft damit die Selbstwahrnehmung der Christinnen und Christen,<sup>88</sup> die aufgrund ihrer „Andersheit“<sup>89</sup> immer mehr unter Diffamierung, Ausgrenzung und Verfolgung leiden. Im zweiten Jahrhundert fasst ein christlicher Autor die zunehmend paradoxe Situation von Christinnen und Christen folgendermaßen zusammen: Einerseits sind sie „weder durch Heimat noch durch Sprache und Sitten von den übrigen Menschen verschieden. Sie bewohnen nirgendwo eigene Städte, bedienen sich keiner abweichenden Sprache und führen auch kein absonderliches Leben“. Andererseits bewohnen sie

---

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

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

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

ihr Vaterland „nur wie Beisassen<sup>90</sup>; sie erfüllen alle Aufgaben wie Bürger und erdulden alle Lasten wie Fremde; jede Fremde ist für sie Vaterland und jede Heimat Fremde“ (Diognetbrief 5,1 und 5,5).

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

Das französische System der „laïcité“ macht es den Kirchen schwer, sich in der Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen. Der Protestantismus, der immer eine Art absolute Minderheitsalternative zum tonangebenden Katholizismus war, hat sich daher bereits zu Beginn der strikten Kirche-Staats-Trennung 1905 im Französischen Protestantischen Kirchenbund (FPF) organisiert. Dieser vertritt heute 2/3 der protestantischen Kirchen und Vereine mit den unterschiedlichsten evangelischen und freikirchlichen Akzenten, darunter die wichtigsten protestantischen Konfessionen Frankreichs (Lutheraner, Reformierte, Evangelikale, Baptisten und Pfingstler). Er trägt zu einem guten Dialog zwischen diesen verschiedenen protestantischen Ausrichtungen bei

---

90 Einwohner, denen nicht das volle Bürgerrecht zukommt.

und vertritt sie gegenüber dem Staat und den Ministerien, den öffentlichen Einrichtungen und den Medien. Dieser Schulterschluss ist in Europa einmalig.

Ein weiteres Beispiel für Kirche in der Fremde sind die sogenannten Migrationskirchen. Machten die Migrationskirchen 2004 noch 10 Prozent der französischen Protestantinnen und Protestanten aus, so steigt ihr Anteil kontinuierlich, v.a. in den Großstädten und in der Pariser Region, in der sonntags in 60 Sprachen Gottesdienst gehalten wird.<sup>91</sup> Ein prominenter Vertreter ist die 1990 gegründete „Communauté des Églises d'expression africaine de France“ (Gemeinschaft der Kirchen afrikanischer Prägung in Frankreich), der mehr als 50 Ortsgemeinden mit insgesamt 15.000 Mitgliedern angehören. Den Migrantengemeinden ist gemein, dass sie strenge Auffassungen von Glaube und Moral vertreten. Sie schauen häufig auf die historischen lutherischen und reformierten Gemeinden herab: Letztere „werden nun auch zur Minderheit in der Minderheit (...), gefangen im *double Bind* zwischen der anerzogenen Zurückhaltung in der französischen Kultur, und dem notwendigen Mut zur Evangelisierung“.<sup>92</sup> Bezüglich der Migrationskirchen lassen sich drei Anliegen ausmachen.<sup>93</sup> Vermittlung einer religiösen und kulturellen Identität, die diakonische und soziale Betreuung ihrer Mitglieder, die Evangelisierung der neuen Heimat Frankreich. Da sie „nicht nur in der Diaspora, sondern auch in der Fremde“ (Parmentier 2015) leben, stellt sich die Frage, ob sie ihre Identität nach Jahren in der Fremde wahren können. Es wird sich auch zeigen müssen, ob das Verhältnis zu den Kirchen des historischen Protestantismus Frankreichs von Fremdheit bestimmt bleibt oder angesichts der Diasporasituation in der „laïcité“ eine Solidargemeinschaft gebildet werden kann.

---

91 Bernard Coyault: Un voyage inattendu au cœur de l'Église universelle. Panorama des Églises issues de l'immigration en région parisienne et en France (Information – Évangélisation 5), Lyon 2004, 52.

92 Elisabeth Parmentier: Evangelische Migrationskirchen 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 – Évangélisation 5), Lyon 2004, 3-18.

## 9.2 Fremdheit der Kirche

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

### 1. Fremdheit als konstitutives Merkmal von Kirche

Das Merkmal der Fremdheit lässt sich theologisch zurückführen auf den Unterschied zwischen Welt und Kirche. Die Kirche ist in der Welt, aber nicht aus ihr (Joh 17,16). Sie hat eine himmlische Heimat (2 Kor 5; Phil 3). Fremdheit ist auch eine Eigenheit der biblischen Botschaft, die das Skandalon des Kreuzes (1 Kor 1) verkündigt, das mit seiner Botschaft im Gegensatz zur Weisheit der Welt steht. Kirche sein heißt eben nicht, primär für sich selbst, sondern für andere da zu sein.<sup>94</sup> So sprechen heutige Diasporaerfahrungen gegen ein Konzept von Kirche, das nur bis zur Kirchentür reicht und nicht weit darüber hinaus. Anders gewendet: Es gilt, von einer „Unterscheidungsgemeinschaft zur Annäherungsgemeinschaft“ zu gelangen.

### 2. Fremdheit als Folge von Säkularisierung und Pluralisierung

Dass Kirche fremd anmutet, ist auch ein Ausdruck ihrer rituellen Vielfalt und ihrer Abgrenzung nicht nur zur Welt, sondern auch zu anderen Kirchen. Hier spielen auch „kulturelle und historische Faktoren, die entweder einen positiven oder einen negativen Einfluss auf den Glauben, das Leben und das Zeugnis der Kirche haben können“<sup>95</sup>, eine Rolle. Die Fremdheit der Kirche ist auch eine Folge der gegenwärtig sich vollziehenden Veränderungen, die sich wohl am besten als religiöse Transformationsprozesse beschreiben lassen, die allerdings mitnichten einen Wegfall des Religiösen implizieren. Es zeichnet sich lediglich ab, dass Inanspruchnahme und Artikulation des Christlichen zunehmend schlicht nicht mehr über die klassischen Vermittlungs- und Kommunikationsinstanzen, d. h. nicht mehr über die institutionell verfassten Kirchen laufen. Eine Folge davon ist, dass Wissen über Religion als Phänomen und über bestehende Religionen als allgemeines Bildungsgut nicht mehr vorauszusetzen ist, was wiederum einen

---

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

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

differenzierten und kompetenten Umgang mit Religion und Religionen in der Zivilgesellschaft erheblich erschwert. Darüber hinaus haben die damit zusammenhängenden immensen Schübe soziokultureller und mentaler Veränderung der letzten Jahre und Jahrzehnte den Protestantismus in Europa fast überall zu einer Minderheit werden lassen.

Das gilt nicht nur, aber auch für das laizistische Frankreich, wo sich der historische Protestantismus vor die Herausforderung gestellt sieht, sein Verhältnis zur Gesellschaft und sein historisches Erbe neu zu überdenken, um auf eine neue, vermittelnde und somit kommunikativere Art und Weise, Kirche zu sein.<sup>96</sup>

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

Dass die unterschiedlichen und vielfältigen Kirchen so vielen Menschen fremd sind, ist eine Fehlentwicklung, für welche die Kirchen zum Teil auch selbst verantwortlich sind. Ekklesiologisch steckt hinter der Fehlentwicklung das Selbstverständnis einer Kirche, die sich von der Welt entfremdet und zurückzieht. Diese Entfremdung kann unterschiedliche Ausprägungen erfahren. Aber ob Kirche nun die Welt verteufelt, sich auf die innere Einkehr konzentriert, nur für sich selber (als religiöse Elite) da ist, sich isoliert oder den Erwählungsgedanken mit der Verwerfung der Nichterwählten einhergehen lässt und stark macht – mit der Entfremdung von der Welt widerspricht die Kirche der Idee des die Welt liebenden Gottes (Joh 3,16) und der ihr aufgetragenen *missio*. Hermeneutisch bedeutet die Entfremdung von der Welt, dass ein rein dogmatischer Bezug zur Bibel geltend gemacht wird, der die Welt des Lesers bzw. der Hörerin außer Acht lässt. Damit geht häufig eine rein reproduktive Funktion der Dogmatik einher. Letzteres äußert sich liturgisch in erstarrten Sprachformen, die nur noch wenigen Menschen etwas sagen, und Codes, die schwer verständlich sind. In solch einer Kirche finden Menschen, die von „außen“ kommen, nur mühsam eine Heimat.

---

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

### 9.3 Der Begriff des Fremden für eine Theologie der Diaspora

Der Begriff des „Fremdseins“ kann als eine Dimension von diasporischer Existenz verstanden werden. Eine Kirche, die sich nicht nur ihrer Verstreuung und ihres Minoritätsdaseins, sondern auch ihres Fremdseins bewusst ist, macht sich klar, dass es immer auch darum gehen muss, eine *Brücke* zwischen der eigenen (kirchlichen) Sprache und der Sprache der jeweiligen Gesellschaft zu finden, um dem Auftrag der Kirche gerecht zu werden, das Evangelium öffentlich zu verkündigen. Der Begriff *Brücke* impliziert damit immer eine doppeldeutige Erfahrung, die sowohl Fremdheit im Sinne von Getrenntsein als auch Verbundenheit impliziert. Zum *Brückesein* gehört, das Getrennte zu verbinden, ohne seine Verschiedenheit aufzuheben. Damit wäre dann im konkreten Fall der Anfang eines relationalen Verständnisses der eigenen Minderheitensituation gemacht, das eben die konstruktive Deutung eines relational fokussierten Diasporakonzeptes ermöglicht (vgl. dazu Kapitel 4 und Kapitel 8). Aus der „Kirche in der Fremde“ wird so eine „Kirche in Beziehungen“, womit sich das folgende Kapitel dieser Studie befasst.



## **10. Kirche in Beziehungen – evangelisches Leben in der Diaspora als öffentliche Bezeugung des Evangeliums**

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

Wie wird das „evangelische Leben“ angemessen beschrieben? Die Leuenberger Konkordie umschreibt es pointiert, wenn auch anspruchsvoll: Die Botschaft des Evangeliums „macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt und bereit, in diesem Dienst auch zu leiden. Sie erkennen, daß Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfaßt. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern. Dies macht es notwendig, daß sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachgemäßen Kriterien suchen und sich an

---

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, 11-28, hier 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.“

ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, daß Gott die Welt erhält, und in Verantwortung vor seinem Gericht.“<sup>99</sup>

Eine wesentliche Dimension evangelischen Lebens ist demnach eine Ausrichtung auf das Ganze des Lebens in seinen vielfältigen Bezügen, mithin auch auf die gesellschaftliche Wirklichkeit und das öffentliche Umfeld von Gemeinden und Kirchen. Es ist der Anspruch des Evangeliums, dass es auch außerhalb der Kirche gehört und aufgenommen wird; und es ist dieser Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums, aus dem der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche resultiert.<sup>100</sup>

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

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

---

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.

101 Kirche–Volk–Staat–Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis. Beratungsergebnis der Regionalgruppe der Leuenberger Kirchengemeinschaft Süd- und Südosteuropa, hg. von Mario Fischer und Martin Friedrich, (Leuenberger Texte 7) *Leipzig* 2019, 68f.

„Die Verkündigung des Wortes Gottes ist ein öffentliches Geschehen, auch jeder Gottesdienst hat an dieser öffentlichen Kommunikation des Evangeliums seinen Anteil.“<sup>102</sup> Die Frage dabei ist, in welchen kommunikativen Vollzügen des kirchlichen Handelns dieser Öffentlichkeitsanspruch umgesetzt wird. Oder anders gefragt: Wie sehen die Rahmenbedingungen des kirchlichen Handelns konkret in den Gemeinden vor Ort aus? Welche Strukturen, welche organisatorischen Ziele und welche Aktivitäten unterstützen und fördern ein kommunikatives Handeln und welche beeinträchtigen es eher, welche sind wirklich und im guten Sinne „niederschwellig“, offen und positiv-einladend, die den Dienst-Charakter der Kirche und ihre partizipativen Dimensionen betonen?

Diese Überlegungen liegen auf der Linie der Grundüberzeugung, dass die Kirche nach protestantischem Verständnis nicht primär als Institution zu beschreiben ist, sondern als Gemeinschaft und Ereignis: Sie ist congregatio, Versammlung, in der das Wort Gottes gepredigt wird und die Sakramente verwaltet werden. Anders gesagt: „Der Grund der Kirche ist das Handeln Gottes zur Erlösung der Menschen in Jesus Christus.“<sup>103</sup>

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

In all den Umbrüchen gilt jedoch die Einsicht festzuhalten, dass kirchliches Leben aus dem Evangelium in der Diaspora, sich nicht wesentlich vom kirchlichen Leben in anderen Situationen und Kontexten unterscheidet.<sup>104</sup> Die spezifischen Probleme und Herausforderungen, auch die Chancen und

---

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, 94.

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

Potentiale sind dagegen je nach kirchlicher Situation verschieden. Schrumpfende und frustrierte Gemeinden auf der einen und attraktive und lebendige Gemeinden gibt es sowohl in „volkskirchlichen“ Verhältnissen als auch in Diaspora-Kontexten.<sup>105</sup>

Belege dafür liefern die Ergebnisse soziologischer Analysen von Gemeinden, die im Wachstum begriffen sind.<sup>106</sup> Demnach hat sich nicht bestätigt, dass einige Gemeinden durch ihre Lage, Umgebung oder ihre demografische Zusammensetzung oder auch durch andere Faktoren mehr zum Wachsen fähig wären als andere. Es gibt allenfalls gewisse Anzeichen und Merkmale, die eine bestimmte Voraussetzung für ein erfolgreiches Wachstum andeuten, aber diese sind nicht zwingend in allen „erfolgreichen“ Gemeinden nachzuweisen. „Und – das ist das Ermutigende an der Untersuchung ... Wachstum kann sich überall ereignen“, stellen die Autoren lapidar fest.<sup>107</sup>

Kirchliches Leben aus dem Evangelium in der Diaspora – diese Formulierung beschreibt das Spannungsverhältnis zwischen der Identität und der Rolle einer Minderheitskirche als Akteur in der Gesellschaft. Dabei ist freilich vorausgesetzt, dass kirchliches Wirken in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit dann Bedeutung hat, wenn es als Lebenszeugnis des Evangeliums sichtbar wird und das Kirchesein von Kirche zur Geltung bringt.<sup>108</sup> Gemäß dieser Einsicht sollen im Folgenden einige Beispiele für konkretes kirchliches Handeln in einer Situation der Diaspora vorgestellt werden, an denen der innere Reichtum der Kirche und des „evangelischen Lebens“ sichtbar wird.

---

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., 302.

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, 459-464, hier 460.

## 10.1 Gottesdienst

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

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

Zweifelsohne „in geografischen und konfessionellen Diasporasituationen erhält der Gottesdienst meistens eine Zentralstellung als soziales und religiöses Ereignis...“.<sup>110</sup> Viele Erfahrungsberichte aus Diasporakirchen bezeugen diese Zentralstellung. Das gilt etwa für muttersprachliche Gottesdienste, die zudem oft in der Form gefeiert werden, die an die alte Heimat der Vorfahren erinnert. Sie bilden ein sehr wichtiges Stabilisationselement für das Leben in der Fremde.

Andere Beispiele, die nicht in „Bleibe in der Zeit“ genannt werden, sind sogenannte Ad-hoc-Gottesdienste, die mit Flüchtlingen gefeiert werden oder Gottesdienste, deren Zielgruppe die Mitarbeitenden ausländischer Firmen sind. Eine wichtige Rolle haben in diesem Zusammenhang auch Gottes-

---

109 Vgl. Anm. 102.

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

dienste ethnischer Minoritäten, die zugleich oft eine Konfessionsminderheit im jeweiligen Land bilden.<sup>111</sup>

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

Ein Beispiel dafür, wie diese Brückenfunktion der Gottesdienste in der Spannung zwischen Tradition und Innovation realisiert werden kann, bietet die unterschiedliche Gottesdienstpraxis, die sich in der Waldenser- und Methodistenkirche in Italien in der Begegnung mit Migrantinnen und Migranten entwickelt hat.<sup>112</sup> Zwei Lösungen haben sich dabei ergeben:

Erstens: Jeder Teil feiert seinen eigenen Gottesdienst und ist eigenständig organisiert. Gelegentlich kann es zu Kontakten und Austausch zwischen den beiden Gruppen kommen.

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

Wege zur Integration zu öffnen, indem Austausch, Kontakte und Beziehungen zwischen migrantischen Gemeinden und den Kirchen in den Aufnahmegesellschaften hergestellt werden, sind gesellschaftlich relevante Ver-

---

<sup>111</sup> Z.B. ukrainisch-orthodoxe Gottesdienste in Tschechien oder tschechische Gottesdienste in Serbien. Diese Gottesdienste 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 Herkunftslandes vermittelt wird.

<sup>112</sup> Bleibe in der Zeit (s. Anm. 102), 21f.

suche, wie aus der Quelle des Evangeliums Brücken zu schlagen und Schritte zur Überwindung von Grenzen möglich sind, die zugleich „ein gesellschaftskritisches und prophetisches Zeichen gegen Rassismus und Ausgrenzung“<sup>113</sup> sind und Menschlichkeit und Hoffnung für die geteilte Welt bezeugen.

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

Die genannten Beispiele für gottesdienstliches Handeln in Diasporasituationen bilden ein breites Spektrum unterschiedlicher Modelle. Aber vielleicht bezeugen sie gerade so die „Einheit in Verschiedenheit“ evangelischer Kirchen, eine Einheit, die ihren Grund hat im integrierenden Potential des Evangeliums.<sup>115</sup> Diasporakirchen, die ihre Außenbeziehungen reflektieren und ihre Möglichkeiten wahrnehmen, sich in ihrer Gesellschaft zu positionieren, werden mit ihren selbst geringen Möglichkeiten Zeichen für ein kirchliches Leben aus dem Evangelium setzen.

## 10.2 Offene und gastfreundliche Kirche

Die Offenheit der Kirche wird nicht selten dadurch dokumentiert oder mitunter auch daran gemessen, dass die Kirchentüren auch außerhalb der Gottesdienstzeiten geöffnet bleiben. Eine offene, auch außerhalb der Gottes-

---

113 A.a.O., 24.

114 A.a.O., 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.

dienstzeiten geöffnete Kirche, die zwar primär für Gottesdienste bestimmt ist, kann in der Tat ein Raum sein, der zur Meditation und Ruhe oder zum Nachdenken über den Glauben einlädt.<sup>116</sup>

Überhaupt können Kirchengebäude den Anlass bieten für ein öffentlichkeitswirksames kirchliches Handeln. Prominentes Beispiel dafür ist die Frauenkirche in Dresden.<sup>117</sup> Die Bemühung, sie zu rekonstruieren, mobilisierte Tausende von Menschen. Ursprünglich ein Symbol der Gräueltat des Krieges, ist sie heute dank vieler, besonders auch ausländischer Initiativen zum Symbol der Verbundenheit unter den Völkern und zum sichtbaren Zeichen der Versöhnung und Hoffnung geworden.

Eine ganze Reihe ähnlicher Projekte in verschiedenen Größenordnungen, gibt es auch in Diasporakirchen. In Tschechien beispielsweise gelang es in vielen Fällen, die Rekonstruktion der Kirche oder des Gemeindehauses ebenso zum Symbol der Zusammengehörigkeit wie zur Überwindung von Abgrenzungen und Vorurteilen und sehr oft auch zur Überwindung von konfessionellen und nationalen Grenzen werden zu lassen. In manchen Orten, wo diese „Aktionen“ durchgeführt wurden, nachdem sie innerhalb der gegebenen Kommune gut kommuniziert wurden, sorgten sie auch für gute und nachhaltige Beziehungen zu den Vertretern des politischen Lebens. Eine solidarische Initiative zum Erhalt einer Kirche kann von den Beteiligten geradezu als Einschnitt im Leben und der Geschichte einer Stadt oder eines Dorfes erlebt werden. Besonders die Repräsentanten des öffentlichen Lebens, denen erfahrungsgemäß die Möglichkeit fehlt, Menschen zusammenzubringen, um sie für einen guten Zweck zu motivieren, wissen das sehr wohl zu schätzen. Mitunter wird berichtet, dass solch eine Kirchensanierung „etwas Hoffnungsvolles“ für das ganze Dorf sei.<sup>118</sup> So entsteht ein Netz von Beziehungen, es werden Kontakte und Verbindungen gepflegt und es wächst ein Unterstützungsnetzwerk und die Kirche trägt auf ihre Weise in der Diasporasituation zur Vergemeinschaftung bei.<sup>119</sup>

---

116 Vgl. Christian Möller: „Wenn der Herr nicht das Haus baut...“, Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau. Göttingen 2007, besonders die beiden Kapitel „Die Predigt der Steine“ und „Kirchen erzählen vom Glauben“, 110-114.

117 Vgl. allgemein zum Thema Johannes Hempel: Erfahrungen und Bewahrungen. Ein biographischer Rückblick, Leipzig 2004, 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-Wer-

Eine besondere Chance für Kirchen in der tschechischen Diaspora bedeutet schließlich auch die Nacht der offenen Kirchen, die in der Regel unter großer Beteiligung weiter Bevölkerungskreise stattfindet. Inzwischen ist dieses kirchliche Angebot so beliebt, dass es an manchen Orten mehrmals im Jahr veranstaltet wird, oft auch gemeinsam mit anderen Institutionen – Museen, Theatern und Rathäusern. Auch diese Aktionen werden gerade auch von denjenigen, die der Kirche distanziert gegenüber stehen, als positive Zeichen dafür erlebt, dass der öffentliche Raum gemeinsam gestaltet wird und dass die Kirchen dabei eine wichtige Rolle spielen.

### 10.3 Kirchliche Feiertage

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

In Tschechien war der Ostermontag immer ein Feiertag. Der Karfreitag als Feiertag wurde dagegen erst 2016 wieder eingeführt, nachdem er von der kommunistischen Regierung fünfzig Jahre zuvor abgeschafft worden war. Bis dahin hatten viele Christinnen und Christen am Karfreitag (und an anderen christlichen Festen) einen arbeitsfreien Tag genommen, um an Gottesdiensten teilnehmen zu können. Dies war besonders in der kommunistischen Ära eine Bekenntnistat. Überhaupt war das Einhalten des Kirchenjahres ein sehr deutliches Zeichen eines evangelischen Lebensvollzuges.

Heute ist im Zuge einer zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft ein grundlegender Wandel eingetreten, durch den die Tradition kirchlicher Feiertage grundsätzlich in Frage gestellt ist.<sup>120</sup> Trotzdem möchten die evangelischen Kirchen an dieser Tradition festhalten. In der öffentlichen Diskussion sehen die Kirchen daher ihre Aufgabe darin, auf die *theologische* Dimension des Kirchenjahres hinzuweisen, die im engen Zusammenhang zum Öffentlichkeitscharakter unseres Glaubens steht.<sup>121</sup>

---

kes 68), Leipzig 1999, 40 – 45.

<sup>120</sup> 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.

<sup>121</sup> Vgl. die Begründung bei Gerhard Sauter: *Schrittfolgen der Hoffnung. Theologie des Kirchenjahres*, Gütersloh 2015, 236-237.

Gegenläufig zum Bedeutungsverlust kirchlicher Feiertage in der Gesellschaft ist jedoch das positive Faktum festzuhalten, dass diejenigen Gottesdienste zunehmend an Bedeutung gewinnen, die nicht im Zyklus kirchlicher Feiertage verankert sind. Das betrifft etwa Gottesdienste anlässlich von Einschulungen, am Valentinstag, Gottesdienste zu Stadtjubiläen oder auch an nationalen Gedenktagen wie dem Ende des Zweiten Weltkrieges oder der Befreiung von Konzentrationslagern. Sie eröffnen den Kirchen die Möglichkeit für ein kirchliches Handeln in der Öffentlichkeit und bieten zudem oft besondere Chancen für eine ökumenische Zusammenarbeit.

## 10.4 Kirchliches Bildungshandeln

Das kirchliche Bildungshandeln stellt eine wichtige Brücke dar zu den nachfolgenden Generationen und zu Menschen, die nicht der Kirche angehören. Vorgestellt sei ein Beispiel, wie im Kontext von Diasporakirchen der Religionsunterricht das Thema „Kirchenjahr“ zur Geltung bringt. Von Kirchen aus fünf Ländern (Deutschland, Ungarn, Polen, Slowakei und Tschechien) wurde in einem gemeinsamen Erfahrungsprozess das Religionslehrbuch „Miteinander feiern – voneinander wissen“<sup>122</sup> vorbereitet. Es stellt einen Weg durch das Kirchenjahr vor, begleitet von biblischen Texten und ergänzt um Lieder, Bilder und Erfahrungsberichte aus den einzelnen Kirchen und ihren Traditionen. Es werden die Gemeinsamkeiten betont, aber eben auch die Unterschiede im Bekennen und Feiern des gemeinsamen Glaubens benannt. Das Lehrbuch kann nicht nur in den Kirchen selbst verwendet werden, sondern auch in Schulen, in denen es keinen Religionsunterricht gibt (wie z.B. in Tschechien). Denn das Buch vermittelt auf sehr elementare Weise und dazu theologisch kompetent, was für das Feste-Feiern im Christentum zentral ist. Das Buch ist ein gelungener Beitrag, der Verstehen, Verständigung und Verständnis ermöglicht – auch über Grenzen von Staaten und religiösen Sozialisationen hinweg.

---

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

## 10.5 Versöhnendes Handeln

Beziehungen zwischen den Kirchen können ebenso wie Beziehungen zwischen verschiedenen Staaten, Nationen und gesellschaftlichen Gruppen durch schmerzhaftes Ereignisse in der Vergangenheit belastet sein. Dabei handelt es sich oft um Auseinandersetzungen und Verletzungen, die sich dem Gedächtnis tief und unauslöschlich eingepägt haben. Dialoge unter den Fachleuten, historische Forschung und Bildung sowie Aufklärungsarbeit sind besonders auf diesem Felde nahezu lebensnotwendig. Sie ermöglichen es, dramatische Ereignisse in der Vergangenheit, die von Hass und Feindschaft zeugen, in einem breiteren Kontext zu sehen und von daher zu verstehen. Aber sehr oft fehlt diesen Initiativen die Kraft, die negativen Erinnerungen in den Köpfen und Herzen der Menschen zu beseitigen und zu heilen.

Im südafrikanischen Kontext entstand daher das Projekt „Healing of Memories“,<sup>123</sup> das rasch in Europa rezipiert wurde<sup>124</sup>. Größere oder kleinere Prozesse zur „Healing of Memories“ wurden in den vergangenen Jahren von ÖRK, KEK und GEKE initiiert, z.B. in Rumänien, Bulgarien, Ukraine, Ungarn, Serbien und Bosnien-Herzegowina.<sup>125</sup> Hier wurde an Orten zu Versöhnungsaktionen eingeladen, die Symbole für dramatische Ereignisse und Spannungen waren mit dem Ziel, im Blick auf die seelischen Wunden und Verletzungen der vergangenen Ereignisse bleibende Ressentiments zu überwinden und eine Heilung der Erinnerungen zu ermöglichen.

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

---

123 Online: <http://www.healing-memories.org/> (zuletzt aufgerufen am 8.7.2019).

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

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 2009*; 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.

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

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

## 10.6 Christliche Begegnungstage

Die Christlichen Begegnungstage werden gelegentlich „kleiner Kirchentag der Diasporakirchen“ genannt. Dabei wird betont, dass es sich um eine Begegnung handelt, die ursprünglich als Initiative „von unten“ von einigen Diasporagemeinden ins Leben gerufen wurde, und diesen einzigartigen Charakter möchte man auch weiterhin behalten.

Die Einrichtung geht zurück auf eine Initiative der ehemaligen Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, die seit 1991 zusammen mit den evangelischen Kirchen in Polen und Tschechien zu Gemeindebegegnungen eingeladen hat. Seitdem finden die Treffen alle zwei oder drei Jahre statt. Seit den Begegnungstagen im Jahr 2005 beteiligen sich auch die evangelischen Kirchen in der Slowakei, in Ungarn und Österreich, sowie die bayrische und die sächsische Landeskirche. Im Laufe der Zeit haben sich die Begegnungstage zu einem Christentreffen evangelischer Kirchen aus ganz Mittel- und Osteuropa entwickelt; zuletzt 2016 fand es unter großer Beteiligung in Budapest statt. Nach und nach ist durch die Begegnungstage ein grenzüber-

---

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](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1999/december/documents/hf_jp-ii_spe_17121999_jan-hus.html) (zuletzt aufgerufen am 8.7.2019).

schreitendes Netzwerk von Gemeinden, Kirchen und verschiedensten Initiativen entstanden. Inzwischen erfahren die veranstaltenden Kirchen auch große Unterstützung durch die Kommunen in den gastgebenden Städten. Die Christlichen Begegnungstage sind für die kleinen Diasporakirchen eine besondere Gelegenheit, auf sich und ihre Anliegen in der größeren Öffentlichkeit eines Landes aufmerksam zu machen.

## 10.7 Diakonie

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

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

Das seelsorglich-diakonische Potential von Diasporakirchen bewährt sich in manchen Ländern in Mittel- und Osteuropa in der letzten Zeit verstärkt auch in der Arbeit mit Müttern und Kindern. Auf kirchliche Initiative hin entstehen informelle Zentren oder Klubs in Gemeinderäumen, bei denen sich Mütter oder Väter mit ihren Kleinkindern treffen können. Es wird ein Raum der Begegnung angeboten, der offen ist für alle und der trotzdem geschützt ist und zu Begegnung und Austausch einlädt, in dem Betreuungsangebote für Kinder vorgehalten werden und auch praktische Hilfen wie Kinderbekleidungsbörsen eingerichtet sind. Erfahrungsgemäß nehmen mehr nichtkirchliche als kirchliche Familien ein solches Angebot wahr, denn außerhalb der Kirche gibt es nur sehr wenige Angebote dieser Art. Gelegentlich entwickeln sich aus diesen Initiativen Anstöße zur Gründung eines Kindergartens. Nicht selten bilden sie in Dörfern oder Städten auch den Anfang für Diskussionen, wie man den öffentlichen Raum beleben kann.

## 10.8 Seelsorge

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

In einer Gesellschaft wie der tschechischen, die zwar stark atheistisch geprägt ist, wird jedoch ausgerechnet die Krankenhausseelsorge sehr positiv wahrgenommen. Heute gehören Seelsorger zu den Leitungsgremien dieser Einrichtungen und sind Mitglieder in deren Ethikräten.

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

## 10.9 Gemeinwesenarbeit

Minderheitskirchen<sup>127</sup> empfinden und erleben sich selbst oft als ohnmächtig. Sie halten sich selbst eher für unbedeutend und trauen sich nicht zu, etwas bewegen zu können. Mit dieser Selbstbewertung bleiben sie jedoch oft unter ihren Möglichkeiten.

Das muss aber nicht zwangsläufig so sein, und zwar dann nicht, wenn diese Kirchen ihre Chancen und Möglichkeiten neu entdecken. Eine Voraussetzung dafür ist, dass Kirchen ihre Diasporasituation nicht mehr nur als fortwährend negative Geschichte verstehen, so dass sie meinen, sich noch immer gegen die Widrigkeiten ihrer Umwelt behaupten zu müssen. Statt-

---

<sup>127</sup> Das sind in Tschechien vor allem zahlenmäßig kleine Gemeinden inmitten von großen Ballungsgebieten.

dessen sollten sie sich in ihrer gegenwärtigen Situation als Akteure in vielfältigen Beziehungen und Bezügen nach innen und nach außen begreifen und den Mut aufbringen, diese Beziehungen zu gestalten, Gemeinschaft zu stiften und durch versöhnendes Handeln Menschen zusammenzubringen. Auch die kleinste Kirche lebt schließlich davon, dass es „Gott war [...], der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat“ (2 Kor 5,19). Diese Versöhnung gilt für alle Menschen.

Im Folgenden werden einige Möglichkeiten kirchlichen Handelns erwähnt, die sich in Gemeinden bewährten:

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

Es sind eher „Sekundärtugenden“, die hier erwähnt werden. Aber so werden Kirchen in der kommunalen Öffentlichkeit oft wahrgenommen. Seitens der Kirchen können sie aber durchaus als eine Folge „des Eigentlichen“ verstanden und angeboten werden. Denn die Einladung, am Leben aus dem Evangelium, der Versöhnung in Jesus Christus teilzuhaben, kann auf sehr

verschiedene Weise geschehen. Was diese Darstellung, die Vielfalt kirchlichen Handelns dann bei den Empfängern bewirkt oder nicht bewirkt, liegt allein in Gottes Hand.<sup>128</sup>

## 10.10 Kirche in multilateralen Beziehungen

Kirche in Beziehung gilt für die Gemeinde-Ebene bis hin zur Ebene der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit und den funktionierenden bilateralen, oder multilateralen Netzwerken. Ein wichtiges Projekt der Reformierten Kirche Ungarns, von dem in dieser Studie berichtet werden soll, ist ein trilaterales Projekt der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, der Protestantische Kirche in den Niederlanden und der Reformierte Kirche Ungarns. Das Projekt, das unter der Schirmherrschaft der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen läuft, zielt darauf, dass diese Kirchen sich von den Erfahrungen und Lösungsversuchen der anderen inspirieren lassen wollen. Ausgangspunkt war die Erfahrung, dass in der westlich geprägten Welt die Gesellschaften zunehmend säkularer geworden sind und damit die Rolle und Aufgaben der Kirchen neu definiert werden müssen. Es geht darum, neue Formen der Mission und neue Formen der Zusammenarbeit der teilnehmenden Kirchen zu entdecken. Das Konzept beruht auf dem Modell „learning as we go“.<sup>129</sup> Ziel war es, 2016 einige Empfehlungen auf Grund der bisherigen Erfahrungen für die Generalversammlung der Weltgemeinschaft der Reformierten Kirchen zu formulieren, wie das Kirche-Sein deutlicher gelebt und in der Gesellschaft zum Ausdruck gebracht werden kann. Von den Partnerkirchen ernannte Delegationen besuchen jeweils eine andere Kirche, lernen die dortigen Projekte und damit verbunden auch die Problemstellung der Rolle der Kirche in der jeweiligen Gesellschaft kennen und reflektieren diese auf der Grundlage der eigenen Erfahrungen. Der gemeinsame Weg soll im Sinne des „learning as we go“ dafür genutzt werden, an den unterschiedlichen Problemlösungen durch die Erfahrungen der anderen zu arbeiten.

---

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

129 Ein Bericht zu diesem Motto und dem skizzierten Projekt einer grenzüberschreitenden Zusammenarbeit von Kirchen findet sich in Ungarisch online : <http://reformatus.hu/mutat/9701/> (zuletzt aufgerufen am 8.7.2019) und eine Zusammenfassung in Englisch online: <http://reformatus.hu/mutat/9761/> (zuletzt aufgerufen am 8.7.2019).

Dieses Projekt stellt eine neue Form der Zusammenarbeit unterschiedlicher Kirchen in den Kernbereichen kirchlicher Tätigkeiten dar.<sup>130</sup>

In diesem Modell geht es um multilaterale Partnerschaften, die unter bestimmten Umständen evaluiert, ausgewertet und fruchtbar gemacht werden können. In diesem Modell kommt der in dem Diaspora-Konzept so prägende Akzent der Zusammengehörigkeit trotz verschiedener kultureller Hintergründe der Kirchen zur Geltung, ohne dabei jedoch die kulturelle Identität der einzelnen Kirchen zu leugnen. Fraglich ist, wie sich ein solcher Annäherungsprozess auf das theologische Selbstverständnis der einzelnen, teilnehmenden Kirchen auswirkt. Zukunftsweisend ist das Projekt aber, insofern neue oder ganz unorthodoxe Lösungsversuche zur Diskussion kommen können. Das Projekt zielt auf Kontextualität und Multiperspektivität. Dies trifft sich mit der Richtung der Entwicklung der ökumenischen Theologie, welche die „koinonia“ zum zentralen Verbindungsmoment macht und führt die Tradition der Leuenberger Kirchengemeinschaft fort, wie sie auch in „Die Kirche Jesu Christi“ zum Ausdruck kommt.<sup>131</sup> Es wird keine administrative oder spirituelle Einheit angestrebt, sondern im Vordergrund steht ein Prozess des Zusammenseins und des intensiven Austausches. So lässt sich das Sein der Kirche in der Gemeinschaft und das Sein der Kirche im Dialog sehr gut akzentuieren. „[D]as Bemühen um „Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst“,<sup>132</sup> so wie es im Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ deklariert und anvisiert wird, erhält hier eine neue Dimension. Das Interesse der Teilnehmer an diesem „Pilotprojekt“ ist ein eminent theologisches: Es soll das Sein der Kirche in der Öffentlichkeit als Diaspora thematisiert und in diesem Zusammenhang der Dienst der Kirche deutlicher dargestellt werden.

Verstehen sich Kirchen als Kirche in der Diaspora, befähigt sie das, ihre eigenen Debatten deutlicher auf die sie umgebende Wirklichkeit hin zu akzentuieren und ihre theologischen Positionen konkreter zu verorten. Eine öffentliche Theologie als Theologie der Diaspora bietet die Möglichkeit für die Kirchen aus der Re-Aktion in die Aktion zu treten: Das Sein in der Diaspora wird dann als Chance und nicht mehr als Übergangssituation begriffen. Die GEKE als Gemeinschaft vieler Diasporakirchen macht sich so auf

---

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

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

132 A.a.O., 73.

den Weg, als Lerngemeinschaft ein Forum für zukunftsweisende Projektideen zu werden.<sup>133</sup>

Die aufgezeigten Konkretionsbeispiele evangelischen Lebens in der Diaspora werden, wie eingangs erläutert, verstanden als Formen öffentlicher Bezeugung des Evangeliums. Diese öffentlichen Bezeugungsformen können dabei bereits als Formen öffentlicher Theologie verstanden werden, beschränkt man öffentliche Theologie nicht auf sozialetische Stellungnahmen o.ä.. Vielmehr gilt es den Begriff der öffentlichen Theologie zu entschränken, wie im Folgenden systematisch-theologisch entfaltet werden soll.

---

<sup>133</sup> Vgl hierzu die Schlussthese 14 der GEKE Studierendenkonferenz 2015 in Rom, online: <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766102744> (zuletzt aufgerufen am 8.7.2019).

# 11. Kirche in der Öffentlichkeit und öffentliche Theologie

## 11.1 Diaspora, Kirche und Öffentlichkeit

Wie die Kirche als Ganze steht jede Einzelkirche unabhängig von ihrer Größe in vielfältigen Beziehungen zur Gesellschaft, zur Politik auf kommunaler, regionaler, nationaler und transnationaler Ebene und zum Staat, zur Kultur und zur Wissenschaft, also zur Öffentlichkeit in ihren verschiedenen Ausprägungen. Verstanden als Beziehungsbegriff soll der Diasporabegriff dazu dienen, auch das Verhältnis der Kirche(n) zur Öffentlichkeit theologisch zu reflektieren.

Der Auftrag der Kirche, das Evangelium öffentlich und für alle Menschen zu bezeugen (vgl. Mt 28,18ff), gilt für alle Kirchen; er gilt für Kirchen in Mehrheits- wie in Minderheitensituationen. Dieser Verkündigungsauftrag beschränkt sich nicht auf die gottesdienstliche Verkündigung<sup>134</sup> und die Weitergabe des Glaubens in Erziehung, kirchlichem Unterricht, dem kirchlichen Bildungswesen insgesamt und – sofern diese Möglichkeit gesetzlich eingeräumt wird – auf den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Vielmehr bezeugen die Kirchen und die einzelnen Christinnen und Christen das Evangelium in Wort und Tat auch im Alltag der Gesellschaft, in Arbeit und Beruf, Freizeit und Kultur.

Der Öffentlichkeitsbezug der Kirche folgt aber nicht nur dem Verkündigungsauftrag der Kirche, sondern auch aus ihrer diakonischen Verantwortung. *Diakonia* gehört neben *leiturgia*, *martyria* und *koinonia* zu den Wesens- und Lebensäußerungen der Kirche. Als Diakonie bezeichnet man das

---

<sup>134</sup> Vgl. CA XIV: publice docere.

soziale Handeln der Kirche, und zwar nicht nur in seiner spontanen, sondern auch in seiner organisierten Form. Diakonie ist nicht auf das direkte Hilfehandeln der Kirchen oder ihre soziale Arbeit beschränkt. Sie schließt auch den Auftrag zum Dienst an der Gesellschaft als ganzer ein, ist es doch gemäß Jer 29,7 auch die Aufgabe der Kirche in der Diaspora, der Stadt Besses zu suchen. Dazu gehört neben der Verkündigung, dem Gebet für das Gemeinwesen und für jene, die politische Verantwortung tragen, der tätige Einsatz für das Gemeinwohl und die Beteiligung am gesellschaftlichen Diskurs.

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

Öffentlichkeit als demokratischer Leitbegriff zielt sowohl auf die Transparenz politischer Vorgänge und Entscheidungen für alle Bürgerinnen und Bürger als auch auf gleiche und allgemeine Partizipation der Bürgerinnen und Bürgerinnen an den politischen Entscheidungsprozessen.

Für demokratische Gesellschaften sind daher freie und öffentliche Debatten basal wichtig, wozu kritische Medien, politisch engagierte Bürgerinnen und Bürger und eine lebendige Zivilgesellschaft entscheidend beitragen. Demokratische Prozesse unterliegen Veränderungen. Sie sind fragil und gefährdet, auch wenn die Institutionen stabil funktionieren. Tendenzen eines realen Bedeutungsverlustes von politischer Partizipation der Bürgerinnen und Bürger zugunsten des Einflusses von ökonomischen Eliten werden mit dem Stichwort „Postdemokratie“<sup>136</sup> bezeichnet. Ebenso gefährdet ist die demokratische Öffentlichkeit durch Veränderungen im Stil öffentlichen Redens und Schreibens: durch verachtungsvolles, hasserfülltes und pauschalierendes Sprechen.

---

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

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

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

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

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

Die Unterscheidbarkeit der Kirche von anderen Institutionen und Gruppen in der pluralen Gesellschaft ist kein Selbstzweck, sollte aber in einer Gesellschaft, die nicht oder nicht mehr ausschließlich vom Christentum geprägt ist, auch nicht gescheut werden. Zwar kann die Kirche ihrem historischen Ursprung und ihrem Wesen nach als „Kontrastgesellschaft“ verstanden werden,<sup>137</sup> zugleich ist sie aber auch immer Teil der Gesellschaft und wirkt in der Gesellschaft. Nicht nur unter den Bedingungen einer Mehrheits- oder Volkskirche, sondern auch in der Minderheit ist die Kirche, bzw. sind die Einzelkirchen immer auch ein Segment bzw. ein Teilsystem der Gesellschaft, wobei sich die verschiedenen Gesellschaftssysteme wechselseitig als ihre jeweilige Umwelt wahrnehmen.<sup>138</sup>

Das heutige Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit wird durch den klassischen Dualismus von Kirche und Welt nicht hinreichend erfasst. Unzureichend ist auch die Ortsbestimmung von Kirche durch die Dyade von Kirche und Staat. Unter modernen soziologischen Bedingungen hat die Kirche ihren Ort vielmehr „im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Ge-

---

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.

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

sellschaft“.<sup>139</sup> Das gilt auch für Kirchen in einer Diasporasituation. Will sich die Kirche selbst als Teil gesellschaftlicher Strukturen und als Element von kulturellen, d.h. symbolisch vermittelten Verständigungsprozessen begreifen, ist weder das Bild von der Kirche als Kontrastgesellschaft noch dasjenige einer funktional integrierten Gesellschaftskirche wirklich angemessen. Vielmehr besteht die gesellschaftliche Aufgabe der Kirche darin, „auf Grund der ihr eigenen Botschaft und unter Inanspruchnahme ihrer spezifischen Kompetenz eine Vermittlungsaufgabe wahrzunehmen. Sie vermittelt zwischen den Einzelnen und ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen; sie vermittelt aber vor allem zwischen den Einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes. In diesem doppelten und zugleich spezifischen Sinn ist die Kirche eine intermediäre Institution.“<sup>140</sup> Darüber hinaus gilt aber auch, dass die Kirche nicht nur eine Vermittlungsfunktion hat, sondern sich selbst als gesellschaftlicher Akteur verstehen muss, dessen Adressat keineswegs nur der Staat, sondern eben auch die Gesellschaft ist.

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

---

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

140 Ebd.

## 11.2 Diaspora, Säkularisierung und Pluralismus

Die theologisch zentrale, aber auch bedrängende Frage für eine Theologie der Diaspora im Sinne einer öffentlichen Theologie lautet, wie es um die Reichweite der Kommunikation des Evangeliums in dem beschriebenen Sinne in den gegenwärtigen Gesellschaften bestellt ist. Hier wiederum ist zu fragen, ob die Reichweite der Kommunikation des Evangeliums – verstanden als Kommunikation Gottes mit den Menschen – an die Reichweite kirchlicher Kommunikation gebunden ist oder auch andere Wege findet. Dass der Kirche die Kommunikation des Evangeliums aufgetragen ist, bedeutet ja einerseits nicht, dass sie diesen Auftrag tatsächlich immer erfüllt. Andererseits hat die Theologie schon lange ein Bewusstsein dafür entwickelt, dass Kommunikation des Evangeliums auch außerhalb der verfassten Kirche und ihrer Kommunikationsformen stattfinden kann. Die Erklärungsversuche reichen von der altkirchlichen Lehre vom *logos spermatikos*, jener Lehre von der die Welt durchdringenden Gedanken Gottes, der in jedem beseelten und vernunftbegabten Wesen zu finden ist, bis zu Paul Tillichs Überlegungen zur latenten Kirche als Geistgemeinschaft,<sup>141</sup> Karl Rahners Gedanken des anonymen Christentums<sup>142</sup> sowie Trutz Rendtorffs und Dorothee Sölles Rede vom Christentum bzw. der Kirche außerhalb der Kirche.<sup>143</sup>

Aber auch die Lichterlehre des späten Karl Barth ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen.<sup>144</sup> Zwar hält Barth am Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus fest, ohne die weder eine Erkenntnis Gottes noch eine Kommunikation über Gott möglich ist, die Anspruch auf Wahrheit erheben kann. Es kann daher neben dem einen Licht, das in Jesus Christus und in dem ihn bezeugenden Evangelium scheint (vgl. Joh 1,4–8), keine eigenständigen Lichter oder Offenbarungsquellen geben. Doch rechnet der späte Barth mit dem Widerschein dieses Lichtes auch außerhalb der Kirche und außerhalb des Christentums. So gibt es Lichter, zum Beispiel einen aufgeklärten Humanismus, die nicht von sich aus leuchten, die aber das eine Licht Gottes reflektieren wie der Mond das Licht der Sonne. Ausgehend von den Gleichnissen Jesu kann es laut Barth Worte außerhalb der biblischen

---

141 Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. III, Stuttgart <sup>5</sup>1977, 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 <sup>2</sup>1972, 498–515.

143 Vgl. Trutz Rendtorff: Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969; Dorothee Sölle, Die Wahrheit ist konkret, Olten <sup>4</sup>1968, 117ff.

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

Überlieferung geben, welche das eine wahre Wort Gottes selbst zu wahren Worten macht.<sup>145</sup> Daher rechnet Barth neben der „direkte[n] Bezeugung Jesu Christi in den Worten der Propheten und Apostel“ und ihrem biblischen Zeugnis sowie der „indirekte[n] Bezeugung Jesu Christi in der Botschaft, im Handeln und Leben der christlichen Kirche“ auch mit „weltliche[n] Propheten und Apostel[n] aller Art und aller Größenordnungen“.<sup>146</sup>

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

Öffentliche Theologie und somit auch eine als öffentliche Theologie entworfene Theologie der Diaspora begreifen den modernen Pluralismus nicht als Verhängnis, sondern als Frucht des Christentums. Eine öffentliche Theologie der Diaspora beteiligt sich engagiert am gesellschaftlichen Diskurs, ohne doch für den eigenen Standpunkt einen privilegierten Status einzufordern, der mit Hilfe staatlicher Macht oder der Gesetzgebung für alle Bürgerinnen und Bürger vorgeschrieben werden soll.

Öffentliche Theologie meint nun keineswegs bloße Lobbyarbeit der Kirchen oder der universitären Theologie im öffentlichen Raum. Vielmehr ist sie für die Öffentlichkeit selbst von Interesse, und zwar auch für solche Mitglieder der Gesellschaft, die nicht zum Christentum gehören oder sich überhaupt für religionslos halten. Wiederholt hat Jürgen Habermas klar gestellt, dass die Säkularisierung der Staatsgewalt nicht mit der Säkularisierung der Bürgergesellschaft zu verwechseln ist. Er kritisiert daher eine „einäugig-säkularistische Lesart der säkularisierten Staatsgewalt, die falsche Fronten aufbaut“.<sup>148</sup> Der falschen Alternative von aufgeklärtem Universalis-

---

145 Vgl. Barth: KD IV/3, 125.

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

147 Barth: KD IV/3, 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 8.7.2019).

mus und multikulturellem Relativismus hält Habermas entgegen, dass sich das universalistische Anliegen der politischen Aufklärung erst in der fairen Anerkennung der partikularen Selbstbehauptungsansprüche religiöser und kultureller Minderheiten erfülle. In den religiösen Traditionen und ihrer Semantik liege ein möglicherweise noch unabgeholtenes Deutungspotential menschlicher Existenz, das durch eine säkulare Sprache – zumindest bis auf weiteres – nicht vollständig ersetzt werde. Habermas denkt dabei etwa an die jüdische und christliche Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die in bioethischen und biopolitischen Zusammenhängen die Unverfügbarkeit des Menschen in einer Weise zum Ausdruck bringe, die der Begrifflichkeit der Menschenwürde in bestimmter Hinsicht überlegen sei. Daher müsse „der liberale Staat den säkularen Bürgern nicht nur zumuten, religiöse Mitbürger, die ihnen in der politischen Öffentlichkeit begegnen, als Personen ernst zu nehmen. Er darf von ihnen sogar erwarten, dass sie nicht ausschliessen, in den artikulierten Inhalten religiöser Stellungnahmen und Äusserungen gegebenenfalls eigene Intuitionen wiederzuerkennen – also potenzielle Wahrheitsgehalte, die sich in eine öffentliche, religiös ungebundene Argumentation einbringen lassen.“<sup>149</sup>

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

Solche Übersetzungsarbeit zu leisten ist das Anliegen öffentlicher Theologie. Öffentliche Theologie muss einerseits in der christlichen Tradition gegründet sein, andererseits aber „zweisprachig“ agieren können: „Öffentliche Theologie hat über ihre eigenen biblischen und theologischen Quellen Aufschluss zu geben, aber sie muss auch eine Sprache sprechen, die von der Öffentlichkeit als Ganzes verstanden werden kann“,<sup>150</sup> d.h. sie muss zwischen biblischer Begründung und allgemeinen Vernunftgründen hermeneutisch und argumentativ vermitteln können.

---

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, 340–366, hier 349.

Habermas spricht von der einer postsäkularen Gesellschaft, ohne damit jedoch den Prozess der Säkularisierung in seiner Faktizität in Frage zu stellen; Habermas bezeichnet damit einen anderen öffentlichen Umgang mit Religion, nicht ein Wiedererstarken von Religion. Schon am Beginn der 2000er-Jahre hat der deutsche Religionssoziologe Detlef Pollack festgestellt, es sei „einfach nicht wahr, dass die Kirchen sich leeren, aber Religion boomt.“<sup>151</sup> Von einem Megatrend Religion oder Megatrend Spiritualität kann in Anbetracht der soziologischen Faktenlage wohl tatsächlich nicht die Rede sein,<sup>152</sup> es sei denn, man überdehnt den Begriff der Religion oder des Religiösen derart, dass am Ende alles und jedes als religiös oder „religioid“<sup>153</sup> gelten kann.

Auch der evangelische Theologe und Sozialwissenschaftler Gerhard Wegner gelangt zu der Diagnose: „Die Zeiten, in denen man unwidersprochen behaupten konnte, alle Menschen hätten im Grunde genommen religiöse Interessen, pflegten sie heutzutage allerdings höchst individualisiert, und der Geltungsverlust der Kirche läge daran, dass sie durch ihre Dogmatik und ihren autoritären Stil den Menschen nicht mehr gerecht werde [...], sind vorbei. Natürlich muss weiterhin zwischen Religion und Kirche unterschieden werden – aber religiöse Kommunikation findet sich ohne Kirche kaum.“<sup>154</sup>

Für eine Theologie der Diaspora ist es allerdings von entscheidender Bedeutung, nicht nur zwischen kirchlicher Kommunikation und Kommunikation des Evangeliums zu unterscheiden, sondern auch zwischen Kommunikation des Evangeliums und religiöser Kommunikation. Ob sich gegenwärtig „die Religion selbst [...] in ein eigenes Feld zurückzieht“ – was immer genau „die“ Religion sein mag – oder nicht, ist eine religionssoziologisch umstrittene Frage. Von ihr ist aber die systematisch-theologische Frage zu unterscheiden, ob sich mit Religion auch das göttliche Evangelium aus der Gesellschaft zurückzieht. Dieser Rückzug jedoch wäre – wenn denn die Kommunikation des Evangeliums, wie oben beschrieben, als Kommunikation Gottes zu verstehen ist – folglich als Rückzug Gottes aus der Gesell-

---

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

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, 66.

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

schaft zu verstehen. Dann allerdings wäre von einem überaus bedrängenden Schweigen Gottes zu reden, das den inneren Kern jener von Johann Baptist Metz diagnostizierten „Gotteskrise“ ausmacht.<sup>155</sup>

Theologisch ist das Phänomen zu bedenken, dass die Kommunikation des Evangeliums in unterschiedlicher Gestalt geschehen kann. Die Krise überkommener binnenkirchlicher Verkündigungsformen und ihrer Sprache darf nicht einfach mit dem Verstummen des Evangeliums gleichgesetzt werden. Allerdings stehen die Kirchen vor der Frage, was es heißen kann, das Evangelium auch den Religionslosen, Gewohnheitsatheisten und religiös indifferenten Menschen zu bezeugen. Dabei lebt öffentliche Theologie aus dem Auftrag, das Evangelium zu verkündigen und aus dem Vertrauen, dass Gott auch über die Kirche hinaus in seiner Welt wirkt.

### 11.3 Öffentliche Theologie als offenes Paradigma

Die Beteiligung der Kirche am öffentlichen Diskurs wird seit einiger Zeit unter dem Begriff „Öffentliche Theologie“ diskutiert. Öffentliche Theologie ist ein offenes Paradigma, das in unterschiedlichen Kontexten jeweils auf spezifische Weise interpretiert wird.<sup>156</sup>

Es sind verschiedene Diskurse, die sich in der Debatte über öffentliche Theologie überlagern.<sup>157</sup> Neben der Debatte über Zivilreligion im nordamerikanischen Raum, die seit einiger Zeit auch für den europäischen Kontext geführt wird, steht der Diskurs über Begriff und Konzeptionen einer politischen Theologie. Aber auch der Diskurs über kontextuelle Theologien und die verschiedenen Spielarten einer Theologie der Befreiung findet in demjenigen über öffentliche Theologie bzw. über die Vielfalt öffentlicher Theologien eine Fortsetzung. Eine weitere Überschneidung besteht mit dem Diskurs über öffentliche Religion.<sup>158</sup> Wurde unter diesem Begriff seit Beginn der

---

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

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. 156), 127–141.

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

1990er-Jahre zunächst die Rolle von Religionen als Quellen und Prägekräfte zivilgesellschaftlichen Engagements diskutiert, richtet sich das Forschungsinteresse inzwischen auch auf Religionen als Institutionen und politische Akteure.

Es lassen sich drei Grundfragen öffentlicher Theologie formulieren: die sozialetische Frage nach der öffentlichen Geltung partikularer religiöser Orientierungen, die fundamentaltheologische Frage nach der öffentlichen Kommunizierbarkeit derartiger Geltungsansprüche und ihrer Begründungen sowie schließlich die ekklesiologische Frage nach der Rolle der Kirche in den genannten Kommunikationsprozessen.<sup>159</sup>

Alle drei Grundfragen sind einerseits in Richtung auf eine Theologie der Diaspora hin zu vertiefen und andererseits auch auf das diakonische Handeln der Kirche und die Diakonie als kirchliche Organisation zu beziehen. Die Partikularität christlicher Überzeugungen und Orientierungen hängt mit dem theologischen Thema der Diaspora auf das Engste zusammen. Eine sich als öffentliche Theologie positionierende Theologie der Diaspora hat den interkulturellen Charakter christlicher Theologie und seine Implikationen für die Frage zu bedenken, welchen Beitrag eine öffentliche Theologie zu den Debatten einer Zivilgesellschaft leisten kann, in welcher der christliche Glaube der Glaube einer Minderheit ist.<sup>160</sup> Im asiatischen Kontext ist „die Interaktion zwischen der christlichen Minderheitsgemeinschaft und der größeren Gemeinschaft“<sup>161</sup> ein zentrales Thema. Die australische, in Neuseeland lebende und 2014 emeritierte Theologin Elaine M. Wainwright berichtet von der Arbeit des PaCT (Public and Contextual Theology Strategic Research Centre) an der Charles Sturt University (Australien), dessen Tagungen regelmäßig Menschen aus verschiedenen pazifischen Nationen zusammenbringen. Diese Veranstaltungen und ihre Publikationen seien „Öffentliche Theologie, insofern sich Menschen mit ihrem Leben und den unvorstellbaren Herausforderungen und Möglichkeiten des Lebens in der Diaspora befassen“.<sup>162</sup>

---

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

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), 153–171, hier 154.

161 A.a.O., 159.

162 Elaine M. Wainwright: „Texts@Context“ ... um einen Ausdruck zu leihen. Ein Beitrag aus Ozeanien, in: Höhne/van Oorschot (Hg.): *Grundtexte* (s. Anm. 156), 145–152, hier 146.

## 11.4 Impulse für eine öffentliche Theologie der Diaspora

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

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

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

In der Zerstreuung kann der Glaubende nur darauf hoffen, dass er, wo er präsent und verfügbar ist, Kommunikation finden und in der Kommunikation den Durchbruch der Verheißung erfahren wird. [...]

In der Versammlung geht es darum, die Verheißung im Licht der Wirklichkeit wahrzunehmen. Da helfen viele Augen und viele Ohren mit.

In der Zerstreuung geht es darum, die Wirklichkeit im Licht der Verheißung wahrzunehmen. Da ist der Glaubende auf seine eigenen Augen und Ohren angewiesen.“<sup>163</sup>

---

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

„Das Problem und zugleich die Chance heutigen Gemeindelebens ist, dass die Diasporaphase gegenüber der Gemeinde in Versammlung unerhört an Gewicht und auch an Ausdehnung gewonnen hat. Die Ekklesia ist abgedrängt in einen ganz schmalen Bereich der Freizeit. Verlassen die Christen die Versammlung, dann wechseln sie buchstäblich die Welt, und zwar muss jeder den Übergang in *seine* Welt finden.“<sup>164</sup> Nach Lange liegt die „Last der Bürgerschaft in der Diasporaphase“ weniger auf den Pfarrerrinnen und Pfarrern oder anderen hauptamtlichen Mitarbeitern als vielmehr „fast ganz auf den nichtbeamteten Christen, den sogenannten ‚Laien‘“.<sup>165</sup>

Langes Phasenmodell ist darin wegweisend, dass es den Diasporabegriff nicht auf die demographische Minderheitensituation beschränkt, sondern auf die Existenz von Kirche und Gemeinde in der modernen säkularen Gesellschaft anwendet. Die Gegenüberstellung von versammelter Gemeinde und Vereinzelung der Christinnen und Christen in der Diasporaphase bietet freilich eine verengte Sicht der Präsenz der Kirche in der modernen Gesellschaft, weil kirchliche Formen der Vergemeinschaftung außerhalb des Gottesdienstes und ihre Schnittstellen zu außerkirchlichen Vergemeinschaftungsformen unberücksichtigt bleiben. Sie reichen vom Kirchenchor über diverse Gemeindegruppen und -aktivitäten, Gemeindefeste und kulturelle Aktivitäten bis zum Kindergarten. Hier wären auch die Zusammenhänge zwischen Gemeindefest und Gemeinwesenarbeit zu bedenken.

Weitere Impulse für eine Theologie der Diaspora, die sich als öffentliche Theologie versteht, findet man bei Wilhelm Dantine. In ökumenischer Ausrichtung hat Dantine die Diasporaexistenz der evangelischen Kirche A.B. in Österreich als „protestantisches Abenteuer in einer nichtprotestantischen Welt“<sup>166</sup> beschrieben. Sein gleichnamiger Aufsatz aus dem Jahr 1959 plädierte für den Aufbruch und theologischen Neubeginn seiner Kirche nach 1945. Gelegentlich konnte er die Diasporagemeinde auch als „christliche Partisanengruppe“ bezeichnen.<sup>167</sup> Das hat ihn bisweilen in Konflikt mit seiner eigenen Kirche, jedenfalls mit der Amtskirche gebracht.

---

164 A.a.O., 149.

165 Ebd.

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, 37–47.

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

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

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

Als Kirche für die Welt hat die Kirche den Auftrag, an der Sendung Gottes – der *missio Dei* – teilzunehmen. Gottes Mission ist seine Bewegung zu den Menschen.<sup>170</sup> In diesem Sinne ist sie berufen, „Kirche von Zeugen“ (*Église de témoins*) oder „Annäherungsgemeinschaft“ zu sein, wie die Vereinigte Protestantische Kirche Frankreichs sagt. Auch öffentliche Theologie hat daher stets eine missionarische Dimension. Sie tritt nicht an die Stelle von Mission im neutestamentlichen Verständnis. Gegenüber falschen Alternativen versteht die GEKE „Mission als Reden *und* Handeln, Dialog *und* Zeugnis. Sie geschieht in Glauben weckender Verkündigung und in diakonischem Handeln sowie in der Arbeit für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der

---

168 Dantine: Protestantisches Abenteuer (s. Anm. 166), 46.

169 Zitiert nach Trinks: „Offene Kirche“ (s. Anm. 167), 21.

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

Schöpfung“.<sup>171</sup> Umfasst Mission somit „alle Lebensäußerungen, in denen sich die Kirche vom Evangelium her den Menschen zuwendet“,<sup>172</sup> und ist folglich die Kirche grundlegend „missionale Kirche“<sup>173</sup> und die GEKE eine „missionale Kirchengemeinschaft“,<sup>174</sup> dann hat auch öffentliche Theologie stets eine missionarische Dimension. Öffentliche Theologie ist Theologie in und für bestimmte Gesellschaften, aber orientiert an Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung für alle Menschen.

Weltweite Verbundenheit ist daher stets integrale Dimension aller öffentlichen Theologie. Nicht wenige Mitgliedskirchen der GEKE sind durch Partnerschaften, Projekte und viele persönliche Beziehungen mit Kirchen und Christen in Krisenregionen eng verbunden. Sie teilen die vielfältigen Aufgaben, Anliegen und Herausforderungen der „Ökumene im 21. Jahrhundert“.<sup>175</sup> Die Kirchengemeinschaft der GEKE versteht sich solidarisch mit allen verfolgten Christen und Kirchen. In ihr wird mit ernster Sorge beobachtet, dass Christen und andere religiöse Gemeinschaften in vielen Regionen der Welt ausgegrenzt oder sogar mit Gefängnis und Tod bedroht werden.

## 11.5 Aufgaben der Öffentlichen Theologie

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

---

171 A.a.O., 8.

172 Ebd.

173 A.a.O., 11.

174 A.a.O., 26.

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

176 Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, München<sup>3</sup>1985, 327f.

Bonhoeffer schrieb diese Sätze 1944 im Gefängnis. Sein historischer Kontext war nicht derselbe wie der unsrige. Dennoch ist in selbstkritischer Absicht die Frage zu stellen, ob Theologie und Kirche denn heute nicht mehr auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen sind, und ob ihre Verkündigung heute so vollmächtig, befreiend und erlösend ist, wie es Bonhoeffer ersehnte.

Wenn von ihm etwas für Öffentliche Theologie im säkularen und pluralistischen Kontext zu lernen ist, so ist an erster Stelle die elementare Frage zu stellen, wer Jesus Christus für uns heute ist. Diese Frage ist keineswegs schon beantwortet, so dass nur noch über das zeitgemäße *Wie* christlicher Verkündigung zu diskutieren ist. Theologie, die sich mit letzter Redlichkeit einer Situation stellt, in welcher der christliche Glaube eben nicht fraglos gegeben ist, ist wartende Theologie, die eben nicht zu allem und jedem etwas zu sagen hat, sondern – wie schon Bonhoeffer meinte – zu manchen ethischen Fragen nur qualifiziert schweigen kann und auch in Glaubensfragen ihre Sprachnot nicht herunterspielt.

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

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

Zu den Aufgaben Öffentlicher Theologie, die mit der öffentlichen Rede von Gott auf biblischer Grundlage unmittelbar zusammengehören, zählt die Religionskritik. Grundsätzlich ist kein Bereich der Wirklichkeit von der Wirklichkeit Gottes getrennt. Es gibt so gesehen keine theologisch neutralen

---

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

Zonen. Wenn Martin Luther im Großen Katechismus erklärt, unser Gott sei das, woran wir unser Herz hängen, hat Theologie die kritische Aufgabe, im öffentlichen Raum und in den verschiedenen Öffentlichkeiten zu fragen, woran Menschen ihr Herz hängen und welche Folgen dies nicht nur auf der individuellen, sondern auch auf der gesellschaftlichen Ebene hat.

Freilich ist auch die eigene Rede Öffentlicher Theologie von Gott im Sinne des ersten Dekaloggebots der beständigen Kritik und Selbstkritik zu unterziehen, steht doch alle Rede von Gott – auch und gerade in Theologie und Kirche – in der Gefahr, für politische oder sonstige Zwecke instrumentalisiert und missbraucht zu werden.

## 11.6 Formen und Formate Öffentlicher Theologie

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

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

(2) Eine weitere und öffentlich besonders wahrgenommene Form Öffentlicher Theologie sind *Symbolhandlungen*. Öffentlich wahrnehmbare Symbolhandlungen sind in reicher Weise biblisch bezeugt, sowohl alttestamentlich im Wirken der Propheten als auch in den Evangelien im Handeln Jesu. Solche Symbolhandlungen können provozieren und überraschen, sie führen

---

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

Miss-Stände vor Augen oder zeigen kreative Handlungsoptionen auf. Sie geben zu denken, gerade weil sie ohne ausführliche Selbsterklärungen oder Begründungen auskommen. Daher sind sie auch und gerade für nicht-christliche oder nicht-religiöse Menschen verständlich. Das kann das Läuten von Kirchenglocken zu politischen Ereignissen sein, das kann die Verdunklung von Kirchenbeleuchtung als Protest gegen bestimmte politische Demonstrationen oder Versammlungen bedeuten oder die sichtbare Beteiligung benachteiligter Gruppen an kirchlichen Veranstaltungen.

(3) Eine dritte Form Öffentlicher Theologie vollziehen Kirchen durch ihr *kulturelles Wirken*, wenn es sich erkennbar mit bestimmten ethischen oder politischen Anliegen verbindet. Als Beispiele sind zu nennen: Benefizkonzerte zugunsten von Flüchtlingsarbeit oder Kunstausstellungen zum Thema Frieden und Versöhnung. Auch an Buchvorstellungen oder Lesungen zu gesellschaftlichen Fragen ist zu denken.

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

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

(6) Kirchen als Institutionen sind selbst unmittelbar gesellschaftliche Akteure, als Arbeitgeber oder in ihrem ökonomischen Verhalten. Indem die Kirchen und die einzelnen kirchlichen Einrichtungen sich in ihrem Handeln an bestimmte ethische Prinzipien binden, nehmen sie direkt Einfluss auf die ökonomischen und sozialen Strukturen, unabhängig davon wie groß oder klein die Handlungsmöglichkeiten konkret sind. Indem Gemeinden beispielsweise konsequent nur fair gehandelte bzw. biologisch produzierte

Lebensmittel einkaufen, setzen sie sich für fairen Handel und umweltschonende Landwirtschaft ein.

(7) Wenn die Kirchen selbst Foren für *öffentliche Debatten organisieren*, wie zum Beispiel sogenannte Runde Tische oder Bürgerversammlungen, beteiligen sie sich an der Gestaltung zivilgesellschaftlicher und demokratischer Strukturen. Darin kommt die Einsicht zum Tragen, dass Öffentlichkeit keine statische Größe ist, sondern sich verändert und beständig der Gestaltung bedarf. Alle Bürgerinnen und Bürger, aber besonders die Medien und alle Institutionen tragen hierfür Verantwortung. Der Beitrag der Kirchen dazu kann als siebte Form öffentlicher Theologie gelten.

Alle Kirchen haben eigene Traditionen von öffentlicher Theologie, auch wenn in vielen Kirchen der GEKE für diese Art von kirchlichem Wirken nicht der Terminus „Öffentliche Theologie“ verwendet wird. Vorbehalte gegenüber dem Begriff „Öffentliche Theologie“ gründen sich oft auf die Ablehnung „politischer Theologie“, weil politische Theologie entweder für eine problematische Vereinnahmung der Kirche durch den Staat steht oder im Gegenteil für theologische Radikalkritik an bestimmten politischen Strukturen. Die Kirchen der GEKE sind durch geschichtliche Erfahrungen und durch ihre gesellschaftlichen Kontexte sehr verschieden geprägt. Durch Erfahrungs- und Ideenaustausch können sie jedoch voneinander und miteinander lernen, verschiedene Gefährdungen und Herausforderungen dialogisch bedenken und dabei gemeinsam Ideen für eine öffentliche Theologie der GEKE als ganzer entwickeln.

## 11.7 Öffentliche Theologie und ekklesiologische Konsequenzen

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

1. Kirche „ist in der Öffentlichkeit präsent und agiert nicht im Verborgenen. Sie beteiligt sich an den öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zu gesamtgesellschaftlichen Fragen.
2. Kirchliche Arbeit wird netzwerkartig gefächert und organisiert. Die Kirche ist in der Lebenswelt der Menschen leicht erreichbar.
3. Die Kirche betrachtet Pluralität nicht als Störung, sie kann sie im Rahmen ihrer konfessionellen Gebundenheit ausdrücklich bejahen („Offenheit“).
4. Die Kirche vermag unterschiedliche Teilnahme- und Nichtteilnahmeformen am kirchlichen Leben zu tolerieren und schließt diejenigen nicht aus, die dem regulären Erwartungsprofil der Kirchenmitgliedschaft nicht entsprechen.
5. Sie ist vom Staat getrennt, kooperiert aber in Teilbereichen mit dem Staat auf vertraglich geregelter Basis.
6. In ihrem diakonischen Handeln nimmt sie sich der leiblichen, seelischen und geistigen Nöte der Menschen der Gesellschaft an.“<sup>180</sup>

---

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

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

## 11.8 Öffentliche Theologie der Diaspora als ökumenisches Projekt

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

Versteht man Diaspora als Beziehungsgeschehen, können die evangelischen Kirchen den Anspruch erheben, im biblischen Sinne wahre Kirche zu sein, wenn „die konfessionelle Diaspora in sich, und gerade dadurch, daß sie Diaspora ist, den Ökumenismus [...] als Grundstruktur eingestiftet hat“.<sup>181</sup>

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

---

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

## 12. Folgerungen für die Entwicklung der GEKE

Eine erneuerte Theologie der Diaspora, welche Diaspora in dem beschriebenen Sinne auf ihren Beziehungsreichtum hin zu deuten sucht, kann einerseits das theologische Verständnis der Kirchengemeinschaft vertiefen, welche in der GEKE besteht. Andererseits gewinnt die GEKE zunehmend an Bedeutung für eine Theologie der Diaspora, und zwar in folgender Hinsicht:

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

Eine Erneuerung des evangelischen Diaspora-Begriffs eröffnet folgende Chancen: Kirchen und Gemeinden können als Teil einer umfassenderen Gemeinschaft mit gemeinsamen Wurzeln verstanden werden. Das kann auch zu einer stärkeren Verbundenheit als Kirchengemeinschaft beitragen. Der Diaspora-Begriff kann auf diese Weise zu einer Erneuerung von konfessioneller Identität in ökumenischer Offenheit einen Beitrag leisten. Der Diaspora-Begriff öffnet Kirchen hin zu ökumenischer Verbundenheit, indem Menschen sich als Christinnen und Christen sowie gemeinsam als Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums vom menschenfreundlichen Gott verstehen.

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende *Empfehlungen für die Weiterarbeit*:

1. Im Sinne einer öffentlichen Theologie ist die GEKE weiterzuentwickeln, um die evangelische Stimme, die vielfach die Stimme von Minderheitenkirchen ist, in der Öffentlichkeit zu stärken.

2. Eine gesamteuropäische Öffentlichkeit ist nach wie vor ein Desiderat. Die GEKE sollte sich mit der Frage befassen, was sie zur Entwicklung einer europäischen Öffentlichkeit beitragen kann.
3. Die eigenen Minderheitserfahrungen sensibilisieren für die Situation anderer religiöser oder sonstiger Minderheiten. Es wird empfohlen, dass die GEKE prüft, wie sie ihr Engagement für solche Minderheiten als Ausdruck ihrer Zeugnis- und Dienstgemeinschaft verstärken kann.
4. Eine Theologie der Diaspora als Gestalt öffentlicher Theologie ist auch in Richtung auf den interreligiösen Dialog weiterzuentwickeln. Es wird daher empfohlen, die Ergebnisse des Studienprozesses zur Theologie der Religionen mit denen des Studienprozesses zur Theologie der Diaspora zu verknüpfen und festzustellen, welche Themen sich aus dieser Zusammenschau für die theologische Weiterarbeit der GEKE ergeben.
5. Die ökumenische Verbundenheit innerhalb der GEKE wie auch mit den anderen Kirchen und Konfessionen wird durch die Formel von der Einheit in versöhnter Vielfalt beschrieben. Es sollte weiter bedacht werden, was die Formel von der Einheit in versöhnter Vielfalt für Theologie und Situation der Diaspora bedeutet.
6. Es wird empfohlen, neue Formen der Begegnung neben den in der GEKE bestehenden Begegnungsmöglichkeiten zu entwickeln und bereits bestehende zu bestärken. Zu denken ist etwa an Begegnungstagungen für Mitglieder von Synoden der Mitgliedskirchen oder auch Jugendbegegnungen, um die nachwachsende Generation stärker als bisher einzubeziehen.
7. Um die GEKE als Lerngemeinschaft für die nachfolgende Generation erlebbar zu machen, wird empfohlen, das Modell der Studierendenkonferenzen fortzuführen, das im Studienprozess zur Theologie der Diaspora eine tragende Rolle gespielt hat.
8. Es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Studienprozess zur Theologie der Diaspora und dem Studienprozess zum Thema „Bildung für Zukunft“. Generell ist dem Thema Bildung in der Arbeit der GEKE verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen, weil Bildung (der Akteure) die Voraussetzung ist, um öffentliche Theologie (auch mit ihren Übersetzungsaufgaben) leisten zu können. Das gilt in professioneller Hinsicht als auch im Hinblick auf Fortbildung für ehrenamtlich in Gemeinden Tätige.

9. Dem Thema Bildung ist auch deshalb verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen, weil Bildung Öffentlichkeiten schafft (Bildung in Schule, an Universitäten, Erwachsenenbildung, Ehrenamtsfortbildung, Seniorenarbeit, interkulturelle Bildung), in denen dann auch öffentliche Theologie stattfinden kann.
10. Der Studienprozess Theologie der Diaspora als Projekt der GEKE trägt Früchte, indem er sich in Gesprächsprozessen und Dialogen der Kirchen vor Ort fortsetzt.



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

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

Prof. Dr. Klaus Fitschen, Leipzig  
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ulrich Körtner, Wien  
Prof. Dr. Miriam Rose, Jena  
Wiss. Ass. Mirjam Sauer, Jena  
Wiss. Ass. Dr. Christian Witt, Wuppertal  
Für die Geschäftsstelle: Dr. Bernd Jaeger

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

Dr. Ladislav Beneš, Prag  
Prof. Dr. Árpád Ferencs, Debrecen/Auenstein  
Dr. Mónika Solymár, Wien  
Prof. Dr. Daniele Garrone, Rom  
Dr. Ondrej Prostředník, Bratislava  
Prof. Dr. Nicola Stricker, Paris/Düsseldorf

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

Dr. Bernd Jaeger, GEKE  
Prof. Dr. Miriam Rose, Jena  
Wiss. Ass. Mirjam Sauer, Jena  
PD Dr. Christian Witt, Wuppertal

**D) Teilnehmende Internationale Studierendenkonferenz „Diaspora als Selbstwahrnehmung – Diaspora und Selbstwahrnehmung, 21.-24. September 2015, Facoltà di Teologia, Rom**

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

Radim Pačmár  
Michaela Poschová

**Reformierte Theologische Universität – Debrecen:**

Dénes Damásdi  
Prof. Dr. Arpád Ferencz

**Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität – Jena:**

Sara Duderstedt  
Ole Duwensee  
Prof. Dr. Miriam Rose  
Wiss. Ass. Mirjam Sauer  
Gordon Sethge  
Tobias Stäbler

**Institut protestant de théologie – Paris – Montpellier :**

Quentin Milan-Laguerre  
Claire Oberkampf  
Prof. Dr. Nicola Stricker

**Evangelisch-theologische Fakultät Karls-Universität – Prag:**

Dr. Ladislav Beneš  
Jakub Ort  
Michael Pfann  
Christine Schoen

**Facoltà di Teologia – Rom:**

Prof. Dr. Daniele Garrone  
Elisabetta Ricci

**Kirchliche Pädagogische Hochschule – Wien:**

DDr. Alexander Hanisch-Wolfram

Dr. Monika Solymár

**Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien**

Marcus Hütter

**Bergische Universität – Wuppertal:**

Herbert Arendt

Susanne Clausing

Ann-Marie Felsch

Christian Julius

Carsten Voswinkel

Wiss. Ass. Dr. Christian Witt

**Für die Geschäftsstelle:**

Dr. Bernd Jaeger









Mario Fischer /Miriam Rose (Ed.)

# **Theology of Diaspora**

**CPCE study document to define  
the situation of Protestant  
churches in a pluralist Europe**

**Received by the 8<sup>th</sup> General Assembly**

Translated from the Original German

# Table of Contents

<b>Foreword</b> .....	<b>VI</b>
<b>Summary</b> .....	<b>142</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>148</b>
<b>1. Mandate and assignment</b> .....	<b>150</b>
1.1 The aim of the study process and the study document.....	150
1.2 Mandate and study process.....	151
1.3 Assignment.....	153
1.4 Structure and content of the study document.....	156
<b>Part A: Historical and present usages of the concept of diaspora</b> .....	<b>158</b>
<b>2. Historical functions of the concept of diaspora in recent church history</b> .....	<b>160</b>
2.1 Observations from the history of the concept and church history.....	160
2.2 Diagnosis for the present.....	165
<b>3. The concept of diaspora and current church self-perceptions</b> .....	<b>168</b>
3.1 Diaspora as self-designation? .....	168
3.2 Church in the minority.....	169
3.3 Key images and phrases of minority churches.....	171
3.4 The ecumenical perspective – Catholicism and diaspora.....	173
3.5 Protestant profiling.....	174

<b>4.21<sup>st</sup> century diaspora identities as a research topic for cultural studies and sociology</b> .....	<b>176</b>
4.1 Trends in transdisciplinary diaspora research.....	176
4.2 Diaspora identity and diasporic consciousness.....	179
4.3 Definitions and types of diaspora.....	180
4.4 The potential of cultural studies to interpret diaspora.....	182
4.5 Fresh insights for Protestant churches and theology.....	184
<b>Part B: Biblical understandings of diaspora and their historical contexts</b> .....	<b>186</b>
<b>5. Diaspora – self-interpretation between punishment and promise</b> .....	<b>188</b>
<b>6. Jewish Diaspora as the context of the early Christian church</b> .....	<b>190</b>
6.1 How the destruction of the Temple impacted on Diaspora.....	191
6.2 Solidarity between the Centre and the Diaspora.....	192
6.3 Diaspora as a bridge between cult and text.....	193
<b>7. Diaspora as existence of the New Testament church</b> .....	<b>194</b>
7.1 Diaspora as mission among non-Jews.....	194
7.2 Diaspora as a time-bound entity.....	195
7.3 Diaspora as a theological statement about election and distance.....	196
<b>Part C: Diaspora as a relationally focused concept – 21<sup>st</sup> century diaspora theology</b> .....	<b>200</b>
<b>8. The relationally focused concept of diaspora</b> .....	<b>202</b>
<b>9. Church in a strange land – the strangeness of the church</b> .....	<b>206</b>
9.1 Church in a strange land.....	207
9.2 The strangeness of the church.....	211
9.3 The concept of strangeness for a theology of diaspora.....	213
<b>10. Church in relations – Protestant life in diaspora as public witness to the gospel</b> .....	<b>214</b>
10.1 Worship.....	217
10.2 An open and hospitable church.....	219

10.3 Church festivals and public holidays.....	221
10.4 Church education.....	222
10.5 Reconciling action.....	222
10.6 Days of Christian Encounter.....	224
10.7 Diakonia.....	224
10.8 Pastoral care.....	225
10.9 Community work.....	226
10.10 Church in multilateral relations.....	227
<b>11. Church in the public and public theology.....</b>	<b>230</b>
11.1 Diaspora, church and the public.....	230
11.2 Diaspora, secularisation and pluralism.....	233
11.3 Public theology as an open paradigm.....	237
11.4 Ideas for a public theology of diaspora.....	238
11.5 Responsibilities of public theology.....	242
11.6 Forms and formats of public theology.....	243
11.7 Public theology and ecclesiological consequences.....	245
11.8 Public theology of diaspora as an ecumenical project.....	246
<b>Conclusion.....</b>	<b>248</b>
<b>12. Consequences for CPCE’s development.....</b>	<b>250</b>
<b>Annex: Participants in the “Theology of Diaspora” study.....</b>	<b>254</b>



# Foreword

## I The topic and relevance of the study process

Half a billion people live in Europe. Just 40 to 50 million of them belong to a Protestant church. If, in turn, you consider that 21 million Protestants live in Germany [alone] it becomes clear that Protestantism is a minority phenomenon in Europe.

While most Protestant churches that have been in this situation for centuries have got used to it, others are seeing themselves confronted with a future as a minority church for the first time as their membership declines and they lose influence in society.

In view of this trend, the delegates at the 7th Assembly of the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) in 2012 suggested giving some in in-depth theological thought to diaspora situations and experiences within its member churches. The idea was to survey the actual difficulties of minority situations, while bringing out the opportunities and strengths of diaspora. From minority churches we can learn about what may soon affect all the churches in Europe: how can Protestant life in diaspora be shaped by a spirit of hope? What are their strengths and what is their mission?

## II Work process

The 7th Assembly accordingly requested the CPCE Council to launch a study process on 'theology of diaspora'. Convening in December 2013 in Prague, the Council mandated the head office to appoint a small group of experts to draw up a plan for the study process. This group owes many basic initiatives, ideas and propositions to Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich Körtner,

Vienna – above all, the close linkage between diaspora theology and public theology.

At its next meeting in June 2014 in Copenhagen, the Council examined a draft plan submitted by the expert group and decided to go ahead with the study process. It then appointed more members to enlarge the working group.

The “theology of diaspora” project entailed three stages. It began with an international interdisciplinary conference involving not only theological faculties but also university departments of cultural, social and religious studies, in order to test the extent to which the concept of diaspora in cultural studies relates to a theological concept of diaspora. The conference took place in Neudietendorf (Germany) in March 2015.

The second stage consisted of two student conferences organised at the Facoltà Valdese di Teologia (Waldensian Theology Faculty) in Rome, on the topic of the self-perception and self-interpretation of minority and diaspora churches. Students from nine universities and seven European countries researched the topic and they presented their results at the final conference in September 2015. The younger generation was intensively involved in the process, with a focus on their future prospects. This way of working proved very successful. It also called for a lot of support from the CPCE head office: we thank Rev. Dr. Bernd Jaeger very warmly for accompanying the study process.

In the third stage, the extended working group drew up the whole draft of the ‘theology of diaspora’ study. This document was discussed in detail at the meeting of the Council in June 2016 in Rome; the new ideas and indications were then integrated into the text. Placing a summary ahead of the actual text was one of the outcomes of this discussion. Meeting in March 2017 in Wittenberg, the Council decided to present the amended study document to the 8th Assembly in Basle in 2018.

### III Content and results

The joint work on the topic soon revealed how diverse the diaspora situations are in the CPCE churches and how differently they go about dealing with the challenges of diaspora. Some minority churches consciously understand themselves as being ‘in diaspora’, while others almost never apply the term to themselves. The societal contexts of the churches also differ in terms of the opportunities offered them for social action and presence in journalism and the media. Here CPCE churches can learn a lot from one another, precisely by noting and respecting the differences.

The study is structured as follows:

Sections 2-4 reflect on the difficulties of the concept of diaspora, interdisciplinary diaspora research and the research and variety of diaspora situations. Even very heterogeneous diaspora situations have a fundamental point in common: all diaspora communities live in a wealth of personal and institutional relations. That affects relations at the local level but also those with other Christian churches, and with large-scale communities like the CPCE, the Lutheran World Federation, the World Communion of Reformed Churches or the World Methodist Council. While all Protestant churches are linked up in many different and rewarding networks, the individual congregations and Christians in minority churches are much more involved in forming these networks.

Sections 5-9 contain biblical and systematic-theological reflections, showing that it is the wealth of relationships of diaspora communities that constitute their special calling and mission.

Diaspora means being scattered and sown, like seed. Something that has been scattered is present in many contexts and at many places that may even be hard and hostile. Consequently, the concept of diaspora developed here is one in which life in diaspora means shaping fullness of relationships in a spirit of Christian discipleship.

Christian minority churches have a very rich network of relationships, as well exemplified by the CPCE. Through these relationships, churches can mediate in political and cultural conflicts, seek understanding for other national perspectives and thereby contribute to peace. This way, minority churches become places for building different kinds of bridges, between eastern and western Europe, between parties to conflicts, between Christians

and non-Christians. Section 10, in particular, explores individual areas of action by churches as ways of shaping relationships.

Christian minority churches face the challenge of constantly reshaping their own – in this case Protestant – profile in relations with the society in which they live. Their mission in the world is not just to react to societal processes but to contribute actively to them. This is based on the insight that the churches, regardless of whether they are in the majority or minority, are part of societal give-and-take and keep up this interaction. Hence a ‘theology of diaspora’ inevitably has the structure of ‘public theology’. Accordingly, all Protestant churches and congregations also have a responsibility for society, and should participate in social and political debates. Such participation can take very different forms, as described in section 11.6 “Forms and formats of public theology”.

The study process on theology of diaspora comes to the conclusion that a renewal of the concept of Protestant diaspora opens up significant opportunities. What minority churches already practise is something majority churches often still need to learn: diaspora means being called to shape fullness of relationships while following Jesus. Our own church becomes part of a more comprehensive community with common roots. That strengthens the solidarity and bonds among CPCE churches. This way the concept of diaspora can contribute to renewing Protestant identity in ecumenical openness – openness for a church that understands itself to have been strewn into the multifarious seedbeds of our world.

A fine symbol of the theology of diaspora is the dandelion. The wind bears its seeds out into the world where new plants grow. In the Middle Ages the dandelion was considered a symbol of Easter. The plant blooms around Easter, the yellow petals fall off and the plant becomes a seed-bearer, turning into the ‘flower of light’ that carries new life into the world. Newly sown (dia-spora,,) seedlings grow in many places, all from one mother plant whose seed was cast abroad. The 8th CPCE Assembly, that concerned itself with the theology of diaspora, chose a stylised dandelion as its logo with three seed-bearing parachutes taking flight.

The ‘theology of diaspora’ study aims to offer encouragement to groups, congregations and churches. While diaspora situations can also entail suffering, they can be shaped with hope and self-confidence in the spirit of Christ’s mission. In this context, the study seeks to stimulate creative thinking and dialogue in which to discuss the problems and opportunities

of the different diaspora experiences. Moreover, it wants to make readers aware that CPCE is a community of witness and service: at many different places and for the whole of Europe.

The 8th CPCE Assembly in Basel in 2018 received this study document, thanked those involved in the study process and the drafting group and encouraged its discussion in the member churches. In order to facilitate this, it mandated the Council to produce a guide with the main arguments and open questions for use in congregations.

The study document is published here in the original German, and also in English, as a basis for study and discussion in the member churches. We thank Elaine Griffiths, Heidelberg, for translating it. Apart from some formal changes and the updating of weblinks in the footnotes, this is the version presented to the assembly and published on the CPCE website.

May this document contribute to “defining the situation of Protestant churches in a pluralist Europe”.

Vienna/Jena, in July 2019

Mario Fischer

Miriam Rose



## Summary

Many Protestant churches are in the minority – in Europe and all over the world. Some churches have been in this situation for many decades, while for others it is a new challenge. Yet others see themselves moving towards life as a minority. The experience of being a minority comes with limited options and serious concerns about the future. At the same time, churches look with profound gratitude at the courageous, creative and persistent commitment of many Christians to their faith. Individual families, congregations and pastors have preserved and handed on their faith, in particular under Communist governments. Present-day challenges to minority churches lie mainly in the huge catchment areas of the congregations, financial concerns and highly complex social and diaconal problems. That is why the CPCE General Assembly in 2012 initiated a study process on the topic of diaspora as a form of public theology, with the aim of in-depth theological reflection on the church diaspora situation, and of real-life sharing among the churches about their experience of diaspora.

The concept of diaspora developed here understands diaspora as shaping fullness of relations in a spirit of Christian discipleship. A concept of diaspora focused on relations can appeal to the biblical use of the word diaspora, which describes a structural relation. While the concept of minority church or minority situation reduces this wealth of relations to a numerical ratio, and tends to imply a deficiency, the strength of a relationally focused concept of diaspora is that it highlights the polyphony of life relations in diaspora congregations and understands this as an essential part of creative organisation.

We can understand the special form of these polyphonic life relations as discipleship in the form of a “Protestant adventure in a non-Protestant environment” (Wilhelm Dantine). And if we experience the environment

in which we are placed as strange or different, that may help us to be daring and see it as a challenge.

Christian minority churches have a very rich network of relations; an important one is CPCE itself. This way, churches can mediate in conflicts, to gain understanding for other national perspectives and so contribute to peace, just as they, unfortunately, often contributed to war in earlier times. Minority churches are bridging-places of different kinds, between eastern and western Europe, between conflict parties, between Christians and non-Christians.

Christian minority churches face the challenge of constantly reshaping their own – in this case Protestant – profile in relations with the society in which they live. They are also actors, not just victims of social processes. It is helpful to realise that we can only make our own contribution when and where we live in community and share responsibility for it.

Minority churches are ‘avant-garde’ because they tread new paths in situations that often appear to be difficult. They think up new ways of doing things and rely strongly on their members to take on church responsibilities without payment. In that respect, they are often ahead of churches that are (still) in majority situations.

In addition, such a relationally focused concept of diaspora can help us to reflect on the ambivalent experiences of congregations in minority situations, experiences that are basic to the survival of Christian faith. This ambivalence is evident, for example, in the verses about being the church in the world but not of the world (Jn 17:16) or being the salt of the earth and the light of the world (Mt 5:13f). One way of summing up this ambivalence is in the phrase “church in a strange land – strangeness of the church”.

Seen Christologically, the relation between ‘church’ and ‘in-a-strange-land/strangeness’ takes on a special meaning. The church relates to Christ but is not identical with him; it is fundamentally distinct from the world and Christ intends it to be “one”. Paul makes that clear when he speaks of the body of Christ, with which believers are related individually and thereby collectively (1 Cor 10:16b-17). The characterisation of Jesus Christ as the stranger to be welcomed in Matthew 25:35 (“I was a stranger and you welcomed me”) interprets the concept of stranger in Christological terms. This is an argument not only for churches to be opened to those previously unknown to them, but also for vigorous support for strangers, e.g. in the current debate about refugees.

We may understand the concept of ‘strangeness’ as a dimension of diaspora existence. A church that is not only aware of its dispersion and minority status, but also of its strangeness, makes clear that fulfilling the church’s mandate to publicly proclaim the gospel must also involve finding a bridge between our own (church) language and the language of the society around us. The concept of bridge is always ambivalent, meaning both strangeness – in the sense of being separated – and connectedness. Being a bridge means linking separated elements without eliminating their difference.

With a relational understanding of diaspora, the document describes and explores the multifarious relations of congregations in diaspora situations. It brings out the de facto wealth of relations in which diaspora churches live and proclaim the gospel. That enables discoveries and mutual inspiration. A relational diaspora theology aims to reflect the reality of the churches and, at the same time, uncover new perspectives.

The most important bridging event is the Christian service of worship. In addition, there are public holidays to mark church festivals, and outreach through church buildings. Such action in relations involves taking educational action, striving for reconciliation, and providing pastoral and diaconal care. Diaspora churches make important contributions to connecting and bringing people into conversation, e.g. through days of Christian encounter (as in central Europe), ecumenical activities and various forms of community work.

Shaping relations from the spirit of Jesus Christ and by way of witnessing to the gospel always has a social, cultural and political dimension, i.e. a public dimension. ‘Public theology’ means the churches’ mission to speak out in political, societal, cultural and academic contexts. This concept serves as a dynamic paradigm for theological reflection on these different connections and the diverse contexts of church activity – for the benefit of the whole of CPCE.

How the churches operate, using what media and which ‘publics’ they serve, will depend on their respective context and opportunities. Hence, public theology is an open paradigm that every church and congregation will have to define in practice for themselves.

Public theology contains the hope that God works beyond the churches in the world and in society. Moreover, it hopes that the reconciliation event in Jesus Christ also brings transformation going beyond those who explicitly

believe, and that churches can work with non-Christians for the sake of human beings and the human community.

Accordingly, public theology (and thus a theology of diaspora conceived as public theology) understands modern pluralism not as fate but as the fruit of Christianity. A public theology of diaspora is actively involved in social discourse, without demanding a privileged status for its own standpoint, imposed on all citizens through state power or legislation. Participating in the thinking process of civil society and influencing political discourse takes very different forms, as the following examples show.

Public statements by churches on proposed legislation or current policies are the classical form of public theology. This also covers demonstrations, vigils, prayers for peace and public banners on church buildings. A second particularly visible form of public theology is symbolic action. The Bible contains rich evidence of publicly visible symbolic action, both in the workings of the prophets in the Old Testament and the deeds of Jesus in the gospels. The cultural activity of churches is a third form of public theology, when it visibly relates to certain ethical and political concerns. A fourth form is church education, in particular when raising ethical, social and welfare issues. The same thing applies to church journalism. It comprises church media and individual articles, in which Christians contribute to public debates from a recognisably Christian perspective or even spark such debates themselves. Through their public involvement, individual figures can also reach cross-border European audiences. When churches organise forums for public debates, e.g. round tables or meetings of concerned citizens, they participate in the shaping of civil society and democratic structures. That reflects the insight that ‘the public’ is not static but needs to be continually reconstituted.

All churches have their own traditions of public theology, even though many CPCE churches do not use the term for this kind of church activity. Some have reservations about ‘public theology’ due to their rejection of ‘political theology’. Political theology either stands for a problematic cooption of the church by the state or, on the contrary, for radical theological criticism of certain political structures. The necessary discussions on how Protestant churches are involved in civil society and contribute to public debates are themselves part of public theology.

Speaking of a “theology of diaspora in the form of public theology” means that minority churches also understand themselves as having a public

mission and that they reflect on their specific possibilities of fulfilling such a public mandate.

Public theology as theology of diaspora must not be understood as a project restricted to certain denominations. Instead, we should regard it as an ecumenical project for Europe. Public theology seeks to encourage us to intervene in this world and publicly testify, in word and deed, to the gospel of God's love, God's agape or caritas. Yet the basic ecumenical structure of a Protestant diaspora must also become visible in the way in which we do public theology. Hence ecumenical cooperation at all levels – local, regional and European – must be reinforced and deepened. The signing of the Charta Oecumenica in many church settings was an important step in this direction.

Developing a theology of diaspora is a project that still involves various challenges, which the study process has appraised and examined in detail. To start with, the concept of diaspora plays only a marginal role in current documents produced by CPCE churches about their self-understanding. The same applies to historical definitions of Reformation ecclesiology. By contrast, when the concept of diaspora gained prominence, i.e. in 19th century German-speaking Protestantism, it was problematically fraught with German national cultural policy. Nowadays, however, current exegetical research and contemporary cultural studies are providing many new perspectives on diaspora. These research projects share the appreciation that diaspora is primarily a productive, integrative and positive way of life. Ideas from studies of early Judaism, the early Christian texts and the manifold diaspora communities in the modern era have introduced a paradigm shift: oriented less towards deficiencies than towards opportunities, and away from an essentialist, static understanding of diaspora towards a relational, performative approach. The study document presents these ideas in a spirit of constructive criticism – in focusing on the organisation of diaspora relations, it perceives and defines the needs and the opportunities, the suffering and the creativity of life in diaspora.

Having said that, this framing of a theological concept of diaspora always assumes that the quest for a certain meaning or task of diaspora must primarily be left to those – churches or individuals – who live in diaspora themselves, as a “faith decision in view of an actual historical situation”, to quote Austrian theologian Wilhelm Dantine. For that reason, this engagement with diaspora in the effort to find an appropriate understanding is a kind of identity check by CPCE churches (see section 3) and a theological offering.

The study process on the theology of diaspora reaches the conclusion: a renewal of the Protestant term diaspora opens significant opportunities. We can understand our own particular congregation as part of a wider community with common roots. That may strengthen the bonds between CPCE churches. The concept of diaspora will perhaps contribute to renewing denominational identity in ecumenical openness. The concept of diaspora makes churches open to ecumenical commitment, as Christians understand themselves to be witnesses together to the gospel of the human-friendly God.

# Introduction



# 1. Mandate and assignment

## 1.1 The aim of the study process and the study document

The present study document is a distillation of the results of the study process on the Theology of Diaspora, which was commissioned in 2012 by the General Assembly of the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) in Florence.

Protestantism is in the minority in many countries in Europe. At the European level, the number of Protestants is lower than that of Roman Catholics and Orthodox Christians taken together. Increasingly, however, Catholicism too is developing into a social minority. The life of faith in diaspora is becoming a common ecumenical experience. Migration, the existence of migrant churches and parishes and their effects on church fellowship are part of this context, along with interfaith dialogue and religious pluralism.

Many CPCE member churches do not use the concept of diaspora to express their self-understanding as minority churches. The study documents “The Church of Jesus Christ” (1994) and “Church – People – State – Nation” (2002) likewise managed without the term, speaking instead of ‘minority churches’ or churches constituting a minority both confessionally and ethnically.

In keeping with the aim of the study process, the study document discusses the relevance of the concept of diaspora as a term for theological interpretation under present conditions and makes proposals for a necessary redefinition. Its intention is to find positive and inviting terms that express

the journey character, the participatory structure, the opening to society and the ministry of the church, and are comprehensible in the present day. Examples of such new terms are ‘church of witnesses’ (église de témoins) or ‘outreach community’ (communauté de rapprochement) used by the United Protestant Church of France.

This search starts from an interpretation of diaspora as ‘church in relation(ship)s’. As diaspora churches consciously live out their various relations they develop their theological self-understanding, gaining valuable inspiration for reflection about church action in the public at large. They develop a theology focusing on the reasons why the church takes public action. If CPCE wants to do justice to its remit of making the voice of Protestantism audible in Europe it will need such public theology.

## 1.2 Mandate and study process

Even before the study process started, the topic of diaspora featured on the CPCE agenda as a practical matter and topic for theological reflection.

In a decision on its structure and future work, the Leuenberg Church Fellowship in 1994 underlined: “Minorities are especially important as a symbol of witness and service. The majority of churches participating in the LA are minority churches, which often fulfil their mission in difficult situations. In the present re-structuring of the continent and the various individual countries these minorities are often overlooked and their voices are scarcely heard in international activity. In this respect the LCF is called to active solidarity.”<sup>1</sup>

Likewise in 1994, the Southeast Europe Regional Group wrote, under the heading “Diaspora as a Form of Life”:

“The freedom of the Church shows itself in that it can live and serve as a minority in an alien environment. Living in the diaspora is not a new experience for the people of God. God calls to his people in situations of new beginnings, and leads them into the new and unknown. So too the Church

---

<sup>1</sup> Results of the 4th General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship (from original translation of decisions), 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*, edited by Wilhelm Hüffmeier and Christine-Ruth Müller, Frankfurt am Main, 1995, 261 (published only in German).

today in this new situation, in all its historical ambiguity, can recognise in faith a liberation and the call of God.”<sup>2</sup>

CPCE very early recognised the importance of lived church solidarity for its fellowship. This became clear through its cooperation with the working party of Protestant diaspora aid organisations in Europe (AGDE). At its annual meeting in 2009 the AGDE concerned itself intensively with outlining an architecture of future Protestant solidarity in Europe. In its report to the CPCE General Assembly in 2012, the Presidium stated that the cooperation between CPCE and AGDE was an “eloquent expression of the unity between witness and service” as called for in the Leuenberg Agreement (Article 36).

The first pilot project on the theology of diaspora took place with the participation of several theological faculties from 2011 to 2013, and focused on theology students. The findings of the final conference organised with Centro Melantone in Rome – in the 40th anniversary year of the Leuenberg Agreement – are summed up in a number of theses headed “Diaspora and Identity”, that were published in the journal focus 20 (November 2013) and served as a basis for the subsequent study process.<sup>3</sup>

In December 2013, the CPCE Council decided to establish a small group of experts to draft a thematic plan for the study process. The Council endorsed the plan in June 2014 and, in order to carry it out, a number of other experts joined the group. It conducted the study process in cooperation with various institutions:

- Gustav-Adolf-Werk e.V. (GAW)
- Verein Evangelische Diaspora e.V.
- Working group of Diaspora aid organisations in Europe (AGDE)
- Southeast and Central European Faculty Conference (SOMEF)
- Theological faculties and universities in Europe
- Universities and institutions of cultural studies in Europe

---

<sup>2</sup> The Christian Witness on Freedom. Findings of the Southeast Europe Regional Group, in: Leuenberg Documents Vol. 5, ed. Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt am Main, 1999, 157-186, here 177.

<sup>3</sup> English summary at: [https://issuu.com/ecumenix/docs/geke\\_focus-20\\_web](https://issuu.com/ecumenix/docs/geke_focus-20_web), (last visited on 8.7.19), 10-12.

- German Research Foundation (DFG)

In March 2015, an interdisciplinary conference took place in Neudietendorf (Thuringia/Germany) in cooperation with Jena and Leipzig Universities and the Gustav-Adolf-Werk. The aim of the conference was to link theology in with recent religious, cultural and sociological research on diaspora. Then, in September 2015, a student conference followed at the Waldensian Theology Faculty in Rome, attended by students from nine universities and seven European countries. After working on the identity of minority and diaspora churches in Europe they produced a set of 14 theses that have also contributed to the present study document.<sup>4</sup>

The student conferences played a fundamental role in the method adopted by whole study process. Firstly, they served to foster young scholars and communication between member churches involving the younger generation. Secondly, they enabled a broad participation, which the topic of diaspora requires. Thirdly, being part of the process and the method adopted, the student conferences seriously addressed the concept of diaspora as focusing on relations.

### 1.3 Assignment

In order to test the usefulness and redefine the concept of diaspora as a tool for theological interpretation, we first need to deal with the changes in respect of church history, culture and theology to which the concept and its use have long been exposed. Three questions require more clarification:

1. We note generally that the concept of diaspora has detached itself from its church settings. Furthermore, as already mentioned, many member churches do not use it to describe their own self-understanding. Therefore, the first question concerns the role it still plays, or can play, in the way churches communicate about themselves.
2. Detached from its usage in theology and church language, a concept of diaspora established in cultural studies has come to the fore in current

---

<sup>4</sup> The topic of the conference was: Die Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung von Minderheits- und Diasporakirchen in Europa. The final theses (in German) are available for downloading at: <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766102744> (last visited on 8.7.19).

academic discussion. There needs to be clarity on how a theology of diaspora can relate to the discourse of cultural studies.

3. That leads to the basic question of where the concept of diaspora comes up in the churches and in university theology and how theology faculties, in particular, talk about it.

The purpose of this study being to draw conclusions for the self-understanding and further development of churches in their role as minorities or diaspora in Europe, we divided the study process into four areas, the findings of which are presented throughout this document. The four areas of study are:

*(1) The reception of the “diaspora” concept in sociology of religion and cultural studies*

In order to prevent work on a theological concept of diaspora being restricted to theological and church usage, the study relates the theological treatment of diaspora to the above-mentioned discourse in cultural studies. Within the church and theological usage we need to distinguish between (a) a descriptive sociological understanding of diaspora, relating to the situation of churches regarding their membership numbers, (b) an interpretation of diaspora in the self-perception of a church and (c) a theologically filled concept of diaspora on a biblical and Christian basis. We must also distinguish between the use of the term diaspora in the sense of minority churches and its usage for migrant churches and congregations. There are also phenomena of “double or multiple diaspora”.

*(2) The self-understanding and self-interpretation of churches in view of their minority situation*

In most countries of Europe, the Protestant churches are in a minority situation, but one that takes many different forms. The study document therefore cites different diaspora experiences of CPCE member churches. By way of example, we look at the situation in eastern Germany and central, eastern and southern Europe, along with churches in typical city situations. The study process examined when and why certain churches interpret their minority situation as diaspora and why other churches do not. There also needed to be clarity on the implications for a church’s actions when it understands itself as ‘diaspora’. This particularly applied to the concern for public theology, which is the third area of study (see below). We touch on

the ecumenical dimension by examining how Catholic theology deals with diaspora experiences.

*(3) Outlining a theology of diaspora as a form of public theology*

Life in diaspora is by no means only specific to minority and migration churches – it is an essential feature of Christian faith and the church (1 Pet 1:1). Biblically and theologically we must think about what it means that the church of Jesus Christ is in the world but not of the world (John 17:16), that it understands itself as a pilgrim people of God that has no lasting city here but is looking for the city that is to come (Heb 13:14). How does the pilgrimage relate to the future city, the eschatological hope of the church, to its task of seeking the best for the earthly city in the here and now (Jer 29:7)? A theology of diaspora also has to keep in mind the concept and phenomenon of “strangeness” – the strangeness of faith and the strangeness of the God who became human. The tension between “home” and “a foreign country” informs diaspora experiences, literally and figuratively, and the way they have been interpreted theologically in history and in the present. The tension between the present existence of the church and the believers, on the one hand, and their eschatological destiny on the other, is expressed in the concept of *Entweltlichung* [removing the worldliness from the church], first coined by Rudolf Bultmann and referring back to the writings of Paul and John. Its use by former Pope Benedict XVI in his address in Freiburg, Germany, in 2011<sup>5</sup> sparked considerable discussion. A theology of diaspora that understands itself as a form of public theology will seek to encourage the church to engage critically and constructively with society and to be there for people in their present needs and experiences. Hence our task was to define the concept of diaspora in such a way as to counter any confinement to the inner-church milieu and to encourage an inviting communication of the gospel in the present day. The study process therefore intended to create a link between international discussion on the concept of public theology and the debate on the concept and theology of diaspora. In doing so, it also had to refer to the discussions on the growing secularism and pluralism of modern societies in Europe and their impacts on religion(s), church(es) and Christianity.

---

<sup>5</sup> See Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen, <sup>20</sup>1978, 435; Pope Benedict XVI, *Die Entweltlichung der Kirche*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25.9.11, online at: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110925\\_catholics-freiburg.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html) (last visited on 8.7.19).

*(4) The significance of a theology of diaspora as CPCE itself clarifies its role in Europe*

If CPCE itself wants to rise to the challenge of raising the voice of Protestantism in Europe – something that has been frequently called for in past years – it will need a conception of public theology that, at the same time, reflects the diaspora situation. Public theology as theology of diaspora could become a new ecumenical project for Europe and an ecumenical time check. In practical terms, we want to build a bridge to the CPCE work areas and pursue the question of the consequences arising for CPCE's further development.

## **1.4 Structure and content of the study document**

The study document develops the concept of diaspora as a term for theological interpretation. The core thesis is that diaspora should be understood as being about relations since diaspora (dispersion) is basically about dependence on something else. This interpretation may derive from the biblical *diaspei, rw*, which describes a structural relation. Unlike the concept of a minority situation, which tends to describe a state of deficiency, a relational focus of the concept of diaspora enables churches to see themselves in multifarious relations.

Understood in terms of relations, diaspora describes churches as being: in fellowship with other churches; in relation to foreign countries and as strangers; in relation to the Bible and tradition; and in relation to one another as protagonists of a certain religious practice, confidently acting in society as their public relations mandate. This enables a constructive handling of the concept of diaspora similar to the perspectives on it found in sociology of religion and cultural studies (diaspora as a bridge, a third place, “doing diaspora”), which the study document addresses.

In its three main parts, the study links description and analysis with normative and theological issues. Part A, beginning with section 2, sheds light on the use of the concept of diaspora, not just in the history and present of Christian churches but also in the diaspora research of modern cultural studies. Starting from the observation that the concept of diaspora has fallen into disuse, theologically and ecclesiastically, there is first a description of the problems of a theology of diaspora and the historical functions of the

concept of diaspora in modern church history. Section 3 describes European church perspectives on a theology of diaspora, discussing the concept from the dual angle of diaspora as seen by oneself and as seen by others. While churches and theology rarely use the concept of diaspora at present, it plays a major part in the current discourses in the disciplines of history, cultural studies, anthropology, religious studies and sociology. Section 4 gives an overview of diaspora identities in the 21st century as a topic for transdisciplinary research.

Part B examines (in section 5) the concept and self-understandings of diaspora in the Bible and its historical contexts. It links up historical and exegetical analyses with question about their systematic-theological relevance, thereby laying the foundations for the new approach to a theology of diaspora developed in Part C. Both the Old and New Testaments see diaspora existence from the double angle of punishment and promise. Recent exegetical research shows that the context of the Jewish Diaspora (section 6) is key to understanding the diaspora existence of the New Testament church (section 7). These findings contain important stimulus for a relationally focused concept of diaspora as set out in Part C and tested in terms of its usefulness. After a summary (in section 8) of findings up to this point, three elements of the new understanding of diaspora follow. Section 9 starts with being-in-a-strange-land and strangeness. Section 10 unfolds the relational side along with the understanding of church in diaspora as a church of witnesses (*église de témoins*) commissioned to give living testimony to Protestant life in diaspora. Finally, section 11 explains a renewed theology of diaspora as a form of public theology that also reflects upon the public role of diaspora churches. Taking up and elaborating on these ideas, the document draws conclusions in section 12 about the work and future development of CPCE.

## **Part A: Historical and present usages of the concept of diaspora**



## **2. Historical functions of the concept of diaspora in recent church history**

### **2.1 Observations from the history of the concept and church history**

Inquiring into the meaning of the concept of diaspora and related theological aspects is, of course, not an end in itself. In the Community of Protestant Churches in Europe the search for a common language, also a common theological language, is always a question of lived solidarity within this church communion. In this sense, theology must be truly contextual.

Taking account of this solidarity at the terminological level is thus both an obligation and a challenge. Here we are concentrating on the concept of diaspora to find how useful it is in the light of its history. Can it still be meaningful today if it contains an asymmetry possibly derivable from its historical roots, if it was mainly applied externally to others, and if not all CPCE churches see it as applicable to their situation? In the light of this question, the following observations from the history of the concept and church history must be understood solely as examples of a theme that is, by its very nature, much more complex. These observations are limited in terms of content and argument due to the concern of this study document, and should therefore be situated within its overall context.

Under these preconditions, a look at the history of the term diaspora in the German-speaking regions – purely by way of example – will allow us illustrate and deepen the above remarks. In Protestantism, ‘diaspora’ was first used in associations founded in the 19th century (something still felt to this day) and

was associated with a certain social form of Protestant Christianity. 1832 saw the establishment of the Gustav Adolf foundation, the predecessor of the Gustav-Adolf-Werk, but there was no talk of diaspora. The appeals from the founder period of this aid agency still speak quite pragmatically of help and support for Protestant congregations and of “a common Christian spirit”,<sup>6</sup> not yet of diaspora. They thus managed without a theological dimension of the minority situation of others. The term first arose in this context in 1842.<sup>7</sup>

In the second half of the 19<sup>th</sup> century the concept of diaspora became increasingly popular in the circles interested in Protestant minorities. They were already perceiving diaspora not only a religious phenomenon but also as a cultural one, related to origin. That in fact gave rise to an asymmetry of attribution, which started from German majority Protestantism and referred to minority Protestantism in Europe and the world church, not to forget minority Protestantism in the Catholic-dominated areas of Germany. At the latest in the period of the German empire [1870-1918], the term diaspora was widely used in Protestant circles and had established itself in the church and Protestant society.

The national offence felt by Germany through its defeat in the First World War reinforced the link between the national and confessional diaspora again, particularly as German Protestantism as a whole went into national and nationalist isolation, from which – it thought – only a revision of the Treaty of Versailles could liberate it. The concept of diaspora became a topic of theological reflection in Germany precisely at this time, although there were clear tendencies in the direction of identifying national with confessional diaspora even before the First World War. An important organ for Protestant diaspora was “Die Evangelische Diaspora”, a magazine published by Franz Rendtorff, a Leipzig theology professor and president of the Gustav Adolf association. Even before the First World War, Rendtorff had pressed for the work of the Gustav Adolf association to be rooted in academic theology. “Die Evangelische Diaspora” was to become the journal of a completely new discipline, diaspora studies (Diasporakunde). This was planned as a branch of practical theology, i.e. located in Franz Rendtorff’s

---

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

7 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, 37f.

own discipline, which was responsible for reflecting on church action. In his inaugural speech as rector of Leipzig University in 1925, Rendtorff described diaspora studies in the broader sense as part of an overarching discipline called “studies of foreign countries” (Auslandskunde, Auslandsbildung), which aimed at internationalising study courses, e.g. in the field of Law. In the narrower sense, however, diaspora studies were to become part of a course on “Germanness abroad”.<sup>8</sup>

The attempt to establish the subject in theology faculties went hand in hand with the establishment of missiology as an academic discipline from the end of the 19th century, likewise intended to represent theological reflection on practical work and intimately connected with the existence of certain support groups – the mission societies. A further parallel exists with another subject that, like diaspora studies, was not able to establish itself at the theology faculties: church studies (Kirchenkunde), a precursor of sociology of religion and intended to keep the pastors abreast with religious reality.

Franz Rendtorff had a study centre built in Leipzig for students from the “diaspora churches”, which is now the head office of the Gustav-Adolf-Werk. During their stay in Leipzig, the students from the churches from the Protestant diaspora were meant to concentrate on the specific situation of their own churches and congregations. The aim was to do contextual theology, but the content came from Germany, not from the churches and countries of the diaspora themselves, as the theological training institutions there were considered too small to offer this subject.

One of the main demands of the champions of the diaspora issue was to protect national (primarily German) and confessional minorities. There was some disagreement as to whether the concept of diaspora related to the existence of minority Protestantism as a whole, or only to German Protestantism at home or abroad. The German Evangelical Church, the then federation of Protestant regional churches in Germany, took a decision with serious consequences in this regard: the term diaspora was to be restricted to the German Protestant diaspora abroad.

Viktor Grüner, a pastor in Riga (Latvia) and lecturer at the Herder Institute there, wrote that diaspora was not a “defiant community in which a minority group, in the midst of oppression, often talks itself into preferring

---

<sup>8</sup> “Auslandsdeutschtum”. Cf. Röhrig, *Diaspora – Kirche in der Minderheit* (see note 7), 67.

to go under with honour rather than to vegetate in dishonour.” Grüner also said that “the national totality idea, in a church guise,” was “fascinating a diaspora congregation with its delusion”.<sup>9</sup> Others saw that quite differently, however, above all in the formerly Prussian areas of Poland, in Transylvania and Sudetenland. In 1934 Gerhard May, a pastor serving in Celje in Slovenia, published a book called “Die volksdeutsche Sendung der Kirche” (the national German mission of the church). In a certain sense, it summed up his activity as director of studies at the Franz Rendtorff centre in Leipzig. In the book, May related the idea of diaspora very closely to the idea of German nationalism. However, he soon learned from National Socialist church policy that the link between confessional and national diaspora was ideologically undesired and so, as early as in 1940, he was able to write: “The concept of diaspora is only properly used in its real sense in the church field.”<sup>10</sup> In 1944, May became bishop of the Evangelical Church in Austria and henceforth saw diaspora existence only as the life of his church under a Catholic majority. After 1945 the Vienna Faculty of Protestant Theology became a stronghold of revised diaspora theology. That was also the position of Wilhelm Dantine, professor of systematic theology, who took the experience of his own church as a starting point for his theological reflection and considered credible existence as a minority to be an important responsibility.

After 1945 the newly founded Evangelical Church in Germany (EKD) included “serving the Protestant diaspora” in its constitution. In view of the experiences in and with Nazi dictatorship, the link between national and confessional diaspora was severed, at least officially. Remnants of nationalist thinking subsisted, however, applying to the remaining German minorities in Eastern Europe, e.g. the Transylvanian Saxons. ‘Assimilation’ was regarded as a risk in the context of diaspora. During the Second World War, however, the German Evangelical Church as an institution had, as indicated above, found that its contribution to “cultivating Germanness” was not desired by the Nazi state, and after the war the nationality (Volkstum) question was largely settled by the expulsions of Germans from the then Polish and Czechoslovakian territories.

Nowadays, in individual cases, e.g. in Hungary and Romania, the national question is closely linked to Protestant church adherence. This shows that confessional and national diaspora can still be closely connected.

---

<sup>9</sup> Harald Uhl, *Evangelische Akademie und Diaspora. Zwei unbekannte Wesen*, Vienna, 2006, 15 and 17.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 26.

The unsettled questions therefore include – not least from the theological perspective – whether there can ever be something like a ‘pure’, merely confessional or religious diaspora at all, or whether a national and cultural orientation still plays a major role. That would seem to be so, in cases of double or multiple diaspora (confessional, linguistic, national); a clear distinction between these various factors is not easy in the real life of diaspora congregations.<sup>11</sup>

The immense wave of secularisation of the last few years and decades has made Protestantism in Europe a minority almost everywhere. Whether the concept of diaspora is useful in this situation is not at all clear. Protestantism used to be culturally dominant in Germany, and now Protestants have to face the question of whether they are now willing to use the diaspora concept as a way to describe themselves. Protestantism in the German Democratic Republic (“East Germany”) was very reluctant to talk about diaspora, although the GDR was soon subject to the massive secularisation that looks to be in store for the whole of Germany. In a lecture in 1973, Magdeburg’s bishop Werner Krusche spoke of the danger of Protestant communities closing themselves up in diaspora. According to him, the issue was not survival but “preparing the members of the congregations for mission in sober hope”.<sup>12</sup> After all, the diaspora in which they lived was ideological in nature. Today’s CPCE member churches have likewise been reluctant to use the concept of diaspora.

As we look back at these historical findings it might seem that the work of the Protestant diaspora aid organisations – the Gustav-Adolf-Werk and Martin-Luther-Bund – is no longer relevant. Please note: this is not to play down the extraordinary achievements of the effective diaspora agencies and their churches on behalf of the family ties of European Protestantism, quite the contrary. To think that would be a misunderstanding. It is just that we are examining the concept of ‘diaspora’ and related notions, and not the solidarity for and with Protestant minorities that many committed Christians continue to show. In view of the historical burden weighing on the concept, and its one-sided use, the question is whether ‘diaspora’ can develop strengths and capacities that speak for restoring it to full relevance.

---

<sup>11</sup> Compare section 4 on transdisciplinary diaspora research.

<sup>12</sup> 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>, no page numbers (last visited on 6.8.17).

## 2.2 Diagnosis for the present

Nevertheless, it seems that the existence of a theology of diaspora is taken for granted – at least in the view of German and Austrian Protestant churches, but also far beyond and independently of them. Over 80 issues of “Die Evangelische Diaspora” and the equally interesting journals “Beihefte Evangelische Diaspora” are evidence of how people in southern and eastern Europe and beyond (in Latin America) have been reflecting on diaspora for decades, as a way of describing and accounting for their own situation.

Having said that, the question is to what extent this theology of diaspora is contextual theology, i.e. part of how minority churches see themselves, and to what extent it is part of an attribution from outside.

For the German-speaking context there could be a suspicion that describing church life in a minority with the aid of the theologically fraught concept of diaspora – going back to the 19<sup>th</sup> century, as has been shown – is an attribution that, while promising solidarity at eye level, is little more than a mild form of what other discourses call orientalism. That is to say, projecting something onto others and leaving the power of interpretation not with those concerned but with those who make the descriptions and attach labels to situations. This critical question still stands, because calling a community of Germans living beyond their country’s borders a ‘national’ community is also a projection from the 19<sup>th</sup> century. Clearly those living in diaspora in the 19<sup>th</sup> century were frequently German, with whom people felt national bonds, but Germans abroad were later claimed as Germans even if they did not see themselves as such – at least not as national-minded Germans in the spirit of the 19<sup>th</sup> century. Equally, with respect to Protestant “Germanness abroad” (as in the 1920s) the attribution of diaspora could therefore be an expression if not of a colonialist attitude, then of a certain paternalism.

With respect to non-German minority Protestantism, the question arises in a special way. The 2014 centennial commemorations recalling the beginning of the First World War revealed that German Protestants at the time – at least many of their official representatives – were of the opinion that they were *first* committed to Germany’s national interests and only *secondly* to showing solidarity with Protestant Christians in other countries. The fact that Protestants and Christians in other countries saw things in exactly the same way with respect to their own nations does not detract from that

fact, since German Protestantism sustained its position with incomparably higher self-confidence, as statements from August and September 1914 show.

In any case, a theology of diaspora may never be regarded in isolation – we must always consider its cultural, political and thus specific historical context.

The study process on the theology of diaspora has attempted to link up theoretical work on the topic of diaspora with the question of Christian identity based on lived diaspora practice and genuine diaspora solidarity. This required a certain amount of historical reflection, as outlined above. We now need to supplement this by considering past and present experiences in the CPCE member churches themselves.

A new theological understanding of diaspora can only emerge, however, if a great many CPCE member churches share this concept as a description of themselves and it then proves helpful for theological communication and understanding within CPCE. Consequently, it is essential to take into account the way different CPCE churches conceptualise their minority situation.



## **3. The concept of diaspora and current church self-perceptions**

The everyday reality of many CPCE churches is characterised by minority situations, and through their living and working in diaspora. At the same time, these realities differ greatly, as do the conclusions the churches draw for their ecclesiological self-understanding. The diaspora situation and the way the churches perceive themselves mutually condition one another<sup>13</sup> – church life in the minority is an open, dynamic process of identity-building.

What importance does the concept of diaspora have in this definition of identity? What images and motifs do churches resort to in order to describe their own situation and identity?

### **3.1 Diaspora as self-designation?**

Church statements and programmatic texts on the self-understanding of Protestant churches from the last few decades rarely use the concept of diaspora. In a nearly 3300 page corpus of memoranda, guides and foundational documents of the Evangelical Church in Germany (EKD-Texte) between 2002 and 2015 the word diaspora is only mentioned 10 times.<sup>14</sup> It comes up equally rarely in the programmatic documents of other European minority churches in France, Italy, Austria, Slovakia and Czechia.

---

<sup>13</sup> The insights in this section derive from the results of the CPCE Student Conference “Diaspora als Selbstwahrnehmung – Diaspora und Selbstwahrnehmung” (in brief: Diaspora and Identity), that took place in the context of the study process on the theology of diaspora from 21 to 24 September 2015 at the Waldensian Faculty in Rome. All the presentations (in German) are accessible at: <https://www.leuenberg.eu/documents> (last visited on 8.7.19)

<sup>14</sup> Cf. Sara Duderstedt, Ole Duwensee, Gordon Sethge, *Deutsche Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz in Rom, 2015*, <https://www.leuenberg.eu/download/>

We therefore note a certain caution and reserve on the part of churches about using this term, unlike in cultural studies and sociology.<sup>15</sup>

Where the concept of diaspora does appear it has several different church-related and theological connotations. It contains tensions and evokes positive, negative and ambivalent associations. There are often political and church-policy implications. For example, the interlocking of religious diaspora and national identity may lead to an ambivalent self-understanding between bonds with society, which adheres to other faiths or confessions, and isolation within it. The theological ambiguity of the term diaspora comes out very clearly in the varied ecclesiological self-interpretations of the Reformed Church in Hungary, which understand the diaspora situation as a sacrifice and punishment, but also as an opportunity and challenge.

The eschatological dimension<sup>16</sup> of the concept of diaspora appears the least often in the self-perception and self-interpretation of Protestant churches in Europe. It almost seems forgotten. Protestant churches interpret the term most readily at the descriptive, sociological level, designating either a territorial situation (e.g. Waldensian churches outside the Waldensian Valleys) or a numerical sociological minority. Another – rarely used – sociological interpretation understands diaspora as a concept of transition, a state between the former *Volkskirche*, with extensive membership in the population, and complete secularisation (as in eastern and central Germany). These interpretational variants also come under another term that expresses the way most Protestant churches in Europe see themselves.

## 3.2 Church in the minority

A common experience of Protestant churches in these countries is, however, that they are – to a greater or lesser degree – in a minority situation within a society where the majority either has another religious commitment or is indifferent to religion. Current social megatrends suggest that the minority situation of the Protestant churches will increase in the next few decades.

---

studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766096455, 7 (last visited 8.7.19).

15 Examples of this viewpoint: Charim Isolde/Gertrud Auer Borea (eds), *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*, Bielefeld, 2005; Ruth Mayer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2012; Jana Evans Brasiel/Anita Mannur (eds), *Theorizing diaspora. A Reader (Key Works in Cultural Studies, 6)*, Malden [et al], 2003.

16 See section 9 of this study, “Church in a strange land – strangeness of the church”.

These trends include increasing mobility and individualism, migration, religious pluralism, the increasing lack of religious affiliation, secularism, and the popularity of secular and esoteric competitors. Membership is falling, congregations are dwindling and churches are particularly affected by demographic change.

Within the minority churches there are more minorities. Many of today's minority churches are the results of church unions or federations and therefore bring together different ethnic minorities with their respective traditions, styles of piety, confessional cultures and theological emphases. The self-perception and self-interpretation of Protestant churches is also reflected in how the churches relate to and interpret their minorities. The Federation of Protestant Churches in Italy has, for example, responded to the challenges of having a large share of migrants in their congregations with the programme "Essere chiesa insieme" (being church together), in order to promote mutual recognition and integration. They thereby show the desire to practise being church together, in spite of considerable differences. At the same time, it has become clear that living together in diaspora is a multidimensional challenge.

Another common experience of Protestant churches in Europe is that they find themselves in dynamic, rapidly changing societies, in which they participate. This context forms the framework within which the churches and their members live and work. On the other hand, the churches see themselves as challenged to position themselves vis à vis differing social, political and religious groupings.

The self-perception of being a minority church in a dynamic, rapidly changing society is empirical and reflects the perception of the individual church members. The Protestant churches interpret this situation in different ways – positively, negatively or ambivalently: as punishment, as a threat, as a difficulty, as a general condition, as an opportunity or as a challenge. They also relate to this situation accordingly, by distancing themselves from society or feeling inferior to it, or by developing certain forms of activity and involvement in society and engaging with it. At the institutional level, church leaders develop various strategies as responses to these social circumstances such as profiling, structural reforms and liturgical reforms. The church documents we analysed contain different interpretations of the nature of a minority church that are in tension among themselves. The self-designation as minority church, however, has a strongly descriptive,

sociological orientation that needs to be supplemented by other terms, so that it can do justice to the theological view and definition of the church.

### **3.3 Key images and phrases of minority churches**

Some of these supplementary terms are key images, words and phrases that have accompanied the history and identity-building process of the church and at the same time interpret it. Christians can reassure themselves of their identity in key images and phrases, and strengthen their self-confidence. The key images and phrases give orientation regarding the church's calling and fulfilment of its tasks. What is more, they aim to give the public an authentic, inviting picture of the church. To do so, they have recourse to biblical and theological motifs. For example, Peter's exhorting the first Christians to be ready to give an account of Christian hope (1 Peter 3:15-16) is, to this day, regarded as a model of the way minority churches define their relationship to society in the Evangelical Church of Czech Brethren in Czechia, according to the interpretation of New Testament scholar J. B. Souček. Over against a largely atheist society, the way of life and articulation of faith of individual Christians are to serve as mission to society.<sup>17</sup> Other images and phrases often used by CPCE churches are of the "people in the wilderness" (Ex 13:18), the "little flock" (Lk 12:32), the Johannine dualism of world and disciples (Jn 14:17), the sayings about the salt of the earth and the light of the world (Mt 5:13f) from the Sermon on the Mount, and "Hear the word that the Lord speaks to you" (Jer 10:1) from the Old Testament.

Besides the reference to Scripture, references to historical tradition play a prominent role for the present definition of church identity in minority situations. The self-confidence of Austrian Protestantism still feeds on preserving detailed memories of the six generations of underground Protestants in the 17th and 18th century, when Protestantism was exposed to massive persecutions. To this day, Protestants often define their identity through their historical heritage.<sup>18</sup> Indeed, churches in minority situations

---

17 Cf. Jakub Ort, Michael Pfann, Christine Schoen, *Tschechische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz, Rome, 2015*, <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766097377>, 2ff. (last visited on 8.7.19).

18 Cf. Alexander Hanisch-Wolfram, Marcus Hütter, Simon Konttas, *Österreichische Perspektiven, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz, Rome, 2015*, <https://>

tend to cultivate their historical heritage in a special way, with symbols and terms playing a central role. The Evangelical Church of Czech Brethren in Czechia still bears its history visibly in its name, while in France Protestants frequently display the Huguenot cross, a symbol of Reformed history recalling oppression and resistance.

Besides having recourse to biblical-theological and historic traditions, key images and phrases are likewise nurtured by various experiences of difference that churches have in minority situations. Bishop Julius Filo describes the task of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Slovakia as being “the prophetic voice in society”. Aware of their own otherness in a Catholic country, Protestants have the responsibility to stand up courageously and powerfully for their own ethical values, and to advocate for them publicly – particularly when they diverge from those of most people in society.<sup>19</sup>

Finally, it is the self-understanding of the church and its mandate that are the source of the phrases defining church life that aim, in turn, to give church life a new sense of direction. Laurent Schlumberger, president of the National Council of the United Protestant Church of France, coins such phrases when he calls for Protestantism in France to change course, moving away from a “niche church” towards a “church on the open sea” (*église du large*).<sup>20</sup>

The key images and phrases quoted here are contextual and time-bound, representing the different way in which CPCE churches resort to biblical motifs, narratives from the culture of memory, or Reformation convictions – or coin new expressions in order to interpret their own minority situation theologically. These interpretations will at the same time set priorities for

---

[www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766099222](http://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766099222), 3f. (last visited on 8.7.19).

19 Cf. Radim Pačmár, Michaela Poschova, *Slowakische Perspektiven*, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz, Rome, 2015, <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766102061>, 3f. (last visited on 8.7.19).

20 Laurent Schlumberger, *Kirche sein in einer sich verändernden Welt. Herausforderungen und Chancen für unseren Auftrag heute*, zitiert nach: Claire Oberkampf, Quentin Milan-Laguerre, Beitrag zur Studierendenkonferenz, Rome, 2015, <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766100758>, 13. Original French source: ([http://conseilpresbyteral.fr/pdf/guide/etre\\_Eglise\\_dans\\_un\\_monde\\_qui\\_bouge.pdf](http://conseilpresbyteral.fr/pdf/guide/etre_Eglise_dans_un_monde_qui_bouge.pdf)) (last visited on 8.7.19).

church action and respond to the respective social situation. Finally, these are ways of meeting the challenge of rearticulating the churches' own ecclesiological self-understanding as minority churches, with the aim of conveying their self-interpretation, calling and mission in a comprehensible and catchy way.

### **3.4 The ecumenical perspective – Catholicism and diaspora**

Catholicism also uses diaspora as both a descriptive, sociological category and a means of theological interpretation.<sup>21</sup> Much more strongly than in Protestantism, however, the concept of diaspora in Catholicism focuses on the mission of the church to the diaspora: as a “salvation history must”.<sup>22</sup> Diaspora is understood as a place calling for missionary endeavours. That correlates with biblical ideas of a field from which new and great things can spring up, or with the story of the Emmaus disciples, who – through their encounter with the Risen Christ – reinterpret their situation and gain a sense of mission. In Catholicism, too, authors evoke classical biblical topics to interpret diaspora theologically. That enables a positive understanding of diaspora as an opportunity and a challenge. Related to the fundamental purpose of the church since its beginnings, diaspora has a positive theological connotation in church tradition, from Augustine’s “De civitate Dei” to Pope Paul VI’s “Lumen Gentium”. It is the place to which God sends the church as an institution of salvation. Hence in Catholic understanding, diaspora is primarily associated with mission.

---

21 The following remarks take Catholicism in Germany as an example. Cf. Susanne Clausing, Ann-Marie Felsch, Carsten Voswinkel, *Katholizismus und Diaspora, Beitrag zur Internationalen Studierendenkonferenz, Rome, 2015*: <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?wpdmdl=1064&ind=1548766098299> (last visited on 8.7.19). A recent Catholic publication sheds light on the fundamental dimension of diaspora as a place of theological thought: 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: idem, *Sämtliche Werke*, Bd. 10, *Kirche in den Herausforderungen der Zeit*, Freiburg, 2003, 251-273, here 258.

### 3.5 Protestant profiling

The country contributions at the CPCE student conference in Rome in 2015 pointed out that the concept of diaspora is rarely used and, when it is, it means different things in the self-perception of Protestant churches. Hitherto 'minority church' has been the most common term by which Protestant churches in Europe have described themselves. This concept reflects the sociological situation of these churches and places them in relation to one or several majority formations, such as the Catholic Church, or the societal group of non-believers. However, even when 'diaspora' is used, it is a sociological description. The genuinely theological potential of the concept of diaspora has not been fully tapped. The students at the Rome conference found this to be a deficiency. That is where the special importance of the concept of diaspora might lie – that it gives a theological interpretation of minority situations and enables reflection on the future.

The profiling of Protestant churches is an ever-recurrent challenge. In view of our increasing minority situation, we need a theology that spells out the purpose and mission of Protestant churches in the world, strengthening Christians in their identity and mission, and making Protestant churches visible and effective in society. In rapidly changing societies, Protestant voices need to be audible, with a clear, relevant, up-to-date and comprehensible message. A theology building on these insights invites us to grasp this situation as a challenge, to position ourselves socially and to rely on contact instead of isolation, on connection instead of withdrawal. For that, a church community must be free to live out its own faith without danger. Where this is not possible, all Christian churches are called to work for this freedom and give energetic support.

If we want to find a new, in-depth meaning in the concept of diaspora to enable its acceptance as a theologically grounded expression for the self-understanding of minority churches, it would help to look over the fence of theological disciplines. One field to explore is diaspora research in cultural studies, which have long used the concept as a paradigm for identity-building processes in the present day.



## **4. 21<sup>st</sup> century diaspora identities as a research topic for cultural studies and sociology**

### **4.1 Trends in transdisciplinary diaspora research**

Diaspora has become a central concept of research in cultural studies, anthropology, political science, history and sociology, precisely because it is not yet fraught or burdened with the formation of political theory, unlike in the past. Such research perceives the ambivalence of the concept as its strength. Cultural studies deal only marginally, if at all, with the theological tradition of Diaspora, most notable in Judaism. Non-theological diaspora research takes an interest in 'diaspora' in order to gain a more differentiated understanding of globalisation and migration. It sees diaspora as a forward-looking – because transnational – multiple and fluid form of identity of groups and individuals. To that extent, cultural studies primarily rate diaspora as a positive phenomenon that could be a model for societies undergoing globalisation. They see it as worthy of much more appraisal, with all its diverse functions within and between societies. Most publications take diaspora communities and their dynamics as examples of how social identity actually works in modern societies. This fits with the currently predominant

perspective of cultural and social sciences, which are particularly interested in hybridism,<sup>23</sup> ambiguities, fragmentations and differences.<sup>24</sup>

Yet the ambivalent dimensions of diaspora identity are increasingly emerging as well: “The concept of diaspora is situated in tension between cosmopolitan disconnectedness and a radical nationalism that is no longer territorially defined”.<sup>25</sup> Diaspora communities can be transnational and nationalistic at the same time, open and conservative, democratic and anti-individualistic.<sup>26</sup> The concept of diaspora is also enriched by recent research on ethnicity (symbolic ethnicity<sup>27</sup>), nationalism (“imagined communities”<sup>28</sup>), transnationalism<sup>29</sup>, transculturality<sup>30</sup> and cultural memory. It is also becoming clearer that the binary attributions of ‘victim’ or ‘victimiser’ are alone not suited to the historical coverage of exploitative and unjust structures and thus need to be deconstructed, without in any way relativising the massive injustice and suffering experienced. Moreover, since the end of the 20<sup>th</sup> century, the concept of diaspora has aimed to supplement, if not replace, the more individualistic concepts of refugee, immigrant, exile. This research aims to give more attention to the processes of collective identity-building in pluralist societies, in view of their high political relevance. That mainly concerns migrant communities or ‘new’ minorities.

---

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

24 For diaspora research see e.g. Stuart Hall, who defines diaspora experience not as implying essence or purity but as insight into the need for heterogeneity and diversity; it relates to hybridity, an idea of identity that lives with and through difference, not in spite of it (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, 69-73.

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

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

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

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

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

30 Cf. Andreas Langenohl et al (ed.), *Transkulturalität. Klassische Texte*, Bielefeld, 2015.

Diaspora studies are rethinking not only identity but also space as a geographic and social factor. Paul Gilroy's concept of "Black Atlantic"<sup>31</sup> is highly influential. This aims to overcome the image of Afro-American identity that portrays Africa as an (idealised) centre and America as exile. Instead, he thinks that black identity is better understood as a mix of more complex transatlantic relations, crossings and interactions – and as an experience of discrimination and degradation common to both sides of the Atlantic.

Diaspora research may be either synchronic or diachronic in its tendency. While the former examines networking, social processes and functions in a closely defined period, mostly in the present, the latter covers longer periods or earlier historical epochs. Unlike synchronic research, diaspora research in historical studies also subjects Christian communities to intensive examination.<sup>32</sup> However, it has been rare to find historians studying the way in which certain communities used the concept of diaspora to designate themselves or others.<sup>33</sup>

Instead of an *essentialist* concept of diaspora, researchers in the field of diaspora studies prefer a *relational* concept. This aims to cover network structures, identity-building processes in relation to bonding and differences, and dynamic identity between its attribution to oneself or by others. In practice, objects of study include pilgrimages, financial transfers, cultural festivals or Facebook groups.

Diaspora studies focus particularly on social processes of growing pluralism and individualism that are part of (western) modernity. That concerns generational and gender-specific diaspora identities, individual identity strategies within diaspora communities and the special features of individual diaspora communities.

---

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

32 Cf. Susanne Lachenicht (ed.), *Religious Refugees in Europe, Asia and North America (6th – 21st Century)*, Hamburg, 2007; idem, *Hugenotten in Europa und Nordamerika. Migration und Integration in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/New York, 2010.

33 One example is Gisela Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727-1857*, 93-100.

## 4.2 Diaspora identity and diasporic consciousness

Cultural studies and sociology are interested in the specific form of diaspora identity. That is often linked with a normative or Utopian interest in new, ambivalent and hybrid identity formations. Here are some important insights.

Diaspora identity as social identity takes place through the politics of memory. That possibly also involves “invented traditions”,<sup>34</sup> which are memories with no historically provable correlation. The politics of memory are in the hands of the actors themselves, those who ‘do diaspora’. The question is therefore always: who actively cultivates and transforms diaspora identity, with what intention and by which media? Prominent players are both leaders in the diaspora community and mediators between it and the society of residence (“diaspora entrepreneurs”<sup>35</sup> or “diasporists”<sup>36</sup>).

Diaspora identity has a performative character; it needs festivals, everyday rituals and cultural traditions. A crucial breaking point here is the intergenerational transfer. The generation of grandparents still understood the meaning of festivals, the parental generation merely celebrates, and the younger generation ultimately does not know what is being celebrated or why they should celebrate this festival. This transfer time and again leads to losses, but also to new syntheses, and each generation develops new ways of behaving and identity models.

Diaspora identity is a complex identity or an identity of division:<sup>37</sup> awareness on the part of actors that they are in diaspora leads to their developing multiple identities, relating to different real-life contexts, such as their work environment, circle of friends, diaspora community, or reference to societies of origin. These identities do not exist side by side like monoliths, however,

---

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

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

36 Hauke Dorsch, *Globale Griots. Performanz in der afrikanischen Diaspora*, Berlin, 2006, 9 and 248-257.

37 Cf. Isolde Charim, *Einleitung*, in: idem and Gertraud Auer Borea (eds), *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*, Bielefeld, 2012, 11-16, here 14. She says that a diaspora is always a divided community, regardless of how close it may be; it is the experience of division.

but mutually influence one another, without merging. This particularly applies to the second and third generation of diaspora communities.<sup>38</sup>

People shape diaspora identity as ‘boundary work’, i.e. through both ascertaining and redefining differences. Their identity has no firm boundaries but takes place in continuing processes of negotiation, both collectively and individually, in dialogue between the way they see themselves and the way others see them.

### 4.3 Definitions and types of diaspora

There are at least three discernible meanings of diaspora: a social form, a type of consciousness and a mode of cultural production.<sup>39</sup>

As a *social form* diaspora is typified by a triadic relation between (1) a globally scattered group that identifies itself as belonging together, (2) the territorial residence contexts and (3) the contexts identified as homeland.<sup>40</sup> The triadic model must be nuanced even more, however, by including the relations of one diaspora community to other diaspora communities in the same residential context. These relations may be more political, economic or cultural.

Another connotation of diaspora is a *type of consciousness or identity*. Paradoxically it is called ‘a home away from home’. Religious diaspora consciousness leads to a heightened self-reflectiveness about how our own religious practices and beliefs may be justified by contrast with others, or with majority practices. It also confronts the challenge of carefully distinguishing between culture and religion, and allocating the individual life practices to

---

38 The multiple diaspora identities may be expressed in ‘a new grassroots cosmopolitanism’. Categories of simple nation-state adherence are replaced by more complex models. This particularly applies when there are educational, travel and economic opportunities.

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

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

one of the two areas.<sup>41</sup> Many shifts take place between the first, second and third diaspora generation.

Cultural anthropologists are primarily interested in diaspora as a *mode of cultural production*, in which diaspora identity permanently re-forms as culture-mediating, transforming, synthesising and hybrid. Media and social networks play a central role here.

Robin Cohen<sup>42</sup> has presented another form of diaspora typing. He distinguishes between victim diaspora (e.g. Armenians), labour diaspora, imperial diasporas (historical British colonies), trade diaspora (Venetian trading settlements), deterritorialised diaspora (Sinti and Roma) and mobilising diaspora.

Many people with diaspora awareness find themselves in a double or multiple diaspora situation: linguistically, culturally, ethnically and religiously.

A point of disagreement in cultural studies debates is to what extent the concept of diaspora presented here is applicable to Christian communities. Christian denominations in minority situations are mostly not explicitly related to an (earthly) home country or country of origin, except if they are linked through ethnic, linguistic or cultural diasporas (e.g. migrant congregations). Non-theological research has so far addressed Jewish, Muslim and Hindu diasporas more intensively than Christian ones. The contribution of theology to the cultural studies debate lies in filling this gap.

---

<sup>41</sup> For a summary see Steven Vertovec, *Transnationalism*, London/New York, 2009, 141-155.

<sup>42</sup> Cf. Robin Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, New York, <sup>2</sup>2008.

## 4.4 The potential of cultural studies to interpret diaspora

Cultural studies analyses of diaspora communities mostly involve a normative interest in highlighting the opportunities and effectiveness of diaspora consciousness. Here are some models of interpretation:

- Diaspora as *new publics* or “subaltern counterpublics”:<sup>43</sup> diaspora communities create informal counterpublics. This has particularly been true of disadvantaged communities that have little access to the institutionalised publics of their societies of residence. These counterpublics can give rise to creative interpretations of identities and policy-making. At the same time, diaspora consciousness<sup>44</sup> formed and articulated in counterpublics motivates people to commit to their own diaspora group and its rights in the institutionalised public, and in so doing to create public visibility as well. Therein lies the special emancipatory potential of counterpublics. Counterpublics and political publics are connected by interim publics.

- Diaspora as a bridging-place: diaspora communities are places of bridging from one culture to one or several others. They serve not only as places of mediation and encounter, but also as places of reassurance of their own identity. The metaphor of the ‘third place’ also plays an important role in describing the function and opportunity of diaspora communities.<sup>45</sup> Applied to diaspora, the term means that the cultures of the society of origin and the society of residence meet in the diaspora community and so create links and mediation. Cultivating a culture (of memory) both preserves this and creates a contact zone to other groups. These bridging places can also be called “dialogic spaces”.<sup>46</sup> Diaspora can be a bridge in still another sense:

---

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

44 Nancy Fraser underlines the function of (counter-)publics to form social identity. See Nancy Fraser, Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, in: Craig Calhoun (ed.), *Habermas* (see note 43), 109-142, here 125.

45 The concept of third place comes from urban planning or urbanity research. Ray Oldenburg represents the idea that – besides their private homes (first place) and workplaces (second places) – people need public places for informal encounter, e.g. squares, public gardens, fountains and benches. See Ray Oldenburg, *Celebrating the Third Place. Inspiring Stories about the ‘Great Good Places’ at the Heart of Our Communities*, New York, 2000.

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

diaspora consciousness links the local level with the global, the regional with the European level.<sup>47</sup>

- The concept of 'transmigrants' stems from migration research. These are migrants who open up social "fields that span national borders and thereby develop and maintain multiple relations of a family, economic, social, religious, political and organisational kind".<sup>48</sup>

- Diaspora as a wealth of relations: diaspora communities are characterised by forming a particularly varied social network: to the society of residence, to other diaspora communities in the society of residence, to the society of origin and often to other diaspora communities in other societies of residence. Because these relations are not very institutionalised they have been paid far too little attention. They function particularly well as informal networks.<sup>49</sup> Such international networks can use their societies of residence as enrichment and an opportunity, particularly for economic, political and cultural relations.

- Diaspora communities that arise through migration change their power and organisational structures compared to their countries or societies of origin. Participatory networks arise, instead of strong hierarchies. Initiatives started by individuals gain great importance.<sup>50</sup> Self-help and civil society commitment, and thereby a push towards more democracy may develop. However, this is bound up with an intensive form of social control. In a religious sense there is often a greater role for the laity. Religion becomes less ritualistic and more community-oriented.<sup>51</sup>

- Diaspora as inclusive avant-garde: researchers use this term because diaspora communities often feature informal networks, personal initiatives of individuals regarding the politics of memory and the organising of cultural life, along with new identity models. Processes take place in small

---

47 See Cohen, *Diasporas* (see note 42), 516.

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

49 That particularly happens in cases in which diaspora communities receive little financial support. Politicians should acknowledge that diaspora communities bring transnationality and connectivity to their societies of residence.

50 For an overview, see Steven Vertovec, *Transnationalism*, London/New York, 2009, 146-148.

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

communities, which can have a formative power for the future of the respective societies of residence and origin.

## **4.5 Fresh insights for Protestant churches and theology**

A relational concept of diaspora is crucial for the context of this study. It may help minority churches to discover the many and varied relations in which they live. They may then become aware of the enriching nature of this many-faceted and dynamic fabric of relations. This is not to deny the real difficulties of church diaspora existence, but a positive outlook on the future should be offered as well.

Minority churches could give more attention to the important role of the internal church public, of counterpublics, part-publics and the international church public in the way they see themselves and others see them. Other publics also have a high political importance because they create opportunities for participation and forums for forming opinion. That above all applies to situations of rapid social change. Public theology takes place in all the different forms of public.

Churches can hardly espouse the concept of hybrid identity in a religious sense since Protestant churches derive their norms from the Bible and fundamental Reformation convictions. Yet they can show more appreciation of the fact that Christians in diaspora situations have a deeper understanding of some aspects of biblical testimony and place neglected issues in the centre. Every theology is contextual in the sense that it relates to its social and cultural context in dialogue and engagement and, from this context, constantly rediscovers the many facets of the gospel.

The concept of bridging-place may stimulate us to think about why and how minority churches are already places for bridge-building and dialogue and why they want to be such places. Church educational work (at schools, or voluntary work, e.g. with families or senior citizens) enables bridge-building between Protestant Christianity and secular life projects, between Christian interpretations of life and other religious orientations. Diaspora as a bridging-place also takes place non-verbally: through concerts, buildings or exhibitions.

Diaspora communities can become especially meaningful bridging-places for migrants where they find cultural refuge and, at the same time, grow into the new society of residence.

Minority churches serve as an inclusive avant-garde for other churches in that they have developed creative approaches to church work with very limited resources and have experience in making an effective contribution to society outside the institutional context.

The Bible, whose normative quality has already been mentioned (3.3), also provides potential ways of interpreting diaspora, enabling the insights outlined above to be brought into constructive conversation with the central normative frame of reference of Protestant Christianity. This will be illustrated in the next section.

We note that diaspora has become a central concept of research in cultural studies, anthropology, political science, history and sociology. This is precisely because it is not fraught or burdened by previous political theory. Analyses of diaspora communities undertaken in cultural studies mostly imply a normative interest in bringing out the opportunities and effectiveness of 'diaspora consciousness', by means of the models of interpretation used. The relational concept of diaspora developed by cultural studies contains considerable opportunities for the way churches and theology handle diaspora. This concept can allow minority churches to discover the complex and dynamic fabric of relations in which they live and to whose constructive shaping they can crucially contribute as places of bridge-building and dialogue. The contribution of a theological concept of diaspora to discourse in cultural studies and sociology consists in representing the reality of Christian diaspora.

## **Part B: Biblical understandings of diaspora and their historical contexts**

Our investigations into the use of the concept of diaspora in cultural studies debates, in current documents from CPCE churches and in 19<sup>th</sup> century German-language theology have proved challenging. The concept is partly burdened by nationalism, it rarely occurs in current church documents and the concept of diaspora used in cultural studies is not directly applicable to all Christian minority churches. In view of these findings, any theological use of the concept of diaspora in future will call for special justification. In fact, the concept of diaspora is indispensable because it is the only one that enables a specifically theological and biblically grounded reflection on minority experiences. There is no alternative biblical concept. In addition, it can be shown that the concept has great potential when it is understood in the light of recent exegetical research and insights from cultural studies. In Part B, we will now present exegetical and historical research on the biblical understanding of diaspora. Building on that, Part C will then set out a theology of diaspora based on a rediscovered and redefined concept of diaspora.

The discussion of the importance of diaspora in the biblical texts and related tradition is extensive and inspiring. This section discusses the tension between the traditional interpretation of diaspora and recent exegetical research on the topic. As we strive to articulate a theology of diaspora it will be helpful to keep this tension in mind.



## 5. Diaspora – self-interpretation between punishment and promise

There are two lines of recent research into the biblical content of *διασπορά*.

One of these lines tries to interpret it as a *comforting concept*.<sup>52</sup> To quote Erich S. Gruen:<sup>53</sup> “Jews as a people require no territorial sanctuary. They are ‘a people of the Book’. Their homeland resides in the text, not just the canonical Scriptures but an array of Jewish writings (...). The text becomes a ‘portable Temple’. A geographical restoration is therefore superfluous, even subversive. To aspire to it even deflects focus from what really counts, the embrace of the text, its ongoing commentary and continuous interpretation. Diaspora, in short, is no burden; indeed, it is a virtue in the spread of the word.”

The second line stresses the *negative content*. Diaspora turns into exile (גלות), a bleak vision. Despair and bitterness characterise the state of Diaspora. The religious endeavours of the people focus on returning, acquiring a real home. Or, where this is not possible, at least a mythical home. Diaspora is a state to be overcome.<sup>54</sup> Drawing on Old Testament textual findings and

---

52 Cf. particularly Martin Baumann, *Diaspora* (RGG<sup>4</sup> II, 827); also idem, *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, 233; George Steiner, ‘Our Homeland, the Text’, in: *Salmagundi*, 66 (1985), 5; Sidra DeKoven Ezrahi, *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, Berkeley, 2000, 3-23.

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

Jewish-Hellenistic writings, Van Unnik interprets Diaspora as a definitely negative concept.<sup>55</sup>

---

55 Ibid, 89-147.

## 6. Jewish Diaspora as the context of the early Christian church

In a comprehensive analysis of Jewish writings from the time of the Second Temple (530 B.C. to 70 A.D.), John J. Collins claims that the legacy of Hellenistic Diaspora Judaism does not come from Judaism but the early Christian church. Collins thinks that the Hellenised Jews did not manage to gain the respect of the Hellenistic world that they had hoped for.<sup>56</sup> Frantisek Abel takes this up and argues that the letters of the Apostle Paul to his congregations must be primarily understood in the light of what was going on in the Hellenist Diaspora.<sup>57</sup>

What can the two lines of interpretation of Jewish Diaspora presented above contribute to our understanding of the Diaspora situation of the early Christian church? To answer this question we need more details about the situation of the Jewish Diaspora that formed the background of the young Christian church. How did the Jews in the Hellenistic Diaspora interpret their identity? As a blessing or a curse, as a provisional arrangement to overcome, or as a permanent state of affairs with a positive outlook?

---

<sup>56</sup> Cf. John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Grand Rapids<sup>2</sup>, 2000, 275.

<sup>57</sup> Frantisek Abel, *Inakosť a jej konzekvencie v kontexte zvesti apoštola Pavl*, in: Ondrej Prostredník, a kol. *Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Univerzita Komenského v Bratislave, 2013, 117.

## 6.1 How the destruction of the Temple impacted on Diaspora

The destruction of the Temple in 70 A.D. meant a deep caesura for the identity of Judaism in antiquity. This event is an important, if not the most important point of orientation in Jewish discussion of Diaspora. The Temple in Jerusalem suddenly no longer existed as a source of spiritual inspiration, a symbol of religious and national identity. The story goes that Judaism then had to reconstitute itself, finding new means of manifesting its religious existence and having to adapt to a life in Diaspora for an unlimited time. Recent research has corrected this narrative, although it sounds very plausible. Chaim Milikowsky argues that the early Midrash texts do not highlight the destruction of the Temple as a crucial turning point. Instead, these texts understand the exile more as a continuum that runs through the whole period of the Second Temple and points beyond it. The idea of the destruction of the Temple as a caesura does not appear until late rabbinical literature.<sup>58</sup> Erich Gruen makes an important observation, namely that the whole period of the Second Temple must be seen as a time of Diaspora. The number of Jews in the Diaspora from Italy to Iran was much greater than the number of those living in their Palestinian home, and certainly not all of them had ever been to Jerusalem.<sup>59</sup> It therefore seems likely that the destruction of this symbol had little effect on the self-understanding and identity construction of the Jews in the Diaspora.

Recent studies have also examined the conditions in which Jewish Diaspora communities lived at the time of the Second Temple. There is a broad research consensus describing Diaspora Jews as a large group spread around the Mediterranean, with good chances of economic development, high social status and the possibility of political participation.<sup>60</sup> Diaspora Jews faced the challenge of integrating these positive Diaspora experiences into their own religious memory, according to researchers. William Davies tries to interpret the difference between a territorial centring on Jerusalem

---

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

59 Cf. Gruen, *Diaspora* (see note 53), 233

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

and the lives of Jewish communities on the periphery. Although they felt the attraction of the centre as something very personal and powerful, Davies says, there was no territorial dimension for Diaspora Judaism.<sup>61</sup> Margaret Williams speaks of a balance between Diaspora assimilation and preserving an identity bound to the centre.<sup>62</sup>

## 6.2 Solidarity between the Centre and the Diaspora

With Erich Gruen, then, we underline that it is misleading to presuppose a dichotomy between Diaspora as a mutually exclusive positive or negative experience. The members of Hellenistic Diaspora Judaism were not eyewitnesses to the destruction of the Temple and this gave them no cause to develop a special theology of Diaspora. The idea of preferring home over diaspora, or vice versa, is more of a modern assertion that still finds a strong response in modern diaspora research.<sup>63</sup>

Gruen's attempted compromise in interpreting the concept of Diaspora can be summed up in the following sentences. It becomes clear that despite the strong idealistic bond to Palestine and Jerusalem, the Diaspora Jews developed an unequivocal loyalty to their countries of Diaspora and kept this up. The Jews in the Mediterranean were not apologetic and did not experience their Diaspora situation as shaming. They did not even describe themselves as Diaspora; there is no evidence for the idea that they were separated from the centre and led only fragmentary, incomplete lives. Loyalty to the country of their birth in the Diaspora and piety towards Jerusalem were completely compatible. The symbols of exile and expulsion no longer oppressed Diaspora Jews at the time of the Second Temple, which is why they developed a sense of identity in which Jerusalem and Diaspora were interwoven with each other.

---

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

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

63 Gruen (see note 53) here refers to Urbach and Petuchowski. Ephraim E. Urbach, *Israel Within World Jewry*, in: Moshe Davis, *World Jewry and the State of Israel*, New York 1977, 217-235; Jakob Josef Petuchowski, *Judaism* 9, (1960), 17-28. Quoted in Gruen, *Diaspora*, 342, no. 20.

### 6.3 Diaspora as a bridge between cult and text

While Gruen mentions the destruction of the Temple in Jerusalem, but rejects its interpretation as a caesura in the self-perception of Diaspora Jews, Ra'anan S. Boustan presents a different, though matching set of arguments. He points to texts which rabbinic literature calls eye-witness reports of the viewing of temple furniture (τὰ ἅγια σκεύη) in Rome.<sup>64</sup>

These eye-witness reports can be found in the first strata of rabbinic literature. They stem from rabbis who claim to have seen, in Rome, the seven-branched menorah, the curtain and various garments of the high priests. Rabbi Eleazar ben Yose and Rabbi Shimon ben Yohai, two rabbinic authorities who lived in the second century B.C., are quoted in this connection. Their phrases are almost identical and open the door to a broader discussion on the significance and limits of visual access to temple furniture.

The rabbinic eye-witness reports serve as a counterweight to the destruction of the Temple, and the related transfer of Temple furniture (τὰ ἅγια σκεύη) to Rome. The reports underline the value of seeing, and the physical activity of travel. Singling out the Temple objects in the reports nuances the traditional picture given by rabbis in the Jewish Diaspora after the destruction of the Temple. According to this picture, the text and the book take on the role of the cult and cultic objects. When interpreting the Diaspora we can certainly speak, albeit cautiously, of the importance of mobility and the bond to the cultic centre in Jerusalem. This hypothesis is supported by the idea of rabbinical mobility as a bridge to overcome the distance between the Diaspora and Palestine, and also by the display of holy objects in Rome.

---

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

## 7. Diaspora as existence of the New Testament church

The New Testament text is very sparing in its use of the term *διασπορά*. The Greek text of John's Gospel (Jn 7:35) mentions the diaspora (dispersion) of the Greeks. The Letter of James is addressed to "the twelve tribes in the Dispersion" (Jas 1:1, NRSV). The expression is used similarly in 1 Pet 1:1 to name the addressees. We find the term twice in the Acts of the Apostles (Acts 8:4 and 11:19) in a verbal form. Persecution drove Apostles and believers into different countries. It is striking that Paul does not use this concept at all, nor do the Apostolic Fathers. However, Justin Martyr (100–165), one of the first Apologists, speaks of diaspora in his *Dialogus cum Tryphone Judaeo* (113,3) in order to polemically differentiate between the Christian church and the Jewish Diaspora.<sup>65</sup> We will now briefly analyse these texts.

### 7.1 Diaspora as mission among non-Jews

The reference in John 7:35 indicates that the author of John's Gospel was familiar with the use of the term *διασπορά* to mean the areas in which Greek-speaking Jews lived.<sup>66</sup> Some authors also think that it might mean Christian mission in the Jewish Diaspora. The author of John's Gospel is then reflecting on the experience of spreading the Christian message. It possibly means a mission not only among members of Hellenistic Judaism, but

---

<sup>65</sup> Cf. Justin, *Dialog mit dem Juden Trypho* (Bibliothek der Kirchenväter 33), Kempten, 1917.

<sup>66</sup> Cf. Johannes Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin, 1985, 168. See also Harald Hegermann, *Das hellenistische Judentum*, in: Johannes Leipoldt, Walter Grundmann (ed.), *Umwelt des Christentums*, vol. 1, Berlin, 1985, 292-345.

also among other groups who were outside the Jewish Diaspora and called Greeks.<sup>67</sup> However, the passage does not refer to ethnic Greeks, as is shown by a linguistic analysis of this sentence in the whole context of John's Gospel. In fact, John generally uses "Ἕλληνας to denote non-Jews (Gentiles),<sup>68</sup> instead of the usual term, τὰ ἔθνη. Consequently, Diaspora in John 7:35 must be understood in the context of mission among non-Jews, which was already reality for the addressees of this Gospel.

## 7.2 Diaspora as a time-bound entity

The interpretation of the use of διασπορά in James 1:1 and 1 Peter 1:1 depends on deciding who the addressees were. If these letters were sent to Jewish Christians then the word is used in the usual way to mean the Jewish Diaspora. If they were sent to Gentile Christians, however, then a figurative, "Christian" meaning must be assumed.<sup>69</sup> Biblical scholars have discussed this question very extensively.

In the case of the Letter of James, some authors claim it is about Christians in a diaspora situation.<sup>70</sup> Generally, the addressees were understood to be the dispersed people of God promised by the Prophets (Hos 2:2; Jer 3:18; Ez 37:19; Ps Sol 17:44); this was the true people of God, consisting of Jews and Gentiles (Rev 7:4-8; Gal 6:16).<sup>71</sup> Sophie Laws clarifies the addressee situation, and, together with James Dunn, speaks of the God-fearing (σεβόμενοι). The addressees accordingly did not belong to Judaism – they had a strong tendency towards monotheism, but had not become proselytes. So we should imagine precisely the group that is also often mentioned in the Acts of the Apostles (Cornelius in 10:2; Lydia in 16:14; Titus Justus in 18:7; and "others" in 13:16; 13:26; 17:4; 17:17). For this group in the area regarded as Diaspora by the Jews, the Christian message was just as attractive as the

---

67 Cf. Ernst Haenchen, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1980, S. 357. The possibility that non-Jews are meant here is discussed by Karl Ludwig Schmidt, DIASPORA – διασπορά, in: *ThWNT* vol.2, 102. In footnote 12 he point out that the Hellenised Jews in Acts are called Ἑλληνιστᾶς HELLENISTAS.

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

69 Schmidt, DIASPORA – διασπορά (see note 67), 103.

70 Cf. Jiří Mrázek, *Bláznovství víry podle Jakuba. Výklad Jakubovy epištoly*, Prague, 2006, 14. Mrázek also thinks that the Letter of James dates back to before 70 A.D.

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

Jewish religion. Its characteristics were monotheism, high ethical standards and reference to Scripture, yet without the social disadvantages entailed by full adherence to the Jewish community.<sup>72</sup> It looks as though the Christian community understood itself as the true Israel of the last days. The idea of the twelve tribes is raised several times in the New Testament (Mt 14:28; Lk 22:30; Rev 7:4-8). The Apostolic Fathers, too, expressed the way the Christian community saw itself as a time-bound entity in a certain space. However, rather than using the expression *διασπορά* they described Christians as guests in Rome, Corinth, etc. (1 Clement; Polycarp).

### 7.3 Diaspora as a theological statement about election and distance

The discussion about the addressees of 1 Peter reveals a similar tension. The mention of Diaspora in 1 Peter 1:1 led the Church Fathers, Erasmus, Calvin and many recent exegetical studies to suspect that the addressees were among the Jewish Christians.<sup>73</sup> Yet the biblical reference to the unholy past of the addressees and their conversion (1 Pet 1:14; 1:18; 2:10; 2:20; 3:6; 4:3) has shown this opinion to be untenable.<sup>74</sup> The mention of the geographical names of landscapes or provinces also suggests that the Pauline mission fields are included. A closer look at the geographic areas shows that the group of addressees is actually not precise and almost utopianly vast. That makes the claim that this is a theological statement much more likely. The writer means all Christians living in dispersion in the five provinces.

An important point for the interpretation of *διασπορά* here is its link to the two attributes in 1 Peter 1, addressing “the exiles of the Dispersion (...) who have been chosen (...)” (*ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις*). This indicates the

---

72 Cf. Sophie Laws, *A Commentary On The Epistle Of James* (Harper’s New Testament Commentaries), San Francisco 1980, 37; James D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1977, 239-266. Scot McKnight makes another proposal. He thinks that the author of the Letter of James stems from Jewish Messianic community and thus sees the twelve tribes as ethnic Jews who are part of the Apostle-led Messianic communities. Then the restoration of Israel must be understood in the spirit of Amos 9:11-12. James uses these words to speak to the assembly of apostles (Acts 15:13-21). Scot McKnight, *The Letter of James*, Grand Rapids, 2011, 65-67.

73 Norbert Brox writes at length on this in: *Der Erste Petrusbrief* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 21), Zürich, 1979, 24-34.

74 Brox mentions that Augustine and Luther had already thought these were Gentile Christians, *ibid.*, 25, note 33.

situation of the addressee group. They are in a new situation, were elected by baptism in Christ and are consequently separated from society.<sup>75</sup> *διασπορά* is then the state caused by divine election and makes the elect into refugees in dispersion. That means then that the addressees are not Jews in Jewish Diaspora, but Christians as such.<sup>76</sup> “Owing to special election, Christians are a select group who (as 1 Peter continues to explain), through a transformed life placing them at a distance from their surroundings and in conflict with them, are thus alienated from the usual adherences, and have to live as a scattered and isolated minority.”<sup>77</sup>

In this context, Margaret Aymer suggests that the New Testament scriptures should be understood as testimonies about migrating communities. As such, they are not meant to be used as a fortress against a changing world but as guidance to understand the world better, in order to be able to decide correctly between adaptation and protest in individual situations.<sup>78</sup>

The concepts of election, foreignness and dispersion, which have a distinct meaning in Jewish tradition, are used here in a double sense. On the one hand, they deliberately express continuity with Jewish and biblical tradition; at the same time, however, they move away from the Jewish self-understanding. Diaspora in early Christian writings increasingly means a temporary state. Clarification is needed on why the concept tended to be positively connotated in the Jewish-Hellenistic context, but more negatively in early Christian literature. Christian existence in the Dispersion is defined by the expectation of the imminent parousia. Because parousia is a question for the near future, Christians are not meant to adapt to their environment or have firm links with their surroundings (Rm 12:2). Roots in a geographical home are to be replaced by a transcendent hope (Phil 3:20).

The interpretation of the concept in New Testament literature is consequently characterised by internal tension. But the development runs counter to Judaism. The life of the young Christian church is also interpreted as a Diaspora existence. Soon, however, probably in an effort to detach

---

75 Ibid., 56.

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

77 Brox, *Erste Petrusbrief* (see note 73), 56.

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

themselves from the Jewish Synagogue, Christians stop using the concept of Diaspora. The matter remains. The Christians live in dispersion but think this will be temporary, not forever. The positive interpretation of Diaspora in Hellenistic Jewish communities as justification of a permanent existence in dispersion seems to become a problem in early Christian apologetics. Terms like 'stranger' or 'guest' become substitutes for it in early Christian literature.

A closer consideration of the use of the term 'Diaspora' in Hellenistic Judaism would therefore give us a broader understanding of it and a new perspective on how it has functioned in Protestant theology to date. Such consideration could help us to understand the rooting of the concept in Jewish tradition and perceive its transformation in early Christian tradition from a new and enriched perspective.

We must therefore conclude with a question: how can reflecting on a theology of diaspora benefit from the Diaspora interpretations of Jewish literature about the Second Temple? Judaism at the time enjoyed at least phases of relative prosperity through a comparatively high social status and corresponding political influence. Is that positive Diaspora experience not similar to the historical experience of many Protestants? Is it not much more appropriate to interpret the diaspora existence of Protestant churches in the 21st century as a fulfilment of the universal claim of the gospel, making Protestant Christians not winners or losers of history but an integral part of a world loved and saved by God?



**Part C: Diaspora as a relationally  
focused concept – 21<sup>st</sup> century  
diaspora theology**



## 8. The relationally focused concept of diaspora

We have seen that new possibilities for a contemporary theology of diaspora arise when church-specific and biblical understandings of diaspora identities (sections 3 and 5) are brought into conversation with transdisciplinary research on diaspora identities in cultural studies, history, religious studies and sociology. The goal is not to declare a non-theological concept of diaspora to be a category of theological interpretation. Rather it is to articulate a theological concept of diaspora that relates critically and productively to non-theological understandings of diaspora. In this way, the concept of diaspora, which is burdened by phases of problematic usage in recent church history (section 2), can be filled with new theological content in keeping with biblical testimony.

At the same time, the defining of a theological concept of diaspora is always based on the insight that the search for a certain meaning or a function for diaspora must be primarily left to those – individually or as a church – who find themselves in diaspora. It is a “faith decision in view of a concrete historical situation”,<sup>79</sup> as Austrian theologian Wilhelm Dantine put it. For that reason, this engagement with diaspora in the effort to find an appropriate understanding is a kind of identity check by CPCE churches (section 3) and also a theological offering. The concept of diaspora developed here understands diaspora as creating fullness of relations. This is a form of discipleship. A relationally focused concept of diaspora can be based on the biblical use of the Greek word (διασπείρω), which describes a structural

---

<sup>79</sup> Dantine, Wilhelm, *Stadt auf dem Berge?* in: *Protestantisches Abenteuer. Beiträge und Standortbestimmung in der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, ed. Michael Bünker, Innsbruck, 2001, 48-89.

relation (see section 5). While the concept of minority church or minority situation reduces this wealth of relations to a numerical ratio and tends to imply a deficiency (section 3), the strength of a relationally focused concept of diaspora could consist in highlighting the polyphony of the life relations of communities in diaspora and creating them in the first place (section 10).

With such an understanding of diaspora – open to each and every relation(ship) – we will, in the following, discover the many and varied relations that characterise congregations in diaspora situations. In discipleship, these diaspora congregations are on the road together with other Christians worldwide. This journey must be located in the most varied life connections arising for communities in diaspora. The special form of these polyphonic life relations can be understood as discipleship in the form of a “Protestant adventure in a non-Protestant environment”.<sup>80</sup> So if we experience the environment in which we are placed as strange or different, that may help us to be daring and see it as a challenge.

A relationally focused concept of diaspora is embedded in thinking on the nature of the church, which in multiple ways is conceived of as a relational event. The study “The Church of Jesus Christ” (1994) indicates the possibility of a relational ecclesiology when it distinguishes between the ground, form and shape of the church. The ground of the church is God’s action in Jesus Christ, meaning his creative, saving, calling and perfecting relationship with people. The church realises its form as a community of people founded in God, who want to live from, and trust in, this relation to God. The mission of the church being “to witness to all humankind, in word and deed, to the gospel of the coming of the Kingdom of God”,<sup>81</sup> it links the church to the world in many different ways.

Such an ecclesiology and its relationally focused concept of diaspora helps to express the ambivalent experiences congregations have in minority situations, which are basic for the existence of Christian faith. Examples of this ambivalence are the biblical sayings about being the church *in* the world but not *of* the world (Jn 17:16), or being the salt of the earth and the light of the world (Mt 5:13f). It may be summed up in the phrase ‘church in a strange land – strangeness of the church’.

---

<sup>80</sup> Ibid., 63.

<sup>81</sup> The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation to Ecumenical Dialogue on Church Unity, in: Leuenberger Hefte 1, edited by Michael Bünker and Martin Friedrich, Leipzig, 2012, 105f.

We will now attempt to define a new theology of diaspora (section 9), starting with a description of this ambivalence. Then we will show, using practical examples, how the concept of diaspora can help churches to interpret their life and action in relationships (section 10). These remarks on Protestant life in diaspora as public witness to the gospel lead into thinking about how a theology of diaspora should be developed as a form of public theology (section 11). Sections 9 to 11 therefore link theological discourse on the concept of diaspora with current diaspora discourses in other disciplines and, in addition, with the discussion about public theology.



## 9. Church in a strange land – the strangeness of the church

One thing common to all Reformation movements is that they understood themselves as new beginnings or came to understand themselves that way. Different people or groups felt called, for reasons of theology or the practice of piety, to break with their institutional church home in order to preserve the pure word of God, and deliberately set out towards creative understandings and implementations of the gospel of Jesus Christ in the world. We could consequently also say: encouraged by the Bible, they dared to go into 'a strange land'. There, in the course of this venture, they gradually came up with completely new ideas for fashioning the church and society, which then became part of their new religious and sociocultural home. In short, through the complex reshaping processes that accompanied the European Reformations and in which their supporters participated directly or indirectly, the church gained a new home in a strange land.

The underlying development processes were by no means linear, as we know. Rather they also depended on attitudes towards those parts of the social environment that did not go along with those new beginnings, or took other paths to follow what they had recognised as being divine will. While one group of Reformation movements saw themselves as firmly rooted in the world and strove to reach out to society as a whole, others found their destiny precisely in turning their back on the world as they knew it. The ambivalence of the semantics – that in Judeo-Christian tradition from its beginnings embraced terms like 'setting out', 'pilgrimage', 'strange land', 'home' or, indeed, 'dispersion'<sup>82</sup> – is also felt in the historical Reformations,

---

<sup>82</sup> Cf. here Part B: Biblical understandings of Diaspora and their historical contexts. Translator's note: In the following, the German original dwells on *fremd/Fremde/Fremdheit*,

in their forms and in their effects. They all began their journey by leaving their church home and were churches of God ‘in a strange land’. However, not all of them – if indeed any – aspired to develop into a church that was strange to the world around it.

This impact is observable not only in the first few decades of Reformation history. It accompanied the development of the first European, later worldwide Protestantisms, precisely because it is inherent in the Protestant self-understanding. Finally, from the midst of the first forms of Reformation church life, groups soon sprang up that represented certain Reformation ideas and saw themselves called, or forced, to distance themselves from the surrounding majority Protestantisms. In short, to set out into a strange land.

The study “The Church of Jesus Christ” expresses the challenges to the churches in minority situations as follows:

“Where churches of the Reformation exist as minority churches, the Reformation insight of the claim of the gospel on the whole of life has resulted in a distinction from the majority of society. Such delimitation can be beneficial for witnessing and can be experienced as liberation. It then results in a ‘non-conformist’ form of life which claims to have the character of witness. It is true, however, that in such cases it often becomes necessary to distinguish this ‘non-conformist’ practice of witness from a sectarianism unfaithful to the Reformation which can withdraw from constructive engagement for the whole.”<sup>83</sup>

## 9.1 Church in a strange land

The idea of the church living in a strange land is biblical and can be traced through the ages of Christian history.<sup>84</sup> The Old Testament contains many narratives about the experience of being a stranger. Called by God and endowed with God’s promise that he will be a blessing, Abraham moves from his home into a foreign land (Gen 12). The story of Moses is also about

---

for which the best idiomatic equivalents (also usable figuratively) seem to come from Ex 2:22 “I have been a stranger in a strange land” (KJV). Bible quotes are generally from the New Revised Standard Version (NRSV).

83 The Church of Jesus Christ (see note 81), 124.

84 The “church in a strange land” has been much discussed recently, particularly in the Roman Catholic Church. Cf. Medard Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, SdZ 118 (1993), 507-520.

moving around in foreign parts. Born abroad in Egypt and adopted by the daughter of Pharaoh, he is not able to reach home in the Promised Land, despite all his years of wandering. The Exodus event generally raises the issue of the life of God's people in the wilderness, i.e. in a strange land, and also produces ethical precepts. Exodus 23:9 reads, "You shall not oppress a resident alien [stranger, KJV]; you know the heart of an alien, for you were aliens in the land of Egypt."

In the New Testament, living in a strange land is a characteristic of those who believe in Jesus Christ. Referring to Abraham as a model in faith, the Letter to the Hebrews underlines that faith makes us strangers "as in a foreign land" (Heb 11:9). 1 Peter also speaks of Christians as "aliens and exiles" (1 Pet 2:11). They apparently understood themselves as a "congregation of the last days",<sup>85</sup> that was called upon to proclaim the time of salvation that had dawned with Christ's resurrection. The community that Jesus wants to build and that is withdrawn from the power of death (Mt 16,18f) has an eschatological character. The early Christians understood themselves as people living under the sole lordship of the risen Christ and, by contrast with other people, already in the last days. Through the "spirit of holiness" sent by Christ as the coming Messiah, they are the "Messianic community".<sup>86</sup> Paul calls them "saints" (Rm 1:7; Phil 4:21; 1 Cor 6:1 and often).

Christologically, the relation between church and being a stranger in a strange land takes on a special meaning. The church, that is not identical with Christ but related to him, is fundamentally different from the world and destined by him to be one. Paul makes that clear when he speaks of the Body of Christ, with which the believers have an individual and thereby collective relationship (1 Cor 10:16b-17).<sup>87</sup> With Jesus Christ being characterised as the stranger to be welcomed in Mt 25:35 ("I was a stranger and you welcomed me") the concept of stranger takes on a Christological dimension, which argues not only for opening the churches to newcomers but also for energetically assisting new arrivals, e.g. refugees.

In the introduction to this section we explained how the idea of the church in a strange land connects with the Reformation. Furthermore, Luther's Two Kingdoms doctrine distinguishes between the spiritual and the secular

---

<sup>85</sup> Werner Georg Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Zürich/ Uppsala, 1943, 10.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>87</sup> See the relationally focused concept of diaspora, explained in section 8.

realm, not in order to demonise the world but so that both, church and worldly authority, represent the two forms of God's reign. For Calvin, the true church is that of the elect, whom God alone knows. The statement in Hebrews 11:23 that believers are "strangers and pilgrims" (KJV) in this world applies particularly to them (Inst. II, 10, 13, 15).

In view of these findings, the feeling of being in a strange land has accompanied Christian churches and communities from the beginning. In their origins, the Christian communities have been regarded – frequently in fact, but certainly in literature – as being in a world foreign and in some cases even hostile to them. 1 Peter 2:11 describes this minority situation as that of "aliens and exiles". This is how Christians saw themselves,<sup>88</sup> having to suffer more and more from defamation, exclusion and persecution due to their 'difference'.<sup>89</sup> In the second century, a Christian author summed up the increasingly paradoxical situation of Christians as follows: on the one hand, they are "not different from other people through home country or language and customs. They do not dwell in their own cities, use a different language and lead a peculiar life". On the other hand, they dwell in their home country "only as second-class citizens; they fulfil all the tasks like citizens and suffer all burdens like strangers; every foreign country is their homeland and every homeland a foreign country".<sup>90</sup>

If we jump from early Christianity into the recent past and our present, it is striking that the church and religion are foreign bodies not only in declared atheist states such as the former Soviet Union, China or North Korea, in which anti-religious propaganda was and still is common, but also in secular states. Many minority churches and individual communities were able to preserve Christian life only under great difficulties and with huge sacrifices, for decades, in particular under Communist rule in Europe. Many Christians had to accept personal disadvantages in order to confess their Christian faith, e.g. being excluded from certain educational opportunities and professions. It was possible to save many specific traditions from oblivion thanks to high commitment and loyal perseverance. People now find it all the more painful if, under conditions of freedom and pluralism, such traditions are no longer

---

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

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

90 Letter to Diognetus, 5.1 and 5.5.

appreciated and continued by the next generation. Openness for new things often goes hand in hand with mourning the loss of beloved traditions. The many Protestant diaspora churches in the whole of Europe contribute to its cultural wealth and the diversity of Christian life. In a Europe of the regions, this diversity remains extremely important. CPCE wants to bring out this diversity of denominational and regional forms of expression of Protestant faith. That happens e.g. in the CPCE songbook “Colours of Grace”.

The French system of *laïcité* – strict separation of church and state – makes it hard for the churches to gain a hearing in the general public. Protestantism, that has always been a kind of absolute minority alternative to dominant Catholicism, organised itself in the French Protestant Federation of Churches right at the start of the strict separation of church and state in 1905. It today represents two thirds of Protestant churches and associations with the most varied Protestant and Free Church emphases, including the biggest Protestant denominations in France (Lutheran, Reformed, Evangelical, Baptist and Pentecostal). It contributes to a fruitful dialogue between these different branches of Protestantism and represents them in contacts with the government and ministries, public institutions and the media. This close alliance is unique in Europe.

Another example of the church “in a strange land” is migrant churches. In 2004 migrant churches made up 10 percent of French Protestants but their share is continually growing, above all in big cities and the Paris region, in which Sunday services are held in 60 languages.<sup>91</sup> A prominent representative is the Communauté des Eglises d’expression africaine de France, a community of African churches founded in 1990; it has over 50 local congregations with a total of 15,000 members. A common feature of migrant congregations is that they have strict views of faith and morality and frequently look down on the historical Lutheran and Reformed congregations. These are “now also becoming minorities in the minority (...), caught in the double bind between the discreet role they have learned to play in French culture and the courage needed to evangelise”.<sup>92</sup> Migrant churches

---

91 Cf. 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 – Évangélisation 5), Lyon, 2004, 52.

92 Elisabeth Parmentier, *Evangelische Migrantenkirchen in Frankreich. Eine Herausforderung an die einheimischen Diasporagemeinden* (lecture at Diaspora Conference in Neudietendorf, 5.3.15, typescript).

have three major concerns:<sup>93</sup> communicating a religious and cultural identity, giving their members diaconal and social support, and evangelising their new home country, France. Since they live “not only in diaspora but also in a strange land” the question is whether they can retain their identity after years in their host country. It also remains to be seen whether they and the churches of historical Protestantism in France will remain ‘strangers’ or whether they can form a community of solidarity in view of the diaspora situation in a secular society.

## 9.2 The strangeness of the church

With respect to the strangeness of the church, we can make a triple distinction: it is a *constitutive* feature, a *consequence* of secularism in the modern world and a possible *result* of the church’s problematic self-isolation.

### 1. *Strangeness as a constitutive feature of the church*

The feature of strangeness can be traced back theologically to the difference between the world and the church. The church is in the world, but not of the world (Jn 17:16). It has a heavenly home (2 Cor 5, Phil 3). Strangeness is also a peculiarity of the biblical message, that proclaims the scandal of the cross (1 Cor 1), the message of which stands in contrast to the wisdom of the world. Being church does not mean living primarily for itself, but being there for others.<sup>94</sup> Reports of present-day diaspora experiences do not support the idea of a church that only reaches to the church door and not far beyond. In other words, instead of focusing on being different (*communauté de distinction*) such a church wants to be a community that reaches out to others (*communauté de rapprochement*).

### 2. *Strangeness as a consequence of growing secularism and pluralism*

The fact that the church seems strange is also an expression of its ritual diversity and its concern to set itself apart not only from the world but also from other churches. Here there are also “cultural and historical factors which can have either a positive or a negative impact on the church’s faith,

---

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

94 Dietrich Bonhoeffer, *Resistance and Submission: Letters and Papers from Prison*, Fortress Press, 2015: “The church is the church only when it exists for others.”

life and witness”<sup>95</sup> The strangeness of the church is also a consequence of the changes currently underway, which can probably best be described as processes of religious transformation, and which certainly do not imply a falling away from religion. It is merely becoming clear that claims on and expressions of Christianity no longer go via the classical, authoritative means of communication, i.e. the institutional churches. One consequence is that general knowledge about religion as such and about existing faiths can no longer be taken for granted. This is a considerable obstacle to a differentiated and competent interaction with religion and religions in civil society. Furthermore, the related immense shifts in sociocultural attitudes and mentalities in the last few years and decades have reduced Protestantism in Europe to a minority almost everywhere.

That applies – but not only – to secular France, where historical Protestantism is facing the challenge of rethinking its relationship to society and to its history and heritage, in order to be church in a new, mediating and thereby more communicative way.<sup>96</sup>

### *3. Strangeness as a result of the church's problematic self-isolation*

The fact that the different and diverse churches are foreign to so many people is also a trend for which the churches are partly responsible themselves. Ecclesialogically, this has developed out of the self-understanding of a church that estranges itself and withdraws from the world. This estrangement may take different forms. The church may demonise the world, concentrate on internal retreat, only exist for itself (as a religious elite), isolate itself or go along with and support the idea of election while rejecting the non-elected. However it may happen, with estrangement from the world, the church contradicts the idea of God loving the world (Jn 3:16) and the mission entrusted to it. Hermeneutically, estrangement from the world means stressing a purely dogmatic relation to the Bible, disregarding the world of the reader/listener. That is frequently accompanied by a purely reproductive function of dogma. The latter is expressed liturgically in rigid forms of language which few people find meaningful nowadays, and in codes that are

---

<sup>95</sup> The Church – Towards a Common Vision. Faith and Order Paper No. 214 (WCC Publications), Geneva, 2013, para. 34.

<sup>96</sup> French quotes from Laurent Schlumberger, *Etre Eglise dans un monde qui bouge. Défis et opportunités pour notre mission aujourd'hui*, in: *Vivre l'Eglise. Le conseil presbytéral. Un guide*, Paris/Lyon, 2013, 25 (online).

hard to understand. People who come from 'outside' have a hard time feeling at home in such a church.

### **9.3 The concept of strangeness for a theology of diaspora**

The concept of 'strangeness' can be understood as a dimension of diasporic existence. A church that is aware not only of its dispersion and its minority existence but also of its strangeness, makes it clear that it must always be a matter of finding a *bridge* between our own (church) language and the language of the respective society, in order to do justice to the church's mission to preach the gospel in public. The concept of bridge always involves an ambivalent experience, denoting strangeness both in the sense of separateness and of connectedness. The bridging role involves connecting separated elements without abolishing their difference. In a specific case, that would be the start of a relational understanding of one's own minority situation enabling the constructive interpretation of a relationally focused concept of diaspora (see sections 4 and 8). The 'church in a strange land' would become a 'church in relations', which is the topic of the next section.

## 10. Church in relations – Protestant life in diaspora as public witness to the gospel

Being a Protestant Christian means living in the light of the gospel of the “free and unconditional grace of God in the life, death and resurrection of Jesus Christ”.<sup>97</sup> Churches and congregations, scattered in cities and in the countryside, live by this gospel and are witnesses to its life-giving message.<sup>98</sup>

How is ‘Protestant life’ properly described? The Leuenberg Agreement puts it in pointed, demanding terms: “This [gospel] message makes Christians free for responsible service in the world and also ready to suffer in that service. They know that God’s will, as demand and gift, embraces the whole world. They stand up for justice and peace on earth between individuals and nations. In consequence, they must join with other people in seeking appropriate rational criteria and play their part in applying these criteria. They do so in confidence that God sustains the world, and as those who are accountable to him.”<sup>99</sup>

An essential dimension of Protestant life is, accordingly, an orientation to the whole of life in its many different relation(ship)s – to social reality, as well, and the public environment of congregations and churches. The gospel

---

<sup>97</sup> Agreement between Reformation Churches in Europe (Leuenberg Agreement), edited by Michael Bünker and Martin Friedrich, Leipzig, <sup>2</sup>2012, Article 4.

<sup>98</sup> Cf. Helmut Santer, Die Bedeutsamkeit der Bibel für evangelische Christen in der Diaspora, in: Die Evangelische Diaspora 72, Leipzig, 2003, 11-28, here 21: “We have become reserved about what we should say based on the gospel, and wonder at the fading Protestant profile. The profile of a church disappears with the declining connection with the gospel.”

<sup>99</sup> Leuenberg Agreement (see note 7), article 11.

claim is to be also heard and accepted outside the church; and this public claim of the gospel is the reason for the public mission of the church.<sup>100</sup>

Taking up this public mission is not a matter of the power and position of churches in society, but of living in the light of the gospel in witness and service, and following Christ who ministered to the world and sacrificed himself for it (Phil 2:7). Witness and service also describe the relation of the church to the world: as service to others and as overcoming borders between ‘us’ and ‘strangers’, as a ministry of peace and reconciliation.

Church action is therefore effective when this message has an effect in the social environment and possibly in an area that is quite different and foreign to us, nationally or in terms of religious and other beliefs. In the early church, “(...) cultural and ethnic differences were relativised, both in the way individual believers saw themselves and in the way the Christian church as a whole saw itself. (...) Living ‘in Christ’ meant: in the realm of the new existence determined by the Christ event, the old compulsions of separation and differentiation that affected social life had lost their ability to determine historical existence.”<sup>101</sup> In this spirit, churches and congregations – independently of their size and present importance – play an important role in society today to overcome tensions and shape a constructive way of living together in their environment. In accordance with this role, they invite people to “walk in newness of life” (Rm 6:4) and thus talk about the gospel in words and actions.

“The proclamation of the Word of God is a public event: every worship service has its share in this public communication of the gospel.”<sup>102</sup> The question here is: How do churches express and communicate this public claim? In other words, what are the general conditions of church activity in local congregations? What structures, what organisational goals and what activities support and foster communicative action? And what goals and activities tend to impair it? Which of them are really ‘easy access’ in a good

---

100 That follows from the “great commission” (Mt 28:18-20) and God’s love for the “world” (Jn 3:16).

101 Church–People–State–Nation. A Protestant contribution on a difficult relationship. Report of the discussions of the South and Southeast Europe Regional Group of the Leuenberg Church Fellowship; in: Leuenberg Texts 7, ed. Wilhelm Hüffmeier, *Frankfurt am Main*, 2002, 141.

102 Anchor in Time. Protestant Worship in Southern, Central and Eastern Europe between Conservation and Change. A study based on case studies, eds Michael Bünker and Michael Martin, Vienna, 2012, 6.7.

sense, open and inviting, stressing the service character of the church and its participatory dimensions?

These questions are along the lines of the basic conviction that the church, according to Protestant understanding, is not primarily an institution. Rather, it is a community and an event: it is a congregation in which the Word of God is preached and the sacraments administered. In other words, “the foundation of the church is God’s action in Jesus Christ to save humankind”.<sup>103</sup>

Diaspora churches are churches that traditionally live in a minority situation; they have long formed a minority among other denominations, in their nation, and in their region. But also where churches in the past had a position in the centre of society, many of them are today losing this role for a variety of reasons, and slipping more and more into a diaspora situation.

In all the throes of change, however, we must hold on to the insight that church life from the gospel in diaspora does not differ essentially from church life in other situations and contexts.<sup>104</sup> The specific problems and challenges, including the opportunities and potentials, differ according to the church situation. Dwindling and frustrated congregations, on the one hand, and attractive and lively congregations, on the other, can be found in big mainline churches as well as in diaspora contexts.<sup>105</sup>

Sociological analyses of growing congregations give evidence of this.<sup>106</sup> There is no proof that some congregations are more capable of growing than others due to their situation, surroundings or their demographic

---

103 The Church of Jesus Christ (see note 81), 104.

104 In large and in tiny congregations people depend on the presence of the Holy Spirit to blow where it will. In diaspora congregations, just as in all other congregations, the presence of God is a gift, bestowed by grace alone, without merits and achievements of any kind. The quality and importance of a church or congregation cannot be judged by the number of meetings, events and activities, just as passivity and serenity do not necessarily testify to strong faith. Every church depends on God’s grace in its life.

105 To name one example, church attendance in diaspora churches may be as low as in the large established churches. But when people gather from a very large area in a diaspora congregation they sometimes experience the fellowship as something special. The experience of community can have greater significance here than in a milieu where the church is an ordinary part of society and where people often suffer from loneliness and anonymity. However, such contrasts may be found in every sphere of church life.

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

composition. There are at most certain signs and features indicating a certain predisposition for successful growth, but they do not necessarily occur in all 'successful' congregations. "And – that is the encouraging thing about the investigation...growth can happen everywhere," the authors simply state.<sup>107</sup>

Church life from the gospel in diaspora – this expression describes the tension between the identity and role of a minority church as an actor in society. Of course, the presupposition is that church activity in the general public is significant when it visibly witnesses to the life of the gospel and brings out the church's true nature.<sup>108</sup> In keeping with this insight, we will now give a few examples of practical church action in a diaspora situation that highlight the internal richness of the church and 'Protestant life'.

## 10.1 Worship

Worship is the centre of church life. The CPCE study "Anchor in Time"<sup>109</sup> presents a very broad range of different forms of worship. It tells of experiences with services in big cities and in quite remote places, in homogenous regions and in very heterogeneous contexts. The document also mentions the changing sociocultural contexts in which worship services are held today. But services play a very important role in all church situations and contexts. They are "the" sign that we do not manage our lives from our own strength but live from resources bestowed on us that we can only accept with gratitude.

People experience the services described in "Anchor in Time" differently and in many ways. They are a spiritual home, strengthening denominational identity and ethnic awareness; "not just a worship ritual", but also promoting a sense of belonging; offering a platform for dialogue on the different ways of searching for meaning in life; or a reliable place to meet and a space that is open to all comers, granting protection.

---

107 Ibid., 302.

108 In view of their worries and needs, congregations and churches in minority situations frequently see themselves confronted with the difficulty of seeking "positive models inspiring them to start afresh instead of managing the scarcity". Heino Falcke, *Kirche am Ende oder vor einer neuen Chance*, in: Christoph Dahling-Sander / Margit Ernst / Christoph Plasger (ed.), *Herausgeforderte Kirche. Anstöße – Wege – Perspektiven. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Eberhard Busch, Wuppertal, 1997*, 459-464, here 460.

109 See note 102.

There is no doubt that “in geographical and confessional diaspora situations the service of worship mostly takes on a central position as a social and religious event...”<sup>110</sup> Many reports from diaspora churches confirm this central position. That applies to mother-tongue services, which, in addition, often follow an order reminiscent of the old home country of the congregation’s forebears. They are a very important stabilising element for life in a strange land.

Other examples (not mentioned in “Anchor in Time”) are ad hoc services held with refugees, or with the staff of international companies. Also important in this context are services for ethnic minorities, who often form a denominational minority in the respective country.<sup>111</sup>

With respect to integration efforts, “Anchor in Time” mentions “bridging services”. Because services play a central role in the life of the churches – and often they are the only “events” of this kind in the respective region – they bridge the differences between cultures, nations, North and South, East and West, and also among confessions. Services of worship offer the opportunity to show that we do not have to laboriously invent these bridges. They have long been there, due to the fact that God in Jesus Christ has bridged the greatest distance – between God and humankind. Christians are therefore invited to follow God on this bridge to other people.

One example of this bridging function of worship in the tension between tradition and innovation is the different worship practice that the Waldensian and Methodist Churches have developed in Italy<sup>112</sup> in their encounter with migrants. Two patterns have emerged.

First, each group holds its own service and is organised separately. There are occasional contacts and exchanges between the two groups.

Second, in other towns Italians and people of different languages and backgrounds form one congregation. There are different types of worship service on offer, taking account of the respective traditions, cultures and

---

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

111 E.g. Ukrainian Orthodox services in Czechia or Czech services in Serbia. These services strengthen social bonds as do international congregations in general. For many people they are a place of refuge in a strange land, where children often learn about the culture and tradition of their country of origin.

112 Cf. *Anchor in Time* (see note 102), 2.1.

languages. These local churches want the different groups to grow closer together and so they hold joint services at regular intervals.

Creating exchange, contacts and relations between migrant communities and the churches can open ways to integration in the host societies. These are socially relevant endeavours. They aim to show how, inspired by the gospel, churches can build bridges and take steps to overcome borders that are, at the same time, “a socially critical and prophetic sign against racism and exclusion”<sup>113</sup> and testify to humanity and hope for the divided world.

Finally, we would like to mention a type of worship practice that has potential for church action in diaspora. These are times of worship that form a “counterpoint”<sup>114</sup> in the routine of daily life. They attempt to encounter people where they gather in great crowds – at railway stations, airports or at mega-events such as city festivals, or sporting and cultural events. Churches in diaspora can impact on society and gain public attention precisely with such easy-access events and small-scale formats. They are a sign that the church does not want to keep to itself but sees itself as a “church for others”. Relatively small diaspora churches, in particular, could benefit from sharing and dialogue about successful practical examples of reaching out and encountering groups distant from the church.

These examples of worship activity in diaspora situations form a broad range of different models. But perhaps this in itself attests to the “unity in diversity” of Protestant churches, which is founded on the integrating potential of the gospel.<sup>115</sup> Diaspora churches that reflect on their external relations and take the opportunities arising to position themselves in society, will – even if their capacities are limited – set an example of church life lived from the gospel.

## 10.2 An open and hospitable church

The openness of a church is frequently documented, or sometimes measured, by its keeping the church doors open, apart from during church services. Keeping a church open, even during the week, may indeed provide

---

113 Ibid., 2.1.

114 Ibid., 2.3.1. The example comes from Switzerland.

115 It is not easy, but rewarding, to tap into this potential even in “mini-congregations”, which do not always have an ordained pastor, let alone appropriate church facilities.

a space for meditation and rest, or for reflection about faith in a building that is primarily meant for public worship.<sup>116</sup>

Church buildings can, indeed, offer an occasion for church activity with public visibility. A prominent example of this is the Frauenkirche (Church of Our Lady) in Dresden.<sup>117</sup> The drive to reconstruct it mobilised thousands of people. Its ruins were originally a symbol of the horrors of war, but now, thanks to many initiatives from home and abroad, it attests to international friendship and is a visible symbol of reconciliation and hope.

There are a whole lot of similar projects on different scales in diaspora churches. In Czechia, for example, the reconstruction of a church or parish centre has in many cases become a symbol of belonging together. Barriers and prejudices were overcome, and very often also denominational and national borders. In many places where these projects were carried out – after being well communicated in the given municipality – they also ensured good, sustainable relations with the representatives of political life. For the stakeholders involved in a solidarity initiative to preserve a church, this may prove to be a milestone in the life and history of the town or village. The representatives of public life particularly appreciate this, as they often lack the opportunity to bring people together for a good cause. Sometimes there are reports that such a church restoration is “a hopeful sign” for the whole village.<sup>118</sup> A network of relations arises, contacts and connections are cultivated and a support network grows up. In its own way, the church in a diaspora situation contributes to enhancing a sense of community.<sup>119</sup>

A special opportunity for churches in the Czech diaspora is, finally, Open Churches Night, which generally meets with great interest among large parts of the population. This church activity is meanwhile so popular that in some towns it takes place several times a year, often jointly with other institutions – museums, theatres and town halls. Precisely people who are distant from

---

116 See Christian Möller, “Wenn der Herr nicht das Haus baut...”, Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau. Göttingen, 2007, particularly the first two chapters “Die Predigt der Steine” and “Kirchen erzählen vom Glauben”, 110-114.

117 Cf. Generally on the topic Johannes Hempel, *Erfahrungen und Bewahrungen. Ein biographischer Rückblick*, Leipzig, 2004, 224-227.

118 Frequently those who were involved in this work – voluntarily and without pay – are willing afterwards to participate in other areas of public life.

119 See the apt description by Jana Potočková, *Evangelisch sein aus der Sicht einer tschechischen Pfarrerin*, in: *Die Evangelische Diaspora (Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes 68)*, Leipzig, 1999, 40-45.

the church perceive these activities as positive signs of shaping the public space together and the churches playing an important role to that end.

### 10.3 Church festivals and public holidays

Whether or not public holidays specific to certain confessions are justified is an ongoing argument in Czechia, involving the non-church public and the churches equally.

Easter Monday has always been a public holiday in Czechia. By contrast, Good Friday was only reintroduced as a public holiday in 2016, after the Communist government had abolished it fifty years before. Until then, many Christians had taken the day off on Good Friday (and other Christian feast-days) in order to be able to attend services of worship. During the Communist era, in particular, this was a witness to faith. In general, observing the church year was a very clear sign of a Protestant way of life.

Today, as society becomes more and more secular, things have fundamentally changed and the tradition of church feast-days is being called into question.<sup>120</sup> The Protestant churches would like to keep to this tradition, notwithstanding. In public discussion the churches see it as their responsibility to point to the *theological* dimension of the church year, which is an integral part of the public character of our faith.<sup>121</sup>

Countering the declining importance of church feast-days in society, there is a noteworthy growth in popularity of services outside the cycle of church festivals. Examples are services at the start of the school year, on St Valentine's Day, services to mark civic anniversaries or national remembrance days, such as the end of the Second World War or the liberation from concentration camps. These services give the churches the chance to act in the public eye and likewise offer special opportunities for ecumenical cooperation.

---

120 In many areas of business, Sunday is more and more becoming a working day. However, Christians would still like to celebrate the day of Christ's resurrection or *dies dominica* (the Lord's day).

121 Cf. the rationale of Gerhard Sauter, *Schrittfolgen der Hoffnung. Theologie des Kirchenjahres*, Gütersloh, 2015, 236-237.

## 10.4 Church education

Church education constitutes an important bridge to the next generations and to people who are not church members. Here is an example of how, in the context of diaspora churches, religious education in schools deals with the topic “the church year”. Representatives of churches from five countries (Germany, Hungary, Poland, Slovakia and Czechia) worked together to produce a teacher’s manual for religious education, to encourage “celebrating together – knowing about each other”.<sup>122</sup> It presents a pathway through the church year, accompanied by biblical texts and supplemented by songs, pictures and first-hand reports from the individual churches and their traditions. It stresses common ground, but also names the differences in professing and celebrating their common faith. The book can be used not only in the churches themselves but also in schools in which religious education is not a curricular subject (e.g. in Czechia). It explains what is central to celebrating Christian festivals, in a very elementary yet theologically competent way. The book successfully contributes to greater understanding, communication and insight – also across the borders of nations and religious backgrounds.

## 10.5 Reconciling action

Relations between churches can be burdened by painful experiences in the past, just as can relations between different states, nations and social groups. These were often conflicts and wounds that have left deep, indelible impressions in their memories. Dialogues among experts, historical research and education are vital in this field, along with awareness-raising. They make it possible to see dramatic events of the past – that attest to hatred and hostility – in a broader context and so to understand them. Yet very often these initiatives lack the power to remove and heal the bitter memories in people’s hearts and minds.

A project called “healing of memories”<sup>123</sup> arose in South Africa in the 1990s that was quickly adopted in Europe.<sup>124</sup> In the last few years, the World Council of Churches, Conference of European Churches and the Community

---

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

123 <http://www.healing-memories.org/> (last visited on 8.7.19).

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

of Protestant Churches in Europe have initiated “healing of memories” processes, on a larger or smaller scale, e.g. in Romania, Bulgaria, Ukraine, Hungary, Serbia and Bosnia-Herzegovina.<sup>125</sup> Invitations went out to places of reconciling actions that were symbols of dramatic events and tensions, with the aim of overcoming the resentments remaining from spiritual wounds and offences caused by past events. In short, to heal memories.

Crucial for a lasting impact of conflict management is that these reconciling initiatives are accompanied by study processes, consultations and publications, with participation not only by churches but also by public institutions. Through taking part in such reconciliation processes churches have an opportunity, inspired by the gospel, to seek “the welfare (shalom) of the city” (Jer 29:7).

An example of such activities is the joint commission of Catholic and non-Catholic historians and other experts in Czechia, who tackled the task of researching the life and death of the martyr Jan Hus (burned at the stake in 1415 in Konstanz).<sup>126</sup>

Acts of reconciliation initiated by the Protestant and Catholic churches recently run along the same lines. They focused on places that symbolise violent acts during re-Catholicisation in the 17th and 18th century. In cooperation with all the local churches, events were organised at these sites to express the striving for reconciliation. As a symbolic gesture ‘crosses of reconciliation’ were erected. These crosses point symbolically to the fact that old wrong must not prevail when the word of reconciliation reaches human hearts.

---

125 Cf. Dieter Brandes/Olga Lukács (eds), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien, Cluj Napoca*, Leipzig, 2009; Manoj Kurian/Dieter Brandes/Olga Lukács/Vasile Grăjdian (eds), *Reconciliation between Peoples, Cultures and Religions. Reconciliation in Bosnia-Herzegovina compared to European-wide experiences. The European interreligious consultation on “Healing of Memories”, Sibiu*, 2012.

126 At the final symposium of this study process Pope John Paul II not only paid tribute to the position of Jan Hus “among the Reformers of the Church”, he also expressed his regret at the way in which Hus lost his life (*Address of the Holy Father to an international symposium on Jan Hus*), [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_17121999\\_jan-hus.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/december/documents/hf_jp-ii_spe_17121999_jan-hus.html) (last visited on 8.7.19).

## 10.6 Days of Christian Encounter

The Days of Christian Encounter (*Christliche Begegnungstage*) are occasionally called the “small Kirchentag of diaspora churches”. That underlines their seeking an encounter that originally arose as a grass-roots initiative by some diaspora congregations, with a unique character that they would like to retain.

The series goes back to an initiative by the former Evangelical Church of Silesian Upper Lusatia, which, starting in 1991, co-hosted a community encounter with the Protestant churches in Poland and the Czech Republic (thus called from 1993). Since then the meetings have taken place every two or three years. As of the encounter days in 2005, the Protestant churches in Slovakia, Hungary and Austria became active supporters, along with the Evangelical Lutheran Churches in Bavaria and Saxony. Over time, the encounter days have developed into a meeting of Christians from Protestant churches from the whole of central and eastern Europe; the latest one was held in Budapest in 2016 and was very well attended. The gatherings have gradually created a cross-border network of congregations, churches and the most varied initiatives. Meanwhile the organising churches also receive support from the local authorities of the host cities. The Days of Christian Encounter are a special opportunity for small diaspora churches to draw attention to themselves and their concerns in the broader public of a particular country.

## 10.7 Diakonia

In some countries, the term “Diakonie” is a synonym for a large organisation that is an important player on the labour market and built into the social system. However, this is generally not the case in countries in which churches are in a diaspora situation. Here the diaconal centres tend to be independently run and sometimes quite small, frequently also relying on financial support from abroad. They do important work in the social field for their region, so that many regard them as symbols of hope and life.

Often it is these diaconal institutions that strengthen people’s trust in the church. It can build on that and find many opportunities for church activity. In addition, these institutions have highly ramified external relations with the region, the country and even internationally.

In central and eastern Europe, working with mothers and children has recently proved to be an effective area for harnessing the potential of diaspora churches for pastoral care and diaconal ministries. At the churches' initiative, informal centres or clubs have sprung up in parish centres, where mothers or fathers can meet with their toddlers. They offer a meeting place that is open to all and yet protected. It invites parents to meet and share, with childcare and activities for children and practical assistance such as swap-shops for children's clothes. In fact, more non-church than church families participate in such centres as there are very few similar ones outside the church. Occasionally these groups develop the initiative to found a nursery school. Whether in villages or towns, they also often serve to fuel discussions on how to enliven the public space.

## **10.8 Pastoral care**

In many countries, there is already a tradition of pastoral care in public institutions as a firm part of the churches' mission. It is then organised ecumenically, as a matter of course. In Czechia this is the case with military and prison chaplaincies, but not with hospital chaplaincies. The government has started to change this situation, however, by putting pressure on churches to organise pastoral care in hospitals in ecumenical responsibility.

In a society like the Czech one, that is strongly atheistic, the work of hospital chaplains, in particular, is very well received. Today they are part of the governing bodies of these institutions and are members of ethics councils.

An example of a very open ecumenism is the 'psychosocial intervention team' in the Czechia. Founded and organised by church and non-church professionals, it intervenes during disasters and serious accidents. Services or memorial ceremonies are also organised in memory of victims of natural disasters and other misfortunes. Here, too, it is very clear that church life in the light of the gospel always means service to the public.

## 10.9 Community work

Minority churches<sup>127</sup> often have the feeling that they are powerless. They regard themselves as insignificant and do not trust themselves to be able to change anything. However, with this attitude they often underestimate themselves and underperform.

That need not be the case, however, when churches rediscover their chances and opportunities. A precondition for this is that churches no longer only see their diaspora situation as an unendingly negative story, still focusing on withstanding the adversities of their environment. Instead, they need to understand their present situation as actors in multiple relations internally and externally, and muster the courage to shape these relations, establish community and bring people together through reconciling action. Even the smallest church ultimately lives from the fact that “in Christ God was reconciling the world to himself” (2 Cor 5:19). This reconciliation applies to all people.

Here are a few possibilities of church action that have proved themselves in congregations:

- Cooperating with other local organisations (school, sports club, fire brigade)
- Offering resources – often “human resources” (volunteers e.g. in refugee support, experts), or financial (taking up a special collection)
- Offering protected spaces for discussions of communal problems, helping to solve problems, referral to external bodies
- Inviting others to participate in partnerships, which churches very often have more of than other local organisations (twinning, partner churches abroad etc.)
- Offering premises for education, culture, gatherings, asylum support group meetings, clothing banks etc.
- Sharing through specifically church information channels

---

<sup>127</sup> That is particularly true of Czechia with its numerically small congregations in the middle of huge conurbations.

- Bringing church sensitivity to questions of justice, ethics and social issues
- Opening church educational institutions
- Drafting political positions on concrete issues

This is more a list of ‘secondary virtues’. But that is often how churches are perceived in the municipal public. The churches can, however, certainly understand and offer them as a consequence of ‘the main thing’. After all, there are very different ways of inviting people to share in life in the light of the gospel and reconciliation in Jesus Christ. What effect this variety of church action has, or does not have, on the recipients lies in God’s hand.<sup>128</sup>

## 10.10 Church in multilateral relations

Church in relationship applies from the congregational level to that of interchurch cooperation and functioning bilateral or multilateral networks. An important project of the Reformed Church of Hungary, that fits well with this study, is a trilateral venture also involving the Evangelical Church of the Czech Brethren and the Protestant Church in the Netherlands. It is under the umbrella of the World Communion of Reformed Churches (WCRC), and aims at getting each of these churches enthusiastic about the experiences and attempted solutions of the others. The starting point was the realisation that societies in the western world are becoming more and more secular, and that the role and responsibilities of the churches need to be redefined. It is about discovering new forms of mission and new forms of cooperation by participating churches. The approach is based on “learning as we go”.<sup>129</sup> The goal in 2016 was to come up with a few recommendations for the WCRC based on experience to date as to how being church can be lived more clearly and expressed in society. Delegations appointed by the partner churches visit one other church, and get to know the projects there along with the problems around that church’s role in the respective society. They then reflect on them on the basis of their own experience. The joint approach of

---

128 Cf. Christoph Meyns, *Produktive Irritation*, in: *Kirche und Gesellschaft. Kommunikation-Institution-Organisation*. ed. Christoph Landmesser and Edzard Popkes, Leipzig, 2016, 35.

129 A report on this motto and the churches’ project of cross-border cooperation is available in Hungarian at <http://reformatus.hu/mutat/9701/> (last visited on 8.7.19) with an English summary at <http://reformatus.hu/mutat/9761/> (last visited on 8.7.19).

fact-finding visits (“learning as we go”) aims to enable participants to work on different problem solutions through the experiences of the others. This project represents a new form of cooperation between different churches in core areas of church activity.<sup>130</sup>

The model focuses on multilateral partnerships that, under certain circumstances, can be evaluated, assessed and found beneficial. Belonging together, despite the different cultural backgrounds of the churches, is a prominent feature of the diaspora concept and that is what the model emphasises, without denying the cultural identity of the respective church. Questions remain as to how such a process of rapprochement impacts on the theological self-understanding of the individual churches involved. However, the project is forward-looking in that new or unorthodox solutions may surface for discussion. The project focuses on contextuality and multiple perspectives. This coincides with the direction in which ecumenical theology is developing, which makes *koinonia* the central binding aspect and continues the tradition of the Leuenberg Church Fellowship as expressed in “The Church of Jesus Christ”.<sup>131</sup> The aim is not to achieve administrative or spiritual unity but a process of being together and of intensive exchange. That enables a joint focus on the life of the church in community and the life of the church in dialogue. “(T)he endeavour for common witness and shared service”<sup>132</sup> here takes on a new dimension. The participants’ have an eminently theological interest in this pilot project: it is meant to raise the issue of ‘being church’ in public as diaspora, and to present the church’s ministry more clearly in this context.

If churches understand themselves as church in diaspora, they will be able to focus their own debates on the surrounding reality more clearly and to define their theological positions more exactly. A public theology as diaspora theology offers the opportunity for churches to be proactive rather than reactive: their being in diaspora will then constitute an opportunity and they will no longer perceive it as a transitional situation. CPCE is a community of many diaspora churches and, as a learning community, can become a forum for forward-looking project ideas.<sup>133</sup>

---

130 In the European context, the cooperation between the Evangelical Lutheran and Evangelical Reformed Churches in France and the Netherlands stands out.

131 The Church of Jesus Christ (see note 81).

132 Ibid., 146.

133 See Thesis 14 of the CPCE Student Conference in Rome in 2015 (documentation only in German): <https://www.leuenberg.eu/download/studienprozess-theologie-der-diaspora/?w>

As explained above, we understand the examples of Protestant life in diaspora to be forms of public testimony to the gospel. These public testimonies can already be understood as forms of public theology if the latter is not restricted to social ethical-type statements, for example. Public theology needs to broaden its base, and in the following we will use arguments from systematic theology to explain why this is so.

# 11. Church in the public and public theology

## 11.1 Diaspora, church and the public

Like the church as a whole, every individual church is, independently of its size, involved in many different relations – with society, policy-makers at the local, regional, national and transnational level, the state, culture and academia. In short, with the public in its different forms. Understood as a relational concept, the concept of diaspora will help us to reflect theologically on the relationship of the church(es) to the public.

The church's mission to witness to the gospel publicly and to all people (Mt 28:18ff) applies to all churches – in majority and in minority situations. This mission of proclamation is not confined to preaching at services of worship<sup>134</sup> and passing on faith when raising children, teaching about church, education by the church as a whole and – given the statutory conditions – religious education at public schools. Rather, the churches and individual Christians witness to the gospel in their words and actions in everyday life in society – at work, and in their leisure-time and cultural activities.

The church's relation to the public does not only follow from its mission of proclamation but also from its diaconal responsibility. *Diakonia*, besides *leiturgia*, *martyria* and *koinonia* is one of the essential expressions of the church's life. *Diakonia* is the term used for the church's social action, not only spontaneously, but also in its organised form. *Diakonia* is not restricted to the churches' direct assistance or their social work. It also includes the mandate to serve society as a whole; after all, according to Jeremiah 29:7,

---

<sup>134</sup> Cf. CA XIV: *publice docere*.

it is also the task of the church in diaspora to seek the welfare of the city. Besides proclamation, that includes prayer for the community and for those who bear political responsibility, active advocacy for the common good and participation in discussions arising in society.

‘The public’ is a complex term, designating “that dimension of all social institutions and aspects of life concerning the common interests and needs, rights and duties of members of a society”.<sup>135</sup> In keeping with the growing pluralism of modern societies, there is a plurality of publics. Within the church, too, there are many publics, to the extent that different groupings and movements maintain their own media (journals, press services, radio and TV broadcasters).

‘The public’ as a key democratic phrase relates both to the transparency of political processes and decisions for all citizens and the equal, universal participation of citizens in political decision-making processes.

Public debates are therefore fundamentally important for democratic societies, to which critical media, politically committed citizens and a lively civil society make a decisive contribution. Democratic processes are subject to change. They are fragile and threatened, even if the institutions operate with stability. ‘Post-democracy’ is the label attached to the trends towards a real decline in the political participation of ordinary citizens in favour of economic elites.<sup>136</sup> The democratic public is equally threatened by changes in the style of public talking and writing: through contemptuous hate speech and generalisations.

Churches affirm a free democratic public for the sake of their public mission of proclamation; but they can promote and support a functioning democratic public through their public action. Christians are particularly called on to advocate with others against the exclusion of minorities and for a respectful, differentiated culture of public debate.

We will now reflect theologically on the relationship between church and society, as far as this is possible for the different societies present in Europe today.

Although the church and society can be clearly distinguished on theological and sociological grounds, they are bound up in different ways.

---

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

136 A prime mover in this debate was Colin Crouch, in: *Post-democracy*, Oxford, 2008.

The church members appear in different roles in the societal subsystems and their religious upbringings at least partly determine their individual value-based attitudes. Conversely, the church is subject to influence from the society around it.

Distinguishing the church from other institutions and groups in a pluralist society is not an end in itself. However, that should not be avoided, either, in a society that is not, or no longer exclusively shaped by Christianity. While the church can be understood as a “contrasting society”<sup>137</sup> according to its historical origin and its nature, at the same time it is also part of society and its influence is felt there. Not just under the conditions of a broadly supported *Volkskirche*, but also when in the minority – the church, or the individual churches, are always a segment or subsystem of society, with the different social systems reciprocally perceiving each other as their respective surroundings.<sup>138</sup>

Today’s relationship of church and public is not sufficiently covered by the classical dualism of church and world. Nor is it enough to locate the church only in the dyad of church and state. Among modern sociological conditions, the church has its place “in the triadic relationship of state, church and society”.<sup>139</sup> That also applies to churches in a diaspora situation. If the church wants to understand itself as part of social structures and as an element of culturally, i.e. symbolically conveyed communication processes, neither image is really appropriate – that of the church as a ‘contrasting society’ or that of a church functionally integrated into society. Rather, the social task of the church consists in “taking on a mediating role due to its own message and using its specific competence. It mediates between individuals and their societal life contexts; but its prime area of mediation is between individuals and the believed reality of God. In this double, and at the same time specific, sense, the church is an intermediary institution.”<sup>140</sup> It is also true that the

---

137 This expression stems from Gerhard Lohfink. See Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg/Basel/Vienna, 1987; idem., *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg/Basel/Vienna, 1988.

138 On the model of system and environment cf. the functional system theory of Niklas Luhmann.

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

140 Ibid.

church does not only have a mediating function. It must understand itself as a social actor, addressing itself to society and by no means only to the state.

People who live in a functionally differentiated and pluralist society participate in the interactions and communication of a whole number of systems, not just one. Consequently, there are many different connections and interactions between the church and other social systems. The challenge and opportunity for the church is to witness to the gospel in many different interactions and relations, and so bring to bear its 'being church' for the benefit of society. That includes expressing criticism and raising alternative political and ethical proposals in social debates.

## 11.2 Diaspora, secularisation and pluralism

With respect to a theology of diaspora in the sense of public theology, the urgent and central theological issue is: does the way of communicating the gospel as described above really reach into present-day societies? Another question follows: is the outreach of communicating the gospel – understood as God's communication with humankind – bound to the outreach of communication via the church, or does it find other paths? The fact that the church has received the great commission to communicate the gospel does not mean that it always succeeds. On the other hand, theology has long since become aware that communicating the gospel can also take place outside of the constituted church and its communication channels. The attempts at an explanation range from the early church doctrine of *logos spermatikos* ('the generative word') – the all-pervading idea of God is to be found in every rational being – to Paul Tillich's thinking about the latent church as a spirit community.<sup>141</sup> Karl Rahner, in turn, thought about anonymous Christianity,<sup>142</sup> while Trutz Rendtorff and Dorothee Sölle talked of Christianity (or the church) outside the church.<sup>143</sup>

---

141 Cf. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. III, Stuttgart, 51977, 179ff., 426ff.

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

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

The doctrine of light in Karl Barth's later writings is relevant in this context.<sup>144</sup> Barth held to the idea of God's self-opening in Jesus Christ, without whom we cannot know God nor communicate about God with any claim to truth. Consequently, there can be no autonomous lights or sources of revelation besides the one light that shines in Jesus Christ and in the gospel that attests to him (Jn 1:4–8). Yet Barth also anticipates the reflection of this light outside the church and outside of Christianity. There are lights, such as an enlightened humanism, which do not shine by themselves but reflect a light of God as the moon reflects the light of the sun. Starting from the parables of Jesus, says Barth, there can be words outside the biblical records that make the one true word of God itself into true words.<sup>145</sup> Consequently, besides the "*direct testimony to Jesus Christ in the words of the prophets and apostles*" and their biblical witness, plus the "*indirect testimony to Jesus Christ in the message, action and life of the Christian church*", Barth also counts in "secular prophets and apostles of all kinds and degrees of greatness".<sup>146</sup>

If we agree with Barth's theological thinking, and also with Tillich, the resonances of the divine word must be expected not only where there are resonances of church proclamation and communication of the gospel outside the church – where people "are *reached* in some way by God's gospel in its biblical-church form, are *touched* to a greater or lesser extent, are in some way *influenced* and *determined* by it"<sup>147</sup> – but also where people have no direct or indirect contact with the Christian message.

Public theology, and also a theology of diaspora projected as public theology, understands modern pluralism not as a disaster but as a fruit of Christianity. A public theology of diaspora gets involved in social discourse without calling on state power or legislation to prescribe a privileged status for its own standpoint for all citizens.

Public theology certainly does not mean mere lobbying by churches or university theology in the public sphere. Rather, it is of interest to the public itself, and to such members of society who do not belong to Christianity or declare themselves to be of no religion. Jürgen Habermas has repeatedly explained that the secularising of state power must not be confused with

---

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

145 Barth, *KD IV/3*, 125.

146 Barth, *KD IV/3*, 107 (his emphasis).

147 Barth, *KD IV/3*, 134 (his emphasis).

the secularising of civil society. He thereby criticises a “one-eyed secularist reading of secularist state power, which sets up false fronts”.<sup>148</sup> Habermas counters the false alternative of enlightened universalism and multicultural relativism by acknowledging that the universalist concern for political enlightenment is only fulfilled by fairly recognising the particular self-assertive claims of religious and cultural minorities. In religious traditions and their semantics, he says, lies a possibly not fully tapped potential for interpreting human existence that a secular language cannot fully replace – at least, not for the foreseeable future. Habermas is thinking here, for example, of the Jewish and Christian talk of humankind being made in the image of God, which in bioethical and biopolitical connections expresses the non-disposability of humankind in a way that, in a certain sense, is superior to the terminology of human dignity. Consequently, “the liberal state must not only expect secular citizens to take religious fellow citizens seriously as persons when they meet in the political public. The liberal state may even expect them not to rule out the eventuality of recognising their own intuitions in the content of religious positions and statements – thus potential truths that are brought into a public, not specifically religious debate.”<sup>149</sup>

Religious citizens and religious communities are, according to Habermas, allowed to use an explicitly religious language and appropriate arguments in public discourses – e.g. about questions of bioethics and biopolitics. However, he continues, they do have to accept that the politically relevant content of their contributions can only enter the process of political decision-making after it has been translated into a generally accessible discourse independent of faith authorities.

Doing such translation work is the concern of public theology. Public theology must be founded in Christian tradition and also be able to act ‘bilingually’: “Public theology has to give information about its own biblical and theological sources, but it must also speak a language that can be understood by the public as a whole.”<sup>150</sup> In other words, it must be able to

---

148 Jürgen Habermas, *Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?*, NZZ of 6.8.2012, <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/wie-viel-religion-vertraegt-der-liberale-staat-1.17432314> (last visited on 8.7.19).

149 Ibid.

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

mediate hermeneutically and argumentatively between biblical grounds and general rational grounds.

Habermas speaks of a post-secular society without, however, calling into question the process of secularisation. Habermas here denotes another kind of public interaction with religion, not a strengthening of religion. At the very start of the 2000s, Detlef Pollack, a sociologist of religion, stated that it was “simply not true that the churches were emptying but religion was booming”.<sup>151</sup> In view of the sociological facts there can indeed be no talk of a megatrend of religion or spirituality,<sup>152</sup> unless the concepts of religion or religious are overstretched so that in the end everything and everyone can be called religious or “religioid”.<sup>153</sup>

Gerhard Wegner, a Protestant theologian and sociologist, concludes: “Those times have past in which we could claim without contradiction that everyone basically had religious interests but cultivated them nowadays in a very individualised way, and the loss of status of the church was due to its dogma and authoritarian style no longer suiting people. Naturally we still need to distinguish between religion and church – but without the church, religious communication hardly takes place at all.”<sup>154</sup>

For a theology of diaspora it is, however, of crucial importance not just to distinguish between church communication and communication of the gospel but also between communication of the gospel and religious communication. Whether Wegner is right that “religion itself [...] is withdrawing into its own field” or not – whatever is meant exactly by “religion” – is a controversial issue in terms of religious sociology. However, this is different from the systematic-theological question of whether, with religion, the gospel of God is also withdrawing from society. If communicating the gospel, as described above, is to be understood as God’s communication, this withdrawal would be consequently be God’s withdrawal from society. Then we would need to

---

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

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

153 This term probably goes back to Georg Simmel. Cf. Volkhard Krech, *Georg Simmels Religionstheorie (Religion und Aufklärung 4)*, Tübingen, 1998, 66.

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

speak of God's disturbing silence, constituting the innermost core of what Johann Baptist Metz diagnosed as the "God crisis".<sup>155</sup>

Theologically we must keep in mind that communicating the gospel can take place in different ways. We must not simply equate the crisis of obsolete internal church forms of proclamation and their language with the speechlessness of the gospel. However, the churches face the question of what it can mean to witness to the gospel to those of no religion, habitual atheists and religiously indifferent people. At the same time, public theology lives from the mission to proclaim the gospel and the trust that God will work in God's world beyond the church.

### 11.3 Public theology as an open paradigm

The involvement of the church in public discourse has been discussed under the heading of public theology for some time now. Public theology is an open paradigm, interpreted in specific ways in different contexts.<sup>156</sup>

There are different overlapping discourses in the debate about public theology.<sup>157</sup> Besides the debate about civil religion in North America, that has now been going on for some time now in the European context, there is a discussion about the concept and conceptualisation of political theology. But the discourse about contextual theologies and the different variations of a theology of liberation is also continued in the discourse on public theology, or on the variety of public theologies. Another overlap is with the discussion about public religion.<sup>158</sup> This term was first used in the 1990s to discuss the role of religions as sources and influences for civil society commitment, but now the interest of researchers has moved to religions as institutions and political actors.

There are three basic questions regarding public theology. First, there is a social ethical question about the public validity of particular religious

---

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

156 Important foundational texts since the beginnings of the debate are now conveniently available in one volume: Florian Höhne/ Frederike van Oorschot (eds), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig, 2015.

157 Cf. also Dirk J. Smit, *Das Paradigma Öffentlicher Theologie. Entstehung und Entwicklung*, in: Höhne/van Oorschot (eds), *Grundtexte* (see note 149), 127–141.

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

orientations. Then there is a fundamental theological question about the public communicability of such claims to validity and their justifications. Thirdly, there is an ecclesiological question about the role of the church in these communication processes.<sup>159</sup>

All three basic questions need to be explored, on the one hand, in the direction of a theology of diaspora and, on the other, of church diaconal activity and *Diakonie/Diaconia* as the name of church organisations. The particularity of Christian convictions and orientations is closely linked with the theological topic of diaspora. A theology of diaspora positioned as public theology has to keep in mind the intercultural character of Christian theology. How does that play into the contribution public theology can make to the debates of a civil society in which Christian faith is the faith of a minority?<sup>160</sup> In the Asian context the “interaction between the Christian minority community and the greater community”<sup>161</sup> is a central issue. Elaine M. Wainwright, an Australian theologian teaching in New Zealand until 2014, reports of the work of the PaCT (Public and Contextual Theology Strategic Research Centre) at Charles Sturt University (Australia), whose conferences regularly bring people together from different Pacific nations. These gatherings and the publication of their proceedings are, she says, “public theology as people engage with their lives and the incredible challenges and possibilities of being people in diaspora”.<sup>162</sup>

## 11.4 Ideas for a public theology of diaspora

Pioneers of public theology were Ernst Lange (1927–1974) and Austrian Lutheran Wilhelm Dantine (1911–1981), who was one of the fathers of the Leuenberg Agreement. Their ideas should be taken up and taken further for our situation and the challenges of the present. Dantine and Lange presupposed that life in diaspora is by no means only the specific situation of

---

<sup>159</sup> Florian Höhne, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie 31)*, Leipzig, 2015.

<sup>160</sup> See James Haire, *Öffentliche Theologie – eine rein westliche Angelegenheit? Öffentliche Theologie in der Praxis der Kirche in Asien*, in: Höhne/van Oorschot (eds.), *Grundtexte* (see note 155), 153–171, here 154.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>162</sup> Elaine M. Wainwright, “Texts@context to Borrow a Phrase: a Contribution from Oceania”, in: (eds.) H. Bedford-Strohm, Florian Höhne, Tobias Reitmeier, *Contextuality and Intercontextuality: proceedings from the Bamberg conference 23.-25.06.2011, Zürich/Berlin*, 2013, 154.

minority churches. Instead, it is a characteristic of Christian life that needs to be kept in mind from an ecumenical point of view.

Under the heading “ecclesia and diaspora” Ernst Lange described the existence and life of the church as alternating between gathering and scattering. According to this understanding, the diaspora situation also applies to those churches whose members form a large share of the population statistically speaking, or even the religious majority. Gathering (ecclesia) and dispersing (diaspora) are, according to Lange, alternating and related phases, with the phase model applying to congregational life:

“In the gathering, the focus is from the start and exclusively on the communication of faith, in the broad sense, by striving to understand the Word: ultimately the whole of reality is the subject of the meeting.

In the dispersing, believers can only hope that they will find communication where they are present and available, and that in communication they will experience the promise breaking through. [...]

In the gathering, the focus is on perceiving the promise in the light of reality. There many eyes and many ears are a help.

In the dispersing, the focus is on perceiving reality in the light of the promise. There believers depend on their own eyes and ears.”<sup>163</sup>

Lange continues: “The problem and at the same time the opportunity of present-day congregational life is that the diaspora phase has gained unbelievably in weight and extent compared to the congregation gathered. The ecclesia is squeezed into a quite narrow period of leisure time. When the Christians leave the gathering they literally change worlds and every person has to find the transition to *their* world.”<sup>164</sup> According to Lange, the “burden of guarantee in the diaspora phase” is less heavy for the pastors or other staff, and it weighs “almost entirely on Christians who are not church civil servants but ‘lay people’”.<sup>165</sup>

---

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, 142f.

164 Ibid., 149.

165 Ibid.

Lange's phase model is pioneering in not limiting the concept of diaspora to the demographic minority situation but in using it for the life of the church and congregation in a modern secular society. The contrasting of the gathered community and the individual presence of Christians in the diaspora phase offers a narrow view of the presence of the church in modern society, because it does not consider church forms of community outside the service and their interfaces with non-church forms of community. They range from the church choir to different congregational groups and activities, from parish festivals and cultural activities to the church kindergarten. The connections between congregational work and community work come to mind in this context as well.

Wilhelm Dantine contributed more ideas for a theology of diaspora that understands itself as public theology. In an ecumenical context, Dantine described the diaspora existence of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Austria as a "Protestant adventure in a non-Protestant world".<sup>166</sup> Written in 1959, his essay of the same name argued for a new beginning and theological fresh start for his church after 1945. He occasionally called the diaspora congregation a "Christian partisan group".<sup>167</sup> That sometimes brought him into conflict with his own church, at least at the official level.

Dantine was interested in getting a hearing for the biblical message of freedom in a society that was still profoundly influenced by the legacy of the Counter-Reformation and the restoration after the Congress of Vienna (1814-15). Dantine differentiated between God-given freedom and the tendencies to privatise faith, as well as modern trends toward de-individualisation and loss of personal identity. As an institution of freedom, "minority Protestantism could change from a curiosity to a 'city on a mountain'", although only if the Evangelical Church no longer understood itself as an end in itself. The Protestant adventure of which Dantine speaks, and which he encourages his church to embrace, consists in "refraining from any proselytism, seeking the welfare of the country in which one lives. [...] It is about the adventure of faith and love that never seeks its own and always accepts those who are weary, perplexed and harassed".<sup>168</sup>

---

166 Wilhelm Dantine, *Protestantisches Abenteuer in einer nichtprotestantischen Welt*, in: idem., *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, ed. Michael Bünker, Innsbruck, 2001, 37–47.

167 Quoted by Ulrich Trinks, "Offene Kirche". Zum Erinnern an Wilhelm Dantine, in: Dantine, *Protestantisches Abenteuer* (see note 165), 9–22, here 12.

168 Dantine, *Protestantisches Abenteuer* (see note 165), 46.

Diaspora means the church scattered in the international community. Referring to John 12:24, Dantine presented his theology of diaspora as theology of the cross: “But ‘diaspora’ means being scattered like God’s seed in the ploughed field of the world. The grain of wheat bears much fruit when it dies. A church wanting the future will become a ‘dying church’. [...] A dying church is understood here basically as a church that goes to its death for the sake of its witness, because it does not want to live for its own sake. The church in discipleship to its Lord is not church in the world but church ‘for the world’.”<sup>169</sup>

As church for the world, the church has the mandate to participate in God’s mission – the *missio Dei*. God’s mission is “the movement of God to human beings”.<sup>170</sup> In this sense, it is called to be a “church of witnesses” (*église de témoins*) or an “outreach community” (*communauté de rapprochement*), to quote the United Protestant Church of France. Public theology, too, always has a missional dimension. It does not replace mission in the New Testament understanding. *Vis-à-vis* wrong alternatives the CPCE understands “mission as talk *and* action, dialogue *and* witness. It manifests itself in preaching that awakens faith and in diaconal activity, as well as in the work for justice, peace and the integrity of creation”.<sup>171</sup> If mission “encompasses all areas of life where the church addresses people in the light of the gospel”<sup>172</sup> and if the church is fundamentally a “missional church”<sup>173</sup> – and the CPCE a “missional church fellowship”<sup>174</sup> – then public theology will always have a missional dimension. Public theology is theology in and for certain societies but oriented to justice, peace and reconciliation for everyone.

Worldwide bonds are therefore always an integral dimension of all public theology. Many CPCE member churches are closely linked through partnerships, projects and numerous personal ties with churches and Christians in crisis regions. They share the variety of assignments, concerns

---

169 Quoted from Trinks, “Offene Kirche” (see note 166), 21.

170 Evangelising. Protestant Perspectives for the Churches in Europe, mandated by the Council of the CPCE, edited by Michael Bünker and Martin Friedrich, Vienna, 2006, Preface. <http://www.leuenberg.net/sites/default/files/publications/evangelising.pdf> (last visited 28.8.17).

171 *Ibid.*, section 1.2.

172 *Ibid.*

173 *Ibid.*, section 1.7.

174 *Ibid.*, section 4.5.

and challenges of “ecumenism in the 21st century”.<sup>175</sup> The CPCE church fellowship is in solidarity with all persecuted Christians and churches. It notes with deep concern that Christians and other religious communities are marginalised in many regions of the world, or even threatened with imprisonment and death.

## 11.5 Responsibilities of public theology

Dietrich Bonhoeffer hoped for a time when “people will again be called to speak the Word of God in such a way that the world is changed and renewed. It will be a new language, perhaps quite nonreligious language, but liberating and redeeming like Jesus’s language, so that people will be alarmed and yet overcome by its power. (...) Until then, the Christian cause will be a quiet and hidden one, but there will be people who pray and do justice and wait for God’s own time.”<sup>176</sup>

Bonhoeffer wrote these sentences in prison in 1944. His historical context was not the same as ours. Nevertheless, we must ask self-critically whether theology and the church today are no longer thrown back onto the beginnings of understanding and whether the church’s proclamation today is as powerful, liberating and redeeming as Bonhoeffer longed for.

If we can learn something from him for public theology in a secular and pluralist context it is primarily to ask the elementary question, who is Jesus Christ for us today? This question has certainly not been settled such that we would only need to talk about *how* to engage in contemporary Christian proclamation. Theology that honestly confronts a situation in which Christian faith does not exist unquestioned is “waiting theology”; it does not have to pronounce on everything and anything. Rather – as Bonhoeffer himself thought – on many an ethical question it can only maintain a meaningful silence and not play down its inability to speak, even in questions of faith.

If theology and the church agree to discourse with the modern world and pluralist society that will have repercussions on the definition of what faith

---

175 Ecumenism in the 21st century. Conditions – Theological Foundations – Perspectives, published by the Church Office of the Evangelical Church in Germany (EKD-Text 124), Hanover, 2015. [https://www.ekd.de/ekd\\_en/ds\\_doc/ekdtext\\_124\\_ecumenism.pdf](https://www.ekd.de/ekd_en/ds_doc/ekdtext_124_ecumenism.pdf) (last visited on 3.9.17)

176 Dietrich Bonhoeffer, Resistance and Submission. Letters and Papers from Prison, ed. John W. de Gruchy, Fortress Press, Minneapolis, 2015, 390.

is about, in other words, on theological doctrine. Public theology is not a conveyor belt for existing theological and ethical convictions, but a place of societal learning, in which precisely theological issues are reconsidered in the public domain in “open-ended discussion”.<sup>177</sup> State universities, too, are a form of the public domain and not secluded institutions.

Two questions are important. What can secular society learn from the church, or churches, and what can church and theology learn from secular society, modern scholarship, modern law, the arts and so on? After all, the reality of Christ, according to Bonhoeffer, reaches beyond the borders of the church.

The responsibilities of public theology come under the heading of public talk about God on a biblical basis. They include the critiquing of religion. No area of reality is separated from God’s reality and so there are no theologically neutral zones. In his *Large Catechismus*, Martin Luther explains that what we set our hearts on is our god. Likewise, theology has the critical assignment – in the public domain and in different publics – to ask what it is that people set their hearts on, and what follows from this not only at the individual level, but also in society.

Certainly, public theology’s own talk of God must be subject to constant criticism and self-criticism in the spirit of the first commandment, since all talk of God – also and precisely in theology and the church – is in danger of being instrumentalised and abused for political or other purposes.

## **11.6 Forms and formats of public theology**

As explained so far, public theology comprises “dialogical participation in reflecting on the identity and the crises, the goals and the responsibilities of society”.<sup>178</sup> Participating in civil society reflection and influencing political discourse happens in very different ways, depending on the topic, the position of the church, the structure of the public and the social situation. Here are seven of these ways, without claim to completeness:

---

<sup>177</sup> Ulrich Körtner, *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen 2017, 48.

<sup>178</sup> Wolfgang Huber, *Offene und öffentliche Kirche*, in: Florian Höhne/Frederike van Oorschot (eds), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig 2015, 199–209, here 206.

(1) *Public statements* by churches on proposed legislation or current policies are classical forms of public theology. They include demonstrations, vigils, prayers for peace and public banners on church buildings. In this way, churches attempt to impact on what they see as problematic social processes, or to advocate for certain political options, visions or goals, and thereby to convince as many people as possible.

(2) Another particularly noticeable form of public theology is *symbolic actions*. The Bible is rich in publicly visible symbolic actions, both in the workings of the Prophets in the Old Testament and in the actions of Jesus in the gospels. Such symbolic actions can provoke and surprise, they re-enact abuses or demonstrate options for creative action. They are food for thought precisely because they manage without extensive explanations or rationales. Hence they are also, and precisely, comprehensible for non-Christian or non-religious people. Such an action might be ringing church bells to mark political events or switching off the illumination of church facades in protest at certain political demonstrations or rallies. Or again, it could be the visible participation of disadvantaged groups at church events.

(3) Churches carry out a third form of public theology through their *cultural activities*, if they recognisably link them with certain ethical or political concerns. These may be benefit concerts in favour of refugee work or art shows on the topic of peace and reconciliation. Other examples are book presentations or readings on social issues.

(4) The fourth form is *church educational activity*, particularly when this involves discussing ethical and social issues, and questions involving the whole of society. Educational work creates a public and, at the same time, has an effect on this public. Such educational work may take place at church academies, during programmes for parents at church schools and kindergartens, or at parish evenings. Action days such as the ecumenical “Week for Life” in Germany and Switzerland (in Austria this is only an initiative of the Roman Catholic Church) are part of public theology.

(5) *Church journalism* is a fifth form of public theology. It includes church media as well as individual articles in which Christians contribute their viewpoints to public debates from a discernibly Christian perspective, or even spark the debate themselves. Through their media activity, prominent individuals may reach audiences across borders, or even at the European level.

(6) Churches as institutions are themselves directly active in society as employers or in their economic behaviour. By committing themselves and their individual organisations to certain ethical principles, they exert direct influence on economic and social structures, independently of how great or small the scope for action really is. When congregations are consistent in buying only fairly traded or organic food products, for example, they advocate for fair trade and environmentally sound farming.

(7) When churches themselves *organise forums for public debates*, e.g. round tables or public meetings, they participate in shaping civil society and democratic structures. That expresses the insight that public opinion is not static – it is changeable and needs shaping. All citizens are responsible for this, and particularly the media and all institutions. The church's contribution can feature as the seventh form of public theology.

All churches have their own traditions of public theology, even if many CPCE churches do not use the term 'public theology' for this kind of activity. Reservations about the term 'public theology' are often founded on a rejection of 'political theology', because this either stands for a problematic cooption of the church by the state or, on the contrary, for radical theological critique of certain political structures. The CPCE churches are very different in character owing to their historical experiences and their social contexts. However, through sharing experiences and ideas they can learn from, and with, one another. Talking about the threats and challenges facing them, they can enter into dialogue and together develop ideas for a public theology for CPCE as a whole.

## 11.7 Public theology and ecclesiological consequences

The concept of diaspora has on occasion been linked with criticism of the concept of *Volkskirche*,<sup>179</sup> which not all CPCE member churches use and some reject. A theology of diaspora, developed along a relationally focused concept of diaspora and describing the task of public theology from there, will enable us to overcome this apparent dichotomy between diaspora church and *Volkskirche*, and together to articulate the ecclesiological concerns of very

---

179 Günter Besch, *Theologie der Diaspora?* in: *Die evangelische Diaspora* 46, Leipzig, 1976, 31–38; for the Catholic discussion see Norbert Greinacher, *Art. Diaspora*, in: *Sacramentum mundi* I, Freiburg i.Br. 1967, col. 879–885.

diverse CPCE churches. The following aspects of a certain understanding of *Volkskirche* might then be relevant to a diaspora ecclesiology.

The church

1. „Is present in public and does not act in secret. It takes part in processes of forming public opinion on questions affecting the whole of society.
2. Is organised in the smaller units of a network, easily reached in the life world of people.
3. Does not regard plurality as disturbing; in the context of its own denomination it can expressly affirm it ('openness').
4. Can tolerate different forms of participation and non-participation in church life, and does not exclude those who do not match the regular, expected profile of church membership.
5. Is separate from the state but cooperates with it in some areas on a contractual basis.
6. Participates in the physical, mental and spiritual needs of people in society.”<sup>180</sup>

## **11.8 Public theology of diaspora as an ecumenical project**

Public theology as theology of diaspora must not be defined in a narrow denominational way. On the contrary, it should be an ecumenical project for Europe. Public theology wants to encourage us to intervene in this world and to publicly witness to the gospel of God's love – God's *agape* or *caritas* – in words and actions.

By understanding diaspora as a relational event, the Protestant churches can claim to be the true church in the biblical sense, if “confessional diaspora in itself, and precisely because it is diaspora, has established ecumenism [...] as the basic structure”.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Michael Beintker, “Kirche spielen – Kirche sein”. Zum Kirchenverständnis heute, *ZThK* 93, 1996, 243–256, here 254.

<sup>181</sup> Wilhelm Dantine, *Strukturen der Diaspora. Situation auf dem Hintergrund des österreichischen Protestantismus*, in: *Die ev. Diaspora* 38, Leipzig, 1967, 37–56, here 55.

The ecumenical foundation of Protestant diaspora must, however, be recognisable in the way in which public theology is done. For this to happen it will be necessary to strengthen and deepen ecumenical cooperation at all levels – local, regional and European. The signing of the Charta Oecumenica in many different church settings was an important step towards this.

## **Conclusion**



## 12. Consequences for CPCE's development

A renewed theology of diaspora, seeking to interpret diaspora in terms of its wealth of relations, may deepen the theological understanding of the church fellowship existing in CPCE. On the other hand, CPCE is growing increasingly important for a theology of diaspora, in the following respect:

Minority churches are experiencing real empowerment through their connections with other minority churches and with the Protestant churches in Europe and throughout the world. At the same time, CPCE can become even more of a learning community. It lives from the real-life processes of networking, sharing ideas, and mutual advice and counselling.

A freshening-up of the Protestant concept of diaspora opens the following opportunities: churches and congregations can be understood as part of a more comprehensive community with common roots. That may also lead to a stronger sense of oneness as a fellowship of churches. In this way, the concept of diaspora may make a contribution to renewing denominational identity in ecumenical openness. The concept of diaspora opens up churches to ecumenism as people understand each other as Christians and as fellow witnesses to the gospel of the human-friendly God.

All this leads to the following *recommendations for further work*:

1. In the spirit of public theology, CPCE should be further developed in order to strengthen the Protestant voice in public, this often being the voice of minority churches.

2. A pan-European public continues to be desired. CPCE should take up the question of what it can contribute to developing such a European public.
3. Our own minority experiences make us sensitive to the situation of other religious or non-religious minorities. It is recommended that CPCE examine how it can strengthen its commitment to such minorities as an expression of its fellowship of witness and service.
4. A theology of diaspora as a form of public theology should also be developed in the direction of interfaith dialogue. It is thus recommended that the findings of the study process on the theology of religions be linked to those of the study process on the theology of diaspora, in order to ascertain what topics arise from this comparison for the further theological work of CPCE.
5. The ecumenical bonds within CPCE and also with other churches and denominations is described by the phrase “unity in reconciled diversity”. Further thought should go into what this phrase means for the theology and situation of diaspora.
6. It is recommended that new forms of encounter be developed alongside those existing in CPCE, and that existing ones be strengthened. We think e.g. of encounter conferences for members of synod from the member churches, or of youth gatherings, in order to involve the younger generation more than has been done so far.
7. In order to make CPCE a genuine learning community for the next generation, we recommend continuing the model of student conferences that played a key role in the study process on the theology of diaspora.
8. There is a connection between the study process on the theology of diaspora and the study process “Education for the future”. Generally the topic of education should be paid more attention in CPCE’s work, because education (of the stakeholders) is the precondition for being able to do public theology (including its translation exercises). That applies to professionals and also with respect to continuing education for voluntary workers in congregations.
9. The topic of education should be paid more attention because education creates public audiences (education in schools, at universities, adult

education, training for volunteers, working with senior citizens, intercultural education), in which public theology can also take place.

10. The study process on theology of diaspora will bear fruit as a CPCE project by continuing in discussion processes and dialogues in local churches.



# **Annex: Participants in the “Theology of Diaspora” study**

## **A) Members of the group of experts (2014-2016)**

Prof. Dr. Klaus Fitschen, Leipzig  
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ulrich Körtner, Vienna  
Prof. Dr. Miriam Rose, Jena  
Wiss. Ass. Mirjam Sauer, Jena  
Wiss. Ass. Dr. Christian Witt, Wuppertal  
For the CPCE office: Dr. Bernd Jaeger

## **B) Members of the extended working group (2014-2016)**

Dr. Ladislav Beneš, Prague  
Prof. Dr. Árpád Ferencs, Debrecen/Auenstein  
Dr. Mónika Solymár, Vienna  
Prof. Dr. Daniele Garrone, Rome  
Dr. Ondrej Prostrednik, Bratislava  
Prof. Dr. Nicola Stricker, Paris/Düsseldorf

## **C) Members of the drafting group (2016-2017)**

Dr. Bernd Jaeger, CPCE  
Prof. Dr. Miriam Rose, Jena  
Wiss. Ass. Mirjam Sauer, Jena  
PD Dr. Christian Witt, Wuppertal

**D) Participants at the International Student Conference “diaspora and identity”; “Diaspora als Selbstwahrnehmung – Diaspora und Selbstwahrnehmung“; 21-24 September 2015, Waldensian Theology Faculty, Rome**

**Faculty of Protestant Theology at Comenius University, Bratislava**

Radim Pačmár

Michaela Poschová

**University of Reformed Theology, Debrecen**

Dénes Damásdi

Prof. Dr. Arpád Ferencz

**Theology Faculty of the Friedrich Schiller University, Jena**

Sara Duderstedt

Ole Duwensee

Prof. Dr. Miriam Rose

Wiss. Ass. Mirjam Sauer

Gordon Sethge

Tobias Stäbler

**Institut protestant de théologie, Paris/Montpellier**

Quentin Milan-Laguerre

Claire Oberkampf

Prof. Dr. Nicola Stricker

**Faculty of Protestant Theology Charles University, Prague**

Dr. Ladislav Beneš

Jakub Ort

Michael Pfann

Christine Schoen

**Facoltà di Teologia, Rome**

Prof. Dr. Daniele Garrone

Elisabetta Ricci

**Kirchliche Pädagogische Hochschule, Vienna**

DDr. Alexander Hanisch-Wolfram

Dr. Monika Solymár

**Faculty of Protestant Theology, University of Vienna**

Marcus Hütter

**Bergische Universität Wuppertal**

Herbert Arendt

Susanne Clausing

Ann-Marie Felsch

Christian Julius

Carsten Voswinkel

Wiss. Ass. Dr. Christian Witt

**For the CPCE office**

Dr. Bernd Jaeger