

# Diaspora und Individualität

## Überlegungen für eine künftige Theologie evangelischer Kirchen in der Minderheit



Miriam Rose<sup>1</sup>

Theologie und Diaspora sind eng miteinander verbunden. In einer Minderheitensituation stellen sich viele ekklesiologische Fragen mit einer höheren Dringlichkeit. Theologisch-gedankliche Präzision wird da umso wichtiger; Kirche benötigt ganz besonders eine fundierte Theologie in Minderheiten- oder Verfolgungssituationen. Selten muss Theologie daher auch mehr sichtbare Verantwortung übernehmen, selten steht sie aber auch mehr auf dem Prüfstand.

Zugleich ist es angemessen, wenn sich Theologie selbst relativiert hinsichtlich ihrer Rolle für das kirchliche Handeln in der Diaspora, das von vielen verschiedenen Faktoren beeinflusst ist, vor allem auch vom unterschiedlichen Handeln Einzelner. Wenn eine Theologie der Diaspora zugleich eine Theologie *für* die Diaspora sein will, sollte sie folgender Gesichtspunkte eingedenk sein: Eine Theologie für die Diaspora entfaltet Perspektiven, mit welcher Kirchen ihre eigenen Vollzüge neu und anders wertschätzen können, ihre Positionierung kritisch überdenken und Impulse für zukünftiges Gestalten erhalten. Eine Theologie für Diaspora ermutigt zu Hoffnung ohne Illusion, motiviert ohne Überforderung und würdigt realistisch die Schwierigkeiten.

Eine theologische Reflexion der Minderheitensituation von evangelischen Kirchen und evangelischem Christentum stellt sich allein schon deshalb als notwendig dar, weil evangelische Kirchen in vielen regionalen und nationalen Kontexten in der Minderheit leben und weil sie bezogen auf Gesamteuropa in der Minderheit sind. Im Folgenden sollen Vorüberlegun-

<sup>1</sup> Miriam Rose ist Professorin für Systematische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Sie war Mitglied in der jüngsten Expertengruppe der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zum Thema „Diaspora als Gestalt öffentlicher Theologie“.

gen für eine Ekklesiologie evangelischer Kirchen in der Minderheit vorgestellt werden. Zugleich wird die These vertreten, dass der Begriff „Theologie der Diaspora“<sup>2</sup> dafür sinnvoll und erschließend ist.

Zunächst aber ist danach zu fragen, was der Begriff *Diaspora* bedeutet, welche Rolle er in theologischen Debatten spielt und worin seine Probleme und seine Relevanz liegen könnten.

### 1. *Minderheit und Diaspora. Begriffliche Annäherungen*

Der Begriff *Diaspora* bezieht sich in der Geschichte vor allem auf jüdische, griechische und armenische Diaspora. Insofern ist der Diaspora-Begriff verknüpft mit Erfahrungen von Gewalt, Vertreibung und Unterdrückung und meint also im Wesentlichen Opferdiaspora.

Diaspora kommt von *diasporein*, welches den biologischen Vorgang bezeichnet, dass eine Mutterpflanze Samenkörner aus- und verstreut, wodurch sich die Pflanze vermehrt.<sup>3</sup> In der doppelten Übersetzung von Ausstreuen und Verstreuen zeigt sich begrifflich die unaufhebbare Ambiguität von Diaspora: das Leiden am Verstreutsein (im Unterschied zum Zusammensein) und die Freude an der Ausbreitung in viele oder fast alle Weltgegenden und Kontexte (im Unterschied zu einer rein lokalen Existenz).

Eine der großen Herausforderungen evangelischer Kirchen in Europa ist, dass die im ursprünglichen Diaspora-Bild mitgedachte Ausrichtung auf „Vermehrung“ als kein realistisches Ziel mehr empfunden wird angesichts zurückgehender Mitgliederzahlen, schrumpfender Mittel für Hauptamtliche und für kirchliche Gebäude und einem scharf wahrgenommenen Traditionsabbruch in der christlichen Erziehung. Welchen zukünftigen Sinn kann daher die diasporische Existenz evangelischen Christentums über das Bewahren und Durchtragen der eigenen Identität hinaus freisetzen? Das ist die drängende Frage, auf welche eine Theologie der Diaspora eine Antwort oder Antwortmöglichkeiten finden muss.

In der neuzeitlichen Theologiegeschichte verwendet Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf 1749 den Diasporabegriff zum ersten Mal pointiert. Diaspora bezeichnet dabei diejenigen Mitglieder der Brüdergemeinde, welche einzeln wohnen und nicht in Gemeinschaften der Brüdergemeinde le-

<sup>2</sup> Zur intendierten Doppelbedeutung im Sinne eines *genitivus objectivus* und *subjectivus* siehe unter 4.

<sup>3</sup> Vgl. *Anna Lipphardt*: Diaspora. Wissenschaftsgeschichtliche Annäherungen an das Forschungskonzept; in: *Miriam Rürup* (Hg.): *Praktiken der Differenz. Diasporakulturen in der Zeitgeschichte*, 43–61, hier: 45.

ben. Diese sollten sich aber intensiv in die landeskirchlichen Gemeinden vor Ort einbringen und sich gerade nicht absondern. Sie sollen als das Salz in der Christenheit wirken und sind daher als besonders wichtig zu schätzen. Von ihnen erwartet Zinzendorf nicht, dass sie für die Brüdergemeine missionieren, sondern dass sie das christliche Leben in den vorhandenen Gemeinden und Kirchen stärken. Später bekommt der Diaspora-Begriff auch bei Johann Heinrich Wichern eine hohe Bedeutung.<sup>4</sup> Ende des 19. Jahrhunderts sind Verwendungsweisen von „Diaspora“ geläufig, welche damit alle christlichen Gemeinschaften meinen, welche in (konfessionell) andersgläubiger Umgebung leben. Die Gründung des Gustav-Adolf-Vereins 1832 und die lutherische Gotteskasten-Bewegung (seit 1853) in Deutschland bezeugen ein hohes Engagement für protestantische Gemeinden und Kirchen in Osteuropa. Die zunehmende Aufmerksamkeit auf Diaspora in dieser Zeit führt dazu, dass Pläne für die Begründung einer wissenschaftlichen Disziplin vorgetragen werden: für die Etablierung einer evangelischen Diasporakunde<sup>5</sup> als Teil der Praktischen Disziplin, so 1908 der Jerusalemer Propst Ernst Wilhelm Bussmann. Bussmann engt das Gebiet einer solchen Diasporakunde zugleich aber in problematischer Weise ein: Diaspora sind für ihn ausschließlich deutsche evangelische Auslandsgemeinden. Im TRE-Artikel zu Diaspora konstatiert Christian Erdmann Schott: „In der Neuzeit hat der Begriff Diaspora mit verschiedenen ähnlichen Begriffen und Sachverhalten konkurrieren müssen und bis heute seine abschließende Bestimmung noch nicht erhalten.“<sup>6</sup>

Diese Einschätzung muss für die Gegenwart als Understatement gelten, denn inzwischen ist es alles andere als selbstverständlich, theologisch überhaupt noch von Diaspora zu sprechen.<sup>7</sup> Das gilt nicht nur für deutschsprachige Kirchen, sondern von vielen evangelischen Kontexten in Europa. Das jedenfalls ergab eine Konferenz im Rahmen der GEKE (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa), auf der Studierende aus vielen verschiedenen evangelischen Kirchen Europas offizielle Verlautbarungen ihrer Kirchen auswerteten.<sup>8</sup> Die gebräuchliche Redeweise ist „Minderheitenkir-

<sup>4</sup> Dazu siehe: *Hermann-Josef Röhrig*: Diaspora-Kirche in der Minderheit, Leipzig 1991, 34–40.

<sup>5</sup> Siehe: *Ernst Wilhelm Bussmann*: Evangelische Diasporakunde. Handbuch für Pfarrer und Freunde deutscher Auslandsgemeinden, Marburg 1908.

<sup>6</sup> *Christian Erdmann-Schott*: Art. Diaspora II; in: TRE VIII, 717 f, hier: 717.

<sup>7</sup> Das gilt für die evangelische universitäre Theologie; anders stellt sich die Lage in der katholischen Theologie dar, insbesondere auch deshalb, weil Diaspora im Zweiten Vatikanum als Begriff und Konzept eine nicht unwesentliche Rolle spielt. Eine Ausnahme auf evangelischer Seite bilden beispielsweise *Wilhelm Hüffmeier* und *Wilhelm Dantine*.

<sup>8</sup> Siehe [www.leuenberg.net/de/studienprozess-theologie-der-diaspora](http://www.leuenberg.net/de/studienprozess-theologie-der-diaspora) (aufgerufen am 13. Januar 2017).

che“ (manchmal auch „kleine Kirchen“) und ihre entsprechenden Übersetzungen. Was für kirchliche Texte gilt, trifft analog auch hinsichtlich der systematischen Theologie und der dogmatischen Ekklesiologie zu, jedenfalls im evangelischen Bereich und für die letzten Jahrzehnte.

Wie lässt sich dieser markante Umschwung vom 19. Jahrhundert zur Gegenwart erklären? Das Nicht-Auftreten von Phänomenen ist wissenschaftlich schwerer zu erhellen, als vorhandene Phänomene zu erforschen. Daher bleiben Erklärungsversuche ungesichert und unvollständig. Drei Faktoren sind aber auf jeden Fall relevant:

- (1) Man kann im Begriff Diaspora eine Selbstghettoisierung oder Selbstmarginalisierung evangelischer Kirchen befürchten. Wer sich selbst in der Diaspora sieht, schneidet sich vom Anspruch auf gesellschaftliche und öffentliche Bedeutung ab, so die damit verbundene Logik. Der Diaspora-Begriff ist eng assoziiert mit Opfer-Diaspora und mit Leiden; in ihm scheint dominant eine negative bzw. eine Defizit-Bedeutung mitzuschwingen. Als Frage gewendet: was bewirkt es für das eigene kirchlich-evangelische Selbstverständnis, sich als Diaspora (oder als Minderheitenkirche) explizit zu verstehen?
- (2) Der *zweite Grund* für bewusste oder unbewusste Vorbehalte gegen den Diaspora-Begriff hängt mit der Geschichte dieser Begriffsverwendung im 19./20. Jahrhundert zusammen. Innerhalb deutscher Theologie und Kirche diente der Begriff dazu, deutschsprachigen Auslandsprotestantismus zu bezeichnen, für diesen Unterstützung zu organisieren und dabei auch das politisch-kulturelle Programm der Förderung deutscher Kultur im Ausland zu betreiben. Im Hintergrund stand ein Überlegenheitsgefühl deutscher Kultur und des deutschen Protestantismus. Bisher kaum untersucht ist, inwieweit sich evangelische Kirchen in Ost- und Mitteleuropa diesen Begriff angeeignet haben, um solche Unterstützung zu gewinnen, um ihn dann für sich produktiv zu wenden. An solche imperialen Konzepte anzuknüpfen, verbietet sich heute in vielerlei Hinsicht. Daraus erwächst die Frage, ob sich heute überhaupt noch an den belasteten Diaspora-Begriff anknüpfen lässt.
- (3) Der *dritte Grund* hängt mit der Reformationsgeschichte zusammen. Die Texte, Bekenntnisse und Schriften, welche in irgendeiner Weise normativ für das Selbstverständnis reformatorischer Kirchen geworden sind, enthalten keinen Bezug auf den Diaspora-Begriff. Daher spielt „Diaspora“ eine nur marginale Rolle in den ekklesiologischen Debatten der frühen Neuzeit oder in der Kontroverstheologie. Davon nicht völlig unabhängig kommt noch ein schlichter wis-

sensozoologischer Faktor ins Spiel: Die evangelische akademische Theologie in Westdeutschland war bisher kaum mit einer Minderheitensituation der evangelischen Kirchen (sofern landeskirchlich organisiert) unmittelbar konfrontiert. Diese Theologie – mit ihren wichtigen Vertretern wie Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Gerhard Ebeling und Eberhart Jüngel<sup>9</sup> – prägte jedoch die theologischen Debatten auch weit über Westdeutschland hinaus.

Gegenläufig zur Zurückhaltung gegenüber dem Begriff *Diaspora* in Theologie und offiziellen kirchlichen Texten aber fällt das *implizite Selbstverständnis* vieler evangelischer Christinnen und Christen in Minderheitensituationen aus. Dafür gibt es keine solide wissenschaftliche Erhebung, aber durch Gespräche und durch die oben bereits erwähnte Studierendenkonferenz wurde klar, dass sich viele evangelische Christinnen und Christen selbstverständlich als Diaspora sehen. Das scheint eine dominante Hintergrundannahme zu sein, die gerade ohne ihre explizite Thematisierung funktioniert.

Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage, was den Minderheitenbegriff vom Diaspora-Begriff unterscheidet und wie sich die beiden Begriffe zueinander verhalten. Diaspora kann in mindestens zweifacher Bedeutung verwendet werden: (1) Er kann synonym zur Minderheitenkirche auftreten. Dann bezeichnet er einen primär quantitativen Sachverhalt (geringe Mitgliederzahl einer Kirche in einem Kontext mit religiös/weltanschaulich mehrheitlich anders geprägten Menschen) und wird also soziologisch deskriptiv gebraucht. (2) Diaspora kann aber auch eine bestimmte theologische Deutung dieser statistischen Situation meinen und sich dabei auf biblische Texte und Traditionen beziehen. Aktuelle Verwendungen des Diaspora-Begriffs innerhalb theologischer Kontexte changieren zwischen diesen beiden Bedeutungen.

Warum kann es sinnvoll sein, den Diaspora-Begriff als einen theologischen Deutungsbegriff wieder in theologischen und kirchlichen Debatten zu verankern und sich an theologische Diaspora-Konzepte zu wagen?

- (1) Diaspora ist ein biblischer Begriff, welcher viele Deutungspotentiale enthält und in dessen Licht die klassischen reformatorischen Kirchenbestimmungen eine neue Dynamik gewinnen können. Ein alternativer biblischer oder traditioneller theologischer Begriff, der

<sup>9</sup> Sowohl Eberhard Jüngel als auch Wolfhart Pannenberg war die Minderheitenlage der evangelischen Kirche in der DDR biographisch vertraut. In ihren akademisch prägenden Jahren wirkten sie aber im westdeutschen Kontext mit seinen eigenen Problemkonstellationen.

Ähnliches leistet, scheint sich nicht anzubieten.

- (2) Mit diesem Begriff kann dann zugleich ein Grundzug von Kirche überhaupt wie auch die spezifische Situation von Minderheitenkirchen gedeutet werden.
- (3) Der theologische Diaspora-Begriff kann wertvolle Impulse von den entsprechenden kulturwissenschaftlichen Debatten aufnehmen und andererseits in deren Diaspora-Diskurse theologische Perspektiven einbringen.
- (4) Der Diaspora-Begriff kann die Ambivalenzen in der Erfahrung von Diaspora-Situationen reflektieren, indem er wie oben ausgeführt zwischen den Bedeutungen des Verstreutseins (bis hin zu gewaltsamer Unterdrückung und Verfolgung) und des Ausgestreutseins (im Sinne von universaler Sendung) changiert. Der Begriff ist damit ebenso vielschichtig wie die Diaspora-Situationen von Kirchen verschieden sind, welche von gewaltsamer Verfolgung in Syrien, Diskriminierung in Ägypten und der Türkei bis hin zu rechtlich abgesicherter und respektierter Teilhabe in Thüringen reicht.

Die GEKE hat 2012 auf der Vollversammlung in Florenz einen Studienprozess<sup>10</sup> zum Thema „Diaspora als Gestalt öffentlicher Theologie“ ins Leben gerufen, um sowohl die Situation vieler GEKE-Kirchen als auch die Gesamtsituation der GEKE innerhalb Europas theologisch zu reflektieren. Begriff und Konzept von Diaspora sollten dabei kritisch geprüft und in ihrem Potential für gegenwärtige Theologie ausgelotet werden.<sup>11</sup> Einen wesentlichen Anstoß dazu gab Ulrich Körtner, welcher auf den Zusammenhang von Theologie der Diaspora und Öffentlicher Theologie in zahlreichen Aufsätzen aufmerksam gemacht hat.<sup>12</sup>

Im Folgenden sollen zunächst kulturwissenschaftliche Debatten und ihr Potential für eine Diaspora-Theologie skizziert werden, danach die Diaspora-Theologie von Dantine und ihre gegenwärtige Relevanz umrissen werden, um abschließend Eckpunkte einer zukünftigen Theologie der Diaspora

<sup>10</sup> Die Verfasserin war Mitglied der von der GEKE berufenen Expertengruppe. Viele der nachfolgenden Gedanken und Ergebnisse verdanken sich den intensiven Gesprächen innerhalb der Expertengruppe.

<sup>11</sup> Der Abschlusstext zu diesem Studienprozess wird bei der Vollversammlung der GEKE im September 2018 vorgelegt.

<sup>12</sup> Vgl. *Ulrich Körtner*: Theologie der Diaspora: eine ökumenische Zeitansage. Ein Arbeitsfeld der GEKE; in: GEKE Focus Nr. 20 (3/2013), 5; *ders.*: Theologie der Diaspora als öffentliche Theologie; in: *Enno Haaks* (Hg.): Nüchtern hoffen – evangelisch glauben. Beiträge zu einer Theologie der Diaspora (Beihefte Ev. Diaspora 11), Leipzig 2015, 99–105; *ders.*: Über die Kirche hinaus. Öffentliche Theologie sollte an Diasporaerfahrungen von Kirchen anknüpfen, *Zeitzeichen* 17 (2016), 45–47.

herauszuarbeiten.

## 2. *Diaspora als avantgardistische hybride Identität – kulturwissenschaftliche Impulse*

Diaspora ist zu einem zentralen Begriff kulturwissenschaftlicher, ethnologischer, politikwissenschaftlicher, historischer und soziologischer Forschung geworden, gerade weil er durch bisherige *politische* Theoriebildung noch nicht aufgeladen 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. Entscheidend für das kulturwissenschaftliche Selbstverständnis gilt die Leistung, den Diasporabegriff von seiner pathozentrischen, defizitorientierten hin zu einer potentialorientierten, affirmativen Bedeutung geführt zu haben.

Den Anstoß dazu gab die amerikanische Bürgerrechtsbewegung seit den 1960er Jahren. Afroamerikanische Gemeinschaften fokussierten sich auf ihre Wurzeln und auf die Vorstellung von Heimat und Zugehörigkeit. Dies wurde im Diaspora-Konzept thematisch. Auch hier war zunächst das Moment von Zwang und Unterdrückung vorherrschend, wie es der realen Sklaverei-Geschichte entsprach. Doch zunehmend trat die eigene Situation ins Bewusstsein und wurde mit Diaspora beschrieben. Gesellschaftspolitische Programmatik bewirkte die wissenschaftliche Rezeption des Diaspora-Konzeptes und imprägnierte sie bis heute mit politischen Bedeutungen. Zusammen mit Perspektiven der postcolonial-Studies rezipierten viele Kulturwissenschaftler und Literaturwissenschaftler das Diaspora-Konzept.

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 Wahrnehmungsperspektive der Kultur- und Sozialwissenschaften, welche insbesondere nach Hybridi-

<sup>13</sup> Vgl. *Robert Young: Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London 1995.

<sup>14</sup> Für die Diaspora-Forschung vgl. *Stuart Hall: „Die Diaspora-Erfahrung, wie ich sie hier*

tät,<sup>13</sup> Uneindeutigkeiten, Fragmentierungen und Fluidem fragen.<sup>14</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>15</sup> Ebenso kann homogenen (nationalen oder religiösen) Identität zu entwickeln, also gewissermaßen zu erfinden. Diaspora-Gemeinschaften können gleichzeitig transnational und nationalistisch orientiert sein, offen und konservativ, demokratisch und antiindividualistisch.<sup>16</sup> Wichtige Impulse erfährt der Diaspora-Begriff auch von neuen Forschungen zu Ethnizität (symbolische Ethnizität<sup>17</sup>), zu Nationalismus („vorgestellte Gemeinschaften“<sup>18</sup>), zu Transnationalismus<sup>19</sup>, Transkulturalität<sup>20</sup> und zum kulturellen Gedächtnis.

Nicht nur Identität, auch Raum als geographische und soziale Größe denken die Diasporawissenschaften neu. Höchst einflussreich ist dabei das Konzept „Black Atlantic“<sup>21</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.

Diaspora enthält auch immer räumliche Bedeutungen;<sup>22</sup> diasporisches Bewusstsein setzt Räume miteinander in Beziehung, verbindet konkrete

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

<sup>15</sup> *Ruth Mayer: Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, 8.

<sup>16</sup> Vgl. *Pina Werbner: Complex Diasporas*; in: *Knott/McLoughlin* (Hg.), *Diasporas*, 74–78.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> Vgl. *Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt a.M./New York 2006.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> Vgl. *Andreas Langenohl u.a.* (Hg.): *Transkulturalität. Klassische Texte*, Bielefeld 2015.

<sup>21</sup> *Paul Gilroy: Black Atlantic Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass 1993.

Räume mit imaginierten, lokale Räume mit globalen. 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 beispielsweise Pilgerreisen, ökonomische Transfers, Kulturfestivals oder Facebook-Gruppen untersucht.

### 2.1 Performanztheoretische Bestimmung diasporischer Identität

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>23</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>24</sup> oder „Diasporisten“<sup>25</sup>).

Diasporische Identität hat performativen Charakter; sie entsteht durch beständiges Sich-Positionieren, Artikulieren und Deuten. Sie braucht Feste, Alltagsrituale und kulturelle Traditionen. Entscheidende Bruchstelle ist hier der Generationentransfer. Bei diesem Transfer kommt es immer wieder zu Verlusten, aber auch zu neuen Synthesen, und so bildet jede Generation andere Verhaltensweisen und Identitäts-Modelle. Also nicht die faktische Situation von Fremdheit einer Gruppe in einer anderen kulturellen Gemeinschaft definiert Diaspora, sondern es bedarf dazu außerdem immer

<sup>22</sup> Lipphardt, Diaspora, 48.

<sup>23</sup> Vgl. Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*, New York 1983.

<sup>24</sup> Alexander-Kenneth Nagel: *Vom Paradigma zum Pragma. Religion und Migration in relationaler Perspektive*; in: *Sociologia internationalis* 48 (2012), 221–246, hier: 237.

<sup>25</sup> Siehe dazu Hauke Dorsch: *Globale Griots. Performanz in der afrikanischen Diaspora*,

gruppenbildender und identitätsstiftender Praktiken.

Diaspora-Identität ist eine komplexe Identität. 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>26</sup> Forscher nennen diasporisches Bewusstsein auch „*multiple consciousness*“<sup>27</sup>.

Diaspora-Identität gestalten Menschen als „*boundarywork*“, 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. Imaginationen spielen dabei eine wichtige Rolle: die Imagination der Herkunft und die Imagination einer Heimkehr (auch wenn sie völlig unrealistisch oder ungewollt ist), aber auch Imaginationen einer Zukunft und Imaginationen des Blickes der anderen auf einen selbst. Die Rolle der Imagination ist für das Konzept von Nationalstaat ebenso wichtig wie für Diaspora-Gemeinschaften.<sup>28</sup>

Diaspora als Forschungsparadigma hat eine eminent politische Dimension, denn dieses Paradigma stellt das vorherrschende normative Paradigma von Integration in Frage, als es bleibende Fremdheit und kollektive Andersheit als möglichen Gewinn für die Residenzgesellschaft denkt, jedenfalls mit solchen anderen Identitäten in Mehrheitsgesellschaften rechnet.<sup>29</sup>

## 2.2 *Affirmative Deutungsmodelle von Diaspora in den Kulturwissenschaften*

Kulturwissenschaftliche Analysen von Diaspora-Gemeinschaften impli-

Berlin 2006, 9 und 248–257.

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> *Henry J. Drewal: Memory and Agency. Bantu and Yoruba Arts in Brazilian Culture*; in: *Nicholas Mirzoeff (Hg.): Diaspora and Visual Culture. Representing Africans and Jews*, London/New York 2000, 241–253, hier: 243.

<sup>28</sup> Vgl. *Benedict Anderson: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

<sup>29</sup> Dazu z. B. *Sabine Hess u. a. (Hg.): No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur*

zieren meist ein normatives Interesse, die Chancen und die Leistungsfähigkeit von Diaspora-Bewusstsein herauszustellen. Hervorgehoben seien dabei folgende affirmative Deutungsmodelle, welche auch ekklesiologisch rezipiert werden können.<sup>30</sup>

Diaspora als *neue Öffentlichkeiten* oder Gegen-Öffentlichkeiten („*subaltern counterpublics*“)<sup>31</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 Diaspora-Bewusstsein<sup>32</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.

Diaspora als *Brückenorte*: Diaspora-Gemeinschaften sind Orte des Brückenschlagens<sup>33</sup> 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 Diaspora-Gemeinschaften zu beschreiben.<sup>34</sup> Der Begriff des *third place*

Integrationsdebatte in Europa, Bielefeld 2009.

<sup>30</sup> 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 hinduistischen Diasporas auseinandergesetzt als mit christlichen. Der Beitrag der Theologie für die kulturwissenschaftliche Debatte liegt darin, diese Leerstelle zu füllen. Das könnte geschehen, indem die Diaspora-Situation jeder Kirche und aller Christen thematisiert wird: bezogen zu sein auf das Reich Gottes, das im Kommen ist, das aber noch nicht volle Wirklichkeit ist.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> 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: *Calhoun* (Hg.): *Habermas*, 125.

<sup>33</sup> Das Bild der Brücke legt eine Dualität nahe. Dies ist gewollt und sachgemäß: Menschen wie auch Gemeinschaften vollziehen sich als komplexe Identität und in polyzentrischen Lebenskonstellationen. Im zeitlichen Moment einer Begegnung aber steht ein Mensch einem anderen Menschen, oder eine Gemeinschaft einer anderen Gemeinschaft gegenüber, oder auch ein Mensch einer Gemeinschaft. In diesen Momenten geht es darum, Brücken von einem zum anderen zu schlagen oder darzustellen. Erst in diesem Prozess

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. 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.<sup>35</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>36</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>37</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 Diaspora-Gemeinschaften in anderen Residenzgesellschaften. Weil diese Beziehungen wenig institutionalisiert sind, wurden sie bisher viel zu wenig wahrgenommen. Sie funktionieren gerade als informelle Netzwerke besonders gut, vor allem in den Fällen, in denen Diaspora-Gemeinschaften wenig finanzielle Unterstützung erfahren. Derartige internationale Netzwerke können die Residenzgesellschaften als Bereicherung und Chance nutzen, insbesondere für ökonomische, politische und kulturelle Beziehungen.

Nach einem kleinen Überblick über die kulturwissenschaftlichen De-

des Brückenschlagens und aufgrund dessen wird gegenseitig erfahrbar, dass jeder Mensch wiederum selbst in einem komplexen Netzwerk mit anderen Menschen und als komplexe Identität lebt. Im österreichischen Dorf Bad Aussee wurde eine Brücke gebaut, welche den Zusammenfluss zweier Flüsse überbrückt und somit drei Ufer miteinander verbindet.

<sup>34</sup> Vgl. Ray Oldenburg: *Celebrating the Third Place: Inspiring Stories about the “Great Good Places” at the Heart of Our Communities*, New York 2000.

<sup>35</sup> Vgl. Ayman Abu-Shomarand/Malcolm MacDonald: *Dialogic Spaces: Diasporic Negotiation of Difference*; in: JPCS 3 (2012), 1–36.

<sup>36</sup> Vgl. Cohen, *Global Diasporas*, 516.

<sup>37</sup> Petrus Han: *Theorien zur internationalen Migration. Ausgewählte interdisziplinäre Mi-*

batten sei im Folgenden eines der ganz wenigen systematisch-theologischen Diaspora-Konzepte der letzten Jahrzehnte erörtert.

### 3. *Abenteurer als Zentralbegriff einer Diaspora-Theologie.*

#### *Theologische Impulse von Wilhelm Dantine*

Eine besonders prägnante Theologie der Diaspora stammt von Wilhelm Dantine (1911–1981). Er lebte in der protestantischen Diaspora Österreichs und wirkte als Pfarrer und als Professor für Systematische Theologie. Eine Zusammenstellung seiner wichtigsten Aufsätze wurde 2001 von Michael Bünker, dem späteren Bischof der Evangelischen Kirche AB in Österreich und Generalsekretär der GEKE, herausgegeben. Ulrich Körtner hat in verschiedenen Publikationen auf die Potentiale von Dantine hingewiesen.<sup>38</sup>

Dantine führt als Zentralbegriff einer Diaspora-Theologie den Begriff des Abenteurers ein. Mit Abenteurer definiert Dantine die „Nachfolge Christi, die keine Wiederholung vorgegebener Muster sein will“<sup>39</sup>. Die Momente Offenheit, Kreativität und Überraschung treten damit in den Vordergrund. Evangelisches Christentum soll sich nicht einfach selbst wiederholen, soll sich nicht auf bewährte Formen zurückziehen.

Der Abenteurerbegriff betont außerdem das Risiko. Bei Abenteuern weiß man nie, wie sie enden; sie sind gefährlich und herausfordernd. In ihnen geht man aufs Ganze; man verlässt Wohlfühlzonen und spürt besonders intensiv die eigene Lebendigkeit, ebenso aber auch die beängstigende Unabsehbarkeit. Mit dem Abenteurerbegriff soll die aktive Rolle im Umgehen mit Gefahr, Unplanbarkeit und Ungesicherheit betont werden. Nicht das Selbstverständnis als Erleidende, sondern als Gestaltende soll nach Dantine Diaspora prägen.

Folgende Aspekte von Dantines Theologie bzw. Ekklesiologie halte ich für besonders relevant:

#### 3.1 *Individualitätsorientierte Ekklesiologie*

An der Zentralstellung des Abenteurerbegriffs mit seinen existentiellen und individualetischen Implikationen zeigt sich schon Dantines dezidierte Ausrichtung auf die individuelle christliche Existenz. Die entscheidenden Akteure sind für Dantine die Einzelnen. Die einzelnen Christen

grationstheorien und deren zentralen Aussagen, Stuttgart 2006, 151.

<sup>38</sup> Siehe Anm. 12.

<sup>39</sup> *Wilhelm Dantine*: Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas, hg. v. *Michael Bünker*, Innsbruck 2001,

und Christinnen leben Nachfolge Christi, indem sie mit ihren je einmaligen Gaben und in ihren Lebenssituationen als Jünger Jesu handeln. Dantine betont dabei die Kreativität und den Möglichkeitssinn, welcher von den Einzelnen und von kleinen Initiativen ausgeht. Das christliche Wirken vollzieht sich als eigensinniges und eigenverantwortliches Wirken der einzelnen Menschen. Dabei geschieht Überraschendes, Neues und auch für die kirchliche Organisation Unbequemes. Eine Erneuerung der evangelischen Kirche in der Diaspora erwartet Dantine exklusiv von einzelnen christlichen Persönlichkeiten, die sich in dieser Weise engagieren: „Die Minderheitskirche selbst könnte an dem Abenteuer ihrer Glieder sich regenerieren und so zu einem neuen, echten Selbstverständnis kommen.“<sup>40</sup> Dantines Konzept einer kommunikativen und gemeinschaftsbezogenen Individualität grenzt sich vom Negativbild eines Christentums ab, welches nur die einsame, innerliche Seele betrifft.

Von diesem Fokus auf den Einzelnen und sein engagiertes Handeln wäre eine Schwerpunktsetzung auf Kirche als Lerngemeinschaft und auf evangelische Bildung zu erwarten. Dantine bringt das selbst nicht ein, aber es liegt in der Konsequenz seines Ansatzes. Kirche muss in Dantines Sinne in all ihren Vollzügen sich darauf ausrichten, die einzelnen Christen zu stärken, sie in ihrer christlichen Sprach-, Reflexions- und Handlungsfähigkeit zu fördern. Die Zukunft des Diaspora-Christentums hätte dann als einen wesentlichen Faktor evangelische Bildung. Die GEKE-Regionalgruppe Südostmitteleuropa erstellt eine Studie über Bildungshandeln der Regionalkirchen. Die erstaunliche und dann gerade wieder gar nicht erstaunliche Entdeckung besteht darin, dass tatsächliche viele der beteiligten Kirchen eine große Intensität in der Bildungsarbeit entfalten.

### 3.2 Dualitätsüberwindendes Nachfolgekonzept

Leitend ist für Dantine das biblische Bild vom Salz der Erde und Licht der Welt. Interessant ist nun seine Zuordnung: die Christinnen und Christen als Salz und Licht wirken nun nicht nur gegenüber der Gesellschaft, sondern genauso gegenüber der Institution Kirche: sie leben den „*Anspruch lebendiger Kirche gegenüber verfestigter, verweltlichter Kirche ebenso wie gegenüber verchristlichter Welt*“<sup>41</sup>.

In dieser Konstellation stellen sich die konkreten Aufgaben: „Aber es muß [...] für diese Diaspora selbst und für ihr Verhältnis zu ihrer Umwelt

64.

<sup>40</sup> Dantine, Protestantisches Abenteuer, 47.

ein neuer Sinn und eine neue Aufgabe gefunden werden, die zwar die uralte und immerwährende ist, nämlich als Stadt auf dem Berge Licht der Welt und Salz der Erde zu sein.“<sup>42</sup> Diese Aufgabe gilt zunächst für die einzelnen Christen, darin dann auch für die Kirche als Ganzes; sie entsteht im Angesicht konkreter Situationen und geschichtlicher Konstellationen. Diese Aufgaben sind also nicht von einer dogmatischen Ekklesiologie her zu entwickeln, sondern sie sind von den Einzelnen als ihre individuelle Gestalt der Nachfolge Christi zu finden. Die Einzelnen und die Kirchen sollen dann auch den Mut finden, sich auf wenige Aufgaben zu konzentrieren. Das erfordert waches Wahrnehmen der Situation, ein Erkennen von Möglichkeiten im Lichte des Heiligen Geistes und ein umsichtiges Tun.

Bei Kirche unterscheidet Dantine das konkrete, freie Gemeinschaftsleben von der kirchlichen Verwaltung. Diese dient der Freiheit, indem sie für verlässliche Ordnungen und Rahmenbedingungen Sorge trägt. Daher kommt er zur Schlussfolgerung: *„Der Wagemut und das Risiko des protestantischen Abenteuers, der Suche nach Sinn und Aufgabe der jeweiligen konkreten Diaspora muß dem wagenden Einzelnen und den experimentierenden Teamworks bruderschaftlicher Gemeinschaften überlassen werden, aber eben so, daß die ordnende Kraft der Kirche mahnend und schützend im Hintergrund bleibt.“*<sup>43</sup>

Die Kirche als Institution mit ihrer Ordnung muss dieser Ordnung treu bleiben, aber diese Ordnung immer zugunsten der einzelnen Christen und ihrer Nachfolge interpretieren. Die Ordnung soll stärken und stützen, sie soll aber vor allem ermöglichen und sich selbst relativieren. Dantine polemisiert gegen eine überhöhte Kirchlichkeit, welche darin bestünde, dass christliche Geselligkeit eine Sondergruppe in der Gesellschaft wird und dass Christlichkeit an der Teilnahme an der Kerngemeinde gemessen wird.

Thesenhaft zugespitzt: christlicher Glaube, welcher sich auf die Existenz der Kirche fokussiert, befördert die Selbstghettoisierung und den Bedeutungsverlust der Kirche. In der Diaspora – so Dantine – vermitteln immer nur die einzelnen Christen zwischen Kirche und Welt. Die Kirche handelt und wirkt nicht als Institution, als Sphäre oder welche Modelle es sonst noch gibt, sondern allein über die Christen als Gesellschaftsmitglieder und als Individuen.

Einen solchen Ansatz individualitätsorientierter, kreativitätstheoretischer, dualitätsüberschreitender Ekklesiologie halte ich für wegweisend

<sup>41</sup> *Ebd.*, Protestantisches Abenteuer, 60 (Hervorhebungen im Text).

<sup>42</sup> *Ebd.*, 62.

<sup>43</sup> *Ebd.*, 67 (Hervorhebungen im Text).

<sup>44</sup> Diesen Begriff verwendet *Peter Dabrock* mit überzeugender Explikation in seinem Buch: *Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheo-*

und im besten Sinne modernitätssensibel,<sup>44</sup> um eine Theologie der Diaspora im Detail zu entwickeln.

#### 4. Leitlinien einer Theologie der Diaspora

##### 4.1 Theologie der Diaspora als kontextuelle Theologie

Alle Theologie ist kontextuell. Es gibt nur gute oder wenig gute kontextuelle Theologie. Gute kontextuelle Theologie zeichnet sich darin aus, dass sie nicht nur faktisch von ihrem Kontext geprägt ist, sondern sich auch aktiv und bewusst mit ihrem Kontext auseinandersetzt und sich ihrer Kontextualität bewusst ist. Sie setzt sich in Dialog mit anderen kontextuellen Perspektiven (das können auch historische Perspektiven sein), um Gemeinsames tiefer zu verstehen und um blinder Stellen in der eigenen kontextuellen Perspektive inne zu werden. Dabei richtet sie den Blick auf Universales und Globales, aber eingedenk ihrer je partikularen Perspektive. Sie vermeidet Absolutsetzungen eigener Erkenntnisse und Erfahrungen, nimmt aber die eigenen Erkenntnisse auch in ihrem möglichen Wert für andere ernst.

Es gibt Tendenzen in der akademischen Theologie vor allem Westeuropas, die eigene Theologie für kontexttranszendent und in dem Sinne für allgemein gültig zu halten. Diese akademische Theologie ist oft in besonderem Maße auf interdisziplinäre Debatten, auf historische Forschung und auf soziologische Gegenwartsdiagnosen bezogen. Diese spezifischen universitären Rahmenbedingungen akademischer Theologie und die konkreten interdisziplinären Debatten bilden denjenigen Kontext, der das Theologietreiben prägt und die Kontextualität dieser Art von Theologie ausmacht. Kontextualität ist dabei aber nicht nur ein Faktum, sondern zugleich eine Aufgabe für jede Theologie, der sie mehr oder weniger gut gerecht wird.

Europa, nicht nur die einzelnen regionalen und kulturellen Räume, benötigen eine kontextuelle Theologie. Europa bildet ein dichtes Netzwerk an ökonomischen, wissenschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Beziehungen. Dieses Netzwerk gestaltet sich äußerst spannungsreich; es führt zu Provokationen und Abgrenzungen, zu Verunsicherungen und Krisen. Doch es reißt nicht ab und wird nicht loser. Europa als Netzwerk bedarf der Gestaltung. Um Europa als ein dauerhaftes Friedensprojekt zu gestalten, ist ein vieldimensionales Bemühen um Versöhnung, Dialog und mehr Gerechtigkeit vonnöten. Wenn das Christentum zur zukünftigen Gestaltung Europas einen konstruktiven und nachhaltigen Beitrag schenken möchte, ist seine Sichtbarkeit in der europäischen Öffentlichkeit sehr förderlich. Die GEKE, die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, bedeutet eine große Chance, evangelisch in Europa zu wirken und kirchliche Netzwerke zugunsten von Verstehen und Dialog einzubringen. Theologie

der Diaspora sollte und könnte daher auch eine kontextuelle europäische Ekklesiologie beinhalten.

„Theologie der Diaspora“ bezeichnet zusammengefasst damit zum einen den Gegenstand (Kirche in Minderheitensituationen) und die Deutungsperspektive (die theologisch und biblische reflektierte Ambiguität von Verstreutheitserfahrung und von Sendung zum Wirken in der Welt). Zum anderen benennt „Theologie der Diaspora“ auch das Subjekt dieser thematischen Reflexion: Theologinnen und Theologen, welche direkt oder indirekt sich auf die Minderheitensituation ihrer eigenen Kirche oder zumindest des evangelischen Christentums in Europa oder auf der Welt beziehen. Für 2012 rechneten Forschende mit 2,2 Milliarden christlich orientierten Menschen, davon 37 Prozent Protestantinnen und Protestanten.

#### *4.2 Theologie der Diaspora als biblisch verständigte Theologie*

Eine Fülle alt- und neutestamentlicher Texte thematisieren Diaspora, haben Diaspora-Situationen im Hintergrund oder können auf Diaspora bezogen werden. Ein Text sei aufgrund seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung und aufgrund seines besonders vieldimensionalen Bedeutungspotentials herausgegriffen.

Als biblischer Text für eine Theologie der Diaspora vermittelte und vermittelt das Salz- und Lichtwort aus Mt 5,13–16<sup>45</sup> entscheidende Impulse. Ulrich Luz arbeitet in seinem Matthäuskommentar folgende Hauptaussagen heraus: Das Bildwort bezieht seine Kraft gerade aus dem Kontrast zur erlebten Situation der Adressaten des Matthäusevangeliums: besonders die Verfolgten sind Salz und Licht der Welt. Salz und Licht stehen dafür, dass die Adressierten universal gesandt sind, sie sollen Salz und Licht für andere sein. Zugleich wird die Universalität der Sendung herausgearbeitet, insofern das Licht dafür steht, allen zu leuchten, die es sehen. Das Salz ist dahingehend zu deuten, dass es für Notwendigkeit und Unersetzlichkeit (und Unverwechselbarkeit?) steht. Die Christinnen und Christen sind Salz und Licht, indem ihr Leben „als Zeugnis des Glaubens zur Ehre Gottes wirke“<sup>46</sup>. Dies gelte für die ganze Gemeinde und entgegen der Auslegungstradition nicht im Speziellen für die Amtsträger. Das Wirken der ganzen Jüngergemeinde kann durch eine doppelte Bewegungsrichtung beschrieben werden: einer zentrifugalen und einer zentripetalen: „Das eine Mal

logischer Perspektive, Gütersloh 2012, 60.

<sup>45</sup> Zur Perikope im Ganzen: *Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK-Kommentar, Zürich/Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1992, 219–227.

<sup>46</sup> *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, 226.

ziehen die Missionare hinaus, um die Völker zu werben, das andere Mal kommen diese von selbst, angezogen von der Herrlichkeit des Herrn.“<sup>47</sup>

Die Werke selbst versteht Matthäus als „Werke der Barmherzigkeit“<sup>48</sup> bzw. als Werke der Liebe. Andere Exegeten beziehen das pointiert auf den „Einsatz für Gerechtigkeit unter den Menschen“<sup>49</sup>. Durch das, was die Jünger sind, wirken sie in der Welt. Verknüpft mit dem botanischen Bild des Ausstreuens und Verstreuens bedeutet dies: das unmittelbare Ziel christlichen Lebens und kirchlichen Daseins auch in der Minderheit ist das Leben, Sein und Handeln als Jünger Christi zugunsten aller Menschen, konkretisiert durch den jeweiligen Kontext. Damit sind wesentlich evangelisches Bildungshandeln, Diakonie und Öffentliche Theologie eingeschlossen.

### 4.3 Diaspora-Theologie als Theologie der Hoffnung

Die evangelischen Kirchen werden eine wirkliche Zukunft in Europa nur dann haben, wenn sie von Hoffnung erfüllt sind und eine ermutigende Perspektive für sich sehen. Daher ist die Frage einer Theologie der Diaspora zugespitzt die Frage danach, welche Hoffnungsperspektiven und Zukunftsaussichten evangelische Kirchen in Europa haben. Diese Hoffnungsperspektiven hängen wiederum an der Frage, was evangelische Kirchen und was evangelische Christinnen und Christen hoffen, in den europäischen Gesellschaften bewirken, gestalten und schenken zu können.

Christinnen und Christen sind gesandt, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein. Was kann das in der Welt von heute und morgen bedeuten? Drei Stichpunkte erscheinen mir besonders relevant: Versöhnung, Gerechtigkeit und kommunikative Individualität.

*Versöhnung* war nicht nur nach dem Zweiten Weltkrieg unter Einschluss der Geschichte des 19. Jahrhunderts und des Ersten Weltkrieges nötig. Versöhnung ist auch gegenwärtig ein zentrales Thema in der europäischen Politik. Vieles vergangene Unrecht wird erst jetzt thematisiert und öffentlich gemacht; viele neue Verwerfungen sind in den letzten Jahren entstanden. Aktuelle Fragen spalten regionale, nationale und europäische Öffentlichkeiten. Evangelische Kirchen können sich für Versöhnung einsetzen. Sie können vorleben, wie Versöhnung konkret gelebt werden kann und wie man sich für verletzte Menschen einsetzt. Kirchen haben für Versöhnung

<sup>47</sup> *Joachim Gnilka*: Das Matthäusevangelium 1,1–13,58, HThK NT 1/1, Sonderausgabe, Freiburg u.a. 2001, 135. Gnilka bezieht sich dabei auf ältere Forschungen, die er dort im Einzelnen benennt.

<sup>48</sup> *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 137.

kein Patentrezept, aber Christen glauben, dass neues Leben nur aus Versöhnung und Vergebung entspringt und dass Gott in dieser Welt als versöhnende Liebe wirkt. Daher haben Kirchen die Aufgabe, sich mit ihren eigenen Verstrickungen in Unrechtsgeschichte auseinanderzusetzen und versöhnenden Dialog zu suchen. Weil sie selbst Versöhnung leben, können sie sich einsetzen für die Suche nach den schwierigen Wegen gesellschaftlicher, familiärer und persönlicher Versöhnung. Das Projekt "Healing of memories" war und ist dazu ein wichtiger Beitrag. Das Erzählen der eigenen Geschichte und das Hören auf die Geschichte der anderen sind dafür essentiell. Daher befördert es die Kirchengemeinschaft der GEKE sehr, wenn die GEKE sich auch als Erzähl- und Gedenkgemeinschaft vollzieht.

*Gerechtigkeit* und gerechte Verhältnisse bilden den Schlüsselfaktor dafür, dass Menschen sich mit ihren Gesellschaften identifizieren, für sich und ihre Kinder eine Perspektive sehen und bereit sind, sich für andere einzusetzen. So sehr in akademischen Debatten mit guten Gründen darum gestritten wird, wie Gerechtigkeit zu begründen sei, welche Prinzipien sie enthalte und welche Reichweite sie haben muss. Überraschend viel Konsens aber stellt sich ein bei der Beurteilung dessen, was *ungerecht* sei. Wie solche Ungerechtigkeiten zu überwinden seien, dafür braucht es regional, situativ und kulturell je eigene Lösungen, die im Dialog zu entwickeln sind. Christinnen und Christen können dabei viel einbringen. Besonders wichtig ist das Prinzip, dass Gerechtigkeit sich daran bemisst, wie mit Armen, gesundheitlich Beeinträchtigten, Kindern, alten Menschen, Flüchtlingen und Häftlingen umgegangen wird. Wenn durch respektvolle Zuwendung benachteiligte Menschen zu mehr Selbstachtung und zu neuen Möglichkeiten finden, dann beflügelt es alle Beteiligten. Die bedenklichen politischen Entwicklungen in Europa und in den USA schärfen das Bewusstsein dafür, dass sich auch solche Menschen benachteiligt und nicht eingeschlossen fühlen, welche nach bisherigen Parametern mitten zur Gesellschaft gehören. Zur Aufgabe von Christinnen und Christen gehört es daher auch, immer noch wacher dafür zu werden, dass Menschen ausgeschlossen werden oder sich ausgeschlossen fühlen. Kein Mensch, keine Kirchengemeinde und keine Kirche können alle bestehenden gesellschaftlichen Probleme thematisieren. Wichtig ist, da zu handeln und sich zu engagieren, wo eigene Handlungsmöglichkeiten bestehen und sich darauf zu konzentrieren.

Die vielleicht größte soziale und politische Herausforderung besteht gegenwärtig darin, mit wachsender Pluralität und daher mit ausgeprägter *Individualität* in religiöser, sexueller, politischer und kultureller Hinsicht umzugehen. Für die evangelischen Kirchen gilt das sowohl kirchenintern als auch hinsichtlich der multi-weltanschaulichen Gesellschaften. Eine Illu-

sion wäre es, auf das Christentum als eine europäisch verbindende Kraft für die Zukunft (wieder) zu hoffen. Stattdessen sollten die christlichen Kirchen und daher insbesondere auch die evangelischen Kirchen vorleben, wie Gemeinschaft zwischen sehr verschiedenen Menschen mit ihren je eigenen Gaben und Perspektiven möglich ist. Das ist weder leicht noch angenehm; es erfordert die Einübung in eine produktive Streitkultur, das respektvolle Aushalten von Konflikten und anstrengende Dialogprozesse. Das betrifft nicht nur einzelne Gemeinden und regional organisierte Kirchen, sondern auch die Kirchen in ihrem Miteinander auf europäischer Ebene, wie insbesondere, aber nicht nur die GEKE.

Indem die Kirchen sich auf je ihre Weise für Versöhnung, Gerechtigkeit und dialogische Pluralität einsetzen, vermitteln sie Hoffnung. Nichts ist wichtiger für die Zukunft evangelischer Christinnen und Christen und für alle Menschen in Europa. Hoffnung ist die entscheidende Gegenkraft gegen Angst und Hass. Hierin können Christinnen und Christen sich mit vielen anderen Impulsen, Bewegungen und Initiativen verbinden.

#### *4.4 Theologie der Diaspora und Raummetaphern*

Das Konzept der Brückenorte kann anregen zu überlegen, wofür und wie weit Minderheiten-Kirchen bereits Brücken- und Dialogorte<sup>50</sup> sind und wofür sie solche Orte sein wollen. Kirchliche Bildungsarbeit ermöglicht Brückenschläge zwischen evangelischem Christentum und säkularen Lebensentwürfen und anderen religiösen Orientierungen. Diaspora als Brückenort findet auch in nonverbalen Dimensionen statt: durch Konzerte, Gebäude oder Ausstellungen.

Diaspora-Gemeinden können in existentieller Weise für Migrantinnen und Migranten zum Brückenort werden, an dem sie kulturelle Geborgenheit erfahren und zugleich hineinwachsen in die neue Residenzgesellschaft. In intensiver Weise leben Waldenser-Gemeinden in Italien diese Aufgabe, insofern sie insbesondere afrikanische, geflüchtete Christinnen und Christen in ihre Gemeinden aufnehmen, um gemeinsam (evangelische) Kirche zu sein. Insofern die afrikanischen Mitchristen zahlenmäßig der Mitgliederstärke traditioneller Waldenser entsprechen, hätte es auch nahegelegen, gesonderte Migrantengemeinden entstehen zu lassen. Die Waldenser-Gemeinden haben sich aber bewusst entschieden, aufzubre-

<sup>49</sup> *Georg Strecker*: Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen <sup>2</sup>1985, 54.

<sup>50</sup> Kirche (im institutionellen und im architektonischen Sinne) als Kommunikationsraum untersucht ein Sammelband für das Mittelalter, wobei hier die Ambivalenzen eindrück-

chen und im täglichen Gemeindeleben nach Gemeinschaft zu suchen und Dialog auch unter Schwierigkeiten durchzuhalten.

Als Dialogorte haben Gemeinden eine zivilgesellschaftliche und demokratische Bedeutung. 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 Partizipationsmöglichkeiten und Foren von Meinungsbildung schaffen, gilt vor allem auch für gesellschaftliche Situationen, in denen schnelle Wandlungen stattfinden. Auch für Europa kommt den länderübergreifenden kirchlichen Öffentlichkeiten eine hohe Bedeutung zu. Da es die eine politische Öffentlichkeit Europas nur in Ansätzen gibt, spielen die europäischen Teilöffentlichkeiten eine umso größere und produktivere Rolle für die europäische Verständigung.<sup>51</sup>

Auf diesen und anderen Vorüberlegungen kann künftig eine Theologie der Diaspora aufbauen. Eine ausgearbeitete Theologie der Diaspora, welche modernitätssensibel und individualitätsorientiert, welche kirchlich und hoffnungsvoll, welche politisch reflektiert und interdisziplinär angelegt ist, stellt ein dringendes Desiderat gegenwärtiger Systematischer und Praktischer Theologie dar.

lich zur Geltung gebracht werden, insofern hier Kommunikation vor allem Vermittlung von Herrschaft und Dominanz intendierte. Die Untersuchungen können dazu anregen, die Vielschichtigkeit von Kirche als Dialogorte zu entdecken. Siehe *Eva Doležalová/Robert Šimůnek* (Hg.): *Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa* (13.–16. Jahrhundert), München 2011.

<sup>51</sup> Siehe dazu *Thomas Schmid*: *Europa ist tot, es lebe Europa. Eine Weltmacht muss sich neu erfinden*, München 2016, 193–212, v. a. 204. Schmid sieht in der Enttraditionalisierung aller europäischen Gesellschaften eine Chance für starke europäische Austauschprozesse zu jeweils speziellen Themen, Anliegen und aus funktionsspezifischen Perspek-