

Diaspora. Schicksal und Chance.¹

1. Wort und Begriff „Diaspora“

1.1 Das Alte Testament und die Septuaginta

Das griechische Wort „διασπορά“ (diasporá) kommt in der antiken Literatur erstmalig in der Septuaginta (LXX), der griechischen Übersetzung des Alten Testaments im 3. vorchristlichen Jahrhundert, in Gebrauch (12x), abgeleitet von dem schon vorher gebräuchlichen Verb „διασπειρω“ (diaspeiro) – „ausstreuen, zerstreuen“.² Die Luther-Bibel übersetzt am häufigsten das Wort mit „Zerstreuung“ oder „die Zerstreuten“ und bezeichnet damit Israeliten bzw. Juden, die in nicht-jüdischen Völkern leben (Jes 49,6; Psalm 147,2). Entsprechend der hebräischen Vorlage ist aber auch von Verstoßenen (5. Mose 30,4; Jes. 56,8; Jer 40,12), von Versprengten (Neh 1,9) oder „Schrecken / Entsetzen“ die Rede (5. Mose 28, 25; Jer 34,17 = LXX 41,17). Die Bibelstellen weisen darauf hin, dass sie nicht älter sind als das 5. vorchristliche Jahrhundert.

Die Zerstreuung wird als Gefangenschaft und Exil erfahren und als Strafe oder Fluch Jahwes verstanden. Sie resultiert aus einem Fehlverhalten des Volkes Israel, der Sünde gegenüber Gott (5. Mose 28-30; Ps. 126,2; Jer 13,24; 15,7; 34,17). Sie soll durch die Sammlung der Zerstreuten und ihre Rückkehr nach Jerusalem (Neh 1,9) beendet werden. Die eigentlich entsprechenden hebräischen Begriffe (גולה /golah, und גלות /galuth) für Deportation, Wegführung und Gefangenschaft werden in der LXX nicht mit „diaspora“ übersetzt, sondern aus den Derivaten von „oikos“ gebildet. Israel erleidet Vertreibung und Flucht, nicht schicksalhaft, sondern als Gottes Handeln und Geschick.

In hellenistischer Zeit entstanden die Begriffe „Jüdische Diaspora“ bzw. „Diaspora-Judentum“ als sprachliche Termini, weil sich das Diaspora-Verständnis gewandelt hatte: Diaspora wurde als Chance begriffen, in fremder Umwelt zu leben und Heil und Licht für die Völker zu sein (Jes. 35,8; 49,6; Daniel 12,2; 2. Makkabäer 1,27; Ps. Sal. 8,34). Schon seit dem 6. Jahrhundert hatten sich Juden freiwillig in fremden Ländern angesiedelt (z. B. in Palästina, Ägypten, Kleinasien). Dieses Diaspora-

¹ Für den Druck umgearbeiteter Power-Point-Vortrag vom 25.11.2011 in Erfurt.

² Dazu und zum folgenden: K.L. Schmidt, Art. „διασπορά“ in ThWBNT, Bd. 2, 1935, S. 98-104.

Judentum dankte und pries Jahwe für die Bewahrungen nach den Zerstörungen Jerusalems von 586 v. Chr., nach den Eroberungen der Griechen im 2. vorchristlichen Jahrhundert und schließlich 70 n. Chr. durch die Römer, obwohl damit das lokale Zentrum des Judentums für fast 2 Jahrtausende verloren gegangen war.

1.2 Das Neue Testament:

Die ersten Christen übernahmen das jüdische Diaspora-Verständnis für die „jüdische Minderheit unter Nicht-Juden“:

In Johannes 7,35 werden Juden benannt, die „in der Zerstreuung unter den Griechen wohnen“.

Apg. 8,1.4; 11,19 bezeugt, dass das jüdische Diaspora-Verständnis erstmalig auf die Christen jüdisch-hellenistischer Herkunft übertragen wird, die aus der Heimat Jerusalem in nichtjüdische Nachbarländer fliehen mussten: Christen leben als Minderheit in der Welt.

In ähnlicher Weise werden Christen in zwei Briefen angeredet:

1. Petrus 1,1: „an die erwählten Fremdlinge der Zerstreuung in Kleinasien“,
Jakobus 1,1: „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung“.

Das jüdische Diaspora-Verständnis erfuhr durch die Christen eine Veränderung und Neuinterpretation: Christen leben nicht nur räumlich in einer Minderheit unter andersgläubigen Völkern, sondern auf Grund ihres Glaubens an Christus als Fremdlinge in der Welt (1. P 1,1; 2,11). Dafür werden im Neuen Testament verschiedene Bilder und Vergleiche gebraucht:

- Die „kleine Herde“ soll sich nicht fürchten (Lk 12, 32; 1. P 5,2),
- sie wird verfolgt und verkannt (Mt 5,10.44 u.ö),
- ihre Heimat ist im Himmel (Phil 3,20).
- Das „Reich Gottes“ beginnt „klein“ und wird von Jesus mit einem Senfkorn, Samenkorn oder Sauerteig verglichen (Mt. 13, 31ff. par.).

Die christliche „Diaspora“ ist mit sechsmaligem Vorkommen kein Zentralbegriff im Neuen Testament. Auch qualitativ inhaltlich ist sie kein notwendiges Kennzeichen für das Kirche-Sein, sondern nur dann, wenn dies situativ die äußeren Umstände

erfordern. Am Beginn steht die Minderheitensituation der Jünger Jesu und der christlichen Gemeinde, die Anfeindungen und Verfolgung aushalten muss.

1.3 Der konfessionelle Diaspora-Begriff in der Neuzeit

Mit dem Staatskirchentum seit Kaiser Konstantin I. (4. Jahrhundert) verschwand im römischen Reich und damit auch im lateinisch-griechischen Sprachraum der Begriff „Diaspora“ bis zum 16. Jahrhundert. Die lateinische Bibel (Vulgata) des 4. christlichen Jahrhunderts übersetzte „διασπορά“ mit „dispersio“, ohne den Begriff zum Terminus technicus zu machen oder „diaspora“ als Lehnwort zu übernehmen. Die christliche Kirche in Europa war nicht mehr Minderheit, sondern politische Herrschaftsmacht.

Die Reformation und der nachfolgende Pietismus führten den Begriff „Diaspora“ für die Existenz kirchlicher Minderheiten in kirchlichen Mehrheiten ein, weil nun mehrere Konfessionen nebeneinander als Kirchen existierten und infolge des Landeskirchentums unterschiedliche Mehrheiten entstanden.

Im 19. Jahrhundert wurden in Deutschland konfessionelle Vereine zur Unterstützung der jeweiligen Minderheiten gegründet:

1832 / 1842 Evangelischer Gustav-Adolf –Verein, seit 1946 Gustav-Adolf-Werk.

1849 Katholischer Bonifatius-Verein, in Regensburg gegründet., seit 1967

Bonifatiuswerk.

Die konfessionelle Diaspora wurde seit dem 19. Jahrhundert ein wichtiges Thema der kirchlichen Praxis und der Ekklesiologie der Theologie (Symbolik, Konfessionskunde, Ökumenik im 20. Jahrhundert).

1.4 Zusammenfassung

„Diaspora“ ist ein Begriff aus der griechischen Bibelüberlieferung des Judentums und Christentums.

Er beschreibt kontextuell und situativ religiös-kulturelle oder nationale Minderheiten, die genötigt - durch Vertreibung, Emigration oder Flucht - oder aus freiwilligem Entschluss ihre Herkunftsheimat verlassen, aber an ihrem Glauben und ihrer Herkunftsreligion festhalten.

Auch das negative Erleben begreift der Glaubende als „Geschick und Handeln Gottes“, nicht als unerklärliches und unbegreifliches „Schicksal“ (vgl. Hiob 1,21). Deshalb kann der Glaubende die negative Erfahrung der Isolation und Fremde positiv verändern und als Chance für neue Aufgaben verstehen, vor allem wenn damit ein Sendungsauftrag (missio) verbunden wird.

2. Die Aufnahme des Diaspora-Begriffs in der evangelischen und katholischen Kirche Deutschlands nach dem 2. Weltkrieg („Diaspora-Kirche“ und „Diaspora-Theologie“)

In der völlig veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Situation durch Flüchtlingsströme und Neuansiedlungen nach dem 2. Weltkrieg und unter den sozialistischen und atheistischen Bedingungen in der Sowjetischen Besatzungszone und der späteren DDR entwickelten die beiden großen Kirchen in Deutschland Ost und West im ökumenischen Dialog ein doppeltes Diaspora-Verständnis. Die konfessionelle Diaspora, die sich auf die konfessionelle Minderheit in konfessioneller Mehrheit bezog, musste um eine säkular bestimmte Diaspora erweitert werden, durch die sich die Kirche als Minderheit in einer zunehmend nicht-kirchlichen Mehrheit, vor allem in der DDR, verstehen lernen musste. Es galt, ein Verständnis für die Diaspora-Existenz der Kirche zu wecken, indem die volkskirchlichen Traditionen kritisch geprüft wurden. Das Diaspora-Verständnis musste aus der konfessionellen Engführung befreit werden.

Die evangelische Kirche in der DDR wurde durch die atheistische Propaganda und ihre Angriffe auf das öffentliche Wirken der Kirche, verstärkt seit 1953, aufgerüttelt („schrumpfende Volkskirche“: Generalsuperintendent Fritz Führ, Propst Friedrich Winter, die Bischöfe Werner Krusche und Johannes Hempel, Prof. Dr. Eberhard Winkler u.a.).³

Impuls in der katholischen Kirche war der Katholikentag in Fulda 1954 (Karl Rahner, Josef Gülden), seit 1962 folgte das Vatikanische Konzil II: Kirche als „kleine Herde“, Heinz Schürmann, Lothar Ullrich, die Erfurter Bischöfe Hugo Aufderbeck und Joachim Wanke).

³ Fritz Führ: Kirche am Anfang einer neuen Zeit, München 1958; Friedrich Winter: Kirche in der Diaspora, 1968; Werner Krusche: Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora, 1973; Johannes Hempel: Richtungszeichen für die nächsten Jahre, 1973; Eberhard Winkler: Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, 1998.

Annegret Beck hat in ihrer Untersuchung zur katholischen Diaspora in Ostdeutschland drei Deutungsmuster von Diaspora-Theologie unterschieden:⁴

(1) Diaspora als soziologischer Begriff für die Situation, in der sich die Kirche befindet:

„**Kirche in der Diaspora**“: Die Kirche ist in eine **Notsituation** geraten. Deren Kennzeichen sind der Verlust der Volkskirchlichkeit, der Verlust der Mehrheit und der Akzeptanz in einer mehrheitlich konfessionslosen Gesellschaft. Diese Kennzeichen treffen ebenso auf die evangelische Kirche zu bei einem Mitgliederanteil von ca. 30 % der Bevölkerung.

(2) Diaspora als kontextueller Begriff für die Kirche selbst: „**Kirche wird bzw. ist Diaspora**“.

Glücksfall bzw. Chance für die Sammlung der Kirche nach innen und für die Sendung (Mission) nach außen. Der Rückzug ins Getto gefährdet die Existenz der Kirche.

- Fritz Führ: Diaspora-Werdung der Kirche (1958)
- Heinz Schürmann: Gemeinde als Bruderschaft (1954)
- Vaticanum II, Gaudium et spes: Sendung in die Welt
- Hugo Aufderbeck: Diaspora – Getto oder Mission?
- Werner Krusche: Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora (1973): Missionarische Gemeinde als Lerngemeinschaft
- Joachim Wanke: Kirche-Sein in der Diaspora (1997)

(3) Diaspora als heilsgeschichtliches Muß für die Kirche. „**Kirche ist notwendig Diaspora**“.

Die Diaspora-Situation der Kirche erfordert das Leiden um Christi willen: So notwendig wie Jesus leiden und sterben musste (Mk 8,31 par. u.ö.), so heilsgeschichtlich notwendig ist **das Leiden der Gemeinde** für ihre Sendung in die Welt (Lk 21, 17 par. u.ö.). Die „kleine Herde“ wird zum Instrument des Heils aller. (Karl Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in

⁴ Annegret Beck: Christ sein können. Religiöse Kompetenz in der katholischen Diaspora Ostdeutschlands. Erfurter Theologische Studien 95, Würzburg 2009, S. 46-60.

der modernen Welt (1954)⁵. Ähnlich: Josef Gülden 1954; Norbert Greinacher, Art. Diaspora, in: Sacramentum mundi I (1967); Lothar Ullrich, 1974.).

Annegret Beck hat sich für eine zeitgemäße Diaspora-Pastoral ausgesprochen, die den Bedingungen der postmodernen und säkularen ostdeutschen Diaspora entspricht und für das „Christ-sein-können“ spezifische »religiöse Kompetenzen« verlangt. Sie muss kontextbezogen und missionarisch angelegt sein (ebd. S. 3, 75 u. ö.).

Die Theologische Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hat 1974 eine Studie „Diaspora. Zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffs“ vorgelegt.⁶ Sie kritisierte die Vielschichtigkeit des Diaspora-Verständnisses, weil sich theologische und soziologische Kriterien vermischen und überlagern und zur begrifflichen Unschärfe führen. „Es erscheint hilfreicher, die exakteren soziologischen Begriffe zur Kennzeichnung der Situation zu gebrauchen: Minderheit, Säkularisierung, Minorisierung (für den Vorgang des Kleinerwerdens) und Marginalisierung (im Sinne eines Verlustes an gesellschaftlichem Einfluß)“ (ebd. S. 194). Auch das theologische Deutungsspektrum von Diaspora als Gericht, als Gnade und Verheißung oder als heilsgeschichtliches Muß sei zu breit und unscharf, um „Diaspora“ zum ekklesiologischen Leitbegriff zu erklären. Er verdränge damit auch geeignetere Leitbegriffe wie „mündige Gemeinde“, „missionarische Gemeinde“, „Kirche für andere“ oder „Lerngemeinschaft“. Der Minderheit dürfe kein theologischer Rang zukommen (ebd. S. 201 f.).

Die Studie akzentuierte die Missio, die nicht notwendig aus der kirchlichen Diaspora folgt, und warnte im Anschluss an Hans-Ruedi Weber vor einer „Theologie des Misserfolgs“, durch die eine Kirche auch sterben kann.⁷ Die missionarische Verantwortung kann aber nur gelingen, wenn die Situation von Kirche und Gesellschaft differenziert wahrgenommen und analysiert wird, da die Ungleichzeitigkeit der Entwicklung und die Pluralität der Verhältnisse zunehmen.⁸

⁵ in: Karl Rahner: Sendung und Gnade, Innsbruck 1959, S. 13 -47.

⁶ In: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des BEKDDR, Berlin, 1981, S. 186-205.

⁷ Ebd. S. 199. Vgl. Hans-Ruedi Weber: Kirche in Todesgefahr, in: Anruf und Aufbruch, Berlin 1965, S. 89-98.

⁸ Weitere Untersuchungen zur Kirche in der DDR und in Ostdeutschland: Hermann-Josef Röhrig: Diaspora – Kirche in der Minderheit, Leipzig 1991; Wolfgang Ratzmann: Diaspora als Kirche der Zukunft, 2002.

3. Die kultur- und sozialgeschichtliche Ausweitung des Diaspora-Begriffs in den letzten Jahrzehnten.

Mit dem weltweiten Ende der Kolonisation seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts sind Flucht- und Wanderungsbewegungen entstanden, die nationale und staatliche Grenzen überschreiten. Dadurch leben viele unterschiedliche Minderheiten mit- und nebeneinander, für die sich im englischen Sprachraum als soziologische Leitkategorie der Diaspora-Begriff anbot. Auf diese Weise ist der Begriff nicht mehr auf das religiöse Verständnis der jüdisch-christlichen Tradition eingeschränkt.

„Aufgrund der globalen Migrationsbewegungen hat sich auch der Begriff der Diaspora globalisiert und bezeichnet Minderheiten in einer für sie neuen oder fremden Umwelt...Das sozial- und kulturwissenschaftliche Diasporaverständnis erweitert also das traditionell religiöse Verständnis und macht auf die Möglichkeit aufmerksam, in mehreren Diasporasituationen verstrickt zu sein, also religiös, kulturell, politisch und sozial fremd zu sein...“ (Michael Sievernich)⁹

Ruth Mayer hat 2005 eine kritische Sichtung des sozialwissenschaftlichen Forschungsstands vorgenommen.¹⁰ Der Diaspora-Begriff dient einer neuen „Beschreibung von kulturellen und sozialen Gruppenbildungs- und Identifikationsprozessen“, die die nationalstaatlichen Begrenzungen unter den pluralen und globalen Verhältnissen überschreiten (S.5f.).

Ausgangspunkt ihrer Untersuchung ist die Definition von William Safran im Gründungsheft von „Diaspora“, 1991, „Diasporas in Modern Societies“(S. 9f):

„Diasporen ... seien Gemeinschaften von *expatriates*,

(1) die sich von einem ursprünglichen Zentrum an mindestens zwei periphere Orte verstreut haben;

(2) die eine Erinnerung, Vision oder einen Mythos des ursprünglichen Heimatlandes aufrechterhalten;

(3) die glauben, dass sie in ihrem Gastland nicht voll akzeptiert sind;

(4) die die Heimat ihrer Ahnen als Ort einer letzten Rückkehr, wenn die Zeit dafür gekommen ist, sehen;

(5) die sich der Aufrechterhaltung und Wiederherstellung dieser Heimat widmen;

⁹ Michael Sievernich: Diaspora und Mission in der religiösen Landschaft der Gegenwart, in: Christoph Schommer / Georg Austen / Günter Risse (Hg): Zeig draußen, was du drinnen glaubst. Missionarische Perspektiven einer Diaspora-Kirche, Paderborn 2009, 65f.

¹⁰ Ruth Mayer: Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung, Bielefeld 2005.

und (6) deren Gruppenbewusstsein und -solidarität zentral über die anhaltende Beziehung mit dem Heimatland geprägt sind.“

An Safrans Ansatz ist der alleinige Focus auf die „Heimat“ als zu eng kritisiert worden, weil er nicht für alle Minderheiten zutrifft (z.B. für die heutige afrikanische Migration).

Mayer definiert Diaspora als „eine Gemeinschaft, die sich – durch Vertreibung oder Emigration – von einem ursprünglichen (oder imaginären ursprünglichen) Zentrum an mindestens zwei periphere Orte verteilte.“ Identitätsstiftend sei ein „Gründungsmythos oder eine Schicksalsvision“, „die Vorstellung eines gemeinsamen Ursprungs oder eines gemeinsamen Ziels“ (S. 13, nach Robin Cohen). Als Beispiele aus der diasporischen Vorgeschichte führt sie u. a. das Alte Testament an:

Das Deuteronomium (5. Mose) ist „das Manifest einer Gruppe [...], die als Träger dieser neuen, verinnerlichten und vergeistigten Form von Identität hervortritt, einer Identität, die sich nur noch auf die Torah stützt und in diesem Fundament alles besitzt, was andere Gesellschaften in Form von Territorien und Institutionen, Machtapparaten und Monumenten aufbauen und sichtbar machen müssen: ein »portatives Vaterland«, wie Heinrich Heine (der es wissen musste) die Torah genannt hat.“ (S. 43, zit.: Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, 1992, S. 214). Weil Diaspora negativ konnotiert ist als Strafe Gottes, Exil, Heimatlosigkeit, dringt das Deuteronomium auf die Pflege einer ständigen Erinnerungskultur. Das „kulturelle Gedächtnis“ lebt von Ritus, Brauch und religiöser Praxis, die im Judentum von der hebräischen Bibel bestimmt wird. Das Deuteronomium hält deshalb für die Emigranten fest am Bekenntnis zu dem einen Gott und an dem Kultzentrum Jerusalem. Es vertritt wie Deuterojesaja, Esra und Nehemia die „Logik der Repatriierung“ (S. 47), während Daniel für das Bleiben in der Fremde plädiert, um das Eigene zu bewahren, ohne sich mit seinem Glauben zu assimilieren. Das Buch Daniel „markiert den Prototyp des diasporischen Juden und gleichzeitig ein Modell für eine Gesellschaftsordnung, die auf Vorläufigkeiten, Kompromissen und Verhandlungen basiert.“ (S. 49). Schon im 5. vorchristlichen Jahrhundert lassen sich die Anzeichen vernetzter Kulturen erkennen: die pragmatisch lebensnotwendige Interaktion bei gleichzeitiger religiös-kultureller Abgrenzung.

In der heutigen globalen Welt stehen „Diasporisierung“ und „Transnationalisierung“ gegen die Nationalstaatlichkeit. Sie schaffen „Weltbürger“ in nicht mehr durchschaubaren Systemen, Vernetzungen, allerdings auch für destruktive und terroristische Kräfte in einer unübersichtlichen „Zirkulation von Menschen, Dokumenten und Geld“ (S. 155). Das Diasporische birgt also in sich Gefahren und Chancen. „Ob in der Wendung zu Flexibilität und Fluktuation nun eine positive Entwicklung zu sehen ist, oder ob es eben diese Wendung ist, die dieser Tage die Sehnsucht nach stabilen oder rigiden Selbstbestimmungskategorien nur noch vertieft, ist schwer zu sagen. Aber das Ziel einer Untersuchung zum Diasporabegriff kann in keinem Fall eine abschließende Wertung oder umfassende Kartografie des Diasporischen sein, dazu ist die Sachlage zu heterogen und die Begriffsverwendung zu diffus.“ (S. 157).

4. Ausblick: Kirche als Diaspora?

(1) Der Überblick über das Diaspora-Verständnis der jüdischen und christlichen Tradition bis zur sozialwissenschaftlichen Ausweitung einer transnationalen Diasporisierung weist auf eine begriffliche Unschärfe hin. Unterschiedliche soziologische Wahrnehmungen und ihre Interpretationen vermischen sich. Soziologisch können sich Minderheitskirchen heute als Diasporen unter und mit anderen Diasporen verstehen und als solche ihre Identität profilieren. Der Diasporabegriff sagt für die Kirche nur aus, dass sie eine gesellschaftliche Minderheit darstellt, wenn sie eine Minderheit ist, aber noch nichts über ihre Inhalte. Die christlichen Kirchen stehen im Kontext der unterschiedlichen Kulturen vor der Aufgabe, das kulturelle Gedächtnis ihrer Herkunftsgeschichte, ihrer Zukunftserwartung und ihres Anspruchs an die Menschen zu bewahren. Dazu sind sie jedoch auch unabhängig von einer Diaspora-Existenz berufen. Die Diasporasituation kann sich als ungewolltes Geschick ereignen, die Gefährdungen mit sich bringt und zugleich Chancen eröffnet.

2) Das Selbstverständnis der Kirche als Diaspora steht in der Gefahr, den Rückzug der Kirche auf eine Getto-Existenz zu fördern und so den Auftrag der Sendung in die Welt einzuschränken. Das nach rückwärts oder nach innen gewandte Verständnis von Diaspora begrenzt die offene und hoffende Missio. In ihr kommt das der Kirche

Eigene und Wesentliche deutlicher zum Ausdruck: als Zeugnis des Evangeliums, Dienst an Menschen und Gemeinschaft des Glaubens (martyria, diakonia, koinonia). Kirche weiß sich in der Nachfolge Jesu Christi auf einem Weg in der Welt unter der Führung Gottes. Der Aufbruch in die Fremde ist weder im alten Israel noch im Christentum als Diaspora beschrieben worden (Abraham, Mose, David, die Aussendung der Jünger Jesu).

(3) Diaspora als theologisch notwendiges Kriterium von Kirche entspricht weder ihrem Ursprung noch ihrem Wesen. Sie hat zwar eine Ursprungsgeschichte mit dem Auftreten Jesu und eine Zukunftsverheißung für die Weltgeschichte. Aber sie hat keine lokalisierte Heimat mit Besitzrechten. Sie hat ihre israelitisch-jüdische Herkunft entschränkt und die Welt insgesamt zum Lebensort gemacht (Mt. 18,20: „wo zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind“) und diese Welt zugleich eschatologisch transzendiert in die himmlische Heimat Gottes. Damit stellt sich die Frage – auch für diesen Workshop –, ob der Diasporabegriff für das Verständnis von Kirche notwendig ist.