

Christ und Kirche in der Diaspora

Eine theologische Grundlegung

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Begriff der Diaspora und damit auch die bisher ungebrochen anerkannte Diasporahilfe der Kirchen des Protestantismus im deutschen Sprachgebiet in Zweifel gezogen, so daß eine grundlegende Neubesinnung auf das Wesen und die Besonderheit der Diaspora notwendig erscheint.

Wie es scheint, werden die Zweifel an der Sonderstellung der christlichen Diaspora im Rahmen des göttlichen Heilswerkes von drei Seiten her geäußert.

1. Der Zusammenbruch des nationalistischen großdeutschen Reiches hat die falsche Verquickung von nationalen und evangelischen Tendenzen in volksdeutschen und auslandsdeutschen protestantischen Gemeinden und Kirchen ein für allemal an den Tag gebracht. Dies hatte zur Folge, daß nach dem Zweiten Weltkrieg vielfach die Diasporahilfe der deutschen Kirchen, etwa des Gustav-Adolf-Werkes oder des Martin Luther-Bundes – um nur diese beiden großen Diasporawerke der evangelischen Kirchen in Deutschland zu nennen – suspekt wurden. Erst nach und nach war es wieder möglich – meist unter Einschaltung ökumenischer Stellen – eine Diasporahilfe in außerdeutschen Gebieten, besonders aber für die Minderheitskirchen im Raume des Warschauer Paktes, wirksam werden zu lassen. Zu nationalen und politischen Befürchtungen kamen nun auch gesellschaftspolitisch-weltanschauliche.

2. Die mit dem Zweiten Weltkrieg verbundene Zerschlagung der gewachsenen Siedlungsgemeinschaften in historischer, konfessioneller und wirtschaftlicher Hinsicht brachte eine Atomisierung des restdeutschen Westgebietes mit sich, so daß durch die nachfolgende Mobilität, die Schaffung großer industrieller Ballungsräume und die damit verbundene Vermischung aller kulturellen und kirchlichen Traditionen der so betroffene evangelische Einzelchrist nicht nur seinen bisherigen kirch-

lichen Zusammenhang verlor, sondern sich einem zunehmenden weltanschaulichen Indifferentismus gegenüber sah, der ihn seiner christlichen Vereinzelung bewußt machte. Diese Bewußtseinsbildung schlug sich in der Aussage nieder: Heute lebt jeder Christ in der Diaspora. Diese Aussage trifft jedoch nur die kirchliche Entfremdung des Menschen, welche er auf Grund des Verlustes seiner bisherigen gewohnten kirchlichen Tradition schmerzhaft empfindet, nicht aber den tatsächlichen Ausschluß aus der Gemeinde und damit die Unmöglichkeit, in der feiernden Gemeinde an der Zusage des Wortes wie am Tisch des Herrn teilnehmen zu können. Der Entschluß, sich der Ortsgemeinde am neuen Wohnort trotz etlicher Verschiedenheiten der Gottesdienst- und Kirchenordnung anzuschließen, fällt eben vielen schwer. Ob man aber in diesem Zusammenhang noch von Diaspora im biblischen Sinne sprechen kann, ist sehr fraglich.

3. Die allgemein nach dem Zweiten Weltkrieg aus verschiedenen Ursachen stammende Begeisterung für das Gesamtchristliche in den konfessionell verschiedenen Kirchen und die daraus resultierende Tendenz für die eine große Einheitskirche hat die konfessionellen Kirchentümer in ihrer bis dato gewachsenen Gestalt zu Übergangsformen vergangener Wertigkeit gestempelt. Daß von diesem Gesichtspunkt aus die kritische Haltung zur bestehenden Kirche gegenüber der Liebe zur eigenen Kirche außerordentlich überhand nahm, ist begreiflich, wenn auch falsch. Ohne hier auf Recht oder Unrecht einer solchen Haltung eingehen zu können, muß in diesem Zusammenhang festgestellt werden, daß Diaspora ein Begriff ist, der sich auf die Gemeinschaft und daher auf die Kirche bezieht und nur im Verhältnis zu ihr seine Definition erhält. Da jene ersehnte Einheitskirche noch keine institutionelle Gestalt angenommen hat, bleiben Diaspora und Ökumene vorerst noch in einem Unverhältnis, es sei denn, daß man die konfessionellen Weltbünde als Ökumene bezeichnet. Im allgemeinen aber muß gesagt werden, daß die ökumenische Bewegung den Begriff der Diaspora, so wie er von der konfessionellen Kirche her zu verstehen ist, nicht aufgenommen und in die Tat umgesetzt hat. Und dies je weniger, je länger die ökumenische Bewegung ihre Büros in Genf hat.

Zusammenfassend ist daher zu sagen, daß die In-Frage-Stellung und Uminterpretierung des Diasporabegriffes, wie sie in letzter Zeit erfolgt ist, einer Neubesinnung von seiner Grundlage her bedarf. Daß dabei eine biblische Begründung sowie eine kirchengeschichtliche Beschreibung des Diasporabegriffes vonnöten ist, ist einsichtig.

1. Die jüdische Diaspora

Die Aussage des A. T., daß Gott ein Volk „zerstreut“ oder „versprengt“, schließt immer ein Strafhandeln Gottes an diesem Volk ein.¹ Beim Volk Israel, welches als solches die ausdrückliche Schöpfung Gottes ist, folgt diese Strafe auf Götzendienst und Ungehorsam gegen den lebendigen Gott: „Darum will ich sie zerstreuen wie Spreu, die verweht wird von dem Wind aus der Wüste.“ (Jer. 13, 24) Im einzelnen kann diese Strafe an Gottes Volk bedeuten, daß das Heilshandeln Gottes an seinem Volk insgesamt aber auch Tat für Tat zurückgenommen wird, so daß es der Gnadentaten Gottes verlustig geht: der Erwählung, der Berufung, der Segnung, der Blutsverbindung, der Heimat, des Bundesschlusses, des Auftrages. Das Volk Gottes wird durch seinen Ungehorsam zum Nicht-Volk, die Verheißungen werden von ihm genommen und einem anderen Volk gegeben. (Matth. 21, 43) Aus der Heilsgemeinschaft wird eine Fluchgemeinschaft, deren Strafe erst in der Endzeit aufgehoben wird. (R. 11; 25, 26; Dt. 30, 4; Dan. 12, 7)

Als das Volk Israel deportiert wurde und im Exil leben mußte, wurde dieses Dasein niemals als eine Möglichkeit zur Mission gesehen, wie dies bei Abwanderung einzelner, z. B. nach Ägypten, verstanden wurde, sondern immer nur als Strafe Gottes, weil es im Exil in Abhängigkeit von Heiden leben mußte und fremde Herren im gelobten Lande wußte. Die Auswanderung Einzelner geschah freiwillig, wurde deshalb nicht als Strafe empfunden und konnte daher zur Proselytenwerbung anregen, denn die Zugehörigkeit zum Volke Gottes blieb ja aufrecht und das Volk Gottes hatte ja seinen Mittelpunkt im Tempel im verheißenen Land.

Im Jahr 140 v. Chr. sagt Strabo, daß es keine Stadt im Römischen Reich ohne Juden gab. Dazu kamen noch die zahlreichen Proselyten. Von etwa 4 Millionen Juden im ersten Jahrhundert im Römischen Reich waren 1 Million in Ägypten und 1¼ Millionen in Syrien. Durch die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. ist die freiwillige Auswanderung zu Ende. Die Zeit des Exils war gekommen. Die Liturgien des jüdischen Gottesdienstes der damaligen Zeit enthielten alle diese Formel: „Wegen unserer Sünde sind wir aus unserem Land verbannt worden.“ Die Hoffnung auf Rückkehr aber bleibt bestehen.

¹ Dt. 30, 4; Neh. 1, 9; Ps. 147, 2; Dt. 4, 27; 1. Kön. 22, 17; 1. Chr. 18, 16; Hes. 34, 5, 6; 12, 21; Matth. 9, 36.

Jüdische Diaspora, vom biblischen Prophetismus her verstanden, kann deshalb nur an der intakten leiblich-geistlich-geschichtlichen Einheit des Volkes Israel gemessen werden. Bleibt sie intakt, lokalisiert im verheißenen Land und repräsentiert im Tempel von Jerusalem, dann kann auch bei zahlenmäßig großer Auswanderung nicht von „Diaspora“ und „Zerstreuung“ gesprochen werden, denn Gottes Zusagen an sein Volk bleiben aufrecht.

Dies ändert sich nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. Die einigenden Elemente des gelobten Landes und der Tempel sind weggefallen. Geblieben sind die Stammväter, die Beschneidung, der Bund mit seinen Urkunden und der erwartete Messias. Man lebt im Exil und macht aus der Not der Zerstreuung eine Tugend der weiten Verbreitung, aus dem Gericht Gottes eine gottgegebene Chance. Es entsteht ein Diasporabegriff, der das Zorngericht Gottes im Sinne der alten Propheten verhüllt und ein stolzes säkulares Hochgefühl über die Verbreitung des auserwählten Volkes vermittelt. So schreibt Josephus: „Denn das jüdische Volk ist weit über den gesamten Erdkreis in allen Ländern verbreitet“. (Bell. 7, 43) Die transzendente Bezogenheit des Volkes Israel in allen seinen Elementen der Heilsgemeinschaft wird säkularisiert. Als Folge tritt eine schnelle Assimilierung an die heidnische Umgebung ein. Aus der Diaspora als Strafe Gottes wird das Strafgericht Gottes herausgelöst, und an dessen Stelle tritt ein deutlicher Diasporastolz, der sich auf das Anderssein und die Erwählung Gottes stützt. Diaspora von hier aus verstanden heißt dann, in einer kulturell-religiösen Vorrangstellung zu leben, die gleichsam das Unterpfand für eine spätere endzeitliche politische Machtposition ist.

Wo etwa das Exil durch äußere Umstände als schwere Last empfunden wurde, war immer noch der Weg in die innerliche Diaspora offen: Nach Philo kann die reale Tatsache der Diaspora in einen seelischen Vorgang verwandelt werden: So wie Abraham von Ur in das gelobte Land wandert, so wandert die Seele in ihre eigentliche Heimat, zu sich selbst zurück. So entstehen nebeneinander oft völlige Assimilation und enge talmudistische Gesetzlichkeit.

2. Der christliche Diasporabegriff

Der Begriff der christlichen Diaspora entsteht im Zusammenhang mit der jüdischen Gemeinde. Es gibt bald christliche oder judenchristliche

Gemeinden außerhalb des gelobten Landes. (Joh. 7, 35; 1. P. 1, 1; Jak. 1, 1) Aber es gibt auch solche außerhalb Jerusalems. (Act. 8, 1, 4; 11, 19) Es ist anzunehmen, daß das Verständnis des Außerhalbseins, der „Zerstreuung“ ähnlich war, wie es in den Siedlungen der Juden außerhalb des gelobten Landes war. Die verbindenden Elemente des Volkes Gottes gelten noch: die Stammväter, das mosaische Gesetz, der heilige Tempel, das heilige Land etc. Nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. dürfte im Verständnis der Zerstreuung ein Umschwung in den christlichen Gemeinden eingetreten sein. Dieser Umschwung hat mehrere Gründe:

1. Die Einbeziehung der Nichtjuden in die Erlösung Christi.
2. Die Ablösung des Heils von den speziellen Heilselementen des jüdischen Volkes und die Übertragung der gesamten Heilserwartung auf Jesus Christus.
3. Die Erfahrung der besonderen Verheißung der Diaspora unter der Idee des Restes in der Verfolgung

Die Einbeziehung der Nichtjuden in die Erlösung Christi war nicht nur die Voraussetzung für die Verbreitung des Glaubens an Christus in der damaligen bewohnten Welt ohne rassische oder religiöse Schranken, sondern gab auch kleinsten Gemeinden das Bewußtsein, im Namen Jesu Christi das Heil allen Menschen zu verkündigen. Der missionarische Auftrag der Gemeinde hing nicht von ihrer Größe oder ihrer Stärke ab, sondern war grundsätzlich mit der Tatsache der vollzogenen Versöhnung Gottes mit der Welt in Kreuz und Auferstehung Christi gegeben. (Matth. 5, 13; Luc. 19, 13)

Da Gott durch einen neuen Bund im Blut seines Sohnes eine neue gesellschaftliche Einheit stiftet, die nicht mehr identisch mit seinem Volk und dessen speziellen Heilsvoraussetzungen ist, muß sich ein Prozeß der Ablösung von jenen Voraussetzungen einleiten, der zugleich einen Umdeutungsprozeß der Heilstatsachen nach sich ziehen muß: Aus dem völkisch-rassischen Passahmahl wird das Verheißungsmahl Jesu Christi, aus dem jüdisch-exklusiven Messias wird der Weltheiland, aus der Thora und den Propheten wird die Schrift, die auf Christus hinzielt (Joh. 7, 38), der alte Bund wird durch den neuen Bund abgelöst, dem Jerusalem, der Stadt des heiligen Tempels, steht das neue Jerusalem gegenüber, in dem weder Sonne noch Mond scheint, weil Gottes Herrlichkeit sie erleuchtet. (Apg. 21, 23) Mit dieser Umdeutung aber kann die Zerstreuung nicht mehr Strafgericht Gottes bleiben, wie es die Propheten behauptet haben (Jes. 35, 8; Jer. 13, 24; Hes. 22, 15; Jer. 50, 17;

1. Mos. 11, 8), sondern sie wird als Aussaat verstanden. (Act. 8, 1, 4; 11, 19, 21) Hinter dieser Umdeutung steht die einfache Tatsache, daß alle christlichen Heilstatsachen, welche die alttestamentlichen Heilstatsachen abgelöst haben, in einer einzigen „Heilstatsache“ zusammengefaßt sind, nämlich in der Person Jesu Christi. In überschwenglicher Weise etwa redet der Epheserbrief in seinem ersten Kapitel davon. (Eph. 1, 3–14) Dieser Christus aber versteht sein Werk in der Hingabe seines Lebens in Gehorsam zu Gott und in der Liebe zu den Menschen. Dies wird etwa in dem Bild vom Weizenkorn (Joh. 12, 4) oder im Bild des Lösegeldes (M. 10, 45) oder im Bild des stellvertretenden Büßers (2. Kor. 5, 21) oder im Bild des Lammes (Joh. 1, 29) nach dem alttestamentlichen Vorbild des leidenden Gottesknechts (Jes. 53) deutlich gemacht.

Die spezielle Absicht der „Aussaat“ kommt dann etwa in dem Bilde vom Weizenkorn, im Lösegeld oder auch im Bilde des in die Welt dahingegebenen Sohnes (Joh. 3, 16) zum Ausdruck. Auch der Apostel Paulus gebraucht solche Gedankengänge. (Röm. 14, 9; 1. Kor. 15, 36)

Der Sinn des Bildes vom Sterben um Frucht zu bringen, hängt mit der zentralen christlichen Aussage vom Leiden und Sterben Jesu Christi zusammen (1. Kor. 1, 18 ff.), daß nämlich Gott sein Heilswerk nicht auf menschliche und irdische Macht gestellt hat, sondern im Gegenteil auf menschliche Schwäche, auf das einfache Wort, auf das menschlich gesehen Wertlose, Ausgestoßene, Verworfenene und Ohnmächtige. Gottes Werk in Christus ist sub contrario zu verstehen. Und mit dieser christlichen Grunderkenntnis hängt auch das neue Diasporaverständnis der jungen Christengemeinde zusammen. Aus diesem zentralen Grunde hat christliche Diaspora Verheißung, darf sie besonderen Segen erwarten, darf sie hoffen, daß nicht nur das Leiden und Sterben Christi in ihr offenbar wird, sondern um so mehr das Leben und die Herrlichkeit des gekreuzigten Auferstandenen.

Wenn christliche Diaspora – eben wenn sie echte Diaspora ist und Lebensminderung und gar Sterben bedeutet – dann ist nach christlichem Verständnis Lebensminderung und Sterben doppeldeutig: Oft genug ist in der Heiligen Schrift bezeugt, daß alles Kleine, Schwache, Vereinzelte und Fremde zur Herrlichkeit berufen ist: „Das zerstoßene Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht wird er nicht auslösch.“ (Jes. 42, 1 ff. und Matth. 12, 20) Aber auch der alttestamentliche Restgedanke wird aufgenommen: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben.“

(Luc. 12, 32 und Jer. 15, 11) Besonders deutlich wird diese Tatsache in der Schilderung des Apostels Paulus der Gemeinde zu Korinth: „Sehet an, liebe Brüder, eure Berufung: nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edle sind berufen. Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zuschanden mache, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das da nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist, auf daß sich vor Gott kein Fleisch rühme. Durch ihn aber seid ihr in Christus Jesus, welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Erlösung, auf daß, wie geschrieben steht (Jer. 9, 22, 23), ‚Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn.‘“ Von hier aus gesehen bedeutet Diaspora im Namen Jesu Christi und um Jesu Christi willen in seiner Nachfolge als Aussaat in die Welt geworfen (Mark. 8, 34–38) und so in sein Leiden und Sterben um seinen willen hineingezogen zu sein. Diese Verbindung mit Christus realisiert sich nicht mehr in einer Verbindung mit einer immanent geprägten Gruppe, wie Volk oder Rasse oder Klasse, sondern mit der Gemeinde Jesu Christi, in welcher er das Haupt ist. Von dieser getrennt sein zu müssen, Wort- und Sakramentsgemeinschaft, diakonische und missionarische Gemeinschaft vermissen zu müssen, ist Diaspora: als Aussaat Leiden und Sterben Christi an seinem Leibe tragen und dennoch der Verheißung seiner Herrlichkeit gewiß sein zu dürfen. Die Wichtigkeit der Verbindung zur Gemeinde wird darin deutlich. Ein Einzelner, der sich nie zur Gemeinde gehalten hat, wird darum kein Verständnis für die Diasporasituation haben. Zerstreut sein heißt darum immer schon, von der Gemeinde losgerissen zu sein und ohne die Gemeinde leben zu müssen. Paulus drückt dies so aus: „Gott ist mein Zeuge, wie mich nach euch allen verlangt von Herzensgrund in der Liebe Jesu Christi.“ (Phil. 1, 8) Er fährt dann fort und zeigt, daß sein Diasporadasein im Gefängnis doch auch Aussaat ist: „Denn daß ich meine Fesseln für Christus trage, das ist in dem ganzen Reichthum und bei den andern allen offenbar geworden, und viele Brüder in dem Herrn haben aus meiner Gefangenschaft Zuversicht gewonnen und sind desto kühner geworden, Gottes Wort zu reden ohne Scheu.“ (Phil. 1, 13ff.) Und er weiß, daß aus solchem Leiden in der Diaspora auch für ihn Segen erwächst: „Denn ich weiß, daß mir dies zum Heil gereichen wird durch euer Gebet und durch den Beistand des Geistes Jesu Christi...“ (Phil. 1, 19f.)

Die Leiden in der Verfolgungszeit, welche sich schon bei Paulus ankündigen, haben überdies noch in besonderer Weise den Diasporabegriff der christlichen Gemeinde geprägt. Die mit jeder Verfolgungszeit verbundene Stärkung der Gemeinschaft, aber auch die erduldete Isolation in Bergwerk und Gefängnis bringt dort, wo Widerstand erfolgt, das besondere Bewußtsein der Erwählung wie auch das der Sendung mit sich. „Semen sanguis Christianorum.“ Für den Zustand der Nichtzugehörigkeit zur normallebenden Gesellschaft, des Ausgestoßenseins, prägte man einen eigenen Begriff. Man verstand sich als *Paroikos*. Mit diesem Begriff wird der gesellschaftsrechtliche Aspekt des Diasporadaseins des Christen gemeint. Bei Justin Martyr² wird gar das Wort *Diaspora* auf das Dasein des Juden und *Paroikos* auf das des Christen angewendet. Auch Diognet³ sagt, daß Christen als Beisassen im Vergänglichen wohnen und die himmlische Unvergänglichkeit erwarten. Schon Paulus sagt dies im Epheserbrief (2, 19), daß der Christ sich letztlich von der Endgeschichte her versteht: Noch lebt er hier als *Paroikos*, doch ist er einer, der das Bürgerrecht im Himmel hat. (Phil. 3, 20; Kol. 3, 3f.; Hebr. 13, 14) Der *Paroikos* ist der Beisasse oder, wie man noch vor 200 Jahren den nichtselbständigen Knecht nannte, der Gast, der nur wenige und geringere Rechte als der Bürger hat.

Da die Diasporasituation eine grundsätzlich unbefriedigende ist, wird sie mit dem Warten auf die Vollendung in der Endzeit verbunden. Der Christ lebt so in dieser Spannung zwischen der Verpflichtung zum Engagement in dieser Welt und dem Bewußtsein der Vorläufigkeit seiner Situation. Er ist nicht von der Welt, aber in sie hineingesandt. Diese Spannung wird dem Christen in der Diaspora besonders deutlich: „Ich habe ihnen gegeben dein Wort, und die Welt haßte sie; denn sie sind nicht von der Welt, wie denn auch ich nicht von der Welt bin. Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nimmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Bösen.“ (Joh. 17, 14f.) Von der Spannung zwischen dem „schon“ und dem „noch“ ist der Gedanke abgeleitet, daß eigentlich jeder Christ in der Diaspora lebt. Jeder ist auf dem Pilgerpfad, ja die Kirche selbst ist das durch die Wüste wandernde Volk Gottes. Der Katholik Karl Rahner⁴ drückt dies so aus: „Die Diasporasituation der Kirche stellt ein

² *Dialogus cum Tryphone Judaeo*.

³ Brief 6, 8.

⁴ *Sacramentum mundi*; Theologisches Lexikon für die Praxis, Band 1, „Diaspora“, Herder 1968, S. 883.

heilsgeschichtliches Muß dar, die an und für sich nicht sein sollte, die wir aber als von Gott als Muß (nicht als Soll) gewollt anerkennen und daraus unbefangenen Konsequenzen ziehen können. In diesem Sinne wird die Kirche der schon begonnenen Zukunft eine Kirche der Diaspora sein, und es wird entscheidend darauf ankommen, daß die Gläubigen dieser Diasporakirche dies erkennen und danach handeln.“

Diese Situation des Paroikos und das dazugehörige Verständnis der Diasporaexistenz fällt mit dem konstantinischen Sieg hinweg. Die Rechtsstellung des Christen in der Gesellschaft wird besser, ja bevorrechtet. Indem das Christentum zur Reichsreligion wurde, war äußerlich keine Schranke mehr vorhanden, die den Christen zu einem Leben in einer minderen Existenz verurteilt hätte.

3. Das Diasporaverständnis in der Kirchengeschichte

Noch einmal taucht für den Christen das Wort Paroikos auf, als der Arianer Alarich im Jahre 410 seinen Einzug in die ausgehungerte, ewige Stadt hielt und sie der Plünderung preisgab. In der Auseinandersetzung zwischen christlicher Weltdeutung und heidnischem Barbarentum, die Augustin in seinem Gottesstaat führt,⁵ nennt er den Christen mit Bezug auf Epheser 2, 19 Paroikos und skizziert ihn folgendermaßen: „Trotzdem (daß das höchste Gut des Gottesstaates der ewige und vollkommene Friede und nicht den Sterblichen geschenkt ist) kann man einen Menschen auch jetzt schon – ohne fehlzugehen – selig nennen, der sein zeitliches Leben mit dem Blick auf das Ziel des ewigen benützt, das er so heiß liebt, wie er es gläubig erhofft: Selig wird er sein durch die Hoffnung, weniger durch das Leben selbst.“

Wenn auch hier die Pilgerschaft des Christen auf dieser Welt gemeint ist, so ist die vorläufige Trennung von Gott im Pilgerstand eine individuelle Glaubenserfahrung, trifft aber nicht den Begriff der Diaspora als Trennung von der Gemeinde. Hier wird die allgemeine Situation des Christen in einer säkularen Welt ausgesprochen. Der Bezug zur Gemeinde, der eigentlich den Diasporabegriff bestimmt, fehlt. Der Begriff der Diaspora kann auf die religiöse Erfahrung des einzelnen, von Gott getrennt zu sein, nicht angewendet werden.

⁵ Aug., De civitate XIX, 20, 303.

Erst dort, wo Glaubensgemeinschaft als geistige und geistliche geformte Existenzgrundlage gegenüber andersartiger geistig geprägter Umwelt zur Eigenerkenntnis kommt, dort drückt sich die Trennung als Führung Gottes in Gericht und Strafe, aber auch als Verheißung und Auftrag aus. Die Glaubensverbundenheit zwischen den in der Diaspora lebenden Christen und jenen, die in der größeren Gemeinschaft leben, wird zur Lebensbedingung. Reißt diese Verbundenheit ab, so beginnt das Sterben der Diaspora. Diaspora ist als Sehnsucht nach der *communio sanctorum* in bestimmter Prägung zu verstehen.

Wenn auch der Begriff der Diaspora oder *Paroikia* bis zur Herrnhuter Brüderunität als verschollen galt und in Berlin erst in einer unter dem 15. April 1852 am 1. Sonntag nach Trinitatis allgemein abzuhaltenden Kollekte für die in der Diaspora lebenden Evangelischen Preußens vorkommt, so ist doch die Sache selbst schon in der Reformationszeit und im 17. Jahrhundert vorhanden gewesen.

Was ist es denn anderes als Fürsorge für die Diaspora, wenn in Regensburg mehr als 150 Prediger für Oberösterreich, Niederösterreich, Steiermark und Kärnten geprüft und ordiniert wurden, oder wenn ein Nicolaus Gallus auf Anfragen aus der evangelischen Diaspora Oberkärntens oder des Salzkammergutes theologische, liturgische und dogmatische Fragen beantwortet? Was ist es anderes als Diasporaarbeit, was die Herzöge von Württemberg, die Professoren von Tübingen für die Steiermark, Kärnten und Krain von den Jahren 1552–1628 taten? Was ist es anderes als Diasporaarbeit, wenn die in ganz Deutschland, England und in der Schweiz tätige Christentumsgesellschaft im 18. und 19. Jahrhundert vor und nach dem Toleranzpatent Erbauungsschriften, Postillen, Bibeln, Gebetbücher und Gesangbücher in den Raum der österreichisch-ungarischen Monarchie geschickt haben?

Über die glaubensmäßige Hilfe hinaus für die Brüder in der Diaspora hat man immer schon die missionarische Dimension der Diaspora im Auge gehabt. Nie ging es um die Stützung eines Ghettos. Württemberg hat mit viel Geld das Bibelübersetzungsunternehmen eines Hans von Ungnad in Urach unterstützt, da man überzeugt war, gar den Türken für das Wort Gottes zu gewinnen und ihn so durch das Evangelium zu besiegen und der Ausbreitung der Reformation bis zur Hohen Pforte den Weg zu bereiten.

Ohne Unterbrechung – wenn auch nicht unter dem Begriff der Diaspora – ist der neue Glaube in den vom Katholizismus beherrschten Gebieten unterstützt und gestärkt worden. Dies geschah von den evangelischen

Reichsständen im corpus evangelicorum zu Regensburg bis zu Napoleons Zeiten für die Geheimprotestanten in den österreichischen Erblanden und in Salzburg, dies geschah von Herzog Ernst dem Frommen von Gotha bis hin nach Moskau und nach Abessinien, wie auch von den Hansestädten aus nach Dublin und von Halle aus bis nach Pennsylvanien.

Zu einer wesentlichen Aufgabe wurde die Diasporahilfe für die evangelischen Christen, die von ihrer Kirche abgetrennt leben mußten, nach 1830. Die konfessionelle Abgeschlossenheit der deutschen Landschaften war aus politischen, wirtschaftlichen und verkehrstechnischen Gründen vorbei. Im Zusammenhang mit der Befreiung von der napoleonischen Herrschaft, mit dem Aufstieg Preußens zu einer europäischen Großmacht und mit der zunehmenden Einigung der deutschen Länder (deutscher Zollverein 1834, deutscher Handelsverein 1819, Eisenbahnlinien 1837–1839, das neue Beamtentum und das Volksheer) ist die Entwicklung des deutschen Protestantismus zu sehen. Sie ist nicht so sehr ein Ergebnis christlich-reformatorischer Daseinsdeutung, sondern vielmehr politischer Erfahrungen und Hoffnungen des neuen bürgerlichen Deutschland. Mit dem Erstarken Deutschlands unter der Führung Preußens waren die letzten Gefahren einer erfolgreichen Rekatholisierung deutscher Länder gewichen. Was sich im Jahre 1648 in dogmatisch territorialer Weise durchsetzte, nämlich das konfessionell geprägte Landeskirchentum, setzte sich nach 1848 im neuen Einheitsstaat Bismarcks infolge der bürgerlichen Parteienentwicklung durch: die konfessionell verschieden geprägte Bevölkerung.

Die konfessionellen Verschiedenheiten belasten das politisch-gesellschaftliche Leben. Alle Fragen der Volkserziehung, der Volksbildung, der sozialen Fürsorge sind mit dem konfessionellen Problem belastet. Dieser Gegensatz belastet die Schule, die Politik, die Verwaltung, die Rechtsprechung und bringt in den Staat wie in die Kommunen ein stets waches Moment der Beunruhigung und der Erregung hinein. Es lähmt gemeinsame Feiern, es stört die Volksgemeinschaft, aber es bringt auch eine Rivalität zwischen den Konfessionen mit sich und spornt beide zu höchsten Leistungen besonders auf kulturellem Gebiet an. Das Bewußtsein für den eigenen Konfessionsstand wird wachgehalten und gerät in eine überspitzte Entwicklung, wenn es in eine Diasporasituation gerät.

Dieses protestantische Bewußtsein, gegründet auf der Konfessionalität, ließ keine ökumenischen Gedanken aufkommen und hatte oft ein poli-

fisch militantes Wesen angenommen, weil es letztlich nicht mehr so sehr um die evangelische Wahrheit, sondern um die protestantische Machtposition ging. Dies bekam besonders im Rahmen der parlamentarischen Möglichkeiten seinen Ausdruck, wo konfessionelle politische Parteien entstanden.

Von solchem Konfessionalismus aus mußte das Diasporaverständnis eine völlige Umdeutung erfahren. Aus dem Mitsterben und Mitleben mit Christus in einer bedrückten Lebensexistenz wurde ein Politikum. Aus der Ohnmacht Christi wurde politische Macht. Diasporahilfe geschah mehr und mehr mit politischer Motivation.

Dazu kam, daß der entstehende deutsche Protestantismus des vergangenen Jahrhunderts nie zu dem kam, was man eine selbständige Kirche im Gegenüber zum Staat nennen könnte. Der Landesherr und seine Verwaltung nahm der Kirche ihre weltliche Etablierung ab.⁶ „Es gab keine besondere Kirchenregierung, sondern die bürgerliche Obrigkeit war auch ihre Obrigkeit; die Kosten des kirchlichen Betriebes wurden nicht aus eigener Aufbringung gedeckt, sondern aus den Kassen des Staates, der sich allerdings durch die Aufsaugung der geistlichen Güter entschädigte. Die Ordnungen über Gottesdienste und Lehre kamen durch fürstliche Erlässe und nicht über Presbyterien und Synoden. Kirchlichkeit war staatsbürgerliche Pflicht. Die Kirche wurde vom Staat verschluckt.“ Dies mußte notgedrungenermaßen einen Prozeß der Verweltlichung nach sich ziehen, so daß die Gefahr immer größer wurde, den Einfluß der Kirche zum Mittel landesherrlicher Politik zu machen.

Damit zusammenhängend trat natürlich die Sorge um die Einheitlichkeit und konfessionelle Geschlossenheit des landesherrlichen Gebietes an erste Stelle. Sie machte auch vor dem Unterschied Lutherisch und Reformiert nicht halt. Dogmatische und gottesdienstliche Verschiedenheiten wurden uniert und sogar durch Transmigrierung ausgeglichen. Auch nachdem dieses landesherrliche Kirchentum mit dem Jahre 1848 zerfiel, blieb dennoch das landeskirchliche Kirchenregiment auf Initiative der Kirchen selbst bis zum 25. Mai 1922, dem Datum der Schaffung des Deutschen evangelischen Kirchenbundes, bestehen. Es ist begreiflich, daß bei einer solchen Überbewertung der politischen Qualität der Konfession sich kaum bis zum Jahre 1848 ein Verständnis für eine kirchliche Diasporaarbeit durchsetzen konnte.

⁶ E. Foerster, *Leben und Geist des heutigen Protestantismus*, 1922, S. 4 – in: „Der Protestantismus der Gegenwart“, Stuttgarter Verlags-Institut.

4. Fehldeutung der Diasporahilfe

Die „praxis pietatis“ des Halleschen Pietismus war es, die durch Samuel Ursperger, einem Nachkommen einer wegen des evangelischen Glaubens aus der Steiermark ausgewiesenen Familie, an den von Erzbischof Firmian vertriebenen evangelischen Salzbergern im Jahre 1731 geübt, die erste große auf Vereinsebene gestützte Diasporahilfe in Deutschland, England und in der Schweiz einleitete. Außerordentliche Geldsummen für die geflüchteten Glaubensgenossen gingen durch seine Hände, trotzdem war ihm ihre geistliche Versorgung wichtiger. Sooft es ihm möglich war, predigte er ihnen fortlaufend über die Verse des 23. Psalmes. Er sorgte dafür, daß den nach Amerika ausgewanderten Flüchtlingen erfahrene Theologen mitgegeben wurden. Sein Sohn Johann August Ursperger, setzte dieses Werk fort und gründete in Basel die überkonfessionelle deutsche Christentumsgesellschaft, die besonders der eben erst erlaubten aber nur geduldeten evangelischen Kirche in Österreich-Ungarn ihre Hilfe zukommen ließ.

Im Jahre 1742 reist Heinrich Melchior Mühlenberg, aus Einbeck stammend, auf Anraten von August Hermann Francke nach Philadelphia und Neu-Hannover, um sich der lutherischen Gemeinden in Nordamerika anzunehmen. Er sammelt sie und organisiert eine erste Synode im Jahr 1748. Dabei ist er mit seiner Heimat Hannover stets verbunden, die auch nach dem Tode Mühlenbergs (1788) die Glaubensgenossen in Amerika nicht vergißt. Nach einem gewissen Niedergang der lutherischen Kirche in Amerika durch den Rationalismus und Indifferentismus nahm sich Fritz Wyneken der Lutheraner in Amerika an und versuchte, auch in Deutschland für sie Hilfe und Teilnahme zu wecken. Es ging auch ihm wieder hauptsächlich um die geistliche Versorgung der Zerstreuten mit Pfarrern und Lehrern. Das Ergebnis seiner Bitten war der am 10. November 1840 in Dresden gegründete „Verein für die evangelisch-lutherische Kirche in Nordamerika“. Dieser Verein ist gewissermaßen der Beginn des heutigen Martin Luther-Bundes. Auch Wilhelm Löhe machte im „Nördlinger Sonntagsblatt“ mit einem Aufruf im Jahre 1841 auf die Not der lutherischen Glaubensgenossen aufmerksam. Er schrieb:⁷ „Unsere Brüder wandeln in den Einöden Nordamerikas ohne Seelenspeise. Wir legen unsere Hände in den Schoß und vergessen der

⁷ Fr. Uhlhorn, Die deutsch-lutherische Diasporafürsorge, Geschichte des luth. Gotteskastens.

Hilfe ... Während die Diener des Papstes und die Liebhaber der Sekten desto eifriger sich nahen. Ich bitte euch um Christi willen, legt Hand an..."

Anläßlich des 200. Erinnerungstages im Jahre 1832 an den Heldentod des Schwedenkönigs Gustav Adolf beschloß man, an der Stelle, wo der König gefallen war, ein würdiges Denkmal zu errichten. Einen Monat später wurde zu einer „Sechsammlung“ nach Vorbild der englischen Pennysammlung aufgerufen. Sie war als nationale Sammlung gedacht, als „Gelegenheit, daß sich die Deutschen trotz ihrer politischen Zerrissenheit doch als Volk von Brüdern fühlen.“ Die eingekommenen Gelder, als Stiftung geplant, sollten „zu brüderlicher Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen und zur Erleichterung der Not, in welche durch die Erschütterung der Zeit und durch andere Umstände protestantische Gemeinden in und außer Deutschland mit ihrem kirchlichen Zustande geraten, wie dies nicht selten der Fall bei neu entstehenden Gemeinden zu sein pflegt.“ Dabei wurde die Absicht ausgesprochen, nicht so sehr vereinzelt Glaubensgenossen, als eben ganzen Gemeinden zu helfen. Während dieses Beginnen kein besonderes Echo mit sich brachte, wurde die Öffentlichkeit doch sehr bald durch einen Brief des Hofpredigers Dr. Karl Zimmermann auf dieses Unternehmen, nunmehr (11. 12. 1832) „Gustav Adolf Stiftung“ genannt, aufmerksam. Nach diesem Aufruf kam es zur Gründung eines evangelischen Vereines der Gustav-Adolf-Stiftung. Drei Hauptvereine schlossen sich zusammen mit einem Grundkapital von 15000 Talern (Leipzig, Dresden, Darmstadt). Der Großteil der ersten Gaben ging in die evangelische Diaspora der damaligen österreichisch-ungarischen Monarchie.

Waren die Anfänge der Diasporapflege ohne nationalistische Tendenzen geplant, so wurden die nationalen Töne in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts und bis zum Zweiten Weltkrieg immer hervorstechender, ja für den äußeren Beschauer bereits allein bestimmend. Der Nationalismus begann seinen Siegeszug in Europa anzutreten. Das Bewußtsein eigenen nationalen Wertes, ausgeprägt in kultureller, politischer und wirtschaftlicher Eigenart, begann sich bei wachsender Mobilität heranzubilden und dort, wo die Situation nationaler Vorherrschaft über andere Nationen gegeben war, sich in leidenschaftliche Abwehr der Fremdherrschaft zu steigern. Man muß deshalb sagen, daß jene leidenschaftlichen Töne gerade nicht vom binnendeutschen Protestantismus ausgegangen sind, da dieser sich einer zunehmend wachsenden wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Entwicklung erfreute, son-

dern eher als Reaktion aller jener Völker im Osten und Südosten, die diese zunehmende deutsche Hegemonie in wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und leistungsmäßiger Hinsicht zu spüren bekamen. Dort tat auch die Jahrhunderte währende Vorherrschaft des katholischen deutsch-österreichischen habsburgischen Kaiserhauses bei den eingegliederten Slawen und Magyaren das Ihrige. Als die Habsburger Monarchie zerfallen war, zerfiel mit ihr auch die „Evangelische Kirche A. u. H. C. in Österreich“ mit dem Sitz des Oberkirchenrates in Wien. Aber auch das bisherige segensreiche Wirken des Gustav-Adolf-Vereines, welches in gleicher Weise tschechische und deutsche Gemeinden, polnische wie slowenische Gemeinden betreut hatte, mußte in der neugegründeten Tschechoslowakei seine Wirksamkeit nunmehr auf die „Deutsche evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien“ beschränken, während die protestantischen Tschechen einen eigenen Hieronymusverein in der Nachfolge des Gustav-Adolf-Vereins gründeten.

Schon vor dem Ersten Weltkrieg, aber mehr noch nach 1918, wuchs die Kenntnis von den in den habsburgischen Nachfolgestaaten, aber auch in den von Deutschland abgetrennten Gebieten lebenden evangelischen volksdeutschen und auslandsdeutschen Gemeinden. Diasporapflege bekam neben der Mission seine besondere, fast vorrangige Bedeutung. Mit der zunehmenden Kenntnis des außer-binnendeutschen Protestantismus kam auch die Erkenntnis, daß sich „fast nirgends an Deutschlands Grenzen das Ende der (deutschen) Staatshoheit mit dem Ende der deutschen Kulturzone deckt.“ „Überall hat der Garten des Deutschtums über seinen Zaun hinweg Blumen in die Nachbarfelder gepflanzt. Darüber hinaus sind weithin über den Osten Europas wie auf ferne Erdteile die Streuungen verbreitet, in denen deutsches Leben wurzelständig sprießt und blüht.“⁸

Es ist also von doppelter Diaspora die Rede, von nationaler und konfessioneller. Gewiß hat es auch den auslands- und grenzlandsdeutschen Katholizismus gegeben, aber der Katholizismus mit seiner Latinität war kaum bereit, zum Träger deutscher kulturpolitischer Ideen zu werden, da er im deutschen Kulturkampf seine universalistische, oft auch ultramontane Richtung zu verteidigen hatte. Dazu kam, daß er seit Jahr-

⁸ B. Geißler, Der deutsche Protestantismus außerhalb der Reichsgrenzen, in: „Der Protestantismus der Gegenwart“, S. 15.

H. Kressel, Wilhelm Löhe, der lutherische Christenmensch, Lutherisches Verlagshaus, 1960, S. 62.

hundertern die fast unbezweifelte Stütze der Slawen und Magyaren im Zusammenspiel mit den Habsburgern war. Ging es im Volkstumskampf immer wieder um das Recht der Muttersprache, so stand auch der Protestantismus seit der Reformation hinter der Forderung auf Verkündigung des Evangeliums in der Muttersprache.

„Wie es dem Protestantismus von Luthers Tagen her eigentümlich ist, daß er den Gottesdienst in der Muttersprache für unerläßlich hält, so hat er allezeit und überall das hohe Gut des Volkstums als einen überragenden Wert und seine Pflege als eine erste sittliche Pflicht bezeichnet. Pflege des Volkstums aber, das heißt auch: Erhaltung des Volkstums in seiner Gefährdung und Bedrängung.“⁹

Daß wir hier die Zusammenhänge von Kirche und Sprache nicht aufdecken können, ist verständlich. Es soll aber soweit Klarheit bestehen, daß das Verlangen nach einer Verkündigung des Evangeliums in der Muttersprache nicht unbedingt auf einen engen und uneinsichtigen Nationalismus schließen lassen muß. Die Charta der Vereinten Nationen zum Beispiel und die universelle Deklaration der Menschenrechte durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen haben auch das Recht auf Freiheit der Religion und Sprache beschlossen. In weiten Teilen der Welt wartet die Menschheit auf ihre Verwirklichung. Je mehr Anlaß besteht, diese Entwicklungen zu verfolgen, um so klarer muß sich die Kirche darauf besinnen, daß die Probleme der Verkündigung und Sprache, die des Glaubens und der Sprache eine andere Zuordnung haben als die vom Menschenrecht, von einer Weltanschauung, einer Ideologie oder einem Staatsrecht her. Die Antwort auf jene Problematik erfolgt allein von dem Wort her, das Fleisch geworden ist und uns als solches verpflichtet.¹⁰

Nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg nahm der Nationalismus durch die ungerechten Friedensverträge von Versailles und Trianon nochmals in erheblichem Maße zu. Die Lage der auslands- und grenzlandsdeutschen Gruppen bot Anlaß, den Begriff der „Diaspora“ in einer einseitig national verstandenen Deutung zu ideologisieren und durch die Kirche zu rechtfertigen. Daß die Einwände der zuständigen Theologen Bruno Geißler, Karl Rendtorff, Gerhard May und Paul Althaus nichts fruchte-

⁹ Bruno Geißler, Der deutsche Protestantismus außerhalb der Reichsgrenzen, S. 16.

¹⁰ Die Kirche und die Muttersprache, Verlag „Unser Weg“ Ulm, Gerhard Hultsch.

ten, war eine Folge der an Öffentlichkeitswirkung verlustig gehenden Kirchen des großdeutschen Reiches. Die Diasporahilfe des Gustav-Adolf-Vereines, des Martin Luther-Bundes, des Evangelischen Bundes wurde politisch solange ausgenützt, bis das Strafgericht Gottes in schrecklicher Weise nicht nur das Binnendeutschtum, sondern besonders das Auslandsdeutschtum heimsuchte.

5. Minderheit und Diaspora

Die politische Fehldeutung der Diaspora hat es mit sich gebracht, daß eine deutliche Scheidung zwischen nationaler, rassischer oder andersgesellschaftlicher Art von Diaspora gegenüber kirchlicher Diaspora vollzogen wurde. Die Eigenart politischer Minderheit gegenüber kirchlicher Diaspora soll deshalb gegenübergestellt werden. Grundsätzlich gilt, daß jede politische Minderheit auf Machtgewinn um jeden Preis aus ist, während der letzte Sinn einer kirchlichen Diaspora nur der Gehorsam gegen Gottes Willen allein sein kann. Wenn auch beides, politische Minderheit und kirchliche Diaspora, zusammenfallen sollten, was in Osteuropa auch heute noch oft vorkommt, dann ist wohl theoretisch eine Trennung zwischen der Sinndeutung der politischen Minderheit und jener der Diaspora möglich, aber nicht im praktischen Verhalten des jeweilig Betroffenen. Er wird hier eine persönliche Entscheidung fällen müssen, die ihn unter Umständen gegenüber seiner politischen Minderheit oder seiner kirchlichen Diaspora in Schuld bringen kann. Eine Verpflichtungspriorität könnte höchstens für kirchliche Amtsträger der kirchlichen Diaspora postuliert werden. Dennoch kann es auch in solchen Fällen keine probaten Generallösungen geben. Letztlich entscheiden jene Werte, die die Orientierungsskala des menschlichen Gewissens bestimmen.

Im folgenden sollen nun die Thesen über politische Minderheit und kirchliche Diaspora gegenübergestellt werden.

A. Thesen zur politischen Minderheit

1. Jede politische Minderheit ist von einer Mehrheit im Hinterland oder jenseits der Staatsgrenze notwendigerweise zu stärken. Grenzlandpolitik und Minoritätspolitik ist ein wesentlicher Teil der politischen Verantwortung. Minderheiten sind immer wichtige politische Machtpositionen.

2. Jede politische Minderheit hat ihre besondere Art und Qualität im Gegensatz und zum Unterschied gegenüber der herrschenden Mehrheit herauszuarbeiten. Eine politische Minderheit wird deshalb über sich selbst ein besonderes Bewußtsein haben, welches sehr zum Unterschied seines Hinter- oder Binnenlandes von ungleich stärkerer Empfindlichkeit für politische Fragen sein wird.

3. In jeder politischen Minderheit wird sich ein deutliches Sendungsbewußtsein gegenüber seiner andersartigen Umgebung entwickeln müssen. Dies dient nicht nur zur Herausarbeitung der speziellen Eigenart der Minderheit, sondern auch, um eine Überlegenheit gegenüber der andersbestimmten Mehrheit zu postulieren, gleich ob diese tatsächlich oder nur der Meinung nach vorhanden ist.

4. Zum Sendungsbewußtsein der Minderheit gehört auch die Überzeugung einer schicksalsmäßigen Berufung auf jenen Platz und in jene Abtrennung, wo jene Minderheit lebt. Diese Überzeugung muß metaphysisch verankert werden und stellt sich in einer mythisierten Vergangenheit oder Zukunft dar.

5. Minoritäten können nur durch politische Gewalt zurückgenommen werden. Geschieht dies, bedeutet eine solche Zurücknahme den Verlust einer wichtigen Position im Rahmen des Machtbereiches des Hinterlandes, aber auch einen Verlust besonders wacher, politischer Menschen, die seit Generationen mit besonderer Durchsetzungskraft ausgerüstet sind.

B. Thesen zur kirchlichen Diaspora

1. Kirchliche Diaspora sind Gemeinden oder vereinzelte Glaubensgenossen in geistlicher Not, die nur unter schwierigen und drückenden Umständen einem geordneten Glaubensleben nachkommen können.

2. Gerade solche Gemeinden sind es, die wegen ihrer Diasporasituation Samen des Evangeliums sein sollen, welche in sterbender Armut aufgehen und Früchte tragen sollen.

3. Eindeutig haben Jesus Christus und die Apostel bezeugt, daß Gott gerade eine solche Notexistenz aktiven Sterbens segnen will. Sie sind daher exemplarisch für alle geschlossenen Großkirchen.

4. Wenn auch geschlossene Großkirchen gerade nicht in solcher Not leben, dann soll für sie die Existenz solcher Gemeinden Beispiel und Aufforderung zur Hilfe sein, damit auch die Großkirchen an dem Segen der Diaspora teilhaben.

5. Es ist vom Auftrag der Verkündigung her selbstverständlich, daß Gemeinden in der Diaspora von Großkirchen gleicher Muttersprache in erster Linie Unterstützung und Hilfe erwarten, da es die von Gott gegebene Gelegenheit darstellt, die Hilfe für die Verkündigung des Wortes in der gemeinsamen Muttersprache zu leisten.

6. Bei solcher Hilfe hat jede Vermischung politischer und geistlicher Motive durch Geber und Empfänger zu unterbleiben. Das Ziel einer solchen Hilfe kann nur durch die Verkündigung, die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente bestimmt werden. Diakonische Hilfe ist ausschließlich für das kirchliche Leben der Diasporagemeinde zu bestimmen.

7. Wenn auch äußerlich kaum zu entscheiden ist, aus welchen Motiven letztlich die Hilfe erfolgte, so erfährt eine solche Hilfe dann die Aufdeckung ihrer Motive, wenn sie auch dann gegeben wird, wenn ein Überleben oder ein Weiterexistieren der Diaspora kaum mehr erwartet werden kann. Während in diesem Fall eine Hilfe aus politischer Motivierung eingestellt werden würde, kann eine Hilfe aus christlicher Motivation auch dann noch weitergehen, weil sie nicht auf Überleben der Gemeinde, sondern auf Nachfolge Jesu abgestellt ist, die auch das Sterben mit einschließt.

8. Deutlich muß auch werden, daß es bei Diasporahilfe nie um konfessionelle Politik gehen darf, weder bei den Gebern noch bei den Empfängern der Hilfe, sondern allein darum, daß Menschen befähigt werden, Zeugnis für das Evangelium in dieser Welt abzulegen.

9. Eine konfessionelle Exklusivität, die nur dem Festhalten an der eigenen Konfession gegenüber anderen Christen dient, muß die Diaspora in das Ghettodasein führen und geht an der Verheißung der Ökumene vorbei.

10. Auch eine entscheidende Existenzhilfe der Großkirche für die Diaspora vermag grundsätzlich das Sterben dieser nicht aufzuhalten, wenn Gott es nicht will. Deutlicher als sonst ist in der Diaspora Gericht und Gnade Gottes zu spüren.

11. Die Diasporakirche entwickelt eigene Strukturen, die sich gegenüber jenen der Großkirchen auszeichnen, daß die Gemeindeebene vor allen anderen Diensten, Organen und kirchlichen Leitungsgremien Priorität erhält.

12. Die Ausrichtung allen Denkens und Handelns der Diasporakirche auf ihre Gemeinden wird von einer straffen Ökonomie bestimmt, welche von dem neutestamentlichen Wort Joh. 15, 2 herzuleiten ist:

„Eine jegliche Rebe an mir, die nicht Frucht bringt, wird er reinigen, daß sie mehr Frucht bringe.“

13. Die Ökonomie der Diaspora und ihre straffe Ausrichtung auf ihren Auftrag bringen es mit sich, daß jede Maßnahme eine sofortige Reaktion herausfordert, welche anzeigt, ob diese Maßnahme richtig oder falsch war. Sie wird sich vom Verständnis der Schrift wie auch von den Bekenntnisschriften her begründen lassen müssen. Mit einer Theologie allein, die als Ideologie funktioniert, läßt es sich auf längere Zeit in der Diaspora nicht leben, da die Diaspora für Ideologien auf längere Zeit hin keinen Kredit gewährt. Die theologischen Wechsel der Diaspora können nur durch die Heilige Schrift abgedeckt werden.

14. Wenn es auch den Anschein hat, als ob alle geistlichen Strömungen der Großkirchen erst nach einiger Zeit in der Diaspora Fuß fassen können, so ist es nach genauerem Hinsehen deutlich, daß die Diaspora gar nicht so ohne weiteres auf jene geistlichen Strömungen eingeht, und wenn, dann hat sie meistens schon den Grund zu ihrer Überwindung gefunden. Wenn sie sich jenen Strömungen ganz preisgibt, ist sie als Diaspora verloren. Der Grund zur Überwindung aller Versuchungen durch geistige Strömungen liegt in dem Angewiesensein der Gemeinden auf das Trost- und Verheißungsamt der Diasporakirche.

Mit einem Wort D. Franz Lau's, des langjährigen Herausgebers der „Evangelischen Diaspora“, soll jene Betrachtung über die Diaspora abgeschlossen werden: „Ihre innere Leuchtkraft, die zwangsläufig nach außen hin ausstrahlt, muß aber eine Diasporagemeinde bewahren und bewähren, wenn sie ein inneres Recht auf Bestand haben will.“¹¹

Gott richte es aus durch seine Kraft und nicht durch unsere Weisheit und Gewalt. Denn alles, was an uns ist, das ist schwach und ist nichts. Aber gerade in solcher Schwachheit und Nichtigkeit beweist Gott seine Kraft, wie in dem 2. Brief an die Korinther 12, 9 steht: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.“
Martin Luther

¹¹ F. Lau, Diaspora, RGG³ II/180.