

DIASPORA: NACHTEIL ODER GEWINN?

Überlegungen am Beispiel Brasiliens

Eine Untersuchung über die Bedeutung der Diasporasituation könnte mit vielen sehr konkreten Beispielen aus dem Leben der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Brasilien illustriert werden. Der Methode, die Geschichte dieser Kirche unter solch einem Gesichtspunkt zu beschreiben, werde ich hier nicht folgen. Es wurden ja in den letzten drei Jahren verschiedene Werke darüber veröffentlicht – Martin N. Dreher, „Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“ und Hans-Jürgen Prien, „Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika“ –, und darum soll hier ein anderer Weg eingeschlagen werden.

Ich möchte einige Charakterzüge der kirchlichen Diasporasituation beschreiben, ihre Echtheit mit Beispielen aus der Geschichte und dem Leben der erwähnten brasilianischen (oder der Schwesterkirchen in Lateinamerika) belegen, und dann untersuchen, worin die besondere Aufgabe der Sendung, d. h. die Teilnahme der Kirche an der Mission der gesamten Christenheit liegen kann.

Wenn wir die uns zur Verfügung stehende Literatur über europäische evangelische Diaspora in Lateinamerika überschauen, kommen wir zu zwei Ergebnissen. In den meisten deutschen Veröffentlichungen oder in solchen, die anderswo (auch in Lateinamerika) in deutscher Sprache erschienen sind, wird die kirchliche Diasporasituation in der Vergangenheit oft beschrieben, analysiert und im allgemeinen mit Wohlwollen behandelt. Auf der anderen Seite ist in portugiesischer, spanischer und englischer Sprache selten über dieses Thema geschrieben worden, und wenn die Aufmerksamkeit mancher Autoren in Richtung der Einwandererkirchen geht, werden oft nur die negativen Charakterzüge der Diaspora hervorgehoben. Für die erste Feststellung kann ich mich auf die vielen Artikel berufen, die in den vergangenen Jahrzehnten in den Jahrbüchern des Gustav-Adolf-Werkes und des Martin Luther-Bundes veröffentlicht worden sind. Für meine zweite Feststellung möchte ich auf eine kürzlich in meine Hände geratene Veröffentlichung verweisen. In der Dezemberrnummer des vergangenen Jahres (1980) des jetzt

in Brasilien erscheinenden Rundbriefes, der vom Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Rat der Lateinamerikanischen Kirchen gemeinsam veröffentlicht wird, erschien ein Artikel über eine Konferenz, die ungefähr 100 Mitglieder der episkopalen, evangelisch-lutherischen, presbyterianischen, reformierten und mancher baptistischen und Pfingstkirchen sowie sogenannter „ökumenischer Gruppen“ zu einer Konsultation über Evangelisation in Brasilien zusammengeführt hatte. Dieser Rundbrief veröffentlicht die Botschaft der Konsultation an die Kirchen des Landes – und zu dieser Gruppe gehören auch die aus der Einwanderung entstandenen Kirchen. Man nimmt auf sie folgendermaßen Bezug: „Protestantische Evangelisation in der brasilianischen Kultur“, Unterabschnitt: „Ablehnung der brasilianischen Kultur“. Über sie wird wörtlich folgendes gesagt: „Die protestantischen Kirchen der Einwanderung sind die ältesten (unter unseren Kirchen) und entwickeln ihre Evangelisation in dem Sinne, daß sie die Identität der Einwanderergruppen in einer Umgebung, welche sie (bisher) noch nicht integrieren konnte, aufrechtzuerhalten versuchen. Während vieler Jahrzehnte hat die Evangelisationsarbeit dieser Kirchen sich nicht mit der brasilianischen Kultur beschäftigt, erst neuerdings nehmen sie davon Kenntnis. Sie bleiben wie ein gesellschaftliches Getto, von unserer sozialen Realität entfremdet.“

Noch ein Beispiel aus dem 1970 veröffentlichten Band des „Zentrums für Christliche Studien“ (Centro de Estudios Cristianos) in Buenos Aires, in welchem hauptsächlich Soziologen die Emigrantkirchen von Argentinien untersucht und beschrieben haben. Das Buch trägt den Titel: „Las Iglesias del transplante“ (Die Kirchen der Umpflanzung). Die einzelnen Kapitel der Studie sind von verschiedenen Verfassern, nicht ausschließlich von Argentinern geschrieben, jedoch kommt keiner von ihnen aus einer der Emigrantkirchen, ohne die – wenigstens wenn wir an die Mitgliedszahlen denken – der argentinische Protestantismus eine bedeutend kleinere Gruppe wäre. Ich frage mich: Weist diese einseitige Auswahl der Autoren nicht vielleicht auf eine Kritik hin, die folgendermaßen ausgedrückt werden könnte: Diese Kirchen sind keine richtigen argentinischen Kirchen. Ihre Vertreter haben ihre Rolle in der Gemeinschaft der protestantischen Kirchen des Landes noch nicht entdeckt und können sie deshalb auch nicht beschreiben.

I.

In der Literatur über Diasporakirchen, die von Außenstehenden ge-

schrieben wird, taucht immer wieder das Wort „Getto“ auf. Man kann sogar den Eindruck gewinnen, daß das Leben einer Diaspora nur als Gettosituation einer Minderheit beschrieben werden kann.

Unqualifizierte Verallgemeinerungen sind manchmal nützlich, um ein Phänomen generell zu beschreiben. In diesem Fall aber ist die Charakterisierung einer Diasporasituation mit dem Wort „Getto“ nicht nur ungenau, sondern sogar falsch. In manchen Zeiten und Gegenden sind Gettos, z. B. Siedlungen von Diasporajuden, dadurch entstanden, daß sich Familien der gleichen Glaubensgemeinschaft in Ortschaften mit Menschen anderer Religionen freiwillig nahe beieinander angesiedelt haben. In vielen Fällen der Geschichte der letzten tausend Jahre entstanden aber Gettos dadurch, daß Menschen jüdischer Religion gezwungen wurden, in bestimmte, für sie vorgesehene Stadtteile (oder andere geographische Gebiete) zu ziehen. Solche abgegrenzten und ihnen zugewiesenen Gebiete wurden Getto genannt. Dieser Zwang hat auf die Mitglieder der erwähnten Religionsgemeinschaften oft eine sehr schwere Last gelegt, und die meisten Gettos sind dann auch nach der Abschaffung des Zwanges schnell als geographisch-soziologische Einheiten verschwunden. Wenn man das Wort „Getto“ so versteht, so kann man es kaum für die Beschreibung der Diasporagemeinden der evangelischen Einwanderer in Brasilien und anderer lateinamerikanischer Staaten benutzen. Von wenigen Ausnahmefällen abgesehen sind die Einwanderer nie gezwungen worden, sich an für sie festgelegten Orten niederzulassen. Der einzige zwingende Umstand war ihre ökonomische Lage, die es ihnen verbot, von der Scholle, die sie schon erworben hatten oder welche sie zu erwerben versuchten, weiterzuwandern. Ich möchte die Diasporasituation deshalb nicht mit dem leider immer wieder gebrauchten Wort „*Gettodasein*“ bezeichnen, sondern drei Charakteristika dieses sehr umfassenden Ausdruckes einzeln betrachten:

Erstens gehört dazu die Tendenz der Diasporaangehörigen, *sich nahe beieinander anzusiedeln, wo immer es möglich war*. In Städten ist dieser Wunsch — wenn er überhaupt bei allen Einwanderern bestand — oft nicht durchführbar gewesen. Man müßte untersuchen, ob in ländlichen Gebieten, wo oft zum Zeitpunkt der Einwanderung eine Infrastruktur fehlte, eventuell die Furcht vor dem Ausgeliefertsein ein Grund war, sich zu gruppieren und die Gemeinschaft mit anderen Menschen in einer ähnlichen Lage zu suchen. Vielleicht bestehen deswegen bis zum heutigen Tage einigermaßen geschlossene evangelische Siedlungen in Brasilien. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war auch die Regierung daran interessiert, die Besiedlung der

Gebiete im südlichen Brasilien zu beschleunigen, um der Besetzung des Landes von spanischsprechenden Siedlern zuvorzukommen, die aus Argentinien einwandern wollten.

Die Siedlungspolitik des jungen brasilianischen Kaiserreichs wünschte geschlossene Siedlungen. Sie machte das Ansiedeln dadurch attraktiv, daß sie Land zur Verfügung stellte und Privilegien versprach – u. a. die Möglichkeit des Unterrichts und des Gottesdienstes in der Muttersprache, gemäß der Tradition der Siedler. Die erste deutsche evangelische Einwanderergruppe, die am 3. Mai 1824 in Novo Friburgo eintraf, kam mit Pfarrer Friedrich Oswald Sauerbronn nach Brasilien und gründete die wahrscheinlich erste, noch heute bestehende evangelische Kirchengemeinde Lateinamerikas. Hier sind Einwanderer in eine bestehende, aber ziemlich entvölkerte Siedlung gekommen. Die zweite Gruppe, die elf Wochen später in Rio Grande do Sul landete, wo sich heute São Leopoldo befindet, bildete in dem von ihr besiedelten Raum die erste bodenständige Bewohnerschaft. So darf man das erste Wort der erwähnten Charakterisierung der Diasporasituation „Tendenz“ nur vorsichtig gebrauchen, weil oft das Ergebnis nicht das Resultat eines Wunsches sondern der äußeren Umstände war, d. h. die Einwanderer wollten vielleicht nicht unbedingt nebeneinander wohnen, aber die Gegebenheiten zwangen sie dazu.

Einen weiteren Charakterzug der Diasporasituation sieht man in dem *Widerstreben* der Angehörigen einer Diaspora, *sich in die Umgebung zu integrieren*. Obgleich nicht zu leugnen ist, daß solche Beobachtungen gemacht werden könnten, muß man in diesem Fall auch untersuchen, ob wir es hier mit einem Endresultat zu tun haben, das auf verschiedene, nicht unbedingt mit der Diasporasituation zu erklärende Motivierungen zurückgeht, oder ob es ein Korrelat des Diasporadaseins ist.

Die Geschichte der evangelischen Emigranten Lateinamerikas mahnt uns zur Vorsicht.

Wie ich oben erwähnt habe, kam die zweite Gruppe evangelischer Emigranten in ein Gebiet, wo sie die ersten festen Siedler waren. Immerhin bestand nicht allzuweit von São Leopoldo, wie sie ihre Siedlung nannten, schon eine kleine Stadt, die heute als Porto Alegre bekannt ist. Aber in anderen Gegenden waren die Deutschen oft die ersten und lange die einzigen Einwanderer in einem ziemlich großen Gebiet, das viele von ihnen während ihrer Lebenszeit nie mehr verlassen haben. Die Integration in die Umgebung war vor 150 Jahren eine schwierige Angelegenheit. Um diese Schwierigkeit zu illustrieren, möchte ich hier das Beispiel eines anderen lateinamerikani-

schen Landes und einer nicht-deutschen Emigrantengruppe anführen.

Vor über 110 Jahren wurden Auswanderer aus Wales in Patagonien, der südlichsten Provinz Argentiniens angesiedelt. Sie waren neben Indianern die ersten Bewohner dieser Gegend, die auf Leute, die gemäßigt europäisches Klima gewohnt waren, sehr unfreundlich und rauh wirken mußte. An welche Kultur, soziale oder politische Struktur hätten die Waliser in Patagonien ihr eigenes, traditionsgebundenes Gemeinschaftsleben anpassen sollen, wenn weit und breit keine „richtigen“ Argentinier wohnten? Vielleicht an die der Indianer? Es gab keine Wege, keine Eisenbahnverbindungen, kein Telefon. Die einzige Verbindung mit Gebieten, wo spanischsprechende Argentinier wohnten, konnte nur durch eine lange Seereise hergestellt werden.

Ähnliches kann man über die Situation in Südchile sagen, die nach der Ankunft der deutschen Einwanderer vor 120 Jahren bestand. Die Entfernungen dort sind so groß, daß die meisten Bewohner nie das Land nördlich von Osorno oder von Valdivia besucht haben. In der Umgebung, die sie erreichen konnten, brauchten sie kein Spanisch; sie konnten mit der deutschen Sprache gut auskommen, da es beinahe in jedem Dorf und auch in jeder Stadt Bauern, Geschäftsleute und sogar Staatsangestellte gab, mit denen sie in der Sprache ihrer Vorfahren kommunizieren konnten.

Die langsame Integrierung in das einheimische Leben hängt zudem mit den turbulenten politischen Ereignissen zusammen, die die südamerikanischen Länder viel mehr charakterisieren als die nordamerikanischen. Die Ursprünge, die Zielsetzungen und die Methoden der südamerikanischen politischen Bewegungen waren für die Einwanderer oft unübersichtlich. Wenn sie sich doch einmal entschlossen hatten, sich für Politik zu interessieren, konnte es vorkommen, daß sie sich ihre „Finger verbrannten“. Ich denke hier an erster Stelle an die Erfahrungen, die von deutschen Emigranten in Südbrasilien gemacht worden sind, die sich der sogenannten „Farrapos-Bewegung“ angeschlossen hatten.

Die Schwierigkeit des Hineinwachsens von Diasporagruppen in die lokale Wirklichkeit kann in der oft beschriebenen Tatsache ihren Grund haben, daß die politischen Kreise einiger lateinamerikanischer Länder sich in manchen Perioden gegen den Einfluß der Emigranten wehrten. Da diese in einigen Gebieten die Mehrheit der Bewohner bildeten, hätten sie nach der Verfassung der neuen selbständigen Staaten die Möglichkeit gehabt, die politische Macht von den alten Landbesitzern zu übernehmen. Diese Beispiele sollen nicht belegen, daß die Tendenz zur Isolierung in Diasporage-

meinden und Kirchen nur eine Konsequenz von besonderen Umständen ist, sondern sie sollen diese Tendenz verständlich machen und vor einer pauschalen Verurteilung bewahren. Eine vorsichtige Aussage könnte vielleicht so formuliert werden: Diasporagruppen, die sich sprachlich, kulturell, religiös oder auf andere Weise von der Umgebung unterscheiden, sind der Gefahr der Isolierung mehr ausgesetzt als Gruppen, die zwar auch eine eigene Identität besitzen, jedoch in vielen Dingen der Umgebung ähneln. Deshalb konnten die italienischen Emigranten sich in Argentinien schneller in die argentinische Gesellschaft integrieren als die deutschen, die vor ihnen oder gleichzeitig mit ihnen ankamen.

Schließlich soll noch ein vermeintlicher Charakterzug der Diasporagruppen analysiert werden, welcher auch für nicht-religiöse Gruppierungen von vielen als bestimmend angesehen wird. Auch ihn kann man am leichtesten in einem Satz zusammenfassen: *die Pflege der Verbindungen mit der alten Heimat* (oder der Heimat der Väter) *scheint das Zentrum des gemeinschaftlichen Lebens zu sein.*

Bestimmt ist es richtig, daß Emigrantengruppen zu jeder Zeit gern Vereine und andere Organisationen gegründet haben, um die Verbindung mit der alten Heimat zu pflegen. Diese Zielsetzung wurde oft in ihren Statuten erwähnt. Tatsächlich gab es Fälle, wo kirchliche Organisationen an erster Stelle als Fackelträger für Funktionen angesehen und auch für die Ausführung von Diensten ausgenutzt wurden, die mit dieser Idee in Zusammenhang gebracht werden konnten. In der oben erwähnten Studie von Martin N. Dreher findet sich genug Material, das man zur Illustrierung anführen könnte. Aber wieder muß man sich vor Verallgemeinerung hüten.

Die negativen Tendenzen in den brasilianischen evangelischen Gemeinden deutscher Abstammung sieht man oft in der Tatsache manifestiert, daß sie beinahe ein Jahrhundert lang nicht an die Errichtung einer eigenen Ausbildungsstätte für ihre Pfarrer gedacht haben. Sie holten Pastoren aus Deutschland oder waren später zufrieden, wenn von dort welche ausgesandt wurden.

Man kann diese historische Tatsache nicht leugnen, doch haben wohl auch andere Ursachen dazu geführt, daß die Erziehung einer bodenständigen Pfarrerschaft erst nach dem zweiten Weltkrieg mit vollem Ernst angefangen wurde. Hier ist z. B. die Unerfahrenheit der ersten Pfarrer auf dem Gebiet der theologischen Ausbildung zu nennen. Weitere unüberbrückbare Schwierigkeiten lagen in den strukturellen und finanziellen Problemen der armen Siedlergemeinden. In den sogenannten freien Gemeinden in Rio Grande do

Sul gab es Ansätze, bodenständige Pastoren zu berufen, die aber nur kümmerlich oder überhaupt nicht ausgebildet waren, aber diese Versuche führten keineswegs dazu, daß solche Gemeinden brasilianischer wurden als die, in denen ein Pfarrer aus Deutschland wirkte.

Man muß in diesem Zusammenhang auch auf ein anderes Problem hinweisen, das aus der Geschichte der theologischen Ausbildung in den protestantischen Kirchen Lateinamerikas resultiert. Mit wenigen Ausnahmen wurde die bodenständige Ausbildung von Pastoren nicht durch die Initiative der protestantischen Gemeinden in Lateinamerika organisiert, sondern sie war das Ergebnis von Beschlüssen, die von Missionsorganisationen und Schwesterkirchen in anderen Teilen der Welt, hauptsächlich in Nordamerika, gefaßt wurden. Die Ausbildungsstätten erhielten in der Vergangenheit (und die meisten auch in der Gegenwart) massive finanzielle Unterstützung von diesen Organisationen. Also kann man es in keiner Weise als Verdienst der aus der Mission entstandenen evangelischen Kirchen Südamerikas ansehen, daß sie sich früher mit der Frage der Schaffung einer bodenständigen Pfarrerschaft befaßt haben als die evangelischen Emigrantengemeinden deutscher Herkunft in Brasilien, die nicht über Verbindungen zu einer nordamerikanischen Kirche verfügten. Ebenso kann man sie für das relativ langsame Vorwärtsschreiten auf diesem Gebiet nicht verantwortlich machen, sondern muß die Frage stellen, warum kirchliche Organisationen in Deutschland, mit welchen die aus solchen Gemeinden entstandenen Synoden in Verbindung waren, nicht schon vor 1946 dem Beispiel nordamerikanischer Missionen folgten und ihnen in der Errichtung solcher Ausbildungsstellen geholfen haben? Daß man für solch ein Unternehmen schon vor dem Zweiten Weltkrieg in den Gemeinden positives Verständnis gefunden hätte, zeigen die Resultate der Missouri-Synode auf diesem Gebiet, deren Partnerkirche in Brasilien schon früher mit der Ausbildung von evangelisch-lutherischen Pfarrern im Lande begonnen hatte. Schließlich setzten sich die Gemeinden der der Missouri-Synode angegliederten Kirche in Brasilien ebenso aus deutschen evangelischen Emigranten und ihren Nachkommen zusammen wie diejenigen der Synoden, die Verbindungen mit Deutschland hatten. Sie haben nicht auf dieselbe Weise ihre Verbindung zur alten Heimat gepflegt wie die Gemeinden, die heute zur Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB IECLB) gehören. Man müßte einmal untersuchen, wieweit ihre erst in Brasilien gewonnene Verbindung zu einer nordamerikanischen Kirchengemeinschaft die Verbindungen zur Heimat ersetzte.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die Charakterisierung der Diasporagemeinden nicht ohne Vorbehalt ausgesprochen werden darf: die Pflege der Verbindungen mit der alten Heimat scheint im Zentrum ihres Gemeinschaftslebens zu stehen.

II.

Wir haben zunächst versucht, drei Charakterzüge der Diasporasituation kritisch darzulegen, welche nicht nur kirchlichen Gemeinschaften, sondern auch anderen Organisationen von Einwanderern und in der Zerstreuung lebenden Gruppen zu eigen sind. Sie hängen in irgendeiner Weise mit dem oft benützten Schlagwort „Gettamentalität“ zusammen.

Im folgenden soll versucht werden, sich der religiösen Ausstrahlung der Diasporagemeinden zuzuwenden, die an ihr geäußerte Kritik zu beschreiben und, wenn möglich, zu widerlegen. Es handelt sich – entsprechend den drei „Charakterzügen“ der Diasporagemeinschaften – vor allem um drei Aussagen, die alle mit einer Grundaussage zusammenhängen, wie man sie oft über Diasporagemeinden und -kirchen in Lateinamerika, aber auch in Nordamerika und anderswo lesen kann. Es wird in der Literatur behauptet: *sie repräsentieren kein dynamisches Christentum.*

Die erste dieser Einzelaussagen lautet: *Gemeinden von Emigranten haben die Tendenz, eine Form des Christentums zu bewahren, die zur Zeit ihrer Auswanderung in der Heimat bestand, aber auch dort nicht mehr besteht.*

Diese Beobachtung kann man nicht nur bei der Untersuchung kirchlichen Lebens von Diasporagemeinden, sondern auch von durch Missionsarbeit entstandenen Gemeinden in Lateinamerika machen. Um nur auf evangelisch-lutherischem Gebiet zu bleiben, seien hier zwei Beispiele genannt: die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Argentinien ähnelt in ihrer Verfassung, ihrem Aufbau, ihrer Missionspolitik und ihrer ökumenischen Einstellung der ehemaligen Vereinigten Lutherischen Kirche in Amerika (jetzt LCA), die die ersten Missionare nach Argentinien ausgesandt hatte. Andererseits ähnelt die hauptsächlich aus Gemeinden der Aymara-Indianer bestehende Bolivianische Evangelisch-Lutherische Kirche in ihrer Verkündigung, Frömmigkeit und vielen anderen Lebensäußerungen der Weltgebetsliga für Mission, einer nordamerikanischen freien Glaubensmissionsvereinigung von lutherischen Christen, welche die Missionsarbeit in den Jahren vor dem zweiten Weltkrieg in Bolivien begonnen hatte.

Man könnte sogar behaupten, daß der lateinamerikanische Katholizis-

mus in großem Ausmaß die Züge der römischen Kirche von Spanien und Portugal des 16. und 17. Jahrhunderts trägt (in Argentinien die der Kirche von Spanien und Italien im 19. Jahrhundert), und er ohne das Studium des südeuropäischen Katholizismus in der Zeit nach der Reformation nur schwer oder überhaupt nicht zu verstehen ist.

Ein anderer Einwand gegen solch eine Charakterisierung der Diasporagemeinden ist folgender: steckt hinter dem Satz nicht die Überzeugung, daß lebendiges Christentum in einer ständigen Lancierung von neuen Ideen, Lebensstilen und Überbordwerfen von alten Einsichten und Praktiken besteht? Müßte man dann nicht auch die sogenannten „sowjetdeutschen“ Gemeinden in Sibirien verurteilen, daß sie bis heute pietistische Postillen in ihren Gemeinden lesen und sie nicht vor hundert Jahren durch die damals modernen, rationalistischen Predigtsammlungen ersetzt haben? Die Frage kann nicht wissenschaftlich beantwortet werden, aber man kann sich leicht vorstellen, daß sie mit einem aus dem Rationalismus stammenden Christentum die Prüfungszeiten nicht in derselben Art und Weise überlebt hätten. Damit soll nicht behauptet werden, daß alles, was aus der Vergangenheit stammt und von den Diasporagemeinden einmal als zu bewahrende Erbschaft angesehen würde, wirklich wertvolles Gut darstellt und deshalb in jedem Fall religiöser Konservatismus nur positiv eingeschätzt werden sollte.

Es gibt viele Beispiele in der Kirchengeschichte, wo eine verpflanzte Form des Christentums, gerade weil sie mitgebrachte Werte bewahrte, die in der alten Heimat verloren gingen, eine neue Rolle in einer späteren Entwicklung erhielt und über die Grenzen ihres ursprünglichen Bereiches Bedeutung erlangte. Ich denke hier an erster Stelle an die Kirche der Waldenser.

Daß positive Folgen der Bewahrung von Tradition unter den nach Brasilien eingewanderten Evangelischen nicht leicht zu entdecken sind, liegt vielleicht daran, daß ihre Gemeinden sich nicht aus religiös, sondern meist aus ökonomisch motivierten Auswanderern zusammensetzen, deren Einwanderung sich über eine lange Periode erstreckte. Die zwei Hauptgruppen, die Hunsrücker und die Pommern, brachten nicht dieselbe Glaubenstradition mit; die übrigen Einwanderer, die aus anderen Teilen Deutschlands oder der Welt kamen, repräsentierten wieder andere religiöse Strömungen. Um eine Gemeinschaft in der Fremde zu schaffen, mußte man oft das kirchliche Leben und die evangelische Frömmigkeit auf ein homogenisiertes Minimum bringen und Besonderheiten vernachlässigen. Ein solcher Typ von Christentum ist für einen Außenseiter nicht sehr attraktiv. Andererseits läßt sich fragen, ob ein solches Phänomen auch bei anderen Kirchen, die nicht aus der

Diaspora stammen, zu entdecken ist, z. B. in ihrem Bestreben, Gemeinden von verschiedener Geschichte in einem Kirchentum zu vereinigen. Dadurch, daß wir hier von einem Prozeß sprechen, haben wir darauf hingewiesen, daß es bei den Diasporagemeinden nicht nur um die Konservierung eines Originalzustandes geht, sondern es auch ein Bestreben nach einer größeren Einheit gibt, die Entwicklungen in einer oder anderen Richtung nötig macht.

Doch die Kritik von Außenstehenden setzt hier ein und stellt die These auf, daß kirchliche Gruppen der Diaspora *sich von geistigen Strömungen des Landes oder des Kontinents, wo sie leben, abzuschirmen versuchen und auch deshalb für die lokale oder regionale ökumenische Bewegung nur wenig Bedeutung haben können.*

Um solche Anschauungen ernst zu nehmen, müßte man eingehend untersuchen, welche geistlichen Aufbrüche und Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert zu nennen wären, vor denen sich die deutschen Einwanderer abgeschirmt hätten. Das Ergebnis wäre wohl nicht gerade aufregend. Die verschiedenen Erneuerungsbestrebungen im protestantischen Bereich Lateinamerikas können hauptsächlich auf angelsächsische Erweckungsbewegungen zurückgeführt werden, welche in diesem Raum – wenigstens anfangs – ebenso eine verpflanzte Spiritualität darstellten, wie die, welche von deutschen evangelischen Einwanderern aus ihrer alten Heimat nach Brasilien gebracht wurde. Ebenso wenig war das Leben der römisch-katholischen Kirche Lateinamerikas im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von einer tiefgreifenden geistlichen Erneuerungsbewegung ernsthaft berührt, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß es bis vor kurzem keinen aus lateinamerikanischen Ländern stammenden Heiligen auf der Liste der von Rom kanonisierten Personen gab.

Die Probleme, mit denen sich andere Kirchen beschäftigten, waren den evangelischen Einwanderern oft ganz fremd. Die große Frage in der Presbyterianischen Kirche Brasiliens, ob ein Christ Freimaurer sein dürfe oder nicht, war für die meisten von ihnen nicht relevant. Das Problem des Legalismus, ob ein Christ rauchen und alkoholische Getränke trinken dürfe, bei anderen Protestanten wieder eine wichtige Frage, wurde in ihren Kreisen auf eine ganz andere Weise gelöst als bei jenen. Sie konnten auch nicht den Weg des Anti-Katholizismus einschlagen, weil die ersten Einwanderer von Deutschland die Kenntnis einer römisch-katholischen Kirche mitbrachten, die mit den Anhängern der Reformation zusammenleben konnte. In der neuen Heimat mußten sie mit römisch-katholischen Einwanderern eine Gemein-

schaft bilden, obgleich Anti-Katholizismus in vielen als bodenständig angesehenen Kirchen als ein Beweis des richtigen evangelischen Glaubens galt.

Die Mitglieder der Diasporagemeinden waren auch von der Vielfalt der religiösen Gemeinschaften in Brasilien nicht beeindruckt, noch weniger von den Lehren, welche sie propagierten. Sie waren andererseits nicht imstande, das wirklich christliche Gut mancher Bewegungen von synkretistischen Auffassungen anderer zu unterscheiden. Sogar ihre Pfarrer, die aus Deutschland kamen, konnten mit diesen Problemen nicht leicht fertig werden, so daß es für sie nur eine Lösung gab: die Gemeindeglieder vor allem Einfluß brasilianischer religiöser Kreise zu bewahren.

Dies darf man unter keinen Umständen als eine anti-ökumenische Haltung bezeichnen. Erstens darum nicht, weil man im 19. Jahrhundert kaum schon von einer ökumenischen Bewegung sprechen kann und diese Bewegung auch im 20. Jahrhundert nur sehr langsam in Lateinamerika einzog. Übrigens ist es bekannt, daß im Jahre 1934, als die Confederao Evangélica do Brasil begründet wurde, die vier evangelischen Synoden, welche heute die IECLB bilden, nicht zur Mitarbeit eingeladen worden sind; der Beitritt der Kirche konnte erst im Jahre 1958 vollzogen werden.

Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß im lateinamerikanischen Raum die Integration der Diasporagemeinden in das geistliche Leben ihrer neuen Heimat nicht nur erschwert wurde durch die Tendenz sich abzukapseln, sondern auch durch die Qualität der vorhandenen religiösen Strömungen.

Schließlich noch folgende Aussage, durch welche christliche Diasporagemeinschaften oft charakterisiert werden: *Diasporachristen kümmern sich nur um die, die zu ihrer Volksgemeinschaft gehören, sie sind nicht an Mission interessiert.*

Diese Aussage kann nicht verallgemeinert werden, denn die Mennoniten sind auch evangelische Einwanderer, die deutsch sprechen. In Paraguay haben sie sehr schnell nach ihrer Ankunft eine respektable Missionsarbeit bei den in ihrer Nähe lebenden Indianern angefangen. Ein anderes Beispiel stammt aus Australien. Hier haben sich evangelisch-lutherische Auswanderer aus Deutschland bald nach ihrer Ankunft in Barossatal und anderen Gegenden mit der Frage befaßt, wie man Gottes Wort unter der Urbevölkerung des Landes verbreiten könnte. Gemeindepfarrer haben für viele Monate und sogar Jahre ihre Diasporagemeinde mit deren Billigung verlassen, um zu erforschen, ob „hinter den Bergen“ etwas für Gottes Herrschaft hier auf

Erden getan werden könnte. Aus diesen Ansätzen wuchs dann die intensive Missionsarbeit der Evangelisch-Lutherischen Kirche, die neben der Verkündigung des Wortes unter den Urbewohnern Australiens die Missionsarbeit in Neuguinea gefördert hat. Eine Kirche, die vielleicht nur ein Achtel der Mitglieder der IECLB hat, also mit gutem Recht eine Diasporakirche genannt werden kann, hat eine imponierende Missionsarbeit sowohl im Lande als auch in anderen Ländern entwickelt.

Der Missionsgedanke in den Gemeinden der deutschen evangelischen Auswanderer in Brasilien war gewiß nicht ganz ausgestorben. Er wurde von drei Kräften oder Motiven in bestimmten Grenzen gehalten. Die erste Begrenzung kann man in den Gesetzen des brasilianischen Staates sehen, der solche Tätigkeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nicht zugelassen und die freie Religionsausübung der evangelischen Deutschen nur unter der Bedingung erlaubt hat, daß sie das Wort in deutscher Sprache predigen.

Die zweite Begrenzung bestand darin, daß die deutschen evangelischen Emigranten ihre Mission an erster Stelle darin sahen, andere Einwohner, die in der alten Heimat nicht auf dieselbe Weise Kirchenchristen gewesen waren wie sie, in ihre Gemeinden einzuladen und sie zu aktiven Mitgliedern zu machen. Dies war eine Missionsaufgabe, für die sie am besten qualifiziert waren und die sie auch am besten ausfüllen konnten.

Schließlich wurde ihr missionarisches Interesse dadurch behindert, daß nach der Kodifizierung der Religionsfreiheit das missiologische Problem in Lateinamerika ungelöst war: was ist Mission und was ist Proselytismus? Auch nach der Gründung der theologischen Fakultät in São Leopoldo konnte man sich mit dieser Frage theologisch nicht genügend befassen, weil andere Probleme zu bewältigen waren. Ebenso wenig konnte man Theorien und Praktiken anderer evangelischer Kirchen oder die des Katholizismus ohne weiteres übernehmen, weil sie einen Fremdkörper im theologischen System einer evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt hätten.

In den letzten 15–20 Jahren hat jedoch die IECLB mit der Missionsarbeit angefangen, zunächst in Westparana, dann am Rande der Großstädte und schließlich in Indianerreservaten und Neusiedlungsgebieten, die weit von den bestehenden Gemeinden der IECLB entfernt liegen.

Die angeblichen Charakterzüge der evangelischen Diasporagemeinden beruhen nicht nur auf ihrer Diasporasituation, sondern zugleich auch auf besonderen Umständen ihrer Umgebung, Lage und Aufgabe. Es gibt evangelische Diasporagemeinden in Lateinamerika und anderen Weltteilen, für welche die in den Aussagen zusammengefaßte Kritik keine Gültigkeit hat.

III.

Nachdem wir sechs Charakterzüge, die vielfach als typische Merkmale einer christlichen Diasporagemeinschaft bezeichnet werden, kritisch untersucht haben, kommen wir zu dem Resultat, daß sie nicht ohne weiteres für jede Diasporasituation als bestimmend angesehen werden dürfen, sondern daß besondere Umstände und Situationen zur Entwicklung der besprochenen und anderer Charakterzüge der kirchlichen Diaspora beitragen können. Der Unterschied zur Auffassung vieler Autoren, die die Diasporagemeinschaften von außen betrachten, besteht darin, daß die Aneignung der genannten Charakterzüge als eine Möglichkeit, aber nicht als eine mit der Diasporasituation innerlich zusammenhängende Wirklichkeit anzusehen ist. In diesem Zusammenhang spielen zwei weitere Überlegungen eine Rolle.

Erstens ist zwischen christlichen, und unter ihnen besonders evangelischen Diasporagemeinden, und anderen Gemeinschaften, Organisationen der Diaspora zu unterscheiden. *In einer christlichen Diasporagemeinde steht die Verkündigung des Wortes des Herrn im Zentrum* und sie findet auch regelmäßig und öffentlich statt. Gottesdienst und Predigt, welche das Rückgrat der kirchlichen Diasporaarbeit bilden, auch wenn sie mit viel menschlicher Schwäche behaftet sind, bestimmen die Existenz dieser Gemeinschaften — im Gegensatz zu allen anderen Organisationen der Diaspora. Diese Aktivität verbindet die Diasporagemeinden nicht mit kulturellen, gesellschaftlichen und anderen Gemeinschaften der Diaspora (Kulturvereine, Schulvereine, Wohltätigkeitsvereine usw.), auch wenn ihre Mitglieder identisch sein können, sondern mit Kirchen, die unter Umständen eine ganz andere Geschichte haben. Deshalb kann man nicht ohne weiteres Charakterzüge, die bei säkularen Diasporaorganisationen mehr in den Vordergrund treten, einfach auch für kirchliche Gemeinschaften als gültig erklären. Schon vom soziologischen Gesichtspunkt aus sind sie zu verschiedenen Kategorien gehörende Einheiten.

Die andere Überlegung ist eine theologische. Gemäß unserem Glauben *geschieht immer etwas, wo das Wort Gottes verkündigt wird*, weil der Heilige Geist für sein Handeln unter uns sich der Gnadenmittel bedient. Das Werk des Heiligen Geistes kann mit vielen Worten beschrieben werden, auf jeden Fall bringt Gottes Geist, wenn er unter Menschen wirkt, Veränderungen. Wann, wo und wie, dies ist Sein Geheimnis. Aber mit dem Verfasser des 55. Kapitels des Jesajabuches dürfen wir glauben, daß Gottes Wort nie umsonst Menschenherzen trifft, sondern wie der Regen eine wichtige Rolle

in der Natur spielt, so ist es auch mit Gottes Wort, wenn es zu uns kommt.

Darum dürfen wir hoffen, daß Diasporagemeinden und -kirchen, wie auch ihre Mitglieder, sich verändern können. Was einmal ein auffallender, negativ einzuschätzender Charakterzug solch einer Gemeinschaft war, kann total verschwinden und sich ins Gegenteil erheben, oder was einst als eine Last angesehen wurde, kann zu einem Segen für die eigene Gemeinschaft, aber auch für andere werden.

IV.

Menschen, die einmal die ausnehmend schöne, aber gefährliche Fahrt vom Atlantischen zum Stillen Ozean um die Südspitze Lateinamerikas (oder umgekehrt) mitgemacht haben, können davon berichten, daß es besonders bedrückend ist, die Felsenblöcke, die aus dem Wasser ragen und ganz bizarre Formen haben, in den Meerengen zu sehen. Sie sind so zahlreich und scheinen den Weg des Schiffes so einzuengen, daß die Passagiere oft schon vor Augen haben, wie das Schiff anstößt und zerbricht. Bestimmt dachten Magellan und seine Gefährten so, als sie zum erstenmal durch die Meerenge fuhren. Doch auf heutige Lotsen und Schiffskapitäne, Steuerleute und andere, die die Gegend kennen, machen sie nicht denselben Eindruck wie auf Touristen. Für sie spielen die Felsblöcke die Rolle der Kilometersteine an der Landstraße oder die der Bojen, die in geringer Meerestiefe die Schiffe sicher in den Hafen führen. Die Verschiedenheit ihrer Formen ist eine Orientierungshilfe.

Ein aus dem Meer hervorragender Felsen kann also einerseits eine Gefahr, andererseits eine Hilfe sein.

So ist es mit Tendenzen, Charakterzügen und Versuchungen im Leben der kirchlichen Diaspora. Ohne das Wissen, daß Gott auch in ihrer Mitte tätig ist, können sie uns zu melancholischen Gedanken veranlassen. Aber wer davon überzeugt ist, daß Gott aus unangenehmen, sogar böse aussehenden Dingen Gutes hervorbringen kann, ist in der Lage, mit Zuversicht die Zukunft der Diasporagemeinden und -kirchen ins Auge zu fassen.

So kann die Tendenz der Diasporachristen, sich in der Fremde eng zusammenzuschließen, als ein Beispiel dafür gelten, daß *Christsein auch bedeutet, daß man zu einer engen Gemeinschaft gehört*, wo einer für den anderen Sorge trägt. Darauf weist auch der Verfasser des letzten Aufsatzes in der erwähnten Untersuchung über die argentinischen Emigrantenkirchen hin (Dwain Epps, S. 216).

Ebenso hat der Fels, der als „Hindernis bei der Integration in die Umgebung“ bezeichnet werden könnte, eine sonnige Seite, die auch eine Hilfe für die Zukunft bedeuten kann. Er *weist auf den Unterschied hin, der zwischen Kirche und Welt besteht*, und hilft bei der kritischen Auswertung aller politischen Tendenzen, von welcher Richtung sie auch kommen. Denn das theologische Denken nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in anderen Erdteilen wird gefährdet durch die Möglichkeit eines neuen Bundes zwischen den Regierenden und der Kirche auf der Basis eines Nationalismus, durch die Ideologisierung des Evangeliums und die vollständige Trennung von Lehre und Leben.

Die Gefahr, daß eine Diasporakirche zu viele Bindungen an die ursprüngliche Heimat ihrer Gründer hat, kann ebenfalls unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet werden. Im Zeitalter der Ökumene kann es für alle lateinamerikanischen Kirchen nützlich sein, daß es in ihnen Mitarbeiter gibt, die besondere Verbindungen – hier denke ich an erster Stelle an sprachliche – mit europäischen Ländern haben und *als Mittler geistlicher Gaben jener Kirchen die Kirchen Lateinamerikas bereichern können*.

Könnte nicht das Beispiel einer aus der Emigration stammenden Kirche, die viele Werte aus der Vergangenheit hochschätzt, eine Inspiration sein für eine – oft ohne tiefe Wurzeln lebende – Kirche? Könnte eine solche Kirche nicht ihren Schwesternkirchen helfen, darüber nachzudenken, *was sie in ihrem kirchlichen Leben für so wertvoll halten, daß sie davon nichts aufgeben würden*, sondern bereit wären, es anderen mitzuteilen? Auch die vorsichtige Beurteilung aller von außen kommenden Strömungen in den Diasporakirchen könnte dazu führen, daß ihre Schwesternkirchen die „*Unterscheidung der Geister*“ besser praktizieren.

Und schließlich bin ich davon überzeugt, daß die schrittweise und weniger schwärmerisch sich entwickelnde missionarische Verantwortung der IECLB eine große Bedeutung auf dem Gebiet der missiologischen Überlegungen und der ökumenischen Zusammenarbeit haben kann. Sie kann unter Umständen zu einem Beweis werden, daß *Verpflichtung zur Mission und ökumenische Offenheit einander nicht ausschließen*.

V.

Was ist nun die Verantwortung und die Aufgabe der Schwesternkirchen gegenüber einer Diasporakirche wie die IECLB? Die Antwort kann nur lauten: wir tun unseren Dienst an der Schwesternkirche in Brasilien, wenn wir

mit unseren Fürbitten, unserem Beispiel und mit der Beantwortung ihrer konkreten an uns gerichteten Bitten auch in Zukunft dazu beitragen, daß sie eine Arbeitsstätte oder Atelier des Heiligen Geistes in dem großen südamerikanischen Land bleiben kann und dadurch ein Segen für viele wird.

Literatur:

Joachim Fischer und Christoph Jahn (Hrsg.): Es begann am Rio dos Sinos, Erlangen 1970.

Martin N. Dreher: Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Göttingen 1978.

Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978.

Waldo Luis Villalpando (Hrsg.): Las Iglesias del trasplante, Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires, 1970.

Dr. Mortimer Arias (Hrsg.): Carta mensual de evangelizacion, Dez. 1980, Nr. 28, Sao Bernado do Campo, Brasil.

Zum Gotteshaus gehört nicht mehr, als daß Gott mit seinem Worte da sei.
Martin Luther