

DIASPORA UND KONFESSION

I.

Dem Werk, in dessen Raum dieses Jahrbuch entsteht, ist das Thema „Diaspora und Konfession“ seit seinen Gründungstagen vor 130 Jahren aufgegeben. Es war kontrovers zwischen den Vätern des Gustav-Adolf-Werkes und des Martin-Luther-Bundes von Anfang an, und diese Kontroverse, aufgebrochen aus strikt kirchlich-theologischen Gründen und doch bald überdeckt durch Polemik und mangelnde Gesprächsfähigkeit, hat die beiden Werke auch da am gemeinsamen Handeln gehindert, da wo es eigentlich nötig gewesen wäre und hätte möglich sein müssen. Sie hat, zumindest läßt sich das für die Geschichte der Gotteskastenarbeit und des daraus hervorgegangenen Martin-Luther-Bundes sagen, Kräfte gebunden, die an anderer Stelle fruchtbarer hätten wirken können. Die Kontroverse war unvermeidlich, war sie doch die Variante einer Auseinandersetzung, die den ganzen deutschen Protestantismus im letzten Jahrhundert und mindestens noch die ersten sechzig Jahre dieses Jahrhunderts beschäftigt hat; aber auch auf dieser Ebene haben sich die Fronten inzwischen verändert, hat es Verständigungen gegeben.

Die wachsende, neu beschriebene und teilweise neu erfahrene kirchliche Gemeinschaft im Raum der Ökumene und im Raum des deutschen Protestantismus, von uns wohl wahrgenommen, aber noch kaum realisiert, hat auch in dem Miteinander der beiden deutschen Diasporawerke, in der Beschreibung ihres kirchlichen Ortes, ihrer Aufgaben und wohl auch in der Sicht des hier zu behandelnden Themas ihre Auswirkungen gehabt. Welche Auswirkungen, das mag wohl vorläufig mehr, wie auf anderen Gebieten auch, eine Sache unserer Erfahrung sein, und die Aufgabe, sie — kritisch! — zu definieren, liegt noch vor uns.

In diesem Zusammenhang seien einmal — gewissermaßen als Meßinstrument für den Stand des Gesprächs um das Thema „Diaspora und Konfession“ und als Beleg dafür, daß die Definitionen für die neueren Entwicklungen noch ausstehen — die beiden ersten Lieferungen der eben erscheinenden 2. Auflage des Evangelischen Kirchenlexikons herangezogen. In dem Artikel „Bekenntnisse und Bekenntnisschriften“ steht als letzter Satz: „Es wird nicht nur wichtig sein, sie (die Bekenntnisschriften) am Zeugnis der Bibel zu messen, sondern auch festzustellen, welchen Platz sie

wirklich in Theologie und Kirche einnehmen“ (Gerhard Müller).¹ Und der Artikel „Diaspora“, der hinsichtlich der Wandlungen des Diasporabegriffs im letzten Jahrzehnt die jüngste Entwicklung aufnimmt (etwa im Gegenüber zu dem inzwischen klassisch gewordenen Synodenvortrag von Werner Krusche² durchaus kritisch aufnimmt), bleibt in Bezug auf das Thema Konfession, Kirchengemeinschaft mehr bei der Beschreibung des Status Quo von 1948 (der ja möglicherweise wirklich auch der Status Quo von 1986 geblieben ist!): „In der Diasporahilfe spielt die Konfession eine besondere Rolle (seit Zinzendorf und A. H. Francke)“.³ – „Bei den Diasporawerken wird die Konfession der Partnerkirche verschieden gewertet. Während vom Martin-Luther-Bund nur lutherischen Gemeinden geholfen wird, achtet das Gustav-Adolf-Werk wohl auf die Konfession der Gemeinde, hilft aber ‚Evangelischen‘ im weiteren Sinn.“⁴ Die besondere Rolle der Konfession wird in dem gleichen Artikel so beschrieben: „Es gilt, kleine Gruppen und Kerne diasporafest zu machen, standhaft vor allem gegen jede Gleichschaltung (H. J. C. Hoekendijk)“.⁵

Es steht also noch aus zu beschreiben, in welcher Weise die neue kirchliche Situation im deutschen Protestantismus (wenn es sie denn gibt) und die neue ökumenische Situation mit einem veränderten Verständnis von Kirchengemeinschaft und den nötigen Einigungen, um sie herzustellen, sich auswirken auf das Verständnis von Diaspora und Diasporahilfe. Welche Auswirkungen hat die Tatsache, daß die bilateralen konfessionellen theologischen Gespräche z. T. sehr weit fortgeschritten sind, auf unser Diasporaverständnis? Oder um es mit Fragen zu beschreiben, die auch am Ende unserer Überlegung noch als Fragen dastehen werden: Müßte nicht, wenn die Lage so ist, inzwischen, d. h. nach Leuenberg und im Prozeß der Kircherdung der EKD, auch der Martin-Luther-Bund schon die Grenzen zu den anderen evangelischen Partnern hin, und müßte nicht das Gustav-Adolf-Werk die Grenzen zu allen, denen wir als Partner im Ökumenischen Rat der Kirchen verbunden sind, überschritten haben?

II.

Auch im Bereich der Diaspora selbst stellt sich die Frage der Konfession mit neuer Aktualität. Es ist für jeden, der die Geschichte der evangelischen Mitchristen und ihrer Kirchen in den Niederlanden kennt, ein aufsehenerregender Vorgang, daß die Synode der holländischen Lutheraner Ende 1985 beschlossen hat, die beiden reformierten Kirchen des Landes zu bitten, in ihren seit Anfang der siebziger Jahre laufenden Einigungsprozeß „Samen op Weg“ – zusammen auf dem Weg, Weggemeinschaft –, ein Prozeß, der sich in viele Etappen gliedert und auf Jahrzehnte angelegt ist, nun auch die

lutherische Kirche mit einzubeziehen. Der Auftrag der Verkündigung sei, so heißt es in dem Beschluß, unter den in den Niederlanden gegebenen Verhältnissen anders als in einem Zusammengehen nicht mehr zu verwirklichen, und man beruft sich dabei auf die langjährige Praxis der Zusammenarbeit in der Seelsorge an den Gemeindegliedern in der Diaspora, wie denn überhaupt solches Zusammengehen im Alltag der Gemeinde, z. B. die gegenseitige Vertretung zumindest auf der Kanzel, oft aber auch am Altar, seit einem Jahrhundert zwischen Lutheranern und Reformierten in den Niederlanden und übrigens auch in Frankreich gängige Praxis ist, längst vor der Leuenberger Konkordie durch kirchenoffizielle Vereinbarung geregelt, wobei dann gleich hinzuzufügen ist, was Albert Greiner über die französischen Verhältnisse schreibt⁶, daß nämlich „die Interkommunion zwischen lutherischen und reformierten Christen in Frankreich seit der Reformation immer ziemlich problemlos und unreflektiert bestanden hat, was trotz einer heute sehr verbreiteten Ansicht die institutionelle Einheit nicht begünstigte.“

Eines der wesentlichen Motive der großen äußeren und inneren Nähe dieser Partnerkirchen in Frankreich und in den Niederlanden, die wir als Beispiel heranziehen, liegt, sieht man von den allgemeinen ökumenischen Entwicklungen ab, gewiß in dem in den beiden Ländern weit fortgeschrittenen Prozeß der Säkularisierung und der damit verbundenen Erosion allen verfaßten Kirchentums, welche natürlich die zahlenmäßig kleinen Kirchen und Gemeinden zuerst und am nachhaltigsten in Mitleidenschaft zieht. So hat denn auch der Europareferent des Lutherischen Weltbundes, Sam Dahlgren, in einem ersten Kommentar zu dem niederländischen Synodenbeschluß die Formel von der „Ökumene aus Zwang“ geprägt (besser wäre wohl zu formulieren: aus Notwendigkeit) und gleich die Zahlen dazu genannt: In den letzten beiden Jahren habe die niederländische lutherische Kirche je zweitausend ihrer Glieder, jeweils sieben Prozent ihrer Mitgliederzahl verloren.⁷

Wohl ist die Synode weit entfernt von dem Gedanken der Selbstaufgabe – bezeichnend übrigens, daß eine vorherige Befragung der Gemeinden ein starkes Votum für das selbständige Weiterbestehen ihrer Kirche ergeben hatte. In dem Beschluß steht der Satz, die Synode gehe von der Erwartung aus, daß durch die Teilnahme am Einigungsprozeß „bestehende lebendige Kernpunkte des Luthertums in den Niederlanden ... nicht ‚verdunsten‘ werden“⁸. Der Präsident der Kirche hat nach der Verabschiedung des Beschlusses von einer „aus großer Not“ heraus getroffenen Entscheidung gesprochen. Dahlgrens Schlußfolgerung: „Man kann gut verstehen, daß die schrumpfende lutherische Kirche in Holland mit wachsenden finanziellen Schwierigkeiten diesen Weg gehen möchte. Die offene Tür zwischen den Kirchen macht es natürlich leichter, die konfessionellen Unterschiede bzw.

Verschiedenheiten zu übersehen und zu überbrücken. Es ist für die Kirche mehr eine Frage der kirchlichen Präsenz in der holländischen Gesellschaft als eine konfessionelle. Kann es sein, daß Holland ein Spiegelbild für die Zukunft in den Kirchen in einem säkularisierten Europa ist? Ob diese Entwicklung den Erwartungen entspricht, die die ökumenischen Väter einmal hatten, ist eine andere Frage: ‚Ökumene mehr aus Zwang, als aus Überzeugung.‘⁹

Wir stehen hier vor der einen möglichen Schlußfolgerung aus einer sich verschärfenden Diasporasituation. Auf unser Thema bezogen hieße das: Es gibt eine zumindest äußere Korrespondenz zwischen den beiden Wirklichkeiten. Wo Diaspora in Gefahr gerät, ist auch die Klarheit der konfessionellen Position mitbetroffen. Dafür gibt es in der evangelischen Diaspora eindrucksvolle Beispiele auch außerhalb der Niederlande, die auch auf anderen Gründen als dem zahlenmäßigen Rückgang beruhen. Eines sei genannt: In der Sowjetunion war es die Not der Verfolgung, welche die reformierten Gemeinden, die immer schon in rechtlicher Verbindung zu den lutherischen Konsistorien gestanden hatten, auf der letzten Generalsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Rußlands 1928 unter das Dach der lutherischen Kirche trieb. Es gab in jenem Stadium auch nur noch lutherische Pfarrer, die die reformierten Gemeinden betreuen konnten.

Die andere – offenbar auch mögliche und belegbare – Schlußfolgerung aus einer sich verschärfenden Diasporaerfahrung deutet ebenfalls darauf, daß eine enge Korrespondenz zwischen den beiden Polen Diaspora und Konfession besteht, deutet aber in die entgegengesetzte Richtung. Je enger der Raum, so ließe sich sagen, in welchen die Diasporanot die Gemeinde zwingt, umso intensiver der Versuch der Profilierung. Natürlich kann solche Profilierung die verschiedensten Gesichter haben. Wir alle wüßten aus unserer eigenen kirchlichen Umgebung ein ganzes Panoptikum von experimentieller Exotik zusammenzustellen, entstanden aus dem Motiv, sich in der Vielzahl der Weltanschauungen und Lebensmöglichkeiten als christliche Gemeinde Gehör verschaffen und profilieren zu müssen.

Es kann auch die Profilierung zur Konfession hin sein. Je stärker der Aufwand, der in das Überleben als Gemeinde zu investieren ist, je größer der Finanzanteil, der für die Erhaltung der Gebäude und für den Unterhalt des Pfarrers auf den einzelnen entfällt, je länger die Wegstrecke, um den Gottesdienst mitfeiern und die Kinder konfirmieren lassen zu können, je stärker das notwendige Engagement in den Ämtern der Gemeinde, umso dringlicher die Frage nach dem inneren Motiv für das alles und umso gründlicher die Frage nach der eigenen christlichen Identität. In diesem Sinne beschreibt Albert Greiner in dem schon herangezogenen Aufsatz die Pariser Situation: „Minoritäten wie unsere Kirche bleiben erfahrungsgemäß wegen ihres

natürlich-konservativen Charakters (unter dem Druck der sich verändernden Welt) wohl länger unangetastet; wenn die Probe dann aber aufs Exempel kommt, verspüren sie den Sturm umso ärger, weil sie weniger flexibel sind. Die einzige Möglichkeit des Fortbestehens ist dann, aus der notwendigen Treue zur Tradition und zum Überlieferten eine schöpferische Aggressivität zu entwickeln.“¹⁰

Greiners Nachfolger Bischof René Blanc hat Jahre später für die Pariser Kirche dann das Programm der sogenannten „Expansion“ formuliert – wohlgemerkt: in einer Periode scharf zurückgehender Zahlen, und wenn es unter zehn Millionen nur noch zwanzigtausend oder gar die Hälfte davon sind, zählt jeder einzelne. Natürlich war mit der Expansion nicht einfach eine volksmissionarische Aktivität zur Gewinnung von neuen oder zur Motivierung von vorhandenen Gemeindegliedern gemeint, sondern die Tatsache, daß christlicher Glaube von seiner Natur her nicht anders als offensiv, also missionarisch sein kann, und dies im Wissen um das Fundament, auf dem er steht, die Schrift, und im Wissen um die Kirche, in der er lebt und genährt wird. Aus dem Bericht einer nach Paris entsandten deutschen Stipendiatin sei in diesem Zusammenhang folgende Erfahrung wiedergegeben: „Mit besonderem Interesse besuchte ich als zukünftige Pastorin natürlich die Gemeindeveranstaltungen der (französischen) lutherischen Nachbargemeinden. Dabei beeindruckte mich vor allem die dortige Jugendarbeit. Auf den ersten Blick erscheint vieles konservativer als bei uns. Im Religionsunterricht werden noch Lieder und Bibelstellen auswendig gelernt. In einem Bibelkreis für junge Erwachsene von 20 bis 35 Jahren arbeitete man sehr streng und diszipliniert an biblischen Themen. Aktuelle gesellschaftliche Probleme wie die der Gentechnik oder der Vollmacht der Kirche zu politischen Stellungnahmen wurden durch Befragen biblischer Stellen besprochen.“¹¹

Es gibt wohl in der ganzen evangelischen Diaspora nur wenig Beispiele, an denen sich so eindrucksvoll wie hier zeigen läßt, wie das Kleiner- und Schwächerwerden einer Diasporakirche nicht notwendig zu Resignation und Verbitterung führt, sondern daß unter dieser Erfahrung dennoch, im Namen Jesu Christi, Phantasie für den Auftrag, fröhlicher Trotz gegen die Widrigkeiten, Stärkung der Konfession, des missionarischen Zeugnisses wirksam werden können.

III.

Wir haben bisher von der Diaspora im Sinne einer sozialen Vorfindlichkeit, also einer zahlenmäßigen Minderheit, und von der Konfession in dem doppelten Sinne der Donimation und der Martyria, des christlichen

Zeugnisses, gesprochen. Dabei ist es eine bewußte Vereinfachung, wenn man zwischen diesen beiden Wirklichkeiten eine Beziehung herstellt, ohne das ganze Geflecht von Einflüssen und Abhängigkeiten zu beachten, in dem sie stehen. Es ist ja, wie wir gesehen haben, in den Niederlanden nicht nur der Säkularisierungsdruck, der zum Wandel des Verständnisses von „Konfession“ führt. Es gibt in Paris viele andere Folgerungen aus der Diasporasituation, nicht nur diejenige der fröhlich-trotzigen Expansion. Es gibt zudem die nahezu unübersehbare Zahl der „nichttheologischen Faktoren“, die eigentlich zu den beiden Wirklichkeiten von Diaspora und Konfession ihrerseits in Beziehung gesetzt werden müßten. Wir belassen es bei der Erwähnung dieses Sachverhalts, um unsererseits gewissermaßen in einem zweiten Anlauf die beiden Größen Diaspora und Konfession in theologischem, nicht nur kirchenkundlichen Sinne zueinander in Beziehung zu setzen.

Nun sind wir spätestens nach dem schon erwähnten Vortrag Werner Krusches in eine intensive Diskussion um den Diasporabegriff geraten. Die Diasporaerfahrung sei nicht nur durch die – quantitative – Minderheitssituation bestimmt, sondern sie sei die für jeden Christen und die ganze Kirche grundsätzlich charakteristische Erfahrung. Sie gebe es als die Erfahrung der konfessionellen Diaspora – sozusagen die traditionelle Erfahrung –, als die Erfahrung der säkularen Diaspora, in der die Kirche unter dem Angriff säkularer Größen ihre selbständige Vorrangstellung in der Gesellschaft eingebüßt habe, und als weltanschauliche Diaspora, in welcher die Kirche sich dem Marxismus-Leninismus als der einzig anerkannten und autorisierten Weltanschauung gegenübersehe.¹²

Demgegenüber haben andere aus teils pragmatischen Gründen, um einer Verwirrung der Begriffe zu entgehen, und teils um den biblischen Bezug für die Situation der von ihnen betreuten Partner deutlich zu erhalten, zum sogenannten „klassischen“ Diasporabegriff zurückkehren wollen, der die Situation der konfessionellen Minderheit inmitten einer anderskonfessionellen, gegebenenfalls auch andersreligiösen Mehrheit beschreibt. Wohin sollten die „klassischen“ Diasporaarbeiter auch ausweichen? Wie sollten sie auch anders das biblisch begründete Existenzrecht der ihnen anbefohlenen Gemeinden in der Diaspora beschreiben, und war die Veränderung des Begriffs nicht dazu angetan, jene zu bestätigen, die schon immer der Meinung gewesen waren, daß es in einem „ökumenischen Zeitalter“ eine konfessionelle Diaspora nicht mehr geben dürfe – und schon gar nicht die kirchlichen Werke, die ihre Unterstützung und Pflege als ihren kirchlich und biblisch begründeten Dienst erkannt haben? Wäre nicht mit dem Begriff auch die Sache aus dem Blick geraten?

Möglicherweise liegen die Standpunkte gar nicht so weit auseinander. Es ist ja, aus dem Blickwinkel des in die Vereinzelung geratenen Christen, von

sekundärer Bedeutung, welchem Gegenüber er sich in der Glaubensfremde ausgeliefert sieht. Zunächst ist es doch — und das gilt nun für all die Gestalten von Diasporasituation in gleicher Weise — die Trennung von der Gemeinde, die ihm und seinen Mitchristen Schutz und Geborgenheit bedeutet; die geographisch, politisch, soziologisch, konfessionell begründete Trennung von dem Ort, an dem er durch Gottes Wort und Sakrament persönlich begnadet und gestärkt und als ein Glied am Leib Christi in die Gemeinschaft der Kirche hineingenommen wird.

Der Diasporabegriff ist mithin zunächst und zuerst ein ekklesiologischer Begriff, und er bezieht sich auf die Einheit der Kirche. Zerstreut werden, in die Diaspora geraten kann ja nur etwas, was entweder vorher schon als Einheit vorhanden war oder wenigstens prinzipiell auf eine in Zukunft gegebene Einheit hin angelegt ist. So wie alle Ekklesiologie es mit der Eschatologie zu tun hat, so eben auch der Diasporabegriff. Noch für die kleinste Diasporagemeinde gilt, was für die ganze Kirche gilt: sie ist das Werk des Gottesgeistes in dieser Welt, sie ist Teil der großen Schar vor dem Thron Gottes, und das macht die Würde auch der kleinsten Hausgemeinde aus.

Wenn wir so unseren Begriff von Diaspora hineinbetten in die Ekklesiologie, sind wir umso freier dazu, uns den einzelnen Phänomenen zu widmen und sie ernstzunehmen. Wir sind übrigens bei dieser Sicht der Dinge auch nicht mehr abhängig davon, wie weit das „Diasporabewußtsein“ einer Gemeinde entwickelt ist. Und wir wären in der Lage, allen Faktoren, welche die Diasporasituation bestimmen, die gleiche Aufmerksamkeit zu widmen.

IV.

Die Beziehung von Diaspora und Konfession stellt sich also als ein Unterthema des großen Themas „Kirche und Konfession“ dar. Beides gehört, wenn wir zunächst den Begriff der Konfession umfassender verstehen, von vornherein und untrennbar zusammen. Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde ist ohne das öffentlich gesprochene Zeugnis ihres Glaubens nicht denkbar, ebensowenig wie es nicht denkbar ist, daß der Einzelne dem Herrn begegnet, von ihm ergriffen wird, und sein Zeugnis an die anderen — „Kommt und seht, wir haben den Messias gefunden“ — würde ausbleiben.

Nun ist es in diesem Zusammenhang der kritischere Schritt, sich zu vergegenwärtigen, daß dem Bekenntnis schon nach dem biblischen Befund die Richtung zum Dogma, zur bindenden Lehraussage hin innewohnt. Es ist ja gar nicht zu übersehen, daß insofern, als verbindliche Lehre auch immer Scheidung bedeutet, dem Bekenntnis nicht nur bindende, vergewissernde, sondern auch kirchentrennende Wirkung eignet. Unsere reformatorischen

Väter haben das schmerzlich erfahren, die doch den Gegnern gegenüber nichts anderes als die Kontinuität zur einen heiligen katholischen Kirche bezeugen wollten und für welche die Einheit der Kirche etwas unbezweifelbar Vorgegebenes war, das es zu bewahren galt. Und wir haben diese schmerzliche Erfahrung, in getrennten Kirchen die Glieder des einen Leibes Christi zu sein, auszuhalten, zumindest so lange auszuhalten, als wir in dem uns überkommenen Bekenntnis das Zeugnis der Heiligen Schrift erhellt und bezeugt sehen. In der Situation der Diaspora kann das doppelt schmerzlich sein. Es wird auch stets zu differenzieren sein, ob Konfessionalität verankert ist in der Treue gegenüber dem als wahr erkannten, biblisch begründeten Bekenntnis der Kirche, oder ob sie sich herleitet aus dem Selbstbehauptungswillen des alten Menschen, der nicht sterben will.

Im übrigen gibt mit dem Artikel VII von der Kirche das Augsburgische Bekenntnis selber den Maßstab für die Konfessionsbestimmtheit der Kirche und ihrer Diaspora. Das „Satis Est“ von CA VII, das die Existenz und die Einheit der Kirche an das Evangelium im recht verkündigten Wort Gottes und im recht verwalteten Sakrament bindet, begründet und begrenzt zugleich die Konfession. Auf nichts anderes als auf diese beiden Weisen der Präsenz des Herrn in seiner Gemeinde kann sie sich gründen, nicht auf Tradition oder Kirchenverfassung oder Struktur.

Wir haben wohl erst wieder in den letzten Jahrzehnten zu ahnen begonnen, in welchem Maße lutherische Kirche und lutherische Diaspora ökumenefähig ist. Darin gibt sie sich nicht selber auf, sondern darin bleibt sie sich selber treu.

In diesem Zusammenhang wären die theologischen Entwicklungen im Ökumenischen Rat und im Lutherischen Weltbund zu verfolgen und vor allem die bilateralen theologischen Dialoge und die Rolle des Luthertums dabei. Die Formel von der Gemeinschaft in der „versöhnten Verschiedenheit“ scheint sich als tragfähig zu erweisen, und sie taugt wohl dazu, um sich nun auch in der Situation der Diaspora noch einmal mit der Frage der eigenen Identität, also der Konfession, und mit der Frage nach dem Verhältnis zu den anderen, denen man gegenübersteht als der bestimmenden Mehrheit, oder – dieser Mehrheit zusammen mit ihnen gegenüber – zu den Diasporachristen anderer Konfession neu zu beschäftigen.

Die Formel von der „versöhnten Verschiedenheit“ taugt – dies sei hervorgehoben – nicht nur zur Begründung der Bewegung zur Einheit, sondern ebensosehr dazu, einer Diasporakirche zu verdeutlichen, daß sie frei dazu ist, als eigene Größe bestehenzubleiben, wenn sie nur, in ihrer bewahrten eigenen Gestalt, dem Herrn und seinen anderen Jüngern treu bleibt. Konfession muß nach diesem Konzept fortan nicht mehr der Einheit hinderlich im Wege stehen; sie wird es nur dann tun, und dann mit Recht, wenn es

um die beiden zentralen Pole des Kircheseins nach CA VII geht, d. h. wenn auch in den Kernpunkten keine Einheit da ist.

V.

Es gibt Modelle in der Diaspora für eine solchermaßen bewußt konfessionelle neue Offenheit. Edmund Ratz hat mit der Rolle der Lutheraner in Großbritannien im Rahmen ihrer Mitarbeit im Britischen Rat der Kirchen ein solches Modell beschrieben,¹³ beispielhaft übrigens auch dafür, daß Arbeitsformen möglich sind, die der Tatsache der zahlenmäßigen Unterschiede im Mitgliederbestand zwischen der Großkirche und den Minderheitskirchen Rechnung tragen. Bezeichnend wohl, daß die Fähigkeit zur ökumenischen Offenheit bei denen am geringsten entwickelt ist, die in diesem Lande als von außen (aus dem Raum des deutschen Protestantismus) bestimmte Diaspora leben, als sogenannte „Auslandsdiaspora“, und die theologisch gesehen die besten Voraussetzungen dazu mitbringen müßten.

Auch den Diasporawerken ist übrigens die Freiheit gegeben, den Partnern in dieser Arbeit je an seinem Ort und in seiner speziellen konfessionellen Bindung und Aufgabe stehenzulassen und trotzdem miteinander Gemeinschaft zu erfahren. CA VII betrifft auch Diasporawerke und deren jeweiligen kirchlichen Ort. Wir werden die Verschiedenheiten nicht übersehen und uns fragen, wo sie uns trennen. Wir werden aber vor allem nach dem uns Gemeinsamen fragen und danach, ob es uns und unsere kirchlichen Partner in der Diaspora zur Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi befähigt. Wir werden skeptisch sein denjenigen gegenüber, die den, wie sich allmählich herausstellt, sachfremden Ruf nach Auflösung in die Uniformität hinein laut werden lassen. Konfession muß kein negativer Begriff sein. Die Sache, die er meint, bereichert und vergewissert das christliche Zeugnis, gerade in der Diaspora.

Anmerkungen

- 1 Evangelisches Kirchenlexikon (EKL), hrsg. von Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti und Lukas Vischer, Bd. 1, Göttingen 1985, Sp. 418.
- 2 Werner Krusche, Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora, in: Evangelische Diaspora, Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes, 45. Jg., Kassel 1975, S. 56 ff.
- 3 EKL, a. a. O., Sp. 874–876 (Hermann Rieß). Überraschend, daß gerade im Zusammenhang mit der Konfessionsbestimmtheit der Diaspora der Name Franckes und Zinzendorfs, nicht aber z. B. derjenige Wilhelm Löhes genannt wird.
- 4 a. a. O.
- 5 a. a. O.

- 6 Albert Greiner, Kirche in exemplarischer Situation: Die Lutheraner in Paris, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 20, Erlangen 1973, S. 114.
- 7 Lutherische Weltinformation, Nr. 47/1985, S. 13.
- 8 Diaspora-Informationen des Martin-Luther-Bundes, Nr. 1/86, S. 2.
- 9 a. a. O.
- 10 Greiner, a. a. O., S. 108.
- 11 Lutherischer Dienst, Nr. 1/1986, S. 6.
- 12 Krusche, a. a. O., S. 60.
- 13 Lutherische Kirche in der Welt, Folge 23, 1976, S. 134 ff.; Folge 28, 1984, S. 133 ff.

Wo willst du nun die suchen, die Gott fürchten? Zu Rom? Oder zu Jerusalem? Wahrlich, du darfst sie an keinem bestimmten Ort suchen, sondern im Glauben und im Geist, an allen Orten, wo du nur willst, findest du sie.

Martin Luther