

Diaspora im Zeichen des Evangeliums*

Das Wort „Diaspora“ weist in unserem kirchlichen Sprachgebrauch auf Nöte konfessionell-kirchlicher Minderheiten hin und auf entschlossene Aktivitäten, ihnen zu helfen. Konfessionelles Eigenleben wird gefördert, auch wenn es sich vielleicht um sehr kleine Gruppen innerhalb eines lebenskräftigen anderskirchlichen Umfeldes handelt. Sinn und Perspektive solcher Diasporapflege können nicht in Eigenbrötlererei oder Traditionswahrung liegen, sondern müssen sich in ihrer Sachgemäßheit von der christlichen Botschaft und vom Bekenntnis zu der einen Kirche Jesu Christi her erweisen.

Wir haben nachzudenken über eine ökumenische und eine missionarische Dimension der Diaspora, diesen Begriff in Referenz einerseits zu der einen Kirche und dem Auftrag der Gemeinde Jesu und andererseits zu ihrer Bewegung und Mission zu beleuchten. So kommen die Beziehungen der Diaspora zu anderen Christen und zu Menschen, die keiner Kirche angehören, in Blick. Dies impliziert dann umgekehrt die Annahme, daß Diaspora nichts Wesensfremdes in der Lebenswirklichkeit der Kirche als solcher ist. Ausgeschlossen ist gleichzeitig das Zerrbild konfessioneller Selbstgenügsamkeit.

Und damit finden wir auch einen Zugang zum Diasporaverständnis im Neuen Testament; denn ihm ist ja die konfessionelle Koexistenz, das Nebeneinander und Miteinander festgeprägter Kirchen unterschiedlichen Charakters, noch fremd. Aber über die Weise, wie das Evangelium in die Welt hineinwirkt und die Gemeinde Jesu leben und wachsen läßt, hat es uns natürlich Gewichtiges zu sagen. So geht es beim Thema Diaspora neutestamentlich um den „Raum“, in dem die Kirche lebt.¹

* Vortrag im Rahmen der Theologischen Tage des Martin-Luther-Bundes vom 31. Oktober bis zum 3. November 1994 auf dem Liebfrauenberg unter dem Thema „Die Kirche in ihrer Bewegung – Mission, Diaspora und der eine Auftrag der Gemeinde Jesu“.

¹ Zum neutestamentlichen Zeitverständnis vgl. meinen Aufsatz: Das Heil in Christus und das Ende der Welt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, LuThK 18 (1994), S. 2–19.

1. Von Jesus zur frühen Kirche

Wir registrieren zunächst einen bemerkenswerten Tatbestand:

Jesus beschränkte seine Wirksamkeit im wesentlichen auf das Land Israel. Nur ausnahmsweise besuchte er die Gebiete von Tyrus (Mk 7,24) und der Zehn Städte (Mk 5,1; 7,31) oder die Gegend von Caesarea Philippi (Mk 8,27). Dabei lag es ihm allerdings völlig fern, seine Anhängerschaft dort außerhalb des Landes zu suchen (Mt 15,24). Bei der Aussendung seiner Jünger schloß Jesus den Bereich der Heidenländer ebenfalls aus (Mt 10,5). Ein typisches Unverständnis bringt das Johannesevangelium durch die Frage der Gesprächspartner Jesu zum Ausdruck: „Will er zu denen gehen, die in der Zerstreuung (Diaspora) unter den Griechen wohnen, und die Griechen lehren?“ (Joh 7,35) Dies soll den Lesern als völlig abwegige Annahme erscheinen. – Jesu nachösterliche Gemeinde breitete sich dann jedoch schnell in eben diese jüdische Diaspora hinein aus. Programmatisch verbindet Lukas bereits seine Erzählung vom Pfingstgeschehen mit einer Diasporaliste: „Parther und Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien und Judäa, Kappadozien, Pontus und der Provinz Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und der Gegend von Kyrene in Libyen und Einwanderer aus Rom, Juden und Judengenossen, Kreter und Araber“ (Apg 2,9–11)². Die ersten Dreitausend, die sich aufgrund der Pfingstpredigt des Petrus auf den Namen Jesu taufen ließen, rekrutierten sich demnach bereits aus diesem weiten Kreis jüdischer Präsenz in der antiken Welt.

Jesus richtete seinen Lebensweg auf Jerusalem als Zentrum aus; die Evangelien schildern seinen Weg von Galiläa zu seinem Todespassa in der heiligen Stadt. – In der frühen Kirche verlor die Jerusalemer Urgemeinde jedoch bald an Bedeutung, wenn ihr auch zunächst, wie die Kollekte der paulinischen Gemeinden zeigt, eine besondere Vorortfunktion zuerkannt wurde (Gal 2,10; II Kor 8; 9; Röm 15,25–28). Schon Lukas verfolgt den Weg der Zeugenschaft für das Evangelium von Jerusalem bis nach Rom. Die Zerstörung Jerusalems bedeutete keinen Einschnitt mehr, weil die innere Ablösung längst erfolgt war.

² Daß auch Judäa in dieser Reihe begegnet, hat schon frühe Ausleger befremdet und zu Änderungen veranlaßt (Armenien, Syrien); siehe den textkritischen Apparat zur Stelle bei Nestle-Aland²⁷. Judäa kann aber auch ganz bewußt in diese Reihe aufgenommen worden sein; die ganze Welt wird zur Diaspora, einschließlich des Landes Israel (Apg 8,1). – Vgl. als Diasporaliste schon Jes 11,11.

Zur Lebensform der christlichen Gemeinde wird mithin die Diaspora,³ obwohl Jesus selbst seinen Wirkungskreis betont auf das Volk Israel im Heiligen Land eingengt hatte. Der Erste Petrusbrief redet die Christen im nördlichen Kleinasien als „auserwählte Fremdlinge, die verstreut wohnen (Diaspora) in Pontus, Galatien, Kappadozien, der Provinz Asien und Bithynien“ an (I Petr 1,1)⁴. Vielerorts entstehen Gemeinden, die eine Minoritätsrolle in ihrem Umfeld spielen. Die Arbeitsweise des Paulus ist dafür das markanteste Beispiel. Die Ausbreitung des Christentums am Anfang ist als Diaspora-Mission zu kennzeichnen, auch wenn der Begriff selbst nur selten begegnet. Viele kleine christlichen Zellen werden weiträumig gestreut gegründet.

Die christliche Diasporaabildung knüpft ganz unmittelbar und bewußt an die jüdische Diasporaentwicklung an. Die christliche Heidenmission hat ihr erstes großes Zentrum in Antiochien, einer Stadt mit einer bedeutenden jüdischen Diaspora und einer von diesem Milieu her geprägten christlichen Gemeinde (Apg 11,19–26; 13,1–3). Die Zerstreung verfolgter Christen (Apg 8,1–4; 11,19) empfängt durch diese Berührung den Anstoß zu einer entscheidenden Horizonterweiterung und zu einem neuen missionarischen Impuls. Die jüdische Synagoge wird zur Brücke, über welche die christliche Botschaft auch die Heiden erreicht. Vielerorts beginnt die Christusverkündigung in der Synagoge (Apg 13,14–52; 14,1; 16,13; 17,1–3). Der Jakobus-

3 Vgl. schon Frithjof Nagel: Sinn und Segen unseres kirchlichen Diasporadaseins, Kirchenblatt für evangelisch-lutherische Gemeinden, Frankfurt/Main, 114 (1965), S. 123–127.145–151 (auch als Sonderdruck erschienen), dort S. 126: „So zeigt das Neue Testament, daß das Diasporadasein geradezu der eigentliche Normalzustand der Kirche Jesu Christi auf Erden ist.“

4 Ganz auf die Auslegung dieser Grundstelle baut Leonhard Goppelt: Der theologische Sinn der Diaspora nach dem Neuen Testament, JMLB 12 (1964), S. 26–34, seine Untersuchung auf (vgl. ders.: Der Erste Petrusbrief [KEK 12/1], Göttingen 1978, S. 80–83); das führt aber auf die Vorstellung der Fremdlingschaft und nicht auf die der Diaspora. Der Begriff „Diaspora“ ist an dieser Stelle dem zwar verwandten, aber doch in entscheidender Weise anderen Gedanken- und Motivkreis der Fremdlingschaft (Status des Beissenen) zugeordnet, der von der Erwartung verheißenen Volkwerdung geprägt ist (Abraham, Israel in Ägypten; vgl. Erwählung, Blutrütus und Erbverheißung I Petr 1,1.2.4), nicht aber von dem Verlust völkischer Geschlossenheit. Der Diaspora-Begriff „veranschaulicht“ nicht die Fremdlingschaft (so Goppelt, KEK, S. 78); vielmehr werden die folgenden Ausführungen (I Petr 1,3–2,10) vor dem Vorstellungshintergrund der Fremdlingschaft entfaltet (ebd., S. 79). – Vgl. auch Franz Georg Untergaßmair: Diaspora und Ökumene aus der Sicht des Neuen Testaments, Cath(M) 38 (1984), S. 18–30, dort S. 21–24; Kurt Niederwimmer: Kirche als Diaspora, EvTh 41 (1981), S. 290–300, dort S. 293.

brief bezeichnet seine christlichen Adressaten als „die zwölf Stämme in der Diaspora“ (Jak 1,1)⁵.

Die christliche Mission konnte darauf aufbauen, daß die jüdische Diaspora bereits vorgearbeitet und die biblische Tradition in die griechische Welt hinein vermittelt hatte (Septuagintaübersetzung und hellenistisch-jüdisches Schrifttum). Eine Großzahl der ersten Christen wird vorher jüdischen Diasporasynagogen angehört haben. Ja, man wird sogar davon sprechen können, daß sich eine spannungsvolle Konkurrenzsituation aufbaute, da die Kirche dieselbe Sympathisantengruppe ansprach, die bisher von der Synagoge erreicht worden war.

Dennoch bildete die christliche Diaspora eine ihr eigene Konzeption und ein besonderes Profil aus. Diese lassen sich freilich ebensowenig an dem Begriff „Diaspora“ festmachen wie das jüdische Diasporaverständnis;⁶ man bediente sich schon eher des inhaltlich verwandten Begriffs „Fremdenschaft“ (paroikia)⁷ mit seinem anderen Vorstellungshintergrund, der an andere geschichtliche Erfahrungen anknüpft, wie etwa an den Aufenthalt Abrahams als Beisasse im vorerst nur verheißenen Land und in Erwartung großer

5 Die Wendung bezieht sich weder auf die jüdische Diaspora (so allerdings: Adolf Schlatter: *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart²1956, S. 93–97) noch speziell auf die Judenchristen (so allerdings: David P. Scaer: *James, the Apostle of faith*, St. Louis, MO/USA 1983, S. 28; Gerhard Maier: *Jakobusbrief* [Bibelkommentar 23], Neuhausen-Stuttgart 1988, S. 16f), sondern ist im übertragenen Sinn zu verstehen; die Christen stellen das wahre „Israel“ (vgl. Gal 6,16) dar (Martin Dibelius: *Der Brief des Jakobus* [KEK 15], Göttingen⁷1921, S. 66f; Wolfgang Schrage: *Der Jakobusbrief* [NTD 10], Göttingen¹³1985, S. 14). „Daß er (sc. Jak) ‚die 12 Stämme‘ radikal vom heiligen Land löst, bricht mit jüdischer Tradition“ (Martin Karrer: *Christus der Herr und die Welt als Stätte der Prüfung*, *KuD* 35 [1989], S. 166–188, dort S. 187, Anm. 120).

6 Deshalb ist dieses Phänomen auch nicht allein durch eine Untersuchung des Begriffs „Diaspora“ zu erfassen. Vielmehr ist die dahinter stehende Lebenssituation mit dem von ihr ausgebildeten Selbstverständnis mit in die Überlegungen einzubeziehen. Dies gilt für den Begriff nicht erst hinsichtlich seines christlichen Gebrauchs, sondern auch schon hinsichtlich seines jüdischen: „Will man also der Frage nach dem Selbstverständnis der hellenistischen Juden außerhalb des Mutterlandes nachgehen, so muß wohl ein Ansatz gesucht werden, der über die Engführung der Untersuchung eines einzelnen Wortes hinausgeht“ (Nikolaus Walter: *Buchbesprechung van Unnik: Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora*, *ThLZ* 118 [1993], S. 1039–1041, dort 1041). Vgl. dazu Anm. 11.

7 Vgl. A. Stuiber: *Art. Diaspora*, *RAC* III (1957), Sp. 972–982, dort Sp. 975. Sein Versuch, einer angeblichen Begriffsverlagerung von Diaspora auf Paroikia Bedeutung zuzumessen, befriedigt freilich nicht (Dieter Sänger: *Überlegungen zum Stichwort ‚Diaspora‘ im Neuen Testament*, *EvDia* 52 [1982], S. 76–88, dort 87, Anm. 33).

Nachkommenschaft, die ein eigenes Volk erst bilden würde,⁸ oder an die Zeit des Volkes Israel in Ägypten, damals zwar schon und gerade als geschlossener Volksverband, jedoch ohne Bürgerrechte und unter daraus resultierender Bedrückung, zugleich in der Sehnsucht, ein eigenes Heimatland finden zu können.⁹ Die Vorstellung der Fremdlingschaft geht mithin von der Situation erst noch zu erreichender Eigenstaatlichkeit und erhoffter Landgewinnung aus und unterscheidet sich damit deutlich von der Diaspora-Vorstellung, die auf die Situation sich auflösender völkischer Geschlossenheit bezogen ist.

2. Die jüdische Diaspora als Ausgangspunkt der christlichen

Eine jüdische Diaspora¹⁰ hatte sich zunächst in geringem Umfang gebildet, indem es Kaufleute (I Kön 10,28; 20,34), Kriegsgefangene, Söldner (Elephantine) oder Kolonisten in die Fremde verschlug. In größerem Maße aber und von grundlegender Bedeutung für die eigene völkische Existenz wurden die Deportationen, die zunächst von den Assyryern unter der Bevölkerung des Nordreiches Israel (II Kön 15,29; 17,6; 18,11) und dann von den Babyloniern im Südreich Juda (Jer 52,28–30; II Kön 24,14–16; 25,11) vorgenommen wurden. Nachdem schon früher die staatliche Einheit des Volkes zerbrochen war, wurde nun auch die Einheit zwischen Gottesvolk und Gottesland weitgehend aufgelöst. Neben der babylonischen entstand zudem durch Flucht zeitgleich auch eine ägyptische Diaspora (Jer 42,18–22; 43,1–7; 44,1).

8 Die theologische Wertung dieser Minderheitenexistenz wird eingehend reflektiert in dem Handel Abrahams mit Gott über die Zahl der Gerechten, die nötig sind, um den Bestand von Sodom und Gomorra zu gewährleisten (Gen 18,16–33).

9 Vgl. Anm. 4. – Dieser Motivkreis hat unter dem Stichwort „Exodusgemeinde“ (Jürgen Moltmann) in der jüngeren ökumenischen Diskussion neue „prophetische“ Impulse für die „missionarische“ Aufgabe gebracht, in „Solidarität“ der Armen und mit den Armen den ungerechten status quo auf eine gerechtere Weltordnung hin zu überwinden (vgl. z. B. das Dokument „Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung“ [EMW-Informationen 84, Hamburg, Juli 1989]). Hier tritt die Diasporaerfahrung deutlich zurück gegenüber einer neuen Bewußtwerdung der sozial Benachteiligten als „Volk“.

10 Zum folgenden vgl. Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (1909), Hildesheim 1964, III, S. 1–188; Art. Galut, JL II, S. 880–888; Geschichte des jüdischen Volkes, hg. v. Haim Hillel Ben-Sasson, München 1978, I, S. 341–346 (Menahem Stern); S. 447–469 (Shmuel Safrai); Lawrence A. Sinclair/Aryeh Kasher: Art. Diaspora I, TRE VIII (1981), S. 709–717; Alberto Soggin: Diaspora im Alten Testament, EvDia 52 (1982), S. 64–75.

Die assyrische Politik ging dahin, die Deportationsverluste durch Neuan siedlung anderer Volksgruppen auszugleichen, bei diesem Bevölkerungsaustausch jedoch die landesüblichen Religionen weiter lebenskräftig zu erhalten. So wurden die in Samarien angesiedelten fremden Völkerschaften in gewisser Weise dem israelitischen Glauben zugeführt (II Kön 17,27f), während sich die exilierten Israeliten offenbar an ihre neue Umgebung assimilierten und jede Beziehung zu ihren alten Wohngebieten verloren. Demgegenüber war es den aus dem Südreich Juda nach Babylonien deportierten Gefangenen aufgrund einer anderen Religionspolitik möglich, ihre kulturelle und religiöse Identität auch in der Fremde zu bewahren und ihre schriftlichen und mündlichen Religionstraditionen zu sammeln und zu sichern. Infolgedessen lernten sie die augenblickliche Verbannung als Strafgericht ihres Gottes wegen ihres früheren schlimmen Fehlverhaltens verstehen (Jes 35,8; Jer 17,1–4; 25,1–14; Ez 22,13–16; I Kön 8,46–51), sich im Bußgebet an Gott zu wenden (Klgl; 2 Mac 1,24–29) und eine Rückkehr aufgrund einer neuen Gnadenzusage Gottes zu erhoffen (Jes 11,11f; 27,12f; 35,10; Ez 37,21f; Ps 126; 147,2).

Als sich aufgrund des Kyros-Erlasses (Esr 1,1–4) dann tatsächlich Rückkehrmöglichkeiten eröffneten, wurden diese jedoch keineswegs von allen auch genutzt. Die babylonische Diaspora bildete weiterhin ein wichtiges Zentrum des Judentums, dadurch charakterisiert, daß sie sich einer Hellenisierung weitgehend verschloß. Daneben stand als gewichtige Alternative die ägyptische Diaspora, die mit erstaunlicher Konsequenz eine Kontextualisierung ihrer religiösen Traditionen verfolgte. Ja, die jüdische Diaspora weitete sich in der Folgezeit aufgrund von Versklavung, Verbannung, Flucht und Auswanderung aus wirtschaftlichen Gründen ständig aus und umfaßte dann alle Länder rund um das Mittelmeer. Das Land Israel mit Jerusalem und dem Tempel als seiner Mitte blieb allerdings der alles zentrierende Richtpunkt der Frömmigkeit (Vgl. nur die Gebetsrichtung zum Tempel in Jerusalem hin! [Dan 6,11; I Kön 8,48]), aber an die Stelle gemeinsamer Siedlung im Heiligen Land traten neben brieflichem Austausch und finanzieller Unterstützung vor allem regelmäßige Wallfahrten zu den Hauptfesten.

Zugleich wurde die Diasporasituation nicht mehr als eine beklagenswerte Not harter göttlicher Strafe empfunden, sondern in ein religiöses Positivum umgemünzt, nämlich zur Präsenz Israels in aller Welt als Zeuge des einen und einzigen Gottes.¹¹ Gerade die „Diaspora Israels“ wußte sich von Gott

11 Karl Ludwig Schmidt wollte diesen Mentalitätswandel auch terminologisch an einem begrifflichen Wechsel von „gola/galuth“ zu „diaspora“ festmachen (Art. diaspora, ThWNT II, S. 98–104, dort 99–101). Dagegen hat Willem Cornelis van Un-

zum „Licht der Völker“ gesetzt (Jes 49,6 im Verständnis der Septuaginta) in einer missionarischen Existenz, die sie einerseits an der Lebensordnung des Gottesgesetzes festhalten, andererseits ihre Überlegenheit in ihrer Andersartigkeit gegenüber den Menschen ihrer Umgebung werbend zur Geltung bringen ließ (kritisch reflektiert Röm 2,17–24; Mt 23,15). Die perspektivische Zentrierung auf das Land Israel blieb dabei erhalten. Die Juden verstanden sich als Volk im rechtlichen Sinne, dem Proselyten förmlich eingegliedert werden mußten, erreichten weitgehende Selbstverwaltung im hellenistischen Polis-System und unterzogen sich der Steuerepflicht gegenüber dem Tempel in Jerusalem, ihrem religiösen und politischen Mittelpunkt.¹²

Als dieser Mittelpunkt im Gefolge der beiden jüdischen Aufstände mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 und dem Verbot, Jerusalem zu betreten, im Jahre 135 verloren ging, „wurde die Diaspora sozusagen heimatlos“.¹³ Das hellenistische Judentum sah sich zu weitgehender Zurücknahme seiner Weltoffenheit gezwungen, was sich besonders deutlich in der Rückwendung vom Gebrauch der griechischen Sprache zur ausschließlichen Verwendung des Hebräischen niederschlug. Damit setzte sich der von der babylonischen Diaspora schon immer beschrittene Weg in der folgenden Zeit beherrschend durch (Babylonischer Talmud). Die Hoffnung auf Rückkehr in das Land und auf die Wiedererrichtung des Tempels fand ihren lebendigen Ausdruck im täglichen Gebet.¹⁴ So wurde die Diasporasituation wieder sehr stark als Verlust der Möglichkeit zur vollen Erfüllung des Gesetzes und als Zwang zu einer notgedrungen defizitären Frömmigkeitsausübung empfunden, wurde mithin wieder zur Gola/Galuth. Von christ-

nik nachgewiesen, daß im hellenistischen Judentum „diaspora“ mit negativer Färbung die „Zerstreuten“ Israels ausschließlich in Gedankenverbindung mit Gottes Strafe und Verheißung bezeichnet, ohne daß der (selten begegnende!) Begriff zur durchgehenden Bezeichnung für die Juden außerhalb ihres Mutterlandes geworden wäre (Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit. Aus dem Nachlaß hg. u. bearb. v. P. W. van der Horst [AGJU 17], Leiden 1993; vgl. Schürer [wie Anm. 10], S. 71–75). Die hebräischen Worte „gola“ und „galuth“ werden in der Septuaginta ohnehin mit anderen Äquivalenten als „diaspora“ wiedergegeben (vgl. Stüber [wie Anm. 7], Sp. 972f).

12 Vgl. John E. Stambaugh u. David L. Balch: Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (GNT 9), Göttingen 1992, S. 42–48. – Unter Umständen war die Möglichkeit einer doppelten Staatsbürgerschaft gegeben, wie die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte annimmt, wenn sie diesen Zeugen Jesu als jüdischen und römischen Bürger darstellt (Apg 16,37; 21,39; 22,3.25–29).

13 Schmidt (wie Anm. 11), S. 101,15.

14 Vgl. Achtehngebet (Amida), 10.–14. Benediktion.

licher Seite aus wurde sie als Strafe Gottes, zumal für die Verwerfung Jesu und den Unglauben gegenüber dem Evangelium, interpretiert.¹⁵

3. Die Eigenart der christlichen Diaspora

Die christliche Diasporaexistenz unterscheidet sich trotz der großen geschichtlichen Nähe zur jüdischen doch zugleich erheblich von dieser. Ihr fehlt ganz der Bezug zum Land Israel. Sie ist nicht auf eine irdische Heimat ausgerichtet. Die christliche Fremdlingschaft hat ihren Bezugspunkt in der himmlischen Heimat.¹⁶ Die Christen haben ihr „Bürgerrecht“ in Gottes himmlischer Welt (Phil 3,20; vgl. Kol 3,1–3; Hebr 13,14). Ihre Mutter ist „das Jerusalem, das droben ist“ (Gal 4,26). Die Sammlung der „Auserwählten ... von den vier Winden, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels“ dient nicht ihrer Rückführung in das Land Israel, sondern ihrer Errettung in die bergende Gemeinschaft des Menschensohns (Mk 13,27). Das Wort des Hohenpriesters: „Es ist besser für euch, ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe“, interpretiert das Johannesevangelium als Orakelspruch: „Jesus sollte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern auch, um die verstreuten Kinder Gottes zusammenzubringen“ (Joh 11,50–52). Sammlungsort ist demnach der Tod Jesu als seine Erhöhung zum Vater und damit als Aufrichtung der Einheit, in der nun die Jünger mit dem Vater und dem Sohn zusammengeschlossen sind (Joh 17,20f). Damit wird zugleich der Ort der Gegenwart und Anbetung Gottes aus seiner räumlich-geographischen Bindung an Jerusalem gelöst: „Aber es kommt die Zeit und ist schon jetzt, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit“, und das heißt weder auf dem Gari-zim noch in Jerusalem (Joh 4,19–24.23).

15 Vgl. Stuiber (wie Anm. 7), Sp. 975f.

16 Diesen Gesichtspunkt stellt Säger (wie Anm. 7) recht einseitig heraus: „Diaspora wird zu einer Aussage über das Wesen der christlichen Gemeinde in der Welt schlechthin“ im Sinne eines nicht-weltverhafteten Lebens unter dem Vorzeichen der Vorläufigkeit (S. 84). Auch bei Niederwimmer (wie Anm. 4) wird „das Motiv der Entweltlichung“ (S. 295) zu undifferenziert in den Mittelpunkt gestellt: „Die neutestamentlichen und frühchristlichen Aussagen über Diaspora und Paroikia der Kirche sind nicht so sehr an der Minderheitensituation der Kirche interessiert und orientiert als vielmehr an dem Motiv der eschatologischen Entweltlichung“ (S. 299); daraus folgt für ihn, daß eine Rezeption dieses Motivs heute „erhebliche Probleme“ aufwirft (ebd.). Die himmlische Heimat ist allerdings, so ist gegen eine solche Deutung einzuwenden, kategorial radikal von der irdischen Fremde unterschieden und läßt sich nicht wie Erez Jisrael der Galuth entgegenstellen.

Die Christenheit bildet auch kein Volk als politisch-nationale Größe neben anderen Völkern.¹⁷ Christen können deshalb inmitten ihrer eigenen nationalen Heimat doch in der Diaspora leben, weil sie hinsichtlich ihres Christusglaubens zu einer Minderheit unter ihren Volksgenossen gehören. Die Christen zeigen sich nicht bestrebt, sich als Theokratie zu formieren, als eigenes Staatswesen auf der Grundlage ihres Glaubensgesetzes, wissen sich aber quer durch alle Staatsbürgerschaften verbunden als Angehörige des einen Volkes Gottes (Eph 2,11–22) und in ihrer Identität als neue Menschen auch durch ihre neuartige Lebensführung ausgewiesen (Phil 2,14–16; Röm 6,17–23; Kol 3,5–17; Eph 4,17–24).

In neutestamentlicher Zeit fiel in einem durchaus kontrovers verlaufenen Prozeß diese Grundentscheidung, daß Heiden, die durch die Taufe unter die Herrschaft Christi gestellt und in die christliche Gemeinde aufgenommen wurden, nicht auch durch Beschneidung, Tauchbad und Opfer dem jüdischen Volk eingegliedert wurden (Gal 2,1–10; 5,1–6; Apg 15,1–29), sondern in ihrem angestammten gesellschaftlichen Status verblieben (I Kor 7,17–24). Damit trat freilich eine Relativierung dieser Verhältnisse ein, weil ja die Einheit innerhalb der christlichen Gemeinde gewährleistet sein und gelebt werden sollte (Gal 2,11–14; 3,26–28; I Kor 12,12–14; Kol 3,11). Aber die alten Loyalitäten wurden nicht gänzlich aufgehoben (Röm 13,1–7; Tit 3,1f; vor allem im Dienst der Fürbitte: I Tim 2,1–3, wie sie schon für die jüdische Exil- und Diasporasituation charakteristisch war [Jer 29,7]). Es ergaben sich aus dieser Konstellation dann freilich mancherlei Konflikte zwischen einer zu weitgehenden Solidarität mit dem angestammten gesellschaftlichen Umfeld (I Kor 5; 6; 8–10) und leidvollen Sanktionen seitens dieses Umfeldes aufgrund einer als zu gering empfundenen Solidaritätsbereitschaft der Christen (I Thess 2,14; II Thess 1,4–10; I Petr 3,8–17; 4,4.12–19).

Insofern hat die christliche Diaspora ein ganz eigenes Gepräge. Es handelt sich dabei um eine eigentümliche, keineswegs rein innerlich zu verstehende, sondern ganzheitlich gemeinte, zugleich aber die herkömmliche Volkszugehörigkeit bewahrende und damit durchaus höchst partiell gelebte, mithin durchaus paradoxe Emigration. Eine Ortsveränderung setzt sie gerade nicht notwendigerweise voraus. Auch als Einheimische fühlten sich die Christen zunächst in der Diaspora.¹⁸ Und dies galt sowohl für die Judenchristen im

17 „Das Evangelium wendet sich an einzelne, und der Glaube ist die Antwort des einzelnen“, wenn diese einzelnen auch in der Gemeinschaft mit Christus zur endzeitlichen Heilsgemeinde verbunden sind (Jürgen Becker: Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, S. 447). Dies ist im Hinblick auf die paulinische Theologie gesagt, gilt aber insgesamt für die neutestamentlichen Schriften.

18 Vgl. Niederwimmer (wie Anm. 4), S. 294.

Lande Israel, die sich einer schmerzlichen Ausgrenzung ausgesetzt sahen (Mk 13,9; Apg 4,5–22; 5,17–42; 8,1)¹⁹, als auch für die Heidenchristen in ihren Ländern. Während Jesus seine Jünger aus ihren beruflichen und häuslichen Bindungen herausgerufen hatte,²⁰ wurde nach Ostern das „Haus“ zum Ort der christlichen Lebensgestaltung (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; I Petr 2,18–3,7)²¹. Ganz bewußt wurde der angestammte Platz der gesellschaftlichen Einbindung beibehalten.

Bemerkenswert ist, daß in neutestamentlicher Zeit jede Tendenz fehlt, aufgrund der himmlischen Beheimatung einen Rückzug in Weltabgeschiedenheit anzutreten.²² Wenn die Naherwartung einer grundlegenden Veränderung aller bestehenden Verhältnisse durch die unmittelbar bevorstehende Erscheinung des Herrn in Herrlichkeit auch bisweilen zu einem Leben in den Tag hinein verleitete, das sich der sozialen Verantwortung entzog, wurde solchen Neigungen doch entschlossen entgegengewirkt (I Thess 4,11f; II Thess 3,6–13).

Die charakteristisch christliche Diasporaexistenz entsteht also nicht dadurch, daß Menschen von ihrem Heimatland getrennt werden, dabei aber an ihrer Volkszugehörigkeit festhalten, oder daß Proselyten sich aus ihrer bisherigen Volkszugehörigkeit lösen, dabei aber in ihrer angestammten Heimat wohnen bleiben. Vielmehr führt die Christen ihr Eingebundensein in die Herrschaft Christi zu einem „Leben in der Zerstreung“. Die Christen verstehen wie die Juden auch ihre Diasporaexistenz als göttliche Verfügung. Für sie ist es aber der Ruf des Evangeliums (I Thess 1,4f)²³, der ihre Dia-

19 Vgl. Otto Böcher: Jüdische und christliche Diaspora im neutestamentlicher Zeitalter, *EvDia* 38 (1967), S. 147–176, dort S. 152f.

20 Auch wenn eine bestimmte Strömung innerhalb der Urchristenheit die vorösterliche Jüngergemeinschaft mit Jesus in einem Wanderradikalismus fortzusetzen versuchte (vgl. Gerd Theißen: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1983, S. 79–105, 106–141; François Vouga: Geschichte des frühen Christentums [UTB 1733], Tübingen und Basel 1994, S. 30–33), konnte sie sich doch nicht als maßgebend durchsetzen. Wenn später der Frömmigkeitsstil der Peregrinatio, eines missionarischen Wanderlebens, von Zeit zu Zeit immer wieder als eine mögliche christliche Lebensform ergriffen wurde, entstand eine christliche Diaspora doch nicht nur auf diesem Wege, sondern konnte sich gerade auch bei ausgeprägter Seßhaftigkeit ergeben.

21 Vgl. Alfons Weiser: Evangelisierung im „Haus“, *BZ NF* 34 (1990), S. 63–86.

22 Vgl. Anm. 16. Man könnte höchstens auf den Rat des Paulus zum Heiratsverzicht verweisen, den er noch um Ratschläge auch für andere Lebensbereiche erweitert hat (I Kor 7,35–31). Eine Weltflucht setzte aber gerade nicht ein.

23 Der Zusammenhang von Evangelium und christlicher Erwählung ist der „leitende Grundgedanke“ des I Thess. Vgl. Becker (wie Anm. 17), S. 138–148.

sporaexistenz bewirkt. Das Evangelium konstituiert ihren spezifischen Lebensraum. Es entfremdet die Christen zwar ihrer Umgebung, löst sie aber nicht notwendig aus ihren gesellschaftlichen Verbindungen heraus. Und dasselbe Evangelium richtet sich nun auch über sie weiter an all die Menschen, unter denen sie leben (Phil 4,4f; I Petr 2,9–12)²⁴. Damit nötigt es sie in der Regel geradezu, an ihrem alten Platz weiter auszuharren.

Da im Evangelium ein universaler Herrschaftsanspruch Christi liegt, der sich auf alle Völker und Menschen erstreckt (Mt 28,18–20), ist kein Ort davon ausgenommen. Einerseits beginnt diese Sendung schon vor der eigenen Haustür, andererseits reicht sie bis in jede Ferne, die vom Evangelium noch nicht erreicht ist. Dementsprechend mutet das Evangelium einem bestimmten Kreis von Christen immer auch die Botenexistenz zu. In ihrer Minorität verstehen sich die Christen aber insgesamt als Avantgarde des endzeitlichen Gottesreiches, das in Christus Wirklichkeit geworden ist (II Thess 2,13f). Sie leben deshalb – sowohl in ihrer angestammten Umgebung als auch in der Fremde – in der Diaspora, und zwar einerseits als Fremdlinge und andererseits als Herolde einer Neuordnung des Verhältnisses Gottes zur Welt mit dem Auftrag, alle Menschen zum Heil in der Versöhnung mit Gott zu rufen (II Kor 5,18–21). Sie müssen nicht erst zur Mehrheit werden, um Christi Herrschaft wirklich werden zu lassen (Heiliges Reich im politischen Sinn). Ja, sie müssen nicht einmal als revolutionäre pressure group ihrer Botschaft machtvollen Ausdruck verleihen. Die Herrschaft Christi setzt sich eben nicht als politisches Geschehen durch, sondern verwirklicht sich in Verkündigung und Glauben.²⁵ Daraus resultiert der aufgezeigte paradoxe Charakter der christlichen Existenz: „In allem erweisen wir uns als Diener Gottes: ... als die Unbekannten, und doch bekannt“ (II Kor 6,4.9).

Auch die jüdische Diaspora sah sich als Gottes Zeuge unter den Völkern und nutzte ihre missionarischen Möglichkeiten. Die Universalität der Geltung des Willens Gottes für alle Menschen blieb jedoch grundlegend vermittelt durch die Partikularität der Erwählung Israels zum Eigentumsvolk Gottes. Umkehr zum Gesetz Gottes bedeutete in letzter Konsequenz Ein-

24 Zu dieser ambivalenten und konfliktreichen Situation vgl. Becker, ebd., S. 262–265.

– Indem das Evangelium als begründende Größe für die christliche Diasporasituation verstanden wird, muß der Ansatz Böchers (wie Anm. 19), die Diasporasituation unter dem Gesichtspunkt der magisch-dämonistischen Abgrenzung vom „anderen“ zu erfassen, als unzureichend angesehen werden.

25 Die Heilsherrschaft Gottes wird, wenn auch auf dem Zion lokalisiert und mit der staatlichen Wiederaufrichtung Israels verbunden, schon im Alten Testament als Evangelium und damit als gewaltfreies Wortgeschehen erwartet (Jes 52,7–10; Jes 2,2–4; Mi 4,1–3; Jes 42,1–4).

gliederung in das Gottesvolk als einem aus der übrigen Völkerwelt ausgegrenzten Volk.²⁶ Nur so kann ein Mensch sich voll dem Gesetz unterstellen.²⁷ Damit blieb die Diaspora im Vorfeld des endzeitlichen Eingreifens Gottes zunächst auf die Erwartung tiefgreifender geschichtlicher Veränderungen von politischer Dimension mit der staatlichen Neuformierung Israels im Heiligen Land ausgerichtet.²⁸ Das Evangelium dagegen ruft Juden und Heiden unter die Herrschaft Christi, in der Gottes Willen erfüllt und sein Recht hier und jetzt aufgerichtet ist.²⁹

4. Die Spannung zwischen Universalität der Christusbotschaft und Minorität der Christen

Paulus bekennt sich zu dem Evangelium als der „Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen“ (Röm 1,16). In seiner Sicht ließ sich die darin proklamierte Universalität überraschend zügig realisieren. Die Ankündigung seines Besuches in Rom ordnet der Apostel einem großräumigen Konzept ein: „So habe ich von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien das Evangelium von Christus

26 Der Proselyt „starb“ seiner bisherigen völkischen Zugehörigkeit (Die Hilleliten sagten: „Wer sich von der Vorhaut absondert, gilt wie der, der sich vom Grabe absondert“, Pes 8,8; Ed 5,2), bekam als „Sohn Abrahams“ (des ersten Proselyten!) einen neuen Namen und galt dann in jeder Beziehung als Israelit, entsprechend der Erklärung der Proselytin Rut: „Dein Volk ist mein Volk“ (Rut 1,16; in diesem Sinne aufgenommen Yev 47b). Demgegenüber hat die christliche Taufe solche Konsequenzen nicht. Der Täufling stirbt der „Sünde“ und lebt fortan mit Christus „Gott“ (Röm 6,1–11).

27 Das jüdische Recht unterscheidet den „Ger toschaw“, den im Lande Israel lebenden Fremden, der weitgehende bürgerliche Achtung erfährt, dafür aber wenigstens die noachitischen Gebote (z. B. Jub 7,20) zu befolgen hat, von dem „Ger sedek“, der voll in das Volk Israel eingegliedert ist und damit auch das Gesetz im vollen Umfang zu beachten hat. Vgl. Gal 5,3.

28 Bis heute bleibt es für Juden unbegreiflich, wie Christen in einer augenscheinlich unerlösten Welt eine in Christus bereits erfolgte Erlösung glauben und verkündigen können.

29 Das „Evangelium von Jesus Christus“ ist das „Evangelium Gottes“ (Mk 1,1.14f; I Thess 1,4f.9f; Röm 1,1–4.16f). Der messianischen Erwartung fehlte dagegen sonst trotz aller zeitbezogenen, vielfältigen Konzeptualisierungen dieser unmittelbare Bezug zur Gottesherrschaft bzw. Gottesechtigkeit. Von daher erklärt sich auch die relativ untergeordnete Bedeutung des Messianismus im Judentum. Vgl. Kuhn: Art. basileus C., ThWNT I, S. 570–573, dort S. 573; Gerbern Oegema: Der Gesalbte und sein Volk (SIJD 2), Göttingen 1994, S. 182.

voll ausgerichtet ... Nun aber habe ich keine Aufgabe mehr in diesen Ländern, habe aber seit vielen Jahren das Verlangen, zu euch zu kommen, wenn ich nach Spanien reisen werde“ (Röm 15,19.23f). Die Aufgabe der Verkündigung an alle Menschen sieht er also grundsätzlich schon dann als erfüllt an, wenn auch nur erst hier und da winzige Gemeinden vorhanden sind. Damit ist ja bereits ein Grund gelegt, auf dem weiter gebaut werden kann (Röm 15,20; I Kor 3,9–15). Ihm selbst geht es nur darum, das Evangelium schnell in bestimmte Gegenden zu bringen (II Kor 10,13–16), wo es dann durch den Einsatz anderer wachsen und sich weiter ausbreiten kann. Seine Anfangsverkündigung schließt nicht einmal unbedingt schon erste Taufen mit ein (I Kor 1,17), geschweige denn die Gründung durchorganisierten Gemeinden oder gar den Aufbau bodenständiger Kirchen. Ein Anfang soll gemacht werden. Die „Erstlinge“ sind wichtig, in der Provinz Asien Epänetus (Röm 16,5) und in Achaja das Haus des Stephanas (I Kor 16,15). Mit einer größeren Breitenwirkung wird nicht schon gerechnet, und dennoch gilt das Evangelium in diesen erst anfangsweise erfaßten Provinzen schon als „voll ausgerichtet“³⁰.

Freilich spürt Paulus daneben auch das Gewicht von Ablehnung und Widerstand gegen das Evangelium, die nicht nur ihm (II Kor 4) und den Gemeinden (I Thess 2,14) schwere Belastungen auferlegen, sondern auch den Anspruch des Evangeliums selbst in Frage zu stellen drohen (Röm 10,16–18: In alle Lande ist der Schall des Evangeliums ausgegangen, aber nicht alle sind ihm gehorsam geworden; Phil 1,27–30). So beschäftigt Paulus das konkrete Problem des Unglaubens des Großteils Israels gegenüber der Christusbotschaft so stark, daß er nicht nur intensiv um eine theologische Lösung dieser Anfechtung ringt, sondern sich auch in seiner „großen Traurigkeit“ und den „Schmerzen“ in seinem Herzen zu einem extremen Opfer bereit erklärt, das er tatsächlich gar nicht bringen könnte: „Ich selber wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch“ (Röm 9,2f).

Die Auflösung dieser notvollen Erfahrung einer radikalen Minderheitsrolle der Judenchristen innerhalb ihres Volkes sieht Paulus in dem „Geheimnis“ temporärer Vorläufigkeit: „Verstockung ist einem Teil Israels widerfahren, so lange bis die Fülle der Heiden zum Heil gelangt ist“ (Röm 11,25). Der letztendliche Sieg des Erbarmens Gottes wird dadurch wieder gewiß: „Im Blick auf das Evangelium sind sie zwar Feinde um euretwillen; aber im Blick auf die Erwählung sind sie Geliebte um der Väter willen. Denn Gottes

30 Vgl. Günther Bornkamm: Paulus (UB 119), Stuttgart 1969, S. 73.

Gabe und Berufung können ihn nicht gereuen ... Denn Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“ (V. 28f.32). Zwischen dem universalen Anspruch des Evangeliums, allen Menschen zu gelten, und der geringen Zahl derer, die tatsächlich in aller Welt an das Evangelium glauben, empfindet Paulus also eine höchst schmerzliche Spannung.

Das Evangelium schafft nur eine spurenhafte Diaspora, die zerstreut durch alle Länder lebt, und proklamiert doch zugleich Christi Herrschaftsanspruch über die ganze Menschheit. Die christliche Diasporaerfahrung liegt in dieser Not der eschatologischen Spannung zwischen dem Anfang der Ausrufung des Evangeliums und seiner noch ausstehenden vollen, sichtbaren Einlösung und wird sich nicht überwinden lassen, solange nicht der wiederkommende Herr selbst diese Spannung auflöst.

Die christliche Diasporaerfahrung zeigt sich vom Evangelium her gesetzt. Sie ist nicht in der Einzigartigkeit des einen Gottesvolkes gegenüber allen andern Völkern begründet, sondern in der weitgehend noch uneingelösten, vom Evangelium her aber bereits proklamierten Einheit von Juden und Heiden im Gotteslob unter der Herrschaft Christi (Röm 15,7–13; vgl. Eph 2,11–22). Das gilt nicht nur für Paulus, sondern auch für andere Schriften des Neuen Testaments.

In der Ölbergrede Jesu bei Markus ist mitten in die Ankündigung der gerichtlichen Verfolgung der Jünger und ihrer Auslieferung zur Hinrichtung seitens der eigenen Familie (Mk 13,9–13) der von der Ebene des persönlichen Schicksals deutlich abgehobene Evangeliumssatz hineingestellt: „Und das Evangelium muß zuvor gepredigt werden unter allen Völkern“ (V. 10). Halt in einer geradezu aussichtslosen Bedrohung und Verlassenheit verleiht den Jüngern allein das Evangelium, das der Geist durch sie spricht (V. 11) und das auf die Worte Jesu gegründet ist, die nicht vergehen (Mk 13,31), obwohl er selbst doch den Weg ins Leiden und in den Tod gegangen ist und die Jünger ihm auf diesem Wege nachfolgen läßt (vgl. Mk 14,9).³¹

Auch für Matthäus richtet sich das Evangelium an die ganze Welt als Heilsbotschaft für alle Menschen. „Und es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen“ (Mt 24,14). Zugleich schafft Jesus nach dem Zeugnis dieses ersten Evangeliums aber auch die Voraussetzungen dafür, in

31 Freilich unter der Voraussetzung, daß an die Stelle der Wanderschaft wieder das häusliche Dasein getreten war, mit der Konsequenz, daß nicht einer der Begleiter, sondern Familienmitglieder zu Verrätern werden. Vgl. Dieter Lührmann: Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, S. 216.220.

einer extremen Diaspora existieren zu können: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Der Auftrag des Auferstandenen an seine Jünger geht dahin: „Machet zu Jüngern alle Völker“ (Mt 28,19). Damit ist aber keineswegs seine Mahnung zur Geduld, bis das Mehl durchsäuert ist (Mt 13,33) und bis am Ende der Tage die Saat des Evangeliums von der Saat des Teufels getrennt werden kann (Mt 13,36–43), aufgehoben. Die Bedrängnis der Auserwählten währt bis zum Kommen des Menschensohns (Mt 24,22.24). Zwischen Jesu Proklamation seines Reichsbefehls: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18), und seiner Ankündigung an seine Jünger: „Ihr werdet gehaßt werden um meines Namens willen von allen Völkern“ (Mt 24,9), besteht eine Spannung, die der Kirche ihre besondere Diasporaexistenz auferlegt.

Auch im Lukasevangelium, das im besonderen den Universalismus der Verkündigung des Gottesreiches betont, folgt der Engelbotschaft von der Geburt des Heilands, der Frieden auf Erden bringt (Lk 2,10.14), und dem Lobpreis an Gott für das Kommen des Heilands, „den du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht, zu erleuchten die Heiden und zum Preis deines Volkes Israel“ (Lk 2,31f), die bescheidene Freude über den einen Sünder, der Buße tut (Lk 15,10), und der Trost an die kleine Schar: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es hat eurem Vater wohlgefallen, euch das Reich zu geben“ (Lk 12,32). Die bange Frage: „Herr, meinst du, daß nur wenige selig werden?“ beantwortet Jesus dahingehend, daß tatsächlich viele es nicht erreichen werden: „Ringt darum, daß ihr durch die enge Pforte hineingeht; denn viele, das sage ich euch, werden danach trachten, wie sie hineinkommen, und werden's nicht können“ (Lk 13,23f). Der große Rahmen der Verkündigung unter allen Völkern (Lk 24,47) verbindet sich mit den kleinen Verhältnissen bedrängter Gemeinden: „Wir müssen durch viele Bedrängnisse in das Reich Gottes eingehen“ (Apg 13,22; vgl. 20,18–35). Die Verkündigung der Universalität des Heils in Christus geschieht aus der Situation angefeindeter Minorität heraus.

Ähnliches läßt sich auch in den anderen Bereichen des Neuen Testaments feststellen. Die christliche Diaspora ist Folge der globalen Perspektive des Evangeliums, das doch nur von wenigen geglaubt und bezeugt wird.

5. Auswertung

Lassen Sie mich Ihnen eine Erinnerung mitteilen! Als Schüler lebte ich in der altlutherischen Gemeinde in Korbach. Deren kleines Kirchlein schmückte

damals im Altarraum ein Wandbild von Rudolf Schäfer.³² Es zeigte in einer Mandorla den auf dem Regenbogen thronenden Christus, der sich der Erde als seines Fußschemels bediente. Dieser universale königliche Hirte wandte sich an die versammelte Gemeinde mit dem Wort: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde!“ Damit bekannte er sich gleichsam zu der hier versammelten kleinen lutherischen Gemeinde, die in dieser Kleinstadt im Schatten zweier großer gotischer Kirchen und in einem ziemlichen gesellschaftlichen Abseits lebte. Die Wahrheit dieser Aussage hing offensichtlich davon ab, ob tatsächlich das Evangelium diese kontrastreiche Spannung zu verantworten hatte und auch zusammenzuhalten vermochte. Hatte Gottes wirkmächtige Gegenwart in seinem Wort und Mahl richtend und rettend, sammelnd und sendend diese paradoxe Situation herbeigeführt und vermochte sie zugleich, diese in einen eschatologisch offenen Horizont zu rücken? Sonst hätte man sie als ideologische Überhöhung außertheologischer Faktoren, wie sie für die Entstehung von Diasporasituationen natürlich immer auch wirksam werden,³³ bewerten und kritisch hinterfragen müssen.

Und diese Frage stellt sich nicht nur in diesem einen Fall, sondern wohl ebenfalls jeder anderen christlichen Gemeinde immer wieder, wenn auch entsprechend den wechselnden Verhältnissen möglicherweise in jeweils abgewandelter Form.³⁴

Für Christen gibt es keine territoriale oder quantitative Vergewisserung ihrer Lebensbasis. Auch nach dem Territorialprinzip organisierte Großkirchen können ihren prozentual vielleicht hohen Mitgliederanteil an der Bevölkerung nicht als Beweis für ihre kirchliche Berechtigung oder gar für ihre Rechtgläubigkeit werten. Diaspora im Sinne konfessioneller Minderheitenbildung trat in der Neuzeit immer breiter in Erscheinung, und zwar im Zuge allgemeiner Wanderungsbewegungen, ausgelöst durch Auswanderung, Flucht und Vertreibung. Aufgrund der allgemeinen Pluralisierung der Gesellschaft wird sie immer mehr auch in Deutschland zur kirchlichen Normalsituation. Das christliche Abendland war keine Größe, welche dem Evangelium im besonderem Maße wesensgemäß war. Statt sich auf die übrigen

32 Vgl. Wolfgang Medding: Korbach. Die Geschichte einer deutschen Stadt, Korbach 1980, S. 319; Festschrift. 100 Jahre Evang.-Luth. Christuskirche Korbach 1886–1986, hg. v. Lüder Wilkens, S. 62.

33 Vgl. dazu Dietrich Gang: Thesen zum Verhältnis von Mission und Diaspora, *EvDia* 55 (1986), S. 47–49.

34 Hans-Werner Gensichen spricht auch hinsichtlich der „universalen Reichweite der christlichen Botschaft“ von einer „Dialektik“ von „Dimension“ des göttlichen Heilshandelns und „Intention“ menschlichen Zeugnisses (Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission, Güterloh 1971, S. 88).

Weltteile auszudehnen, wie es die Missionsbewegung des vorigen Jahrhunderts wohl erhoffte,³⁵ ist dieses christliche Abendland selbst einem bisher nicht aufzuhaltenden Auflösungsprozeß verfallen. Dafür sind natürlich zum einen tiefgreifende geistesgeschichtliche Veränderungen (Säkularisierung) verantwortlich, in hohem Maße aber auch die globalen Migrationen, die aufgrund ihrer vielfältigen Auslöser die unterschiedlichsten Formen annehmen.³⁶ Je nachdem sie beruflich, wirtschaftlich, ökologisch, politisch, religiös oder durch Überbevölkerung motiviert sind, begegnen wir ihnen in Asylsuchenden, Aussiedlern, Gastarbeitern, Flüchtlingen und anderen Zuwanderern.

Äußere Gründe also sind es, die weite Teile der Christenheit heute in die Diaspora versetzen. Dies steht nicht im Widerspruch zum universalen Anspruch des Evangeliums. Das Evangelium ist nicht daran zu messen, welchen Grad volkskirchlicher Durchformung es erreicht oder nicht. Bis zur Wiederkunft ihres erhöhten Herrn wird die Kirche in der Diaspora leben, unter der schmerzlich zu erleidenden Spannung zwischen der Universalität des Evangeliums und der Minorität der Gemeinden. Durch die scheinbare Erfolglosigkeit, die so oft der Verkündigung des Evangeliums anhängt, sollen die Christen sich keinesfalls entmutigen lassen. Das Evangelium ruft zu Glaube, Liebe und Hoffnung. Christus wird als Herr der Christen und der ganzen Welt als ein kommender Herr erwartet, und zwar als ein von Jenseits her, aus der Vollendung her ihnen und der Welt entgegretender Herr und nicht als ein aus der Geschichtsentwicklung sich immer deutlicher herauschälendes Ergebnis.

Andererseits ist die neue, freilich zunächst weithin gesellschaftlich bedingte Diasporaexistenz der Christenheit für sie auch in besonderem Maße evangeliumsgemäß. Denn sie vermehrt und intensiviert die Außenkontakte. Und in einer missionarischen Ausstrahlung der Gemeinden wird auch heute die alle kirchlichen Grenzen transzendierende Kraft des Evangeliums deutlich zum Ausdruck kommen. Es macht seinen Anspruch auch auf alle Menschen außerhalb der Kirchen immer neu geltend. Freilich dürfen die Christen sich deshalb nun wieder nicht zu Illusionen verleiten lassen, wie es immer wieder geschehen ist: Als könnte etwa allen Menschen die christ-

35 Zum „flächenhaften und quantitativen“ Missionsverständnis vgl. Paul Löffler: Diaspora und Mission, *EvDia* 49 (1979), S. 22–38, dort S. 27f.

36 Zur missionarischen Herausforderung im ganzheitlichen Sinn angesichts der weltweiten Bevölkerungsverchiebung vgl. Gottes Mission als Gemeinsame Aufgabe: Ein Beitrag des LWB zum Verständnis von Mission (LWB-Dokumentation 26, Januar 1989), S. 19f.

liche Botschaft nahegebracht werden, wie es die Parole „Evangelisierung der Welt noch in dieser Generation“ proklamierte, oder als sollte gar eine Verchristlichung der Menschheit angestrebt werden, wie es die Programmatik der „Völkerchristianisierung“ propagierte.³⁷

Das Ergebnis der neuzeitlichen Missionsbewegung war tatsächlich „eine weltweite christliche Diaspora“³⁸. Immer mehr werden wir uns auf ein Zusammenleben mit anderen Religionen, mit neureligiösen Bewegungen und mit Weltanschauungen einzustellen haben.³⁹ Auch neuere befreiungstheologische Ansätze werden fraglich, wenn sie vom Evangelium eine utopische Vermenschlichung der Gesellschaft erhoffen.⁴⁰ Das Evangelium verbindet

37 Die beiden klassischen Missionskonzeptionen (vgl. *Mission in Quellentexten*, hg. v. Werner Raupp, Erlangen/Bad Liebenzell 1990, S. 372–377.456–461), sowohl die angelsächsische der „Evangelisierung der Welt in dieser Generation“ (John R. Mott) als auch die deutsche (die für sich gerne den lutherischen Ansatz reklamierte) der „Völkerchristianisierung“ (Gustav Warneck), sind gleichermaßen vom Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts geprägt; sie haben weit bis in unser Jahrhundert hinein gewirkt (vgl. die Analyse der Missionspredigten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert durch Manfred Linz: *Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission*, Stuttgart/Berlin 1964, besonders S. 27–29.31–38.128f.209f). Einerseits hatte der illusionäre Charakter der Denkweise zur Folge, daß die Predigten abstrakt und ins allgemeine vernebelnd gerieten, sich wirklicher Konkrektion entziehen mußten. Andererseits blieb natürlich der biblische Horizont noch im Blick. So schreibt Walter Holsten über Gustav Warneck: „Jedes Volk soll in einer solchen christlichen Atmosphäre leben, daß jedem Menschen die Möglichkeit angeboten werden kann, Christ zu werden. Trotzdem stellt auf der anderen Seite die kleine Herde die besondere Ernte missionarischer Arbeit für das Ewige Leben dar“ (Art. Warneck, Gustav, LWM, S. 583f, dort S. 584).

38 Löffler (wie Anm. 35), S. 29.

39 Vgl. die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“, die im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz erarbeitet wurde (Gütersloh 1991) und die der Kirche ein dreifaches Handeln aufgegeben sieht: Mission, Dialog und Konvivenz (14): „Wo ausschließlich die Pflege des corpus Christianum im Blickfeld der Kirche liegt, stirbt Kirche ab ... Der religiöse Aufbruch in aller Welt und zumal in Westeuropa sollte die Kirche in eine neue Bewegung als Mission, Dialog und Konvivenz versetzen, wodurch auch soziale Nöte, politische Probleme und weltwirtschaftliche Krisen als Herausforderung an die Kirche unabweisbar werden“ (S. 130).

40 „Die Kirchen (handeln) als Träger der Erneuerung und müssen bereit sein, Minoritäten zu sein. Sie können aber schöpferische Minoritäten sein, wenn sie die Fragen aufgreifen, die für die Gemeinschaft von lebenswichtigem Interesse sind und so andere dazu anregen, sich am Ringen für die volle Menschlichkeit aller Menschen zu beteiligen“ (Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980, hg. v. Martin Lehmann-Habeck, Frankfurt am Main 1980, S. 168). Diese „Beteiligung“ hat sicher mit vollem Engagement zu geschehen, allerdings aber auch frei von Überschätzung der eigenen Möglichkeiten in

die weltumspannende, absolute Herrschaft Christi gerade mit der ohnmächtigen Befindlichkeit angefochtener Gemeinden. Eben in ihrer Schwachheit wird die Kraft der Gnade Gottes mächtig. Diaspora ist demnach keine Frage der kleinen Zahl oder konfessioneller Selbstbehauptung, sondern die Lebensweise der Christenheit als solcher.⁴¹ Die Christen sollen natürlich alles daran setzen, möglichst viele zu werden; aber sie sind, was sie sind, Gottes endzeitliches Aufgebot in der Welt, auch bereits als noch so kleine Gruppe. Ihr Lebensraum ist die „ganze bewohnte Welt“ (Mt 24,14) mit „allen Völkern“, weil ihrem Herrn Jesus „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ gegeben ist (Mt 28,18f).

Abschließend möchte ich Ihren Blick zur Vergewisserung des Ausgeführten noch auf Luther richten, der als Ausleger der Heiligen Schrift durchaus auch in einem neutestamentlichen Referat seinen Platz hat. Luther⁴² begründet die Diasporasituation vom Evangelium her: „Qui igitur spiritum Christi habent, tametsi pauci, tamen sunt per omnem terram dispersi et in omni loco propter euangelium, quod ubique est, lucent sicut luminaria in mundo retinentes verbum vitae“ (WA 13,682,1–4)⁴³. Damit wird die Diasporaexistenz als Leben unter der Herrschaft Christi im geistlichen „Reich zur Rechten“ charakterisiert: Dies „trifft das klein heufflein an, ... quae vocatur ecclesia, quae est dispersa unter das gross buben volck, et est mirabilis margarita,

utopischen Erwartungen. – Zur Bedeutung, die bei solchen Überlegungen auch das Land als Lebensgrundlage im existenzialen und politisch-ökonomischen Sinn spielt, vgl. Hermann Brandt: Gottes Gegenwart in Lateinamerika, Hamburg 1992, S. 106–124. Mit dem Thema der Bewahrung der Schöpfung (vgl. den Konziliaren Prozeß „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ mit dem Abschluß der Weltversammlung 1990 in Seoul) sind auf ökumenischer Ebene auch die irdischen Ressourcen als Grundlage für Heilsvisionen bedacht worden (vgl. die X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, Sektion III Die Erde ist des Herrn [Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi, hg. v. Joachim Wietzke, Frankfurt am Main 1989, S. 166–186]).

41 Vgl. die schöne und eindrucksvolle Darstellung im Brief an Diognet (Diog 5–7); in ihr sind die Vorstellungen der Fremdlingschaft (5,5; 6,8) und der Diaspora (6,2) miteinander verbunden. „Was im Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen“ (6,1), weil Gott sein Wort in ihre Herzen eingepflanzt hat (7,2).

42 Vgl. Hermann Riess: „Abscondita ecclesia et valde dispersa“, in: Reformation und praktische Theologie (FS Werner Jetter), hg. v. Hans Martin Müller u. Dietrich Rössler, Göttingen 1993, S. 190–201, dort S. 192–195.

43 Praelectiones in prophetas minores. Maleachi (1524f) zu Mal 1,11: „Die den Geist Christi haben, wiewohl ihrer wenige sind, sind dennoch in der ganzen Welt zerstreut, und leuchten an allen Orten durch das Evangelium, welches überall ist, als Lichter in der Welt, damit, daß sie halten ob dem Wort des Lebens“ (W² 14,2167).

ubi unus Christianus reperitur in magnitudine. Et haec dispersa est per totum mundum, quia deus est dominus omnis mundi“ (WA 17/1,460,28–31)⁴⁴.

Im Anschluß an Sacharja 13,7, dem Wort, mit dem Jesus die Jüngerflucht bei seiner Gefangennahme ankündigt (Mk 14,27), bezeichnet Luther das Sichzerstreuen der Jünger als bleibende Signatur seines Reiches: „Generaliter ... mihi videtur dicta esse sententia ... in universum ad totum tempus regni Christi“, weil das Leiden Christi sich in den Verfolgungen der Christen fortsetze.⁴⁵ Das Evangelium erreicht den letzten Winkel der Erde, indem die wenigen Christen so dünn über die weite Welt zerstreut werden. „Semper ergo est Ecclesia, qui confitebuntur et docebunt de Deo vero, etsi paucissimi“ (WA 40/3, 505,7f).⁴⁶ Die Zerstreung sieht Luther als Werk des Teufels an, der die Christen verfolgt und dabei doch nur unfreiwillig dem Evangelium dient.⁴⁷ Zugleich bleiben die Christen aber durch das Evangelium ganz eng miteinander verbunden. Anders als die Juden, für die immer Jerusalem der Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit bleibt, haben die Christen ihren geistlichen Ort, an dem sie zusammenkommen, in Christus: „Si Iudei dispersi in gentes adorantes convertebant faciem ad Ierusalem propter arcam, Sic dispersi nos in omnibus locis concurrimus et convenimus in Iesum Christum natum de virgine, passum etc., sed ad dexteram, – da kómen wir al zu samén, Ecclesia est una et uno loco, i. e. Christo“ (WA 40/3,405,13–16)⁴⁸.

44 Predigt am Sonntag nach Allerheiligen (5. November 1525) über Mt 18,21ff (Das andere Reich trifft das kleine Häuflein an, ... das Kirche heißt und unter das große Bubenvolk verstreut ist, und es ist eine wunderbare Perle, wo sich ein einziger Christ inmitten der Menge findet. Und sie ist zerstreut durch die ganze Welt, weil Gott der Herr der ganzen Welt ist).

45 Praelectiones in prophetas minores. Sacharja (1525f) (Ganz grundsätzlich scheint mir dieser Satz gesagt zu sein ganz allgemein für die ganze Zeit des Reiches Christi.).

46 Enarratio Psalmi XC (1534/35 [1541]) zu V. 2 (Immer also besteht die Kirche, wird es Menschen geben, die sich zu dem wahren Gott bekennen und von ihm lehren werden, wenn auch nur ganz, ganz wenige.).

47 Luther spricht im Anschluß an Joh 14,12 von dem größeren Werk, das die Christenheit tut, wenn sie durch Taufe, Predigt, Trost und Herrenmahl den Teufel austreibt, „quia Christianitas per totum orbem dispersa est, Christus ipse in parvo angulo praedicavit“ (Predigt Luk 11,14ff [8. März 1534], WA 37,317,25f). Freilich kann die Zerstreung auch Zeichen der Zerstörung der Kirche sein, Folge davon, daß dieser das Wort Gottes genommen ist (Annotationes in aliquot capita Matthaei [1538] zu Mt 9,36, WA 38,492).

48 In XV Psalmos graduum commentarii (1532/33 [1540]) zu Ps 132,8 (Wenn die Juden in der Diaspora unter den Heiden beteten, wandten sie ihr Gesicht nach Jerusalem hin wegen der Bundeslade. Wenn wir so zerstreut sind, kommen wir an allen Orten zusammen und treffen zusammen in Jesus Christus, geboren von der Jung-

So ist die Kirche dispersa und una, anscheinend zusammenhanglos zerstreut und doch eine fest formierte Gemeinschaft, kaum wahrnehmbar und doch in Gottes Gegenwart aufgehoben, längst totgesagt und doch im Leben geborgen, schwach und wirkungsvoll zugleich; denn sie lebt aus Gottes Wort und Verheißung. Die Weltgeltung des Evangeliums findet ihre zeitliche Ausprägung gerade in christlicher Diaspora. Die Spannung, die sich damit zwischen unserer Erfahrung und der Zusage (promissio) Christi im Evangelium ergibt, kann und wird nur durch den wiederkommenden Herrn selbst aufgehoben werden.

... Diaspora heißt „die Zerstreuung“. So nennt das Alte Testament die aus ihrer Heimat vertriebenen Juden, die nun irgendwo in der Ferne leben müssen, fern vom heiligen Zentrum Jerusalem, unter fremden, unter heidnischen Völkern und dementsprechend vielfach angefeindet und bedroht (vgl. 5. Mose 28,25.30.4, Jer 41,17, Jes 49,6, Ps 146,2 u. a.). Vom Neuen Testament wird der Begriff aufgenommen und nun auf die christlichen Gemeinden übertragen. Die Christen sind in äußerem Sinn durch die Länder verstreut, eine Minderheit in einer heidnischen bzw. jüdischen Umwelt, die mehr oder weniger scharf verfolgt wird. Was zunächst faktisch erlebt und erfahren wird, hat aber darüber hinaus eine grundsätzliche Bedeutung. Die Christen sind überhaupt „Diaspora“, sind Zerstreute, Heimatlose, fern von ihrer wahren Heimat, fern dem Reiche Gottes, der himmlischen Newshöpfung. Als Christen gehören sie schon zur neuen Welt Gottes, aber diese hat sich noch keineswegs durchgesetzt. Sie ist nichtweil noch „verborpen“. Christen sind als solche in dieser Welt Fremde, Angefremdete, Verfolgte, weil sie grundsätzlich nicht mehr zu ihr gehören (vgl. I Petr 1,1; Jak 1,1).

... Und heute? Wie ist die Lage der Diaspora-Gemeinden in unserer Gegenwart zu beschreiben, solcher Gemeinden also, die als Minderheit unter Andersgläubigen oder Glaubenslosen zu leben haben? Sicher wird sich die Situation der einzelnen Gemeinden auf zwei Ebenen jeweils ganz unterschiedlich darstellen. Vielleicht kann man aber allgemein die gegenwärtige Lage kennzeichnen durch folgende drei Punkte:

1. Die Bedrängnis von außen hat nachgelassen

frau, gelitten usw., aber zur Rechten, – da kommen wir alle zusammen. Die Kirche ist eine und an einem einzigen Ort, nämlich in Christus [vgl. WA 40/3,406,19–24]). – Vgl. WA 13,473f zu Zeph 3,10: Luther spricht in diesem Zusammenhang von einem „novus modus orandi“ (WA 13,473,26 und 504,28f), während der Text selbst (Zeph 3,10) von den Geschenken spricht, die man Gott aus der Ferne zum Tempel nach Jerusalem bringen wird. Das Recht zu seiner übertragenen Auslegung nimmt Luther sich von Röm 12,1 und I Petr 1,1 her (473,25–32; 504,27–36).