

Michael
Sievernich SJ

Diaspora und Mission in der religiösen Landschaft der Gegenwart¹

Diaspora und Mission sind weder Konkurrenten noch Alternativen, sondern gehören zusammen wie die beiden Seiten einer Münze. Für das Bonifatiuswerk gilt dies seit jeher, wie ein kurzer Blick auf das Gründungsjahr 1849 zeigt. Im 19. Jahrhundert nahmen die deutschen Katholiken die Freiheitsrechte für sich in Anspruch und gestalteten kreativ ihre konfessionelle Diaspora im preußisch-protestantisch dominierten Deutschen Reich. Sie verknüpften die Religionsfreiheit mit den modernen Rechten auf Versammlungs-, Vereinigungs- und Redefreiheit und gründeten in Laieninitiative jene Vielzahl von Vereinen, die einmal den Verbandskatholizismus ausmachen sollten, der bis heute im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) organisiert ist.

Auf der dritten General-Versammlung des katholischen Vereins Deutschlands, der 1849 in Regensburg tagte, also vor genau 160 Jahren, kam es unter maßgeblicher Beteiligung des Grafen Joseph zu Stolberg zur Gründung eines „eigenen deutschen Missions-Vereines“, der nach dem großen missionarischen Vorbild „Bonifacius-Verein“ genannt wurde. Er sollte durch Gebet und Almosen zur „Unterstützung der kirchlichen Missionen im deutschen Vaterlande“ tätig werden und hatte laut Satzung (§ 1) die Aufgabe, die „in protestantischen und gemischten Gegenden Deutschlands lebenden

1 Dieser Vortrag wurde auf der Konferenz des Bonifatiuswerkes aus Anlass seines 160-jährigen Bestehens gehalten, die vom 27. bis 29. Oktober 2009 in der Katholischen Akademie in Schwerte stattfand. Dem Autor sei für die Möglichkeit des Abdrucks in unserem Jahrbuch herzlich gedankt. Der Vortrag ist auch in der Publikation zu diesem Symposium veröffentlicht worden: Georg Austen/Günter Riße (Hg.), Zeig draußen, was du drinnen glaubst! Missionarische Perspektiven einer Diaspora-Kirche, Paderborn 2009. Diese Publikation ist über das Bonifatiuswerk zu erwerben: bestellungen@bonifatiuswerk.de.

Katholiken in Beziehung auf Seelsorge und Schule“ zu unterstützen.² Wie bei dem kurz zuvor gegründeten protestantischen Diasporaverein, der martialisch nach dem Schwedenkönig Gustav II. Adolf benannt (1842) worden war, standen die konfessionelle Diaspora und die Stärkung der Missionsgemeinden im Fokus der Akteure.

Dieser weitsichtige Beschluss, durch den Bonifatiusverein die Mission ad intra zu stärken, war eingebettet in andere Initiativen zur Förderung der auswärtigen Missionen; nicht weniger als 40 Missionsvereine wurden im 19. Jahrhundert gegründet, darunter der *Franziskus-Xaverius-Verein* (1832) in Aachen und der *König-Ludwig-Missionsverein* (1838) in München, die Vorläufer der heutigen päpstlichen Missionswerke *missio* Aachen und *missio* München. Mission in der inneren konfessionellen Diaspora und Mission in auswärtigen Gebieten gehörten also historisch und sachlich eng zusammen.

Gut anderthalb Jahrhunderte³ nach diesem weitsichtigen Beschluss, Ausdruck eines missionarischen Aufbruchs im deutschen Katholizismus, hat sich die lokale und globale religiöse Landschaft allerdings erheblich gewandelt. Nun erscheint die christlich-konfessionelle Diaspora im Vergleich als Sonderfall eines kontextuell und theologisch erweiterten Diasporabegriffs. Um seiner Aktualität auf die Spur zu kommen, wird daher zunächst das traditionelle Diasporaverständnis auf die plurale diasporische Gegenwart bezogen, die für die religiöse und kulturelle Landschaft als typisch gelten kann. Auf diesem Hintergrund wird dann das spezifisch christliche Verständnis der Diaspora profiliert und die Aufgabe der Mission in einer globalisierten Diasporasituation umrissen.

1. Christliche Diaspora in der Gegenwart

Wer das Wirken des Bonifatiusvereins und des heutigen Bonifatiuswerks der deutschen Katholiken in der Geschichte der Diaspora⁴ verfolgt, wird nicht umhin kommen, von einer Erfolgsgeschichte zu sprechen. Sie findet

2 Verhandlungen der dritten General-Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands am 2. 3. 4. und 5. October 1849 zu Regensburg. Amtlicher Bericht, Regensburg 1849, 141 (Beschluss), 215–220 (Bonifacius-Verein, Satzungen).

3 Vgl. Günter Riße/Clemens A. Kathke (Hg.), *Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen*. 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, Paderborn 1999.

4 Vgl. Hans Georg Aschoff, *Diaspora*, in: Erwin Gatz (Hg.), *Katholiken in der Minderheit. Diaspora, Ökumenische Bewegung, Missionsgedanke* (Geschichte des kirchlichen Lebens Bd. 3), Freiburg 1994, 39–142.

ihren Ausdruck in einer intereklesialen Einheit, die Spiritualität und Solidarität auf missionarische Weise verbindet und mit Findigkeit und Kreativität auf die epochalen Herausforderungen in den deutschen, nordischen und baltischen Diaspora-Regionen eingeht. In der religiösen Landschaft der Gegenwart gewinnt „Diaspora“ auf überraschende Weise neue kontextuelle Facetten.

Zur Signatur unserer Epoche am Anfang des 21. Jahrhunderts gehören die „Zerstreuungen“. Zunächst im spätmodernen Sinn einer Pluralisierung des religiösen Feldes und der „Streuungsbreite der kulturellen Antreffbarkeit des Religiösen“,⁵ die darauf verweisen, dass Religion in modernen Gesellschaften keineswegs verschwindet oder verdunstet, sondern sich wandelt. Zur religiösen Zerstreuung treten im Zeitalter der Globalisierung die Migrationsströme, die jährlich nach Millionen zählen, d. h. vor allem Wanderungsbewegungen von Asien, Lateinamerika und Afrika nach Europa und nach Nordamerika, aber auch in die Golfstaaten. Was diese Zusammenhänge mit unserem Gegenstand der Diaspora zu tun haben, möge das Beispiel der Golfstaaten veranschaulichen.

Die Diözese des Apostolischen Vikars für Arabien mit Sitz in Abu Dhabi umfasst etwa 2,5 Millionen Katholiken auf der ganzen arabischen Halbinsel. Es handelt sich meistens um einfache Arbeiter von den Philippinen oder aus Südindien, aber auch um gut ausgebildete ausländische Experten aus Indien, Amerika und Europa, darunter auch zahlreiche Deutsche. Da die Vereinigten Arabischen Emirate eine im Vergleich zu Saudi-Arabien liberale Religionspolitik verfolgen, können dort Kirchen gebaut werden (Kirchweihe 2008 in Doha, Qatar) und die Katholiken sich in sprachlich differenzierten Gemeinden zum Gottesdienst versammeln. Diese Katholiken befinden sich zunächst in einer konfessionellen Diaspora, denn die Politik verlangt, dass die Kirchen und Gebäude aller christlichen Gemeinschaften wie der Katholiken und Kopten, der Anglikaner und Assyrer oder der protestantischen Freikirchen räumlich in einem Viertel eng beieinanderliegen, meist vom elektronischen Muezzin einer nahen Moschee beschallt. Gemeinsam befinden sich die Christen in der religiösen Diaspora eines muslimischen Landes, das ihre Rechte erheblich einschränkt und Mission unter Muslimen sowie deren Konversion verbietet. Überdies befinden sich die Christen als Minderheit in einer kulturellen Diaspora, weil ihnen die arabische Sprache und Kultur fremd bleibt und bleiben soll (sie können keine „citizens“ werden). Da sie die Golfstaaten freiwillig aus Gründen der Arbeits- und Verdienstmöglich-

⁵ Hans-Joachim Höhn, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 11.

keiten aufgesucht haben, leben sie in einer Arbeits-Diaspora, die drastisch darin zum Ausdruck kommt, dass die Geringverdiener, die unskilled workers auf den Baustellen, meistens in Camps marginalisiert bleiben. Das Beispiel verdeutlicht die multiple Minderheitssituation dieser katholischen Arbeitsmigranten in die arabisch-muslimische Welt und zeigt unübersehbar die mehrfache Diasporasituation. Bevor diese weiter zu bedenken ist, geht der Blick wieder zurück auf unsere deutsche Situation.

Religion in der Moderne

In Deutschland stellt sich die religionsstatistische Lage so dar, dass die Katholische wie die Evangelische Kirche mit jeweils etwa einem Drittel der Gesamtbevölkerung religiöse Minderheiten sind, die Christen insgesamt aber mit zwei Dritteln nach wie vor eine satte Mehrheit bilden. Das restliche Drittel teilt sich in Mitglieder anderer Religionen und Religionslose mit jeweils 15 % auf. Allerdings sind die Unterschiede zwischen Ost und West erheblich. Während sich in Westdeutschland 78 % zum Christentum in Gestalt der Katholischen und der Evangelischen Kirche bekennen, bilden die Religionslosen mit 68 % in den neuen Bundesländern eine Mehrheit – nicht zuletzt eine Folge zweier totalitärer atheistischer Regime, Nationalsozialismus und Realsozialismus – und lassen das Christentum zu einer Minderheit schrumpfen.

In Europa ist die religiöse Landschaft sehr bunt und von Extremen geprägt. Während sich die Menschen in Ländern wie Polen, Irland und der Schweiz in großer Mehrheit zur Katholischen Kirche bekennen, gehört der mehrheitliche Teil der Bevölkerung im Westen der Tschechischen Republik und im baltischen Estland keiner Kirche an, so dass sich Katholiken dort in einer ausgeprägten Diasporasituation befinden. Auch wenn Europa als säkularisierter Kontinent gilt, zeigen die empirischen Daten eine starke Verbundenheit mit dem Christentum in seiner konfessionellen Gestalt, die sich im Gottesglauben und der religiösen Praxis wie dem regelmäßigen Kirchgang (30 %) oder der religiösen Begleitung der Lebenswenden Geburt, Heirat und Tod (75 %) zeigt.⁶ Die verbreitete These, dass mit der Modernisierung der Gesellschaften deren Säkularisierung zunehme, ist mit Blick auf solche Entwicklungen nicht haltbar und wird selbst von ehemaligen Vertretern der Säkularisierungsthese wie Peter Berger als „wishful thinking“ abgetan. Noch

⁶ Vgl. Atlas of European Values, ed. Loek Halman, Ruud Luijckx, Marga van Zundert, Leiden 2005, 60–72.

weniger gilt dieser behauptete Zusammenhang vom modernisierungsbedingten Verdunsten der Religion für die Vereinigten Staaten von Amerika, wo im Gegenteil mit der Modernität eine hohe religiöse Intensität einhergeht, die – im Unterschied zu Europa – mit einer hohen öffentlichen Wertschätzung der Religion und einer übergreifenden „Zivilreligion“ (civil religion) verbunden ist. „Es sieht nicht danach aus, als würde in absehbarer Zeit in Europa das Christentum durch eine (gar kämpferische) Religionslosigkeit mit atheisierendem Grundton abgelöst. Vielmehr entwickelt sich eine eher produktive Polarität von Glaubenden (an Gott, das Göttliche) und nicht Glaubenden (die aber auch in ihrem Sinn glauben: an die Natur, das Leben den Menschen), von ‚Sterblichen‘ (die nur ein Leben auf dieser Erde kennen) und ‚Unsterblichen‘ (die ein ganz anderes Leben nach dem Tod erhoffen).“⁷

Wer am Beginn des 21. Jahrhunderts von der Katholischen Kirche spricht, darf sich nicht auf die Entwicklungen in Europa beschränken, das mit etwa 280 Millionen Gläubigen nur 27 % der Weltkirche ausmacht, die insgesamt etwa 1,2 Milliarden Katholiken in allen Kulturen umfasst. Zwar hat Europa noch immer mehr Katholiken als ganz Afrika (12 %) und Asien (10 %) zusammen, aber auf diesen fernen Kontinenten sind drei Viertel der Weltbevölkerung (74 %) zu Hause. Doch muss man für die Zukunft die Entwicklungen in Rechnung ziehen, die ein ganz anderes Bild ergeben. So wuchs im letzten halben Jahrhundert die Gesamtbevölkerung Afrikas um 313 %, während die Wachstumsraten der Katholiken auf über 700 % hochschnellten; niemals in der gesamten Kirchengeschichte wuchs die Kirche in einem Jahrhundert so schnell wie in Schwarzafrika. In Asien wuchs die Bevölkerung um 104 %, aber die Katholikenzahlen um fast 280 %. Für diese Kontinente, aber auch für Amerika (187 %) und Ozeanien (3600 %) gilt mithin, dass die Anzahl der Katholiken erheblich schneller wächst als die Bevölkerung. Das sozio-kulturelle und missionarische Wachstum der Kirche führt also zu einer starken Diasporabildung. Im subsaharischen Schwarzafrika zum Beispiel befinden sich die erheblich zunehmenden Katholiken in einer vielfältigen Diasporasituation, nicht nur in einer konfessionellen Diaspora gegenüber anderen christlichen Kirchen und Bewegungen, sondern auch in einer religiösen Diaspora; diese ergibt sich aus der Konkurrenz mit den ebenfalls stark wachsenden synkretistischen *African Independent (Initiated) Churches* (AIC) und mit dem Islam, der von Norden her expandiert und bisweilen, wie im Fall von Nigeria, zu ethnisch (Yoruba, Haussa) und reli-

7 Paul Michael Zulehner, Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? Deutschland – Österreich – Schweiz, in: BertelsmannStiftung: Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 143–156, hier 154f.

giös (Christen, Muslime) geteilten Ländern führt. Schauen wir in die Amerikas, dann wohnt dort etwa die Hälfte aller Katholiken (50 %), ein weiteres Zeichen der Süddrift des Katholizismus, der auf allen Kontinenten außer Europa eine enorm wachsende Größe darstellt.

Die Zahlen signalisieren einen dramatischen Wandel in der Katholischen Weltkirche, ihren Wandel von der Westkirche zur Weltkirche, aber auch ihre zunehmende „Diasporaisierung“. Denn bei allem Wachstum zeigen die Zahlen (außer Lateinamerika, Südeuropa und den Philippinen) eine Minderheitenposition der Katholischen Kirche von gemäßigten Formen wie in Schwarzafrika und extremen Formen wie in Ostasien.⁸ Diesen Prozess hat Karl Rahner (1904–1984) schon in den 50er Jahren prognostiziert und theologisch auf den Punkt gebracht, als er die Position des Christen in der modernen Welt deutete und diese Position als „planetarische Diaspora“ beschrieb. Damit hatte er das Diasporaverständnis globalisiert und ihm die theologische Bedeutung eines „heilsgeschichtlichen Muß“ gegeben. Denn Diaspora ist demnach keine bedauerliche und zu überwindende Angelegenheit, sondern Vollzugsform einer universalen Weltkirche. „Das Christentum ist (wenn auch in sehr verschiedener Dosierung) *überall* in der Welt und überall auf der Welt in der Diaspora: es ist als wirkliches *überall zahlenmäßig* eine Minderheit, es hat nirgends eine faktische Führerrolle, die ihm erlaubt, machtvoll und deutlich der Zeit den Stempel christlicher Ideale aufzuprägen. Wir sind sogar unzweifelhaft in einer Periode, wo diese Diasporaisierung noch weiter fortschreitet. [...] In dem Augenblick, da sie beginnt, Kirche *aller* Heiden zu werden, beginnt sie auch Kirche *überall unter Heiden* zu werden.“⁹ Das bisherige Verständnis bezieht sich auf die christliche Diaspora, d. h. die Zerstreung oder Minoritätssituation von Katholiken oder Christen in einer religiös anderen Umgebung. Doch hat der Begriff der Diaspora in der letzten Zeit eine weitere Karriere gemacht: innerhalb der Kirche von einer „Diaspora, die weniger von konfessionellen Gegensätzen als vielmehr von den Säkularisierungsschüben der Moderne bestimmt wird“;¹⁰ außerhalb kirchlicher und theologischer Kontexte von einer christlichen Diaspora zu pluralen säkularen Diasporasituationen, die in die Betrachtung einzubeziehen sind.

8 Zu den statistischen Daten vgl. Bryan T. Froehle/Mary L. Gautier, *Global Catholicism. Portrait of the World Church*, Maryknoll NY 2003.

9 Karl Rahner, *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*, in: Ders., *Sendung und Gnade*, Einl. v. Karl-Heinz Neufeld, Innsbruck/Wien ⁵1988, 13–47, hier 27 und 30.

10 Thomas Söding (Hg.), *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Christen in der modernen Diaspora*, Hildesheim 1994, 9.

2. Moderne Pluralisierung der Diaspora

In der Gegenwart steht die christliche Diaspora nicht mehr allein da, sondern hat Gesellschaft bekommen. Aufgrund der globalen Migrationsbewegungen hat sich auch der Begriff der Diaspora globalisiert und bezeichnet Minderheiten in einer für sie neuen oder fremden Umwelt. Zu den oft behandelten Beispielen solcher Diasporasituationen zählen die irische Diaspora in Amerika oder die armenische Diaspora in Europa, erstere eine freiwillige oder durch Hunger motivierte Migration, letztere aus gewalttätiger Vertreibung und Genozid an den christlichen Armeniern durch sunnitische Türken hervorgegangen. Andere Untersuchungen befassen sich mit der muslimischen Diaspora in Deutschland, mit der indischen Diaspora in Südafrika, mit der chinesischen Diaspora in den Vereinigten Staaten (Chinatowns) und in Südostasien oder schließlich mit der kubanischen Diaspora in den USA oder der hinduistischen in der Karibik.

Doch über die geographisch und national bezogene Diaspora hinaus werden weitere Diasporadiskurse geführt, die sich auf Städte wie London und New York beziehen, die nicht mehr als „Schmelztiegel“ (melting pot) bezeichnet werden, sondern aufgrund ihrer Hybridität, ihrer Mischung von Kulturen und Religionen als „Diaspora-City“ gelten. Zudem hält die Diaspora Einzug in den Gender-Diskurs und ins Cyberspace des *World Wide Web*. Das sozial- und kulturwissenschaftliche Diasporaverständnis erweitert also das traditionell religiöse Verständnis und macht auf die Möglichkeit aufmerksam, in mehrere Diasporasituationen verstrickt zu sein, also religiös, kulturell, politisch und sozial fremd zu sein, wie das oben erwähnte Beispiel von Abu Dhabi schon zeigte.

Afrikanische Diaspora

Ein Beispiel für das moderne Diasporaverständnis ist die vielfach diskutierte „afrikanische Diaspora“¹¹, d. h. die afrikanische Präsenz über den schwarzen Kontinent hinaus mit etwa 80 Millionen Afro-Brasilianern und 40 Millionen Afro-Amerikanern in den USA. Wenn man in biblische Zeiten zurückschaut, findet man schon hier Hinweise auf die Erwähnung Afrikas in der heiligen Schrift. Im Alten Testament ist oft von Kusch die Rede, dem hebräischen Namen für Äthiopien; „Kusch erhebt seine Hände zu Gott“, heißt es im

11 Vgl. Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington D.C. 1982.

Psalm (Ps 68,32). Die Apostelgeschichte erzählt von der Bekehrung eines äthiopischen Hofbeamten der Königin Kandake, dem Philippus die prophetische Schrift Jesajas interpretiert, jene auf Jesu Schicksal gedeutete Stelle vom Schaf auf der Schlachtbank (Jes 53,7). Diese hermeneutische Erschließung eines Prophetentextes leuchtet ihm derart ein, dass er sich noch auf dem Weg taufen lässt (Apg 8,26–40). Ein Beispiel für die apostolische Mission in der frühen afrikanischen Diaspora.

Die Wahrnehmung Afrikas war freilich über Jahrhunderte durch eine Hypothek belastet, die auf die nachhaltige Fehldeutung eines biblischen Textes zurückging. Im ersten Buch der Bibel (*Genesis*) findet sich eine „Völkertafel“ (Gen 10), die schematisch die damals bekannte Völkerwelt auflistet und sie auf die drei Söhne Noachs zurückführt: auf Jafet, Ham und Sem, denn „von ihnen stammen alle Völker der Erde ab“ (Gen 9,19). Auf (mittelalterlichen und frühneuzeitlichen) Weltkarten wurden die drei Kontinente den drei Söhnen zugeordnet: Asien dem Sem („Semiten“), Europa dem Jafet („Japhetiten“) und der Erdteil Afrika dem Ham („Hamiten“). Dieses Schema war so eingefahren, dass man bei der Entdeckung Amerikas darum stritt, von welchem der Noachsöhne die Indianer denn nun abstammten. Die Zuordnung Hams zu Afrika sollte zu einer bitteren Geschichte für die Afrikaner werden. Nach der biblischen Erzählung war Ham verflucht und in den Sklavenstand versetzt worden, weil er die Blöße seines trunkenen Vaters aufgedeckt hatte (Gen 9,18–26). Diese Verfluchung Hams durch seinen Vater wurde auf die Völker Afrikas übertragen, und so sollte die falsche Auslegung eines biblischen Textes die Diskriminierung und Unterdrückung der Schwarzafrikaner rechtfertigen; übrigens bis ins 20. Jahrhundert, denn sie wurde noch zur Begründung der Apartheid in Südafrika herangezogen.

Dieses negative Bild der sinnlich-sündigen und deshalb zu bestrafenden Schwarzafrikaner hat auch hintergründig bei der größten erzwungenen Diaspora afrikanischer Völker mitgewirkt. Auch wenn in Nord- und Ost-Afrika der arabische und afrikanische Sklavenhandel gang und gäbe war, ging doch in der Frühen Neuzeit von Westafrika ein lukrativer Sklavenhandel nach Amerika aus, sowohl in die Kolonialreiche Iberoamerikas als auch später in die Südstaaten der sich bildenden Vereinigten Staaten von Amerika. Daran erinnern die neuen geistlichen Lieder der amerikanischen Negerklaven, die Negro Spirituals wie *Go down Moses* oder *Nobody knows the trouble I've seen*, die ins allgemeine Liedgut eingegangen sind und die jüdische Diasporaerfahrung aufrufen.¹² Der atlantische Sklavenhandel und die nordame-

12 Vgl. Lothar Zenetti, Peitsche und Psalm. Geschichte und Glaube, Spirituals und Gospelsongs der Neger Nordamerikas, München 1963.

rikanische Rassenfrage prägen also zutiefst die afrikanische Diaspora, deren Vitalität in den afroamerikanischen und afrokaribischen Religionen ebenso zu Tage tritt wie in den musikalischen Traditionen des Jazz und anderer Afroformate.

So versteht man unter afrikanischer Diaspora die erzwungene oder freiwillige Zerstreuung in verschiedenen Epochen, mit der eine neue kulturelle Identität im Ausland verbunden ist, sowie die Hoffnung auf Rückkehr in die Heimat. Was für Afrika gilt, betrifft auch andere Formen der modernen Diaspora. Die Bezeichnung „Diaspora“ für die Zerstreuungen und Migrationsbewegungen kam mit dem Ende der Dekolonisation auf, als der Begriff 1965 in die Debatte eingeführt wurde. Es waren auch die Jahre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), das den theologischen Rang der Diaspora wieder entdeckte. In den Sozial- und Kulturwissenschaften ist „Diaspora“ inzwischen zu einer Leitkategorie geworden, die sehr unterschiedliche Phänomene bezeichnet.¹³ Gemeint sind nämlich Personen, Gemeinschaften oder Volksgruppen, die aus verschiedenen Gründen ihre ursprüngliche Heimatung verlustig gehen und erzwungenermaßen oder freiwillig in die Fremde gehen (müssen), wo sie ihre Identität zu wahren und kontextuell neu zu bestimmen suchen. Dabei kann es sich um politische Asylanten oder ökonomische Migranten handeln, um ethnische Vertriebene oder religiös Verfolgte, um politische Exulanten oder postkoloniale Emigranten, um Flüchtlinge vor Kriegshandlungen oder Hungerepidemien. Da diese Wanderungsbewegungen jährlich nach Millionen Menschen zählen und weiter zunehmen – man denke an den Druck auf die östlichen und südlichen EU-Grenzen –, ist es nicht übertrieben, von einem Jahrhundert der Migration zu sprechen. So unterschiedlich und heterogen die Anlässe auch sein mögen, so kommen die diasporischen Gemeinschaften doch darin überein, dass sie sich von ihrem ursprünglichen Zentrum freiwillig, meist aber unter Zwang entfernt haben und am neuen Ort in der Fremde „zerstreut“ leben, aber Verhaltensweisen und Erinnerungen beibehalten, die mit der Akzeptanz der neuen Situation einhergehen, aber auch von der Hoffnung auf Rückkehr getragen sein können.

13 Vgl. Ruth Mayer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005.

Jüdische Wurzeln

Begriff und Wirklichkeit der Diaspora entstammen bekanntlich der jüdischen Erfahrung und Tradition. Die jüdische Diaspora bildet die Matrix und den geheimen Bezugspunkt, wenn im modernen, metaphorischen Sinn von Diaspora die Rede ist.

Im dritten vorchristlichen Jahrhundert übersetzten 70 jüdische Gelehrte in der Diaspora der ägyptischen Metropole Alexandria, so will es die Legende, den Kanon der biblischen Schriften (Gesetz, Propheten, Schriften) aus dem Hebräischen ins Griechische. Diese literarische Großtat der „Septuaginta“ (LXX) genannten Übersetzung machte die Heiligen Schriften Israels in der Umgangssprache der Antike bekannt. Hier bezeichneten die Übersetzer die Zerstreuung des Volkes Israel erstmals als „Diaspora“. Die Existenzform Israels außerhalb des Landes, das ist Diaspora. Diese Existenz in der Fremde war geschichtlich vielfach gegeben, von der Knechtschaft in Ägypten bis zu der Zerstörung des ersten Tempels und den Massendeportationen unter Nebukadnezar ins babylonische Exil im 6. vorchristlichen Jahrhundert. „An den Strömen von Babel saßen wir und weinten“, so klagt der Psalm 137 und droht der Tochter Babel, der „Zerstörerin“, mit Heimzahlung. Schließlich folgte der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahr 70 n. Chr. durch die Römer – der römische Titusbogen hat das Ereignis in Stein gemeißelt – und die folgende Zerstreuung im Mittelmeerraum ein politisch erzwungenes Exil. Doch nicht jede Zerstreuung in die Fremde war mit Vertreibung und Deportation ins Exil (Galut) und damit erzwungener Heimatlosigkeit verbunden.¹⁴

Es gab auch das freiwillige Aufsuchen der Fremde und Bleiben in der Diaspora. Als nach der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft der persische König Kyros 538 v. Chr. den verschleppten Juden wieder die Rückkehr in ihre Heimat ermöglichte (vgl. Jes 45,1.13), nutzten viele nicht diese Möglichkeit, sondern blieben über Jahrhunderte in der Fremde und assimilierten sich weitgehend. Freiwillige Diaspora war die Niederlassung in einem fremden Land aus wirtschaftlichen oder demographischen Gründen. So gelangten Juden in der Antike nach Alexandria und nach Rom, nach Nordafrika und nach Spanien, wo sie als Minderheiten in der Diaspora lebten.¹⁵ Als

14 Vgl. Jörn Kiefer, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 19), Leipzig 2005.

15 Vgl. Erich S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge Ma./London 2002.

Kaufleute drangen nicht wenige Juden über die Seerouten und das verzweigte Wegenetz der Seidenstraße nach Asien vor und gründeten selbst in China Diasporagemeinden. Da der Tempel im Zentrum des Landes Israel (Eretz Israel) zweimal zerstört wurde, verbreiteten sich in der Diaspora Synagogen, Versammlungsräume für das Gebet, in deren Mitte die Thora-Rolle thront.

Diaspora kann im jüdischen Verständnis Gericht und Strafe der Zerstreuung für das untreue Volk bedeuten, wie schon die göttliche Strafe für den Turmbau zu Babel die „Zerstreuung“ der Völker und die Verwirrung ihrer Sprachen war (vgl. Gen 11,9). Aber es kann auch Gegenwart Gottes unter den Heidenvölkern bedeuten, zumal Israel „Licht für die Völker“ sein soll, „damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht“ (Jes 49,6). Auch in den Zahlen zeigt sich die Dominanz der jüdischen Diaspora-Existenz. Von der auf 60 Millionen geschätzten Gesamtbevölkerung des Römischen Reiches waren um die Zeitenwende etwa 10 % Juden, von denen aber die Mehrheit von 7 % in der Diaspora lebten. Heute sind die Verhältnisse ähnlich. So rechnet man mit gut 13 Millionen Juden auf der ganzen Welt, von denen aber eine Mehrheit von 8 Millionen in der Diaspora leben (in Israel nur etwa 5 Millionen). Am Beispiel der Diaspora wird die dominante Existenzform der jüdischen Religion deutlich, die ihre ethnische und religiöse Identität entterritorialisierte und damit die Grenzen zwischen Heimat und Fremde weniger geographisch als geistig zog und auf diese Weise die globale religiöse Landschaft mitgestaltet. Symbol und Zentrum dieser verinnerlichten Identität ist die Thora mit ihrem narrativen Herzstück der fünf Bücher Mose (Pentateuch).

Der protestantisch getaufte und katholisch verheiratete deutsche Schriftsteller Heinrich Heine (1797–1856) hat die Thora mit einem treffenden Wort seiner *Geständnisse* einmal das „portative Vaterland“ genannt, das die Juden in allen Zerstreuungen und Ghettosituationen mit sich herumgeschleppt hätten, um in der Diaspora aus diesem Schatz zu leben.¹⁶

16 Heinrich Heine, *Geständnisse, Memoiren und Kleinere autobiographische Schriften* (Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke Bd. 15), bearb. v. Gerd Heinemann, Hamburg 1982, 43.

3. Missionarische Diaspora

Von der jüdischen Diaspora her nähern wir uns schon der Frage von Diaspora und Mission. Zwar ist umstritten, ob oder in welchem Ausmaß die jüdischen Diasporagemeinden in der späten Antike missionarische Aktivitäten entfalteten, zumal Proselytentum und Beschneidung nach römischem Recht für Nichtjuden nicht erlaubt waren. Aber im Umfeld der Diasporasynagogen lebten interessierte Menschen, die von den Schriften Israels und seinem Monotheismus angezogen wurden, so dass die Synagogen, die ja neben ihren religiösen auch soziale und kulturelle Funktionen wahrnahmen, durchaus missionarische Orte sein konnten. Aus der Apostelgeschichte wissen wir, dass der Völkerapostel Paulus unterschiedliche Ansatzpunkte für seine Mission wählte. Das konnte die aufgeklärte Großstadt Athen sein, aber auch die in regionalen Mythen verfangene Landstadt. Vor allem aber wandte er sich an Diaspora-Synagogen mit ihrem Umfeld von Proselyten, Gottesfürchtigen und Sympathisanten, die nicht selten auch vom Christentum angezogen wurden (vgl. Apg 13,14–52; 17,4–12). So fühlte sich die vermögende Purpurhändlerin Lydia, eine „Gottesfürchtige“, von Paulus so angesprochen, dass sie sich in Philippi taufen ließ und wohl als die erste europäische Christin gelten kann (vgl. Apg 16,11–15).

Die Apostelgeschichte erhellt uns auch den Zusammenhang zwischen Zerstreuung und Mission. Dort wird von der Verfolgung der christlichen Urgemeinde von Jerusalem berichtet, während der Stephanus getötet wurde, unter Mitwirkung des Saulus, der noch kein Paulus war. Durch die Verfolgung aber wurden die meisten Christen in die Gegenden von Judäa und Samarien „zerstreut“, und genau von diesen heißt es: „Die Gläubigen, die zerstreut worden waren, zogen umher und verkündeten das Wort“ (Apg 8,4). Verfolgung und Zerstreuung werden also zum Anlass mobiler missionarischer Verkündigung.

Das biblische Verständnis der christlichen Diaspora ist auch dem ersten Petrusbrief zu entnehmen, der sich an Gemeinden aus dem Heidentum richtet und als „Diasporabrief“ zu verstehen ist. Er spricht die Christen als die Erwählten an, aber auch als Fremde, die „in der Diaspora (diasporá) leben“ (1 Petr 1,1).¹⁷ Die Diaspora der bedrängten Gemeinden, die durch Anfeindungen und Diskriminierungen leiden, wird als Konsequenz des neuen christlichen Lebensstils interpretiert, der durch sein religiöses und ethisches Kon-

17 Vgl. Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen 1992.

trastprogramm zu Konflikten mit der Umwelt führt. Fremd sind die Christen durch die Wiedergeburt der Taufe, ihren sittlichen Lebenswandel und ihren monotheistischen Glauben, der ihr himmlisches Bürgerrecht begründet.

Diaspora ist also eine christliche Existenzform, die im Lauf der Geschichte immer wieder zum Tragen kam, wenn man nur an die Geschichte der christlichen Mission denkt. Es waren professionelle und ehrenamtliche Missionare und Missionarinnen, die nur das Evangelium im Gepäck hatten und durch ihr Leben ein attraktives Zeugnis von der Liebe Gottes gaben. Im Mittelalter entstanden zeitgleich zwei machtvolle Missionsbewegungen: eine von Palästina und Kleinasien nach Europa und eine von Persien nach Asien durch die orientalisch-orthodoxe Kirche des Ostens. Im Zuge dieser Missionierung entstanden in den jeweiligen Kontexten christliche Diasporen, aus denen sich im Westen ein machtvolles flächendeckendes Christentum entwickelte, im Osten ein lokal verwurzelt christliches Christentum, das allerdings nur bis zur Frühen Neuzeit Bestand hatte. Die Beispiele verweisen auf die andernorts zu leistende Aufgabe, die Missionsgeschichte auch als Diasporageschichte zu dechiffrieren. Ließ sich biblisch feststellen, dass Zerstreung zur Mission führen kann, so läßt sich mit Blick auf die Geschichte kurz festhalten, dass alle missionarischen Bemühungen zunächst zu einer christlichen Diaspora führten. Es gibt also ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Diaspora und Mission.

Theologische Begründung

Das heutige theologische Grundverständnis der Diaspora kann sich auf das II. Vatikanische Konzil berufen, das direkt oder indirekt das Thema anspricht und in seine erneuerte Ekklesiologie einbaut. Zum einen wehrt die pastorale Kirchenkonstitution *Gaudium et spes* (GS) implizit jede Selbstabschließung oder Abschottung der Kirche und ihrer Gemeinden von der Welt ab und betont demgegenüber die enge Verbundenheit der Kirche mit der Menschheit und ihrer Geschichte (GS 1), wobei der Kirche die spezifische Aufgabe obliegt, das Geheimnis des Menschen im „Licht Christi“ zu erhellen (GS 10) und gewissermaßen „der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft“ zu werden (GS 40).

Was für die Kirche als ganze gilt, hat auch Gültigkeit für die Gemeinden unabhängig von ihrer Größe. Daher betont die dogmatische Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (LG) die Christuspräsenz in den Diasporagemeinden: „In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben (in dispersione), ist Christus gegenwärtig ...“ (LG 26). Auf-

grund dieses theologischen Rangs der Gemeinde (in der Diaspora) kann das Konzil auch die Heilssendung hervorstreichen, auch wenn sie nur als „kleine Herde“ (pusillus grex) auftrete; sei sie doch „für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es [das „messianische Volk“] von ihm auch als Werkzeug der Erlösung (instrumentum redemptionis) angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Mt 5,13–16) in alle Welt gesandt (emittitur)“ (LG 9).

Diese theologische Begründung versteht also selbst die kleine Herde einer Diasporagemeinde in ihrem symbolischen Charakter als unzerstörbare Keimzelle, in ihrem soteriologischen Charakter als Werkzeug der Erlösung und in ihrem missionarischen Charakter aufgrund ihrer Sendung in alle Welt. Eine größere theologische Bedeutung und größere Spielräume lassen sich der Diaspora und ihrer Mission kaum zuerkennen. Diaspora hat also ohne Zweifel eine Mission, eine Erkenntnis, die schon vorkonziliar der hellstichtige Hugo Aufderbeck für die Diasporagemeinden der alten DDR betont hatte, dass nämlich „jede noch so armselige Gemeinde am Missionsauftrag der Kirche teilhat“¹⁸.

Aus guten historischen und theologischen Gründen gehören also Diaspora und Mission zusammen und stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Dabei ist ein Missionsverständnis vorauszusetzen, das die Sendung der Kirche darin sieht, Sendung und Auftrag Jesu weiterzuführen, alle Menschen und Völker an der offenbaren Liebe Gottes teilhaben und das Evangelium Jesu Christi im Heiligen Geist wirken zu lassen. Da dieser kommunikative Auftrag dem christlichen Heilsuniversalismus folgt, haben alle Menschen ohne Ansehen der Person und Völker und ethnischen Gruppen ein Recht darauf, dieses Evangelium kennen zu lernen, auch wenn seine Annahme der Freiheit des Einzelnen anheimgestellt bleibt und niemals erzwungen werden darf. Die Mission muss also dem eigenen Wahrheitsanspruch gerecht werden, nämlich der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus zu dienen, ohne den Freiheitsanspruch zu vernachlässigen, d. h. den anderen als freies Subjekt zu behandeln, das responsorisch, d. h. antwortend, und verantwortungsvoll zu handeln vermag. Mission in der Weltkirche heißt, so formuliert es das programmatische Bischofswort *Allen Völkern Sein Heil* (2004), „Grenzen zu den anderen hin zu überschreiten und ihnen in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so glaubwürdig zu bezeugen und zu

18 Hugo Aufderbeck, Diasporaseelsorge, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 3, Freiburg 1959, 347 f, hier 348.

verkünden, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen¹⁹.

Damit aber erweitert sich das Feld der Mission, was Akteure, Räume und Methoden angeht. Wenn die Mission für alle Ortskirchen auf den Kontinenten gilt, dann betrifft sie im Maß ihrer jeweiligen Möglichkeiten alle Christinnen und Christen, da ja die ganze Kirche missionarisch ist (vgl. AG 2) und diese Aufgabe nicht allein den professionellen Missionarinnen und Missionaren zukommt. Das Feld der Mission öffnet sich auch räumlich, da nicht nur entfernte Länder und Kulturen gemeint sind, sondern auch das eigene Land, zumal wenn es in ideologischer oder säkularer Weise dabei ist, das Christentum zu exkulturieren. Bedenken wir nur, dass in Deutschland in den westlichen Bundesländern etwa zwei Drittel der Bevölkerung einer christlichen Kirche angehören, während in den östlichen Bundesländern zwei Drittel kaum mehr einen Bezug zum Christentum haben, nicht zuletzt das Ergebnis der Religionspolitik zweier atheistischer Regime.

Das weite Feld der Mission nach innen und nach außen erweitert schließlich auch das Methodenrepertoire, das in der Diaspora zur Anwendung kommt. Man kann es entlang der inzwischen klassischen Grundfunktionen von *Martyria*, *Leiturgia* und *Diakonia* beschreiben, was hier nur in wenigen Stichworten möglich ist. Zur *Martyria* zählen alle Formen des Zeugnisses, vom schweigenden Lebenszeugnis bis zum öffentlichen Bekenntnis, von der christlich inspirierten ethischen performance im Beruf bis zur Predigt für Gläubige oder Gebildete unter den Verächtern der Religion. Zur *Leiturgia* zählen alle Formen des einsamen und gemeinsamen Betens, im stillen Kämmerlein und auf urbanen Plätzen, aber auch alle Hochformen der liturgischen Feiern der Sakramente, deren sinnliches und symbolisches Ritual sorgfältiger, auch ästhetischer Pflege bedarf. Dies betrifft zudem die normalen Kirchenbauten ebenso wie andere attraktive sakrale Orte wie zum Beispiel Wallfahrtsorte. Zur *Diakonia* schließlich zählen alle caritativen Vollzugsformen, von den kleinen ehrenamtlichen bis zu den großen institutionellen Diensten der verbandlichen Caritas. Wo diese Grundgesten realisiert werden, entsteht christliche Gemeinschaft, und wo christliche Gemeinde existiert, kommen die Grundgesten zum Zuge.

Im Vollzug aller missionarisch wirkenden Grundgesten bricht die Gottesfrage auf, welche die Diaspora zu hüten und die Mission zu aktualisieren hat. In beeindruckender Weise ist dies der französischen Christin Madeleine Delbrêl (1904–1964) gelungen, als sie die extreme säkulare Diaspora der

19 Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die Deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004, 37.

„marxistischen Stadt“ Ivry-sur-Seine als Feld der Mission entdeckte, aus der Liturgie lebte, intellektuelles Zeugnis gab und sich diakonisch einsetzte. Da ihrer Auffassung nach eine schweigende Präsenz nicht genügt, fordert sie das ausdrückliche Apostolat. „Wenn wir dafür verantwortlich sind, daß Menschen Gott verloren haben, dann haben wir vielleicht daran zu leiden, vor allem aber müssen wir ihnen Gott zurückgeben (*rendre Dieu*). Zwar können wir ihnen den Glauben nicht geben, können aber uns selbst geben (*donner*). Im Glauben haben wir Gott gefunden, wir können ihn weitergeben, wenn wir uns selbst geben – und zwar hier in unserer Stadt. Es geht also nicht darum, daß wir uns irgendwohin davonmachen, das Herz beschwert von der Not der anderen, wir müssen vielmehr bei ihnen bleiben, mit Gott zwischen ihnen und uns (*avec Dieu entre eux et nous*).“²⁰

Praktische Optionen

Für ein missionarisches Diasporaverständnis, das im doppelten Sinn an der Zeit ist und sich sowohl den pluralen Diasporasituationen stellt, als auch die theologischen Vorgaben berücksichtigt, dürften zwei Optionen unabdingbar sein. Sie lassen sich unter die Stichworte einer globalen Solidarisierung und einer theologischen Profilierung stellen.

Globale Solidarisierung bedeutet neue Aufmerksamkeit für die verschiedenen Formen menschlicher Diaspora, handele es sich um religiöse oder kulturelle, ethnische oder sprachliche, soziale oder nationale Formen. Nicht selten mischen sich diese und andere Erfahrungen, in der Fremde zu sein. So wird sich ein Afrikaner, der auf der Suche nach Verdienstmöglichkeiten unter schwierigsten Bedingungen in ein Land der Europäischen Union gelangt, in sozialer, kultureller, sprachlicher und religiöser Diaspora befinden. Stammt er aus dem frankophonen Raum und ist Katholik, findet er leichter Anknüpfungspunkte, die sein Fremdsein erleichtern. An den katholischen Arbeitsmigranten, die in Deutschland eine Gemeinde ihrer Muttersprache fanden, kann man oftmals gelungene Integrationsprozesse ablesen. So kann man die multiplen Diasporasituationen ermessen, unter denen eine konfessionelle oder religiöse Diaspora nur einen kleinen Ausschnitt des Fremdseins ausmacht.

Globale Solidarisierung erfordert zunächst also die Einbettung der eigenen christlichen Diasporaerfahrung in die möglichen anderen Formen und Empathie mit allen, die ähnliche Erfahrungen machen. Wenn die Kirche

20 Madeleine Delbrêl, Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott (*Theologia Romana* 24), Einsiedeln 2000, 183.

aufs engste mit der Menschheit und ihrer Geschichte verbunden ist, wenn „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ auch die Jünger Christi betreffen (GS 1), dann folgt daraus auch eine Solidarisierung mit allen, die in einer wie immer gearteten Diasporasituation leben müssen. Es handelt sich also um eine Entgrenzung des Diasporabegriffs und die Einordnung der konfessionellen oder christlichen Diaspora in vergleichbare Situationen. Durch diese Einbettung verliert christliche Diaspora ihren Monopolcharakter, ohne allerdings beliebig zu werden. Die notwendige Distinktion von anderen Diasporasituationen läuft über ihr theologisches Profil.

Die theologische Profilierung ergibt sich zunächst aus dem Blick auf die jüdische Diaspora, die als Strafe und Segen verstanden auch für die fremden anderen (Heidenvölker) Heilsrelevanz hat und Anlaufstelle der frühchristlichen Mission war. Dazu kommen neutestamentliche Aussagen, die Zerstreuung und missionarische Aktivitäten in einen engen Zusammenhang bringen. Schließlich betont die *Communio-Ekklesiologie* des Konzils die Christuspräsenz in Diasporagemeinden, die aber nicht ghettohaft geschlossen sein sollen. Vielmehr sollen sie als Instrument göttlicher Erlösung in alle Welt hinein wirken und haben daher eine Mission.

Daraus ergibt sich für das typische Profil einer christlichen Diaspora, dass sie ihre Minderheitssituation nicht primär als bedrohlich oder identitätsgefährdend ansieht, sondern als Plattform für eine glaubwürdige und selbstbewusste Evangelisierung in einem sozialen oder kulturellen Kontext, der das Evangelium nicht kennt, nicht kennen lernen will oder ablehnt. Eine Diasporagemeinde teilt aber auch viele Momente des Kontextes wie Sprache und Mentalität, soziale Stellung oder Bildung, Nachbarschaft, Schule und Krankenhaus. Jede Diaspora steht also vor der Aufgabe der Inkulturation, die es erlaubt, mit den anderen in einen alltäglichen Dialog des Lebens (Konvivenz) und des Handelns (Kooperation) einzutreten und zu einem Austausch spiritueller Erfahrungen und religiöser Überzeugungen zu kommen. Für eine solche Inkulturation bedürfen die Diasporagemeinden einer vielfachen kommunikativen religiösen Kompetenz,²¹ um das Evangelium in die Kultur der anderen zu „übersetzen“.

Die Mission der Diaspora besteht darin, sich solidarisch in die pluralen Diasporasituationen einzufügen und durch Sammlung im Glauben Kompetenz für die Sendung zu den anderen zu gewinnen.

21 Vgl. hierzu Annegret Beck, *Christ sein können. Religiöse Kompetenz in der katholischen Diaspora Ostdeutschlands* (Erfurter Theologische Studien 95), Würzburg 2009, bes. 265–315.