

Diaspora und Sendung: theologische Perspektiven aus protestantischer Sicht

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2021. "Diaspora und Sendung: theologische Perspektiven aus protestantischer Sicht." In *Diaspora und Sendung: Erfahrung und Auftrag christlicher Kirchen im pluralen Deutschland; eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA)*, edited by Katharina Bracht and Thomas Söding, 303–20. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Diaspora und Sendung

Theologische Perspektiven aus protestantischer Sicht

Bernd Oberdorfer

Ich beginne mit einer autobiographischen Verortung: Fast mein ganzes Leben habe ich in der – natürlich nur aus protestantischer Perspektive so genannten – »südbayerischen Diaspora« verbracht, d. h., in einer Region, in der evangelische Christinnen und Christen als Minderheit in einer römisch-katholisch geprägten Umwelt leben. Ich habe das nie als bedrückend erlebt, sondern immer als den wenig aufregenden Normalfall. Man muss allerdings hinzufügen, dass diese römisch-katholisch geprägte Umwelt in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts inspiriert war vom konziliaren Aufbruch; ich erlebte also einen einladenden, ökumenisch offenen Katholizismus, der wenig Anlass bot zur kontroverstheologischen Profilierung.¹ Dass diese spezifische Konstellation der Diaspora nicht unbedingt typisch ist für den volksskirchlichen Protestantismus, ist mir dann während des Studiums im vorgeschriebenen Gemeindepraktikum deutlich geworden, das ich im mittelfränkischen Thalmässing absolvierte. Hier waren die Verhältnisse umgekehrt: Ich fand mich auf einmal im lutherischen Kernland wieder; der ganze, durchaus ländlich-bäuerliche Ort war seit Jahrhunderten tief evangelisch geprägt, der sonntägliche Gottesdienst ein zentrales Ereignis – so wie umgekehrt die Messfeier im römisch-katholischen Voralpenland.

Eine Gelegenheit, mich mit der Konstellation der Diaspora näher zu beschäftigen, ergab sich dann 1996, als mich die evangelisch-lutherische Kirchengemeinde in Illertissen anlässlich des 100-jährigen Jubiläums der Einweihung ihrer Kirche zu einem Vortrag einlud. Illertissen, eine Kleinstadt südlich von Ulm im bayerischen Schwaben, ist ein typisches Beispiel

¹ Für meinen römisch-katholischen Vater sah das noch anders aus. Als er 1959 meine evangelische Mutter evangelisch heiratete, wurde er *ipso facto* exkommuniziert.

für die Entstehung evangelischer Gemeinden inmitten römisch-katholischer Regionen im ja erst seit 1806 existierenden Königreich Bayern. Bei der Darstellung der Konstellation einer innerchristlichen Diaspora (und ihrer Wandlungen) im dritten Abschnitt dieses Beitrags werde ich deshalb immer wieder auf dieses Fallbeispiel zurückgreifen.²

Vorschalten will ich zum einen allgemeine Überlegungen zu Begriff und theologischen Deutungen von Diaspora (Abschnitt 1), zum anderen Beobachtungen zu unterschiedlichen Konstellationen und theologischen Deutungen von Diaspora im Alten Testament und in der frühen Christenheit (Abschnitt 2). Anschließend biete ich einen knappen Überblick über die Geschichte der innerchristlichen Diaspora in Deutschland (Abschnitt 3). Im abschließenden Ausblick (Abschnitt 4) frage ich nach der Bedeutung der Kategorie Diaspora für das Verständnis der gegenwärtigen kirchlichen Situation in Deutschland.

1. Diaspora: Begriff und theologische Deutung(en)

Üblicherweise spricht man von Diaspora, wenn eine christliche Kirche (oder auch nur eine Gruppe von Christinnen und Christen) als Minderheit auf Dauer unter einer weit überwiegenden Mehrheit Andersgesonnener lebt.³ Das können Nichtchristinnen und Nichtchristen sein (wie etwa im islamischen Orient); das können aber auch Christinnen und Christen anderer Konfession sein (wobei hier aber der Diasporabegriff bereits problematisch wird; s. u.). Mit Blick auf die Lage im »globalen Norden« wird zudem immer wieder erwogen, ob man nicht auch die Situation der christlichen Kirchen in säkularen Gesellschaften als Diaspora bezeichnen muss, selbst wenn nominell noch eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung (in Deutschland insgesamt derzeit immerhin noch knapp 60 %) einer christlichen Konfession angehört. Darüber kann man durchaus streiten. Keine Frage hingegen ist, dass die Kirchen im Gebiet der ehemaligen DDR

² Zur Entstehung der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Illertissen vgl. Evangelische Kirchengemeinde Illertissen (Hrsg.), *Evangelische Christuskirche Illertissen. Festschrift zur Einweihung am 9. Oktober 2016*, Illertissen 2016, URL: https://evang-kirche-illertissen.de/wp-content/uploads/2014/05/Festschrift_web.pdf (18.04.2020), 9–28.

³ Vgl. dazu die umsichtigen Ausführungen von Albrecht Philipps, *Diaspora im Münsterland. Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung evangelischer Kirchengemeinden in Westfalen im 19. und 20. Jahrhundert am Beispiel Ochtrups*, Bielefeld 2015, 31–80.

schon bevölkerungsstatistisch gesehen in einer Diasporasituation erheblichen Ausmaßes leben; in Leipzig oder Halle etwa sind nur ca. 10 Prozent der Bevölkerung getauft.

Angesichts dieser sehr unterschiedlichen Konstellationen verwundert es nicht, dass auch die theologische Deutung von Diaspora umstritten ist, wobei sie teils stärker als Gefahr, teils eher als Chance wahrgenommen wird. Ist eine Kirche in der Zerstreuung – so die kritische Perspektive – nicht zwangsläufig eine zerstreute Kirche? Eine Kirche, die nicht mehr weiß, was ihre Sache ist, weil sie ihre eigene Stimme im Lärm der anderen, übermächtigen Stimmen nicht mehr hören kann und deshalb in den Chor der anderen einstimmt? Oder die keine Kraft mehr hat, den Menschen »gelegen oder ungelegen« (2Tim 4,2) die Botschaft von Jesus Christus zu verkündigen, weil die Ablehnung oder auch nur die Gleichgültigkeit der umgebenden Mehrheit ihr jeden Mut nehmen und sie in die Resignation treiben?

Oder ist eine Kirche in der Zerstreuung nicht vielmehr umgekehrt eine gesammelte Kirche? Eine Kirche, die gerade als Minderheit auf ihr Eigenes, ihr Eigentliches konzentriert ist, eine Kirche, in der die wenigen eine besonders intensive Gemeinschaft bilden, weil sie im Gegensatz zu einer Volkskirche wissen, was sie daran haben und was sie zu verlieren haben? Manche verbinden deshalb mit dem Mitgliederschwund der traditionellen Kirchen geradezu die Hoffnung auf eine religiöse Erneuerung; übrig blieben die Entschiedenen, die, herausgelöst aus der Verstrickung in die Welt, gewissermaßen »entweltlicht« für diese Welt dann wieder besser Sauerteig oder Salz sein könnten.⁴

Der ursprüngliche Sitz im Leben des Diasporabegriffs gibt Anhalt für beide Deutungen. Die »Zerstreuung« des jüdischen Volkes als Konsequenz der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar, der Zerstörung des Zentralheiligtums und der Deportation der Oberschicht wurde natürlich zunächst als Katastrophe, als »Verlust der Mitte«, des orientierenden Zentrums wahrgenommen; die Treue Gottes zu seinen Verheißungen stand zur Disposition. Zugleich löste diese radikale Dezentralisierung einen umfassenden Reflexionsprozess aus, der die neu entstandene Situation auch

⁴ Bei seinem Deutschlandbesuch 2011 forderte Papst Benedikt XVI. die deutschen Katholiken zur »Entweltlichung« auf. Vgl. ders., Ansprache im Konzerthaus, Freiburg i. Br., anlässlich einer »Begegnung mit in Kirche und Gesellschaft engagierten Katholiken«, 25. 9. 2011, URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html (18. 04. 2020).

als positive Herausforderung deuten konnte. Dies will ich – in systematisierender Vereinfachung – nun kurz skizzieren.⁵

2. Exil und »Zerstreuung« – biblische Spurensuche

Dass das »babylonische Exil« (ein Begriff, der im Übrigen schon eine Deutung darstellt) eine elementare Katastrophe ist, wird im Alten Testament nirgends verschwiegen oder beschönigt.⁶ Kaum ein Text zeigt dies so drastisch wie Psalm 137: »An den Ufern von Babel saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten. Unsere Harfen hängten wir an die Weiden im Lande. Denn dort hießen uns singen, die uns gefangen hielten, und in unserm Heulen fröhlich sein: »Singet uns ein Lied von Zion!« Wie könnten wir des HERRN Lied singen in fremdem Lande?» (Ps 137,1–4)⁷ Dieser Text vibriert geradezu vom Schock und von den aufgebrochenen elementaren Fragen. Hat Gott seine Verheißung zurückgenommen? Hat er seinen Bund aufgehoben? Oder noch schlimmer: War er gar nicht der wahre Gott? War er vielleicht ohnmächtig gegen die Götter der Babylonier, die in ungeahntem und beispiellosem Prunk in Babylonien verehrt wurden, wie die Exilierten gedemütigt mit ansehen mussten? Und: Was war mit dem Gottesdienst? Im Land Israel selbst gab es keinen Tempel mehr und auch keine Priester, die den Tempelkult hätten fortführen können. Im babylonischen Exil gab es zwar Priester; aber durfte und konnte außerhalb des gelobten Landes überhaupt ein Gottesdienst stattfinden? War Gott auch in der Fremde zugänglich und gegenwärtig?

Es gab allerdings auch andere Stimmen. Jeremia etwa, der im Land Israel zurückgeblieben war, verhiess den Exilierten eine Rückkehr nach siebenzig Jahren, folgerte daraus aber, dass sie nicht in Trübsal verfallen sollten: »Baut Häuser und wohnt darin; pflanzt Gärten und esst ihre Früchte; nehmt euch Frauen und zeugt Söhne und Töchter [...]; mehrt euch dort, dass ihr nicht weniger werdet. Suchet der Stadt Bestes, dahin ich euch habe wegführen lassen, und betet für sie zum Herrn; denn wenn's ihr wohlgeht, so geht's euch auch wohl« (Jer 29,5–7).

⁵ Vgl. auch hier den Überblick bei Philipps, *Diaspora*, 32–34 (AT), 34–38 (NT).

⁶ Zum alttestamentlichen Befund vgl. auch den Beitrag von Barbara Schmitz in diesem Band.

⁷ Übersetzung hier wie im Folgenden, wo nicht anders vermerkt, gemäß der revidierten Lutherbibel von 2017.

Noch weiter ging Ezechiel: Ihm offenbarte sich Gott »im Lande der Chaldäer am Fluss Kebar« (Ez 1,3), mitten in der Fremde. Gott machte sich seinem Volk also auch außerhalb des gelobten Landes gegenwärtig. Ja mehr noch: Der Prophet verkündete den Exilierten, dass die im Land Zurückgebliebenen, obwohl sie auf die Vertriebenen herabblickten, weit eher als sie selbst dem göttlichen Missfallen ausgesetzt seien, da sie nicht mehr auf die Gegenwart Gottes vertrauten: »Du Menschenkind«, so hört es der Prophet, »die Leute, die noch in Jerusalem wohnen, sagen von deinen Brüdern und Verwandten und dem ganzen Haus Israel: Sie sind ferne vom HERRN, aber uns ist das Land zum Eigentum gegeben. Darum sage: So spricht Gott der HERR: Ja, ich habe sie fern weg unter die Heiden vertrieben und in die Länder zerstreut und bin ihnen nur wenig zum Heiligtum geworden in den Ländern, in die sie gekommen sind. Darum sage: So spricht Gott der HERR: Ich will euch zusammenbringen aus den Völkern und will euch sammeln aus den Ländern, in die ihr zerstreut seid, und will euch das Land Israels geben« (Ez 11,16f.). Natürlich ist auch hier von der Rückkehr die Rede, aber hier werden die Exilierten, die Vertriebenen als das wahre Israel angesprochen, und sie erfahren dadurch: Ein Leben vor und mit Gott ist auch in der Fremde möglich. Dies ist, wenn man so will, die Geburtsstunde der Diaspora.

Eine noch umfassendere theologische Begründung für Gottes Präsenz auch außerhalb des gelobten Landes findet sich bei Deuterojesaja. Mit schwer zu überbietender Chuzpe erklärt er die Götter des prosperierenden, mächtigen, höchst erfolgreichen Babylons zu lächerlichen »Nichtsens« (vgl. Jes 44,9f.), während er den Volksgott der besiegten, deportierten, gedemütigten Juden als den allmächtigen Schöpfer der Welt identifiziert, der die gesamte Weltgeschichte zu lenken vermag. Damit kann er den Perserkönig Kyros als Gesandten, ja »Gesalbten« (Jes 45,1) des Gottes Jahwe kenntlich machen, der das Babylonierreich im Auftrag Jahwes besiegt, um das Volk Israel aus der Versklavung zu befreien (natürlich ohne von dieser Beauftragung und diesem Endzweck zu wissen). Gewiss stand diese Universalisierung des Gottesverständnisses bei Deuterojesaja im Dienst der Überzeugung, dass dieser Gott sein Volk wieder zurück ins gelobte Land führen könne. Aber sie stellte eben auch die theologischen Mittel bereit, die es erlaubten, mit Gottes helfend eingreifender Präsenz und Zugänglichkeit auch außerhalb des verheißenen Landes und unabhängig vom Tempel rechnen zu können.⁸

⁸ Entsprechendes gilt im Übrigen auch für Beschneidung und Sabbat, die erst im Exil die zentrale Bedeutung als Erkennungszeichen der Juden erhielten, die sie

Historisch⁹ war es nun eben so, dass Kyros, nachdem er 539 Babylon erobert hatte, zwar die Rückkehr und sogar den Neubau des Tempels erlaubte und unterstützte, aber es waren gar nicht so viele, die damit ernst machten, eine große Menge blieb im babylonischen Land und begründete damit die größte jüdische Diaspora in der Antike neben dem ägyptischen Alexandria, ein Zentrum jüdischer Kultur bis in die islamische Zeit hinein. Dies setzte eben voraus, dass es möglich war, den Gott Israels außerhalb Israels zu verehren, und genau dieses Erkenntnis war die Frucht des Exils.

Angesichts dessen blieb das Verhältnis zwischen Land und Diaspora eine dauerhafte Herausforderung. Der Vermittlung zwischen zentripetaler und zentrifugaler Dynamik dienten etwa die Wallfahrten, wie sie sich noch in der Pfingstgeschichte Apg 2 widergespiegelt finden: Das Land wird als Zentrum anerkannt, aber nur punktuell und vorübergehend besucht; der Lebensmittelpunkt bleibt auswärts. Natürlich erzeugte das immer wieder Spannungen zu denen, die nur im Land Israel selbst wirklichen Gottesdienst für möglich hielten – bis zum heutigen Tag. Zwar hatte die Gründung des Staates Israel auch eine eminente religiös-theologische Bedeutung, da für Juden jetzt die Rückkehr in das von Gott zugesagte Land möglich wurde. Aber die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung von Judentum und Leben in Israel hat sich nie gänzlich durchgesetzt. Diaspora blieb immer eine mögliche Form jüdischer Existenz.

Die frühe Christenheit konnte sich gar nicht mehr an bestimmte Regionen und Orte binden, seit sie Jesus von Nazareth als den Messias für Juden und Heiden erkannte, der »den Zaun abgebrochen [hat], der dazwischen war« (Eph 2,14), und seit sie infolgedessen Mission unter den Heiden betrieb. Zugleich radikalisierten die frühen Christen freilich in Erwartung des nahen Weltendes den Diasporagedanken: »Wir aber sind Bürger im Himmel [wörtlich: Unser Gemeinwesen, unser Bürgerrecht befindet sich, besteht im Himmel]«, heißt es im Philipperbrief (Phil 3,20), und im Hebräerbrief (Hebr 13,14): »Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.« Dies entspricht dem Wort Jesu: »Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege« (Mt 8,20), und es entspricht der Aufforderung des Paulus, die Dinge dieser Welt so zu gebrauchen, als gebrauchte man sie nicht, denn: »das Wesen dieser

bis heute haben – beides Riten, die an jedem beliebigen Ort praktiziert werden können.

⁹ Vgl. dazu knapp Tessa Rajak, Art. Diaspora II. Jüdische Diaspora, 1. Antike, in: RGG⁴, Bd. 2, 1999, Sp. 827–829, hier: 827.

Welt vergeht« (1Kor 7,31 – im Kontext von 7,29–31). *Die ganze irdische Existenz der Christinnen und Christen also ist Leben in der Diaspora*, so könnte man sagen; und in der Tat schreibt der Verfasser des Jakobusbriefs an die »zwölf Stämme in der Zerstreuung (Diaspora)« (Jak 1,1), und auch der Verfasser des Ersten Petrusbriefes richtet sein Schreiben an die »ausgewählten Fremdlinge, die in der Zerstreuung (Diaspora) leben, in Pontus, Galatien, Kappadozien, der Provinz Asia und Bithynien« (1Petr 1,1), beide vermutlich nicht (oder jedenfalls nicht in erster Linie), um die Minderheitensituation der Adressaten herauszustreichen.¹⁰

Die irdische Wanderschaft der Christinnen und Christen als Diaspora, irdische Heimatlosigkeit als Kennzeichen der Christinnen und Christen – das ergibt natürlich einen ziemlich weiten Begriff von Diaspora, der sich zudem gut als Kampfbegriff gegen die vermeintlich oder wirklich satten und trägen Groß- oder Volkskirchen verwenden lässt, die es sich vermeintlich oder wirklich in der irdischen Welt recht wohnlich eingerichtet haben. Die wahre Kirche wäre im Gegensatz dazu dann die Gruppe der versprengten devianten Minderheit oder – mit Jürgen Moltmann gesagt, der eine andere biblische Metaphorik heranzieht – die »Exodusgemeinde«, die die Versklavung, aber auch die Fleischtöpfe in Ägypten hinter sich lässt.¹¹ Aber dies steht nicht nur in schwer erträglicher Spannung zum universalen Missionsauftrag im biblischen Taufbefehl: »Gehet hin und machet zu Jüngern¹² alle Völker ...« (Mt 28,19). Es verwässert auch den Diasporabegriff so sehr, dass er etwa für die anfangs geschilderte Situation im südlichen Bayern kaum mehr brauchbar ist. Dennoch müssen wir diesen verallgemeinerten, gewissermaßen theologisierten Diasporabegriff im Gedächtnis behalten und werden darauf zurückkommen. Doch gehen wir zunächst zu der innerchristlichen Diaspora.

3. Innerchristliche Diaspora in Deutschland

Eine innerchristliche Diaspora ist in Mitteleuropa dauerhaft möglich erst seit der Reformation, als sich im selben geographischen Raum verschiedene, sich wechselseitig voneinander abgrenzende christliche »Religions-

¹⁰ Zum Ersten Petrusbrief vgl. den Beitrag von Thomas Söding in diesem Band.

¹¹ Vgl. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964 u. ö., 280–311.

¹² So noch die Lutherbibel 1984, die den semantischen Bezug von μαθητεύειν zu μαθητής (Jünger) sichtbar macht. Die neueste Revision schreibt blasser nur noch »lehret«.

parteien« etablierten. Freilich bemühte sich der Augsburger Religionsfriede von 1555¹³ entschieden, die Koexistenz verschiedener Konfessionen in einem Herrschaftsgebiet zu verhindern: *Cuius regio, eius religio* – so die später das Prinzip bündig zusammenfassende Formel –, die Obrigkeit bestimmt die Konfession der Untertanen, und wer sich nicht beugen wollte, dem wurde wenigstens das *ius emigrandi*, das Recht auf Auswanderung, zugebilligt. Im Zeitalter »ethnischer Säuberungen« muss darauf hingewiesen werden, dass dieses »Recht« wirkliches *Recht* war und einen außerordentlichen Fortschritt darstellte; denn nun war erstmals (wenn auch in engen Grenzen) ausdrücklich die Würde des religiösen Gewissens Andersgläubiger respektiert. Gleichwohl hielt man am Ideal der konfessionellen Einheitlichkeit eines Territoriums fest. Dieses Ideal war jedoch bereits vielfältig relativiert, vor allem in den Reichsstädten, wo evangelische und römisch-katholische, sicher nicht ohne Spannungen, zusammenlebten. Aber auch die Tatsache, dass Deutschland bis 1803 aus einer Unzahl meist sehr kleiner Herrschaftsgebiete bestand, machte eine strikte Trennung der Konfessionen in der Praxis nahezu unmöglich: In einem Gebiet wie Bayerisch-Schwaben, das einen konfessionellen Flickenteppich bildete, hatte man einfach zu viel miteinander zu tun.

Von Diaspora im strengen Sinn kann man allerdings erst sprechen, als all diese kleinen Gebiete einem einheitlichen Herrschaftsgebiet eingegliedert wurden, und das war 1806 mit der Gründung des Königreichs Bayern der Fall, nachdem 1804 das Heilige Römische Reich Deutscher Nation (und mit ihm die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens und des Westfälischen Friedens 1648) zu existieren aufgehört hatte. Bayern war jetzt ein gemischtkonfessionelles Land: Dem tiefkatholischen Altbayern stand das traditionell lutherische Mittelfranken gegenüber, und die Pfalz war gar stark reformiert-calvinistisch geprägt.

Wichtiger als diese konfessionelle Pluralisierung innerhalb eines einheitlichen Herrschaftsgebiets¹⁴ fast noch ist, dass jetzt innerhalb des einen großen Territoriums Bevölkerungsverschiebungen eintreten konnten, die auch die konfessionellen Verhältnisse veränderten. Die Mobilität war nicht mehr durch die Konfession eingeschränkt. Es entstanden in Bayern da-

¹³ Vgl. ausführlich Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004.

¹⁴ Eine im Rückblick einigermaßen bizarre Konsequenz war, dass das landesherrliche Kirchenregiment erhalten blieb und der römisch-katholische bayerische König nominell die evangelische Landeskirche leitete; er verzichtete freilich auf direkte Eingriffe, sondern übertrug die Leitungsaufgaben dem Konsistorium, d. h. einer Art Kirchenministerium. Dies blieb so bis zum Ende der Monarchie 1918.

durch evangelische Minderheiten in weit überwiegend römisch-katholischen Gegenden (wie natürlich auch umgekehrt). So wundert es nicht – um das anfangs erwähnte bayerisch-schwäbische Beispiel aufzugreifen –, dass sich erstmals in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts Protestanten in nennenswerter Zahl in Illertissen niedergelassen haben. Der Staat scheint übrigens selbst auf die konfessionellen Verhältnisse vor Ort wenig Rücksicht genommen zu haben, sind es doch neben Schäfern und Bauern vorwiegend evangelische *Beamte*, die in Illertissen wohnhaft wurden.¹⁵

So begrüßenswert dieses Zurücktreten konfessioneller Beschränkungen im Rückblick aus einer ökumenisch orientierten Gegenwart erscheinen mag, so erschwerend war es doch für die kirchliche Organisation. Wie sollte man die versprengten Evangelischen kirchlich versorgen? Man konnte ja nicht jeder kleinen Gruppe einen eigenen Pfarrer zuordnen, aber umgekehrt durfte man den einzelnen Christinnen und Christen auch keine zu weiten Wege zum zuständigen Geistlichen zumuten. Wie konnte man gewährleisten, dass Gottesdienste, Taufen, Hochzeiten, Bestattungen sowie dass Kinder- und Jugendunterweisung und Konfirmationen in erforderlichem Maße und unter zumutbarem Aufwand stattfinden konnten? Der lange Weg der Illertissener Evangelischen zu ihrer eigenen Kirche und ihr noch längerer zur eigenen Kirchengemeinde erklärt sich nicht zuletzt aus diesen organisatorischen Schwierigkeiten. Abgesehen davon ist freilich auch damit zu rechnen, dass das Verhältnis der evangelischen Minderheit zur römisch-katholischen Mehrheit nicht völlig spannungsfrei gewesen ist. Möglicherweise bot die Tatsache, dass es evangelische *Beamte*, also Macht- und Amtsträger, Vertreter der staatlichen Obrigkeit waren, die von außen in die römisch-katholischen Gemeinden kamen, einigen Anlass auch zu konfessionellem Misstrauen; so war es jedenfalls im 1815 preußisch gewordenen römisch-katholischen Rheinland.¹⁶

Mehr noch aber galt dies angesichts des sog. »Kulturkampf«, der Mitte der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts in mehreren deutschen Staaten losgebrochen war, den aber nach der Gründung des Deutschen Reiches 1871 besonders der preußische Kanzler und deutsche Reichskanzler Bismarck mit Entschiedenheit und Härte betrieb.¹⁷ Er war zwar eher ein

¹⁵ Vgl. Festschrift, 9.

¹⁶ Vgl. dazu knapp Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, Gütersloh 2001, 811 f.

¹⁷ Zum »Kulturkampf« vgl. den Überblick bei Hauschild, Lehrbuch, 810–818, sowie die ausführlichere Darstellung bei Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte

Kampf des modernen Staates um die Durchsetzung der staatlichen Vorherrschaft in allen Lebensbereichen, also auch in der Kirche; wir verdanken diesem Kampf die sog. »obligatorische Zivilehe«, die staatliche Schulhoheit, die Ausbildung römisch-katholischer Geistlicher an staatlichen (oder staatlich kontrollierten) Hochschulen statt an kirchlichen Seminaren. Und tendenziell richtete er sich auch gegen die evangelische Kirche; zu seinen entschiedensten Kritikern gehörten denn auch konservative Lutheraner.¹⁸ Dennoch traf die Schärfe der Maßnahmen vorwiegend die römisch-katholische Kirche, und da das preußische Königs- und Kaiserhaus protestantisch (genauer: seit 1817 uniert) war, lag die Deutung nahe, es handele sich hier um den Kampf der (reichsweit gesehen) protestantischen Mehrheit gegen die römisch-katholische Minderheit. Dass diese Deutung sich dann umgekehrt auf die Haltung einer römisch-katholischen Mehrheit gegenüber einer evangelischen Minderheit auswirken konnte, liegt auf der Hand.¹⁹ Und vielleicht ist es deshalb auch nicht gänzlich ohne Zusammenhang mit dem »Kulturkampf«, dass der Bau einer evangelischen Kirche – genauer: eines »prot. Betsaales«²⁰ – in Illertissen erst in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts betrieben wurde, als der Kulturkampf bereits längst abgeflaut und beendet war und die Katholikinnen und Katholiken sich immer mehr mit dem Reich zu identifizieren begannen, statt sich als Außenseiter zu fühlen.

In Illertissen scheint das Verhältnis der Protestantinnen und Protestanten zu den römisch-katholischen Mehrheitschristen schon 1894 so gut gewesen zu sein, dass es römisch-katholische Spenden für den Kirchenbau

1866–1918, Bd. II, Machtstaat vor der Demokratie (München 1992), München 2013, 364–381. Nach Kurt Nowak (Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 149–158) war der Begriff »Kulturkampf« einerseits »mißverständlich, ungenau« und andererseits »dennoch von geschichtsbildender Kraft« (a. a. O., 154). Er bringe jedenfalls treffend zum Ausdruck, »daß die damaligen Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche nicht nur staatskirchenrechtlichen Charakter hatten. Es ging darüber hinaus um miteinander konkurrierende leitkulturelle Ansprüche.« (ebd.).

¹⁸ Vgl. Nowak, Geschichte, 154.

¹⁹ Diese komplexe Konstellation zeigt Philipps, Diaspora, auch für das Münsterland nach der Eingliederung ins preußische Staatsgebiet auf. Dort bildeten die Protestanten eine Minderheit, wohingegen sie – auf Preußen als Ganzes gesehen – die Mehrheit repräsentierten. Regional waren also die Protestanten »Diaspora«, landesweit die Katholiken.

²⁰ So in der Einladung zur Einweihung am 8. September 1896; abgedruckt in: Festschrift, 13.

gab.²¹ Dennoch lebten die Lutheraner zweifellos in einer Diasporasituation. Nicht zufällig wurde der Kirchenbau vom »Diasporaverein« betrieben. Solche Diasporavereine sind im Übrigen ein typisches Produkt des 19. Jahrhunderts. Typisch ist schon die Vereins-Struktur, ganz parallel etwa zu den Diakonievereinen (damals sagte man »Vereine für die Innere Mission«) und dem römisch-katholischen Kolping-Verein (bis heute spricht man vom »Verbandskatholizismus«): Vereine sind freie Gründungen für einen bestimmten, konkreten Zweck; Vereinsgründungen reagierten auf die rasanten gesellschaftlichen Veränderungen im 19. Jahrhundert (Industrialisierung, soziale Entwurzelung, Entstehung von Großstädten etc.) schneller, flexibler und phantasievoller, als die schwerfälligen und traditionalistischen Kirchenorganisationen das konnten oder jedenfalls faktisch taten. Das gilt eben auch für die Diasporavereine: 1832, anlässlich des zweihundertsten Todestages des Schwedenkönigs Gustav Adolf, der als Retter des Protestantismus im Dreißigjährigen Krieg gefeiert wurde, entstand der »Gustav-Adolf-Verein«²²; Vereinszweck war (und ist bis heute, jetzt unter dem Namen »Gustav-Adolf-Werk«) die Sorge für die entstandenen evangelischen Diasporagemeinden in Deutschland, aber auch im Ausland (Osteuropa und Übersee). Der Gustav-Adolf-Verein war durchaus eindeutig evangelisch; aber er war nicht konfessionalistisch fixiert auf eine bestimmte Kirche, etwa die lutherische; er war nicht einmal stramm antikatholisch. Deshalb entstand 1853 die streng lutherische und kirchlich orientierte »Gotteskasten«-Bewegung, die lutherische Gemeinden in der Diaspora unterstützte (seit 1932 lautet der Name »Martin-Luther-Bund«). Auf römisch-katholischer Seite bildete sich entsprechend 1849 der »Bonifatiusverein« (seit 1968 »Bonifatiuswerk«); er trägt programmatisch den Pionier der Christianisierung Deutschlands im Namen und kümmert sich um römisch-katholische Gemeinden in evangelischem Umfeld, also vorwiegend in Norddeutschland, heutzutage verstärkt in Skandinavien.²³

Der evangelische Diasporaverein in Illertissen gab sich 1894 das Ziel, »den Bau eines Betsaales zur Ermöglichung eines regelmäßigen 14tägigen Gottesdienstes« zu betreiben²⁴, nachdem er gerade schon eine Frequenz

²¹ Vgl. Festschrift, 13.

²² Vgl. Eberhard Winkler, Art. Gustav-Adolf-Werk, in RGG⁴; Bd. 3, 2000, Sp. 1335f.

²³ Inwieweit mit der Namensgebung die Diagnose eines römisch-katholischen *Missionsbedarfs* in diesen protestantischen Regionen verbunden war, wäre noch einmal zu überlegen.

²⁴ So in § 1 der Statuten des Diasporavereins Illertissen von 1894; zitiert nach dem in der Festschrift, a. a. O., 9, abgedruckten Faksimile. Ausführlich heißt es dort zu

von jährlich acht evangelischen Gottesdiensten durchgesetzt hatte. Schon dies erschien als großer Fortschritt, war bisher doch nur ein einziger jährlicher Gottesdienst in der Osterzeit möglich gewesen, und auch dies erst seit 1878; für regelmäßige Gottesdienste mussten die Gläubigen den Weg ins fast zwanzig Kilometer nördlich gelegene Holzschwang auf sich nehmen. Offensichtlich waren das andere Zeiten als heute, wo die kirchliche Vollversorgung immer noch fast als selbstverständlich gilt. Umso beeindruckender ist es im Rückblick, welche Mühe noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts evangelische Christinnen und Christen auf sich zu nehmen bereit waren, um einen evangelischen Gottesdienst mitfeiern zu können, und man kann nachvollziehen, was es für sie bedeuten musste, eine kirchliche Heimat »in der Fremde« zu finden und zu bauen.

4. *Diaspora heute*

Nach diesem ebenso kursorischen wie exemplarischen historischen Streifzug möchte ich nochmals zum Verständnis von Diaspora zurückkehren und fragen: Was heißt es eigentlich für Christen, in der Diaspora zu leben? Und was heißt es für evangelische Christinnen und Christen, in römisch-katholisch dominiertem Umfeld zu leben? Welche Gefahren, welche Chancen ergeben sich daraus? Und: Hat sich in den vergangenen gut hundert Jahren an dieser Situation etwas geändert?

Die Christinnen und Christen in den ersten vier Jahrhunderten nach Christus haben im massivsten Sinn in der Diaspora gelebt:²⁵ Sie waren eine kleine Minderheit inmitten einer überwältigenden Mehrheit von Nichtchristen (wobei diese Mehrheit wiederum in sich außerordentlich vielfältig war), und sie standen unter einem hohem Druck von außen – sie wurden belächelt, kritisiert und verfolgt: schon unter Nero, dann unter Domitian am Ende des 1. Jahrhunderts, besonders aber im 3. Jahrhundert,

»Name, Sitz und Zweck des Vereins«: Der Verein »erstrebt *in erster Linie* die Aufrechterhaltung des bisherigen achtmaligen Gottesdienstes im Jahre, *in 2. Linie* den Bau eines Betsaales zur Ermöglichung eines regelmäßigen 14tägigen Gottesdienstes, *in 3. Linie* die Gründung einer protestantischen Kirchengemeinde in Illertissen«. Interessanterweise wird die Namensgebung eigens begründet: »Die Wahl des Namens »Diaspora« wird damit gerechtfertigt, dass der Verein einen achtmaligen Gottesdienst im Jahre für sämtliche Protestanten des Marktes Illertissen und Umgebung ins Leben gerufen hat.« (Ebd.)

²⁵ Zum Thema der Diaspora in der Alten Kirche vgl. auch den Beitrag von Katharina Bracht in diesem Band.

wo sie zum Kaiserkult gezwungen werden sollten und viele den Märtyrertod auf sich nahmen. Das änderte sich erst nach der sog. »Konstantinischen Wende« zu Beginn des 4. Jahrhunderts, nachdem Kaiser Konstantin sich persönlich vorsichtig dem Christentum angenähert hatte und auch die politisch stabilisierende Bedeutung der Christen erkannt hatte. Siebzig Jahre später, unter Kaiser Theodosius, war das Christentum römische Staatsreligion und die staatliche Obrigkeit begann, die nichtchristlichen Religionen zurückzudrängen. Die verfolgte Minderheit wurde zur verfolgenden Mehrheit. Bis heute verstummen die Stimmen nicht, die die »Konstantinische Wende« als den großen Sündenfall in der Geschichte des Christentums bezeichnen. Von nun an habe sich das Christentum gemächlich in der Welt eingerichtet, statt weiterhin durch ein weltabgewandtes Leben und durch eine Ablehnung der irdischen »Mächte und Gewalten« der prinzipiellen Weltkritik des Evangeliums zu entsprechen. Die Diasporaexistenz der frühen Christen erscheint so als die allein angemessene Form christlichen Daseins. Doch ist die altkirchliche wie jede andere Diasporaexistenz durchaus ambivalent:

Auf der einen Seite stärkt der Druck von außen sicherlich das Zusammengehörigkeitsgefühl und das Bewusstsein der eigenen christlichen Identität. Alle Äußerungen des Glaubens gewinnen so eine identitätsbildende und -stabilisierende Bedeutung für die Individuen und für die Gemeinschaft. Man ermuntert, tröstet, ermahnt, berät einander wechselseitig, es entsteht eine bewundernswerte Kraft der Treue zur Botschaft, die sich dem Vertrauen auf den Inhalt dieser Botschaft selbst verdankt. Eine Kraft, die sich auch angesichts der schweren Belastungen bewährt, von denen das Evangelium selbst in aller drastischen Deutlichkeit spricht:

»Siehe«, so heißt es bei Matthäus, »ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe. Darum seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben. Hütet euch aber vor den Menschen; denn sie werden euch überantworten den Gerichten und werden euch geißeln in ihren Synagogen. Und man wird euch vor Fürsten und Könige führen um meinetwillen, ihnen und den Heiden zum Zeugnis. [...] Und ihr müsst gehasst werden von jedermann um meines Namens willen. Wer aber bis zum Ende beharrt, der wird selig werden.«
(Mt 10,16–22)

Vielleicht erscheint das übertrieben in friedlicheren Zeiten; aber zu anderen Zeiten und auch heute in anderen Weltregionen konnte und kann die Treue zur Botschaft durchaus lebensgefährlich sein und jedenfalls empfindliche Einbußen an Lebensqualität nach sich ziehen (zum Beispiel zum

Verlassen der Heimat zwingen). Genau diese dauernde Gefährdung und die Nachteile, die man für die eigene Überzeugung auf sich nahm, hielten die Gruppen jedoch auch zusammen. Ein anderes Beispiel sind die Kirchen in der DDR, wo die Treue zur Botschaft oft mit dem Verzicht auf berufliche Aufstiegschancen und, schlimmer und perfider noch, mit dem Verlust der Bildungschancen für die eigenen Kinder erkaufte werden musste, wo aber gerade deshalb die Kirchen häufig ein Ort der Freiheit und der Wahrheit inmitten von Unterdrückung und Lüge waren.

Dennoch ist dies nur die eine Seite. Denn die Unterscheidung: hier (bei uns!) Wahrheit – dort (bei den andern!) Lüge, hier Freiheit – dort Unterdrückung mag in bestimmten Konstellationen unabweislich sein. Aber schon die Überlegung, ob wirklich innerhalb der Kirche nur eitel Wahrheit und Freiheit, außerhalb aber ausschließlich Lüge und Unterdrückung herrschen, sollte vorsichtig machen, die Unterscheidung zu verabsolutieren. Diaspora kann auch zur Verengung, zur Selbsteinigelung, zur Selbstgerechtigkeit führen. Zudem verklärt es die Realität, wenn behauptet wird, die Diasporasituation mit ihrem hohen Außendruck verstärke nur die innere Identitätsbildung. Das Leben in einer andersgearteten Umwelt und der von dieser ausgehende Anpassungsdruck gefährdet die Identität vielmehr auch. Warum nicht die kleine Verbeugung vor dem Bildnis des Kaisers, wie es die römischen Behörden forderten – es berührt doch den Glauben nicht, rettet aber das Leben? Warum nicht Konfirmation *und* Jugendweihe – wenn das Kind dafür auf die Erweiterte Oberschule darf? Warum am Sonntag in die Kirche, wenn andere das vielfältige Freizeitangebot nutzen? Warum immer in der Minderheit sein?

So bewegen sich die Christinnen und Christen in der Diaspora auf einem durchaus nicht eindeutigen Grund: Sie kennen das Gefühl der Kraft aus der Solidarität und Gemeinschaft, sie kennen aber auch den Stolz und die Selbstgerechtigkeit der »kleinen Herde«, die Enge des »Wir dürfen uns nicht verändern, wenn wir uns selber bewahren wollen« und die Enge der sozialen Kontrolle, dass niemand in der Gruppe ausscheren darf, wenn nicht die Identität der Gruppe gefährdet sein soll, und sie kennen die Unsicherheit und die Zweifel am eigenen Weg, wenn die Umwelt doch attraktiver und »weniger falsch« erscheint, als sie das bisher vielleicht empfunden hatten. Im Spannungsfeld dieser Möglichkeiten spielt sich das Leben der Diaspora ab. Hier müssen die Christinnen und Christen sich immer neu orientieren. Es gibt dabei keine immer gültigen, für jede Situation angemessenen Entscheidungen. Die Abgrenzung gegen die Umwelt kann in einer bestimmten Phase, einer bestimmten geschichtlichen und politischen Konstellation unvermeidlich sein, wenn man die Selbstachtung

nicht verlieren will. Sie kann aber falsch werden, arrogant machen oder in die Isolierung treiben, wenn sie blind wird für Veränderungen in der Umwelt, ja wenn der Umwelt Veränderungen gar nicht zugetraut werden.

Wie schwierig hier die Balance zu halten ist, zeigt sich etwa an der Geschichte der evangelischen Kirchen in der DDR²⁶: Gewissermaßen am einfachsten war die Orientierung, wenn der Staat und »die Partei« auf Konfrontationskurs gingen; da musste man dagegenhalten. Was aber, wenn der Staat Entgegenkommen signalisierte? Wenn auf einmal Gelder für Kirchenrenovierungen da waren; wenn die Bedeutung der Christinnen und Christen für den »Aufbau des Sozialismus« auf einmal nicht mehr gänzlich abgewiesen wurde; wenn staatliche Stellen sich gesprächs- und kooperationsbereit zeigten, ja sogar der Staatsratsvorsitzende zum Gespräch einlud? Sollte man sich hier verweigern? Hatten die Kirchenleitungen nicht auch Verantwortung für ihre Gemeindeglieder, die im sozialen Frieden leben wollten, die den ständigen Druck nicht aushielten? Von der Verantwortung für die Gesellschaft im Ganzen einmal abgesehen. »Suchet der Stadt Bestes!« – bedeutete das nicht, gerade in diesem Staat Verantwortung zu übernehmen? »Kirche im Sozialismus«, so lautete die Formel, die für einen solchen vorsichtigen Kurs der Öffnung und Kooperation geprägt wurde. Was war der Preis dafür? Man durfte die Staatsform des Landes, in dem man lebte, nicht mehr prinzipiell und öffentlich ablehnen; man durfte die eigenen Gemeindeglieder nicht mehr vor die Alternative stellen »Konfirmation oder Jugendweihe«; man sollte für das »Bleiben im Lande« eintreten. War das zu viel verlangt? War das etwa schon »Verrat am Evangelium«? Oder war es die rechte Weise, wie die Verantwortung für das Evangelium in einer weiterhin schwierigen Konstellation angemessen wahrgenommen werden konnte? Manches von dem, was die kirchlichen Verantwortlichen damals taten, erscheint im Rückblick vielleicht als problematisch. Aber damals war das Ende nicht abzusehen und Entscheidungen mussten unter Zeitdruck gefällt werden und in dem Wissen, dass die momentanen Chancen vielleicht nie mehr wieder auftreten würden.

Kirchen, die die überwältigende Mehrheit eines Volkes bilden, haben andere Probleme. Wenn es gleichsam selbstverständlich ist, der Kirche anzugehören, besteht kein besonderer Grund mehr, sich am Gemeindeleben zu beteiligen. So haben Mehrheitskirchen Schwierigkeiten, ihre Mitglieder zu motivieren und zu mobilisieren. Der Zusammenhalt ist lockerer;

²⁶ Vgl. als Überblicksdarstellung Veronika Albrecht-Birkner, Freiheit in Grenzen. Protestantismus in der DDR, Leipzig 2018.

Gemeinschaft wird weniger in der Kirchengemeinde gesucht als in Sportvereinen, Freundeskreisen, Stadtteilinitiativen oder Ähnlichem. Kirche ist wichtig für die ritualisierte Feier biographischer Epochenschwellen: Taufe, Konfirmation, Trauung, Bestattung, und durchaus auch für die feierliche Gestaltung großer Feste wie Weihnachten und Ostern. Auch seelsorgerliche Beratung in Krisensituationen und der weite Bereich der Diakonie werden als kirchliche Aufgabe und Leistung hochgeschätzt, selbst wenn man dies selbst nicht in Anspruch nimmt. Aber man identifiziert sich nicht emphatisch mit der Kirche; sie ist da und gehört zum Leben dazu, und das ist gut so. Ich betone, dass ich dieses Verständnis von Kirche nicht als solches kritikwürdig finde; es hat seine eigene Würde und große Stärke. Aber es ist ein anderes Verständnis und eine andere Wirklichkeit von Kirche als in den Gemeinden der Diaspora, mit anders gelagerten Problemen. Eines davon ist, dass Kirche und Volk so sehr ineinander verwoben sind, dass religiöse Riten und Symbole das Alltagsleben in ganz unscheinbarer und kaum mehr wahrgenommener Weise durchziehen und durchdringen. Andersgesonnene Minderheiten haben da kaum mehr Raum und Atem, in einer solchen Atmosphäre unbeschwert zu leben. Man gehört einfach nicht dazu, wenn man nicht mitmacht.

Freilich: Eine solche Konstellation gibt es im heutigen Deutschland fast nirgends mehr. Selbst in Schleswig-Holstein leben Katholikinnen und Katholiken (und – gar nicht so unwichtig – machen Katholikinnen und Katholiken Urlaub), und selbst in Altötting gibt es mittlerweile eine evangelische Kirche. Besonders die Ansiedlung der Heimatvertriebenen und die gestiegene Mobilität haben nach dem Zweiten Weltkrieg die konfessionelle Prägung der meisten deutschen Landstriche aufgeweicht. Hinzu kommt, dass die religiöse Durchdringung des Alltags überall im Schwinden begriffen ist, nicht nur, weil mittlerweile doch ein erheblicher Anteil der Bevölkerung keiner Kirche angehört, sondern auch, weil, wenn ich das so sagen darf, bei den Christinnen und Christen selbst jedenfalls in unseren Breiten der Glaubensstil introvertierter geworden ist: Es herrscht doch allgemein die (oft unausgesprochene, aber umso wirksamere) Überzeugung vor, religiöse Fragen und religiöse Praxis seien zwar wichtig, gehörten aber (gerade deshalb?) nicht in die Öffentlichkeit.

So dürfte die Situation der meisten deutschen Kirchengemeinden heute irgendwo zwischen Volkskirche und Diaspora angesiedelt sein. Es stimmt nämlich nicht, dass die Christinnen und Christen heute durchgängig als kleine Minderheit in einer Umwelt leben, die sich überhaupt nicht mehr dafür interessiert, was sie tun und glauben, so dass sie sich vehement von dieser unchristlichen Umwelt distanzieren müssten. Es ist keine Ba-

gabelle, dass immer noch sehr viele Eltern jedenfalls in den alten Bundesländern ihre Kinder taufen lassen, und es geht nicht an, deren Motive pauschal in Misskredit zu ziehen, als könnten sie gar nicht aus Überzeugung handeln. Selbst in den neuen Bundesländern, wo die Kirchen in der Tat zu Minderheiten geworden sind, begegnet Christinnen und Christen eher freundliche Gleichgültigkeit als offene Ablehnung. Es stimmt aber auch nicht, dass die Gesellschaft kulturell immer noch so durchgängig christlich geprägt wäre, dass es überhaupt keinen Anlass für Christinnen und Christen gäbe, sich von ihrer Umgebung abzusetzen. Die Existenz der Christinnen und Christen und der Kirchen im gegenwärtigen Deutschland ist vielmehr dadurch charakterisiert, dass es auf die Frage »Distanz oder Sich-Einlassen« keine pauschale und einheitliche Antwort gibt. Den Kirchen wird vom Staat heutzutage eine Freiheit eingeräumt, ihre Botschaft auszurichten, wie es sie vielleicht noch nie gab und wie es vergangene Jahrhunderte erträumten. Zugleich aber geht ihre Botschaft vielfach ins Leere, wird überhört, übertönt von anderen Botschaften oder einfach nur vom Lärm der Medien. Ich denke, es gilt diese Freiheit anzunehmen und zu nützen. Dies schließt die Aufgabe ein, die Botschaft so zu verkündigen, dass sie klar und deutlich hörbar wird, und das Leben in den Kirchengemeinden so zu gestalten, dass etwas von dieser Botschaft daran sichtbar wird. Das muss zwar nicht, kann aber bedeuten, sich in bestimmten Bereichen von dominanten Strömungen der Gesellschaft zu unterscheiden, zu der Christinnen und Christen freilich immer auch gehören. Es könnte zum Beispiel immer wichtiger werden, in den Kirchengemeinden die Gemeinschaft von Alten und Jungen, von Beamten und Arbeitern, von Gesunden und Kranken usw. stärker und bewusster zu pflegen, als das üblicherweise geschieht – so viele Vereine und Gruppen gibt es ja nicht, in denen verschiedene Generationen, soziale Schichten usw. zusammenkommen. Eine solche Aufgabe kann gar nicht dazu führen, dass die Gemeinde sich exklusiv auf sich selber zurückzieht; denn sie kann ja nur wollen, dass andere gesellschaftliche Gruppen auf ihre Art das gleiche machen. Hier haben dann vielleicht gerade die Diasporagemeinden eine wichtige Pionierfunktion; schließlich sind sie Experten in der Gestaltung von Gemeinschaft inmitten einer anders gesonnenen Umwelt.

Bei diesen Überlegungen zur gegenwärtigen Lage habe ich denjenigen Sitz im Leben der Diasporafrage, von dem ich ausgegangen war, gar nicht mehr eigens angesprochen: die Existenz von evangelischen Gemeinden in weitgehend römisch-katholischem Umfeld. Keineswegs möchte ich die bleibenden und gravierenden Unterschiede zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche herunterspielen. Aus protestantischer

Sicht spricht auch wenig dagegen, wenn auf Dauer eine Pluralität organisatorisch unterschiedener Kirchentümer erhalten bleibt; das verhindert Monopolansprüche kirchlicher Instanzen, die immer irdische Instanzen sind. Gleichwohl ist es ein großer Segen, dass die Kirchen im 20. Jahrhundert, dem »Jahrhundert der Ökumene«, sich in Lehre und Praxis in einem Maße aufeinander zu bewegt haben, das am Jahrhundertanfang niemand für möglich gehalten hätte.²⁷ Das Leben der Gemeinden in den beiden Kirchen ist so ähnlich geworden, dass skeptische Katholikinnen und Katholiken bereits von einer »Protestantisierung« ihrer Kirche sprechen, weil die Feierlichkeit des durch den Priester dargebrachten Opfermysteriums der Alltäglichkeit – um nicht zu sagen: Banalität – einer von den Laien mitgetragenen Gemeinschaftsfeier gewichen sei.²⁸ Über die Richtigkeit dieses ästhetischen Urteils kann man trefflich streiten; evangelische Gottesdienste sind nicht notwendig weniger feierlich als römisch-katholische. Ich denke ohnehin, über diese Annäherung kann man sich nur freuen. Insgesamt hat sich, bei allen bleibenden Differenzen, das Verhältnis zwischen Evangelischen und Katholikinnen und Katholiken so entkrampft, dass Diasporagemeinden vielleicht schon das Problem haben, wie sie ihre evangelische Identität in einem so *freundlichen* Umfeld wahren können. Wie dem auch sei: Noch wichtiger ist, dass die Frage, wie sie sich in der modernen Gesellschaft orientieren sollen, alle Kirchen nahezu in der gleichen Weise betrifft. Vielleicht kann man das – und damit greife ich zum Abschluss auf die vorhin erwähnte Unterscheidung eines weiten und eines engen Diasporabegriffs zurück – so formulieren: Die Probleme der innerchristlichen Diaspora verringern sich (jedenfalls in den gemischtkonfessionellen Gesellschaften in Mitteleuropa), während das Problem, möglicherweise nach außen in eine Diasporasituation zu geraten, stärker ins Bewusstsein tritt. Zu Panik besteht jedoch kein Anlass.

²⁷ Vgl. dazu Bernd Oberdorfer, *Gelebte Gemeinschaft. Ökumene in lutherischer Perspektive*, Hannover 2018.

²⁸ Vgl. besonders öffentlichkeitswirksam: Martin Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. Wien/Leipzig 2002, erweiterte Neuauflage München 2007.