

Mission und interkulturelle Begegnung in Deutschland als Thema kirchlicher Zeitgeschichte im Spiegel neuerer Veröffentlichungen

Friedemann Walldorf

Dr. Friedemann Walldorf ist Dozent und Abteilungsleiter für Missionswissenschaft an der Freien Theologischen Hochschule Gießen. E-Mail: Walldorf@fthgiessen.de.

Christliche Mission in Deutschland als kontextuelle und interkulturelle Einladung zum Glauben an Jesus Christus war in den 50er, 60er und 70er Jahren zusammen mit der ganzen Gesellschaft im Umbruch. Zeitgeschichtliche Analysen beschreiben die gesellschaftlichen Veränderungen in Deutschland in diesem Zeitraum als tiefgreifend und erstaunlich. Verwunderlicher als das Wirtschaftswunder seien das Tempo und die Intensität der mentalen und kulturellen Prozesse der „Liberalisierung“ (Ulrich Herbert) zwischen 1945 und 1970.¹ Als

ähnlich tiefgreifend, aber zugleich auch widersprüchlich und komplex, müssen die religiösen Entwicklungen in den 60er und 70er Jahren beschrieben werden. Religiöse Entfremdungs- und Säkularisierungsprozesse (Entkirchlichung, Entkonnfessionalisierung) vermischen sich mit Prozessen religiöser Erneuerung, Pluralisierung und Individualisierung.²

gration, Liberalisierung 1945-1980, Göttingen: Wallstein, 2002, 7-52.

2 Vgl. Hartmut Lehmann, Detlef Pollack, „Schlussdiskussion“, in: S. Hermle et al (Hg.), *Umbrüche: Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahre*, Göttingen: V& R, 2007, 353 – 382. Auch: Philip Jenkins, „Godless Europe?“, *International Bulletin of Missionary Research* 31 (3/2007), 116-120; F. Walldorf, „Kontextuelle Missionstheologie für das postmoderne Europa. Vom Aufbruch eines neuen Modells im ökumenischen Diskurs“, *Mission im postmodernen Europa*. Referate der Jahrestagung 2008 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (edition afem mission reports 16). Nürnberg, VTR/VKW, 2008, 46-66.

1 Vgl. Ulrich Herbert, „Liberalisierung als Lernprozess. Die Bundesrepublik in der deutschen Geschichte – eine Skizze“, in Ders., *Wandlungsprozesse in Westdeutschland: Belastung, Inte-*

Eine wichtige Rolle spielen dabei auch verschiedene Migrationswellen, vor allem die Zuwanderung muslimisch geprägter Arbeitsmigranten aus der Türkei seit Anfang der 60er Jahre und die Entstehung transnationaler und multikultureller Zusammenhänge in der deutschen Gesellschaft.³ Aber auch die missionarische Neuausrichtung pietistischer und freikirchlicher Gruppen in der evangelikalen Bewegung seit Mitte der 60er Jahre ist nicht nur Ausdruck einer kirchlichen Polarisierung, sondern zugleich Zeichen religiöser und missionarischer Erneuerung und kirchlicher Pluralisierung in der deutschen Gesellschaft. Auf diesem Hintergrund ergibt sich für die Missionswissenschaft die Aufgabe, kontextuelle und interkulturelle christliche Mission in Deutschland in den komplexen und gegenläufigen Zusammenhängen einer sich einerseits entkirchlichen und säkularisierenden und andererseits sich religiös pluralisierenden und erneuernden Kultur zu reflektieren und zu erforschen – wobei sich beide Zusammenhänge vielfältig überschneiden und eine pauschale Unterscheidung immer weniger sinnvoll erscheint.

Zeitgeschichtliche Missionsgeschichte

Einen Aspekt dieser Aufgabe stellt die Aufarbeitung kirchlicher Zeitgeschichte in Deutschland nach 1945 aus missionsgeschichtlicher Perspektive im Sinne einer *contemporary history of mission* oder

zeitgeschichtlicher Missionsgeschichte dar. Traditionellerweise (und weithin bis in die Gegenwart) hat sich die Missionsgeschichte geographisch auf Themenfelder in Übersee und darüber hinaus auf zeitliche Entwicklungen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts beschränkt.⁴ Missionarische Prozesse in Deutschland nach 1945 kommen nur langsam in den Fokus der Missionsgeschichtsschreibung.⁵ Eine Fortsetzung einer „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“⁶ in den Bereich der

4 Vgl. z.B. U. van der Heyden, H. Liebau (Hg.), *Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte: Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*, Stuttgart: Steiner, 1996. U. van der Heyden, J. Becher (Hg.), *Mission und Gewalt: Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, Stuttgart: Steiner, 2000; U. van der Heyden, Holger Stoecker (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Stuttgart: Steiner, 2005.

5 Vgl. die einführende Überblicksdarstellung bei F. Walldorf, „Missionarische Bemühungen im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen in Deutschland von 1945 – 2000“, *Evangelikale Missiologie* 23 (1/2007), 2-15 (Teil 1); (2/2007) 38-53 (Teil 2). Wichtige Arbeiten zu anderen Themenbereichen zeitgeschichtlicher Missionsgeschichte in Deutschland sind u.a.: W. Ustorf, *Sailing on the Next Tide: Missions, Missiology and the Third Reich* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 125), Frankfurt: Peter Lang, 2000; Rainer Hering, „Die Missionswissenschaft in Hamburg 1909-1959“, *Theologische Wissenschaft und ‚Drittes Reich‘*, Pfaffenweiler, 1990, 35-85; D. Werner (Hg.), *Ohne Erinnerung, keine Zukunft. Beiträge zur Breklumer Missions- und Regionalgeschichte* (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Bd. 53), Neumünster: Wachholtz, 2007.

6 Vgl. die Reihe *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* hg. v. H. Frohnes, H.-W. Gensichen, G. Kretschmar, München: Kaiser, von der nur die Bände zur Alten Kirche (1974) und zur Kirche des früheren Mittelalters (1978) erschienen.

3 Vgl. Klaus J. Bade, *Migration – Migrationsforschung – Migrationspolitik. Bericht*. München: Goethe-Institut, o.J. (nach 2002); Thomas Lemmen, *Muslims in Deutschland: Eine Herausforderung an Kirche und Gesellschaft* (Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Band 46) Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft, 2001.

Zeitgeschichte hinein stellt jedoch eine wichtige Aufgabe für die gegenwärtige Missionswissenschaft dar. Wenn Missionsgeschichte verstanden wird als „Geschichte der ganzen Kirche unter dem Aspekt ihres Werdens und Neu-Werdens“ in der Begegnung mit den ihr religiös und kulturell Fremden, als eine Geschichte, die „immer die andere, die nicht-christliche Seite mit im Blick“ hat,⁷ dann ist zu erwarten, dass eine zeitgeschichtliche Missionsgeschichte gerade für das Verstehen der kulturellen und religiösen Pluralisierungsprozesse in Deutschland einen wichtigen Beitrag leisten kann. Wenn man Mission grundlegend im Sinne einer christozentrisch-trinitarischen *missio Dei* versteht, an der die Gemeinde Jesu durch den Heiligen Geist teilnimmt, dann eröffnet sich für die zeitgeschichtliche Missionsgeschichtsschreibung ein weites Feld. Sie umfasst sowohl vielfältige intentionale missionarische Bemühungen als auch die missionale Dimension christlicher Gemeinschaften, die die Versöhnungsbotschaft Jesu Christi im Kontext gesellschaftlicher, interreligiöser und interkultureller Begegnungen ganzheitlich zum Ausdruck bringen.

Methodisch bedeutet dies auch, dass zeitgeschichtliche Missionsgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte in einem engen Zusammenhang stehen und auf Interaktion angewiesen sind. So wie die Missionsgeschichte den deutschsprachigen Kontext und die Zeit nach 1945 jedoch noch kaum bearbeitet hat, so hat auch die kirchliche Zeitgeschichte die Formen und Folgen der missionarischen Weitergabe des Evangeliums in Deutschland nach 1945 noch nicht als eigenes

Forschungsgebiet entdeckt. Dennoch finden sich erste Anzeichen einer Annäherung an das Thema. Im Folgenden sollen beispielhaft einige neuere Veröffentlichungen aus dem Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte im Blick auf Themen der missionarischen Begegnung in Deutschland hin beleuchtet werden. Dabei handelt es sich um zwei wissenschaftliche Aufsatzbände, einen historischen Werkstattbericht sowie den autobiographischen Bericht eines Zeitzeugen.

Siegfried Hermle, Claudia Lepp, Harry Oelke (Hg.), *Umbrüche: Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 47) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007 (408 S.)

Der vorliegende Aufsatzband enthält die überarbeiteten Referate der Tagung „Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren“, die im Oktober 2005 anlässlich des 50-jährigen Gründungsjubiläums der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in der Evangelischen Akademie Tutzing durchgeführt wurde. Die 60er und 70er Jahre werden insgesamt als Durchbruch einer „akzelerierten Säkularisierung“⁸ verstanden, deren Höhepunkt in der „Studentenrevolution“ von 1968 gesehen werden kann. Der Beitrag „Westdeutscher Protestantismus und Studentenbewegung“ (A. Hager) widmet sich diesem speziellen Thema und zeigt, dass zwischen Studentenbewegung und Protestantismus unterschiedliche Haltungen zum Ausdruck kamen: von gegenseitiger Antipathie über Gleichgültigkeit bis hin zu den protestantisch-christlichen Motivations-

7 A. Feldtkeller: „Missionsgeschichte als ökumenische[r] Kirchen- und Religionsgeschichte“, in: C. Dahling-Sander et al (Hg), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh, 2003, 51-62: 53.

8 H. Lehmann, „Schlussdiskussion“, S. 353.

gründen bei Rudi Dutschke, der „gelebtes Christentum als Nachfolge des für die Gerechtigkeit und Befreiung aller Menschen eintretenden Christus“ verstanden habe (S. 118). Weitere thematische Schwerpunkte des Buches sind: der ostdeutsche Protestantismus und der Prager Frühling (M.-D. Ohse), der Protestantismus und die Frauenbewegung (H. Kuhlmann), der Protestantismus und die sexuelle Revolution (S. Mantei), die ÖRK-Vollversammlung in Uppsala 1968 (R. Frieling), Dritte-Welt-Theologien (R. Spliesgart), der evangelische Kirchentag (H. Schroeter-Wittke), die Rolle von Helmut Gollwitzer (C. Lepp) und Helmut Thielicke (N. Friedrich) im Dialog mit den Sozialbewegungen, Dorothee Sölle und das politische Nachtgebet (P. Cornehl), Strukturveränderungen in der EKD (J. Hermelink), Wandlungen in der kirchlichen Musik (P. Bubmann) sowie die Rolle der Evangelikalen als Gegenbewegung (S. Hermle). Das Buch schließt mit der Dokumentation einer Schlussdiskussion, in der die beiden Tagungsbeobachter, der Historiker H. Lehmann und der Religionssoziologe D. Pollack, abschließende Beobachtungen formulieren und zur Diskussion stellen.

Das Thema missionarischer Arbeit und Begegnung in Deutschland wird nicht eigenständig thematisiert, spielt aber am Rande in einigen Beiträgen mit. So wird in Peter Bubmanns Beitrag deutlich, dass die Rezeption populärer Musik in die Kirchen vor allem im missionarischen Kontext und mit evangelistischem Anliegen stattfand (S. 310, 315). Grundlegende missionstheologische Fragen zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft kommen in den von Reinhard Frieling skizzierten „Aufbrüche[n] von Uppsala 1968“ (S. 176-188) zur Sprache. Frieling interpretiert Uppsala als Aufbruchsbewegung in der weltweiten Kirche, die im Blick auf das Verständnis christlicher

Mission einerseits „revolutionäre“ Forderungen abgebildet und andererseits eine „Theologie der Erneuerung der Welt“ zum Ausdruck gebracht habe, die das bisherige kirchenbezogene Denken (Gott-Kirche-Welt) um weltzugewandte Perspektiven (Gott-Welt-Kirche) ergänzt habe (S. 181). Dabei habe es sich meist nicht um „strikte Alternative[n]“ gehandelt. Im Zusammenhang des Aufbruchs von Uppsala sieht Frieling auch den Anstoß zum Gegenentwurf evangelikaler Missionstheologie und zur Bildung der Lausanner Bewegung. Seine Einschätzung, dass es sich bei der damaligen missionstheologischen Auseinandersetzung um „ziemlich unfruchtbare Kontroversen“ und „falsche Alternativen“ zwischen „Evangelikalen“ gegen „Ökumenikern“ gehandelt habe, ist aus heutiger missionstheologischer Sicht nachvollziehbar, wird aber m.E. der Bedeutung der damaligen Kontroversen nicht ganz gerecht.⁹ Aus wirkungsgeschichtlicher Sicht wäre auch die Frage zu diskutieren, ob Uppsala wirklich eine missionarische Hinwendung zur Welt oder die „Selbstsäkularisierung des Protestantismus (W. Huber)“ gefördert hat.¹⁰ Unzweifelhaft werden hier komplexe Entwicklungen berührt, die im Rahmen einer missionsgeschichtlichen Zeitgeschichte differenzierter aufgearbeitet werden müssten.

Auch im Beitrag von Siegfried Hermle zur evangelikalen Bewegung als Gegenbewegung (S. 325 – 352) wird den mis-

9 Vgl. z.B. die Sicht Horst Bürkles, der 1979 in seiner *Missionstheologie* (Stuttgart: Kohlhammer, S. 22), mit deutlicher Kritik kommentiert, dass in Uppsala damit begonnen worden sei, den „Beitrag der Kirchen zur Revolutionierung gesellschaftlicher Situationen ... an die Stelle des bisherigen *proprium* der Mission zu rücken“ (kursiv i.O.).

10 W. Huber, „Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche“, in: A. Feldtkeller/T. Sundermeier (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt: Lembeck, 1999, 107-135:108.

sionarischen Zusammenhängen nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Hermle beschreibt die Entwicklung der evangelikalischen Bewegung von den 50er Jahren bis zur Gegenwart vor allem unter den Stichworten „Protest“, „Sorge“ und „Streit“. Er macht deutlich, dass die Wurzeln der evangelikalischen Bewegung bereits in den 1950er Jahren in den Auseinandersetzungen um das „Entmythologisierungsprogramm“ Bultmanns liegen. Von hier aus zeichnet er die Stationen der pietistisch-evangelikalischen Gegenbewegung vom Bethel-Kreis (H. Frey), der „Bekennnisbewegung Kein anderes Evangelium“ über die „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“ 1970 bis hin zur Gründung sogenannter Parallelstrukturen wie der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM). Im Blick auf die Mission betont Hermle vor allem, dass die evangelikalische Bewegung hier ein „neues Feld“ sah, um „ihr Wächteramt wahrzunehmen“ (S. 342). Diese Darstellung ist zumindest einseitig, da sie zwar pointiert den Protestcharakter bestimmter Teile der evangelikalischen Bewegung herausarbeitet, dabei aber den weltzugewandt-konstruktiven und missionarischen Zug der Bewegung übersieht, die sich insgesamt doch differenzierter zeigt. Besonders fragwürdig erscheint das pauschale abschließende Urteil Hermles, dass die evangelikalische Bewegung sich der „Relevanz der tiefreichenden Fragen der Neuzeit“ weitgehend verschlossen“ und (aufgrund ihres dogmatischen Bibelglaubens) „mit dem Rückgang des traditionellen protestantischen Milieus im Zuge des gesellschaftlichen Wandels zunehmend an Bedeutung [verloren]“ habe (S. 348). Diese Einschätzung ist grundsätzlich diskussionsbedürftig, da sie alternative evangelikale Antworten auf die Fragen der Neuzeit mit Verschlossenheit gleichsetzt. Auch die differenzierte und

evangelikale missiologie 26[2010]2

konstruktive theologisch-wissenschaftliche Arbeit, die im evangelikalischen Bereich (z. B. seit 1977 im Umfeld des Arbeitskreises für evangelikale Theologie [AfeT], angestoßen durch den nicht-polemischen Ansatz des Lausanner Kongresses 1974) geleistet wird, ist hier nicht wahrgenommen. Aus historischer Sicht ist es fraglich, ob die evangelikale Minderheit im gesamtgesellschaftlich-religiösen Spektrum wirklich an Bedeutung verloren hat, oder ob nicht eher das Gegenteil der Fall ist.¹¹

Auch im Blick auf den Zusammenhang von kontextueller Mission und zeitgenössischer populärer Musikkultur wird die gesellschaftliche und inkulturative Relevanz der evangelikalischen Bewegung in dem bereits oben erwähnten Beitrag Peter Bubmanns „Wandlungen in der kirchlichen Musik in den 1960er und 70er Jahren“ (S. 303-324) deutlich. Bubmann zeigt auf, dass gerade missionarisch geprägte Gruppen in den 60er und 70er Jahren eine Vorreiterrolle darin spielten, „stilistische Elemente der gefälligen Mainstream-Popmusik ins kirchliche Singen“ einzuschmelzen. Auch der Anschluss an die säkulare Pop- und Rockmusik und das Entstehen einer christlichen Musikszene geht weitgehend auf Gruppen und Interpreten zurück, die „ihre geistliche Heimat im CVJM, in den Jugendbünden für Entschiedenes Christentum, in landeskirchlichen Gemeinschaften, Freikirchen und charismatischen Kreisen“ haben (S. 315). Hier wird deutlich, dass Mission als Motivationsfaktor zur Wahrnehmung und Integration neuer gesellschaftlicher Entwicklungen in den Kirchen eine wichtige Rolle spielte.¹²

¹¹ Vgl. z.B. die Einschätzung von Philip Jenkins, „Godless Europe?“, *International Bulletin of Missionary Research* 31 (3/2007), 116-120.

¹² Vgl. F. Walldorf, „Why should the devil have

Traugott Jähnichen, Norbert Friedrich, André Witte-Karp (Hg.), *Auf dem Weg in „dynamische Zeiten“: Transformationen der sozialen Arbeit der Konfessionen im Übergang von den 1950er zu den 1960er Jahren.* (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus Bd. 9), Berlin: LIT, 2007 (370 S.)

Der von Jähnichen herausgegebene Band dokumentiert die achte Tagung des Bochumer Forums zur Geschichte des sozialen Protestantismus 2006 zusammen mit Studien der Projektgruppe „Transformationen der diakonisch-karitativen Handlungsformen der Konfessionen“ im Rahmen der DFG-Forschergruppe „Transformation der Religion nach 1945“, befasst sich wie *Umbrüche* mit den tiefgreifenden Veränderungen der 1960er Jahre, geht aber im zeithistorischen Gebäude sozusagen noch ein Stockwerk tiefer und widmet sich den Entwicklungen in den 1950er und 60er Jahren – und zwar im Blick auf die kirchliche Sozialarbeit. Aus missionsgeschichtlicher Perspektive von besonderem Interesse ist hier einerseits die ganzheitliche Weitergabe des Evangelium in Wort und Tat sowie die Begegnung mit und die Integration von kulturell und religiös Fremden in den diakonischen Aufgabenfeldern der Kirchen. In der Einleitung (S. 9-21) greift Jähnichen die auch in *Umbrüche* zugrunde liegende Deutung einer „forcierten Modernisierung“ (D. Pollack) seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre auf. Der vorliegende Band will nun den Voraussetzungen dieser Entwicklung im kirchlich-sozialen Bereich in den 50er und frühen 60er

Jahren nachspüren. Das Buch ist in drei Hauptteile gegliedert. Im ersten Hauptteil (S. 23-87) geht es um den gesellschaftspolitischen und kirchlichen Rahmen der diakonisch-sozialen Entwicklungen. U.a. wird die Rolle der Kirche in der Erarbeitung des Bundessozialhilfegesetzes vom 4. Mai 1961 aufgezeigt, in dem die kirchlichen Wohlfahrtsverbände nach dem Subsidiaritätsprinzip im deutschen Sozialstaat bevorzugt werden. Im zweiten und umfanglichsten Teil (S. 89-283) werden die Veränderungsprozesse in der evangelischen Diakonie und der katholischen Caritas auf ihrem Weg hin zu sozialen Dienstleistern in der modernen Gesellschaft beschrieben. Zunächst geht es dabei in zwei Aufsätzen um Transformationen im Selbstverständnis (beispielsweise von der diakonischen Einzelbetreuung hin zur Sozialanwaltschaft), dann um institutionelle Veränderungsprozesse speziell im Bereich der evangelischen Diakonie (z. B. das Zusammenwachsen der älteren „Inneren Mission“ und mit dem vom Flüchtlingselend des Zweiten Weltkriegs motivierten „Hilfswerks“ zu einem gemeinsamen Werk im Jahr 1957, das sich dann 1965 als Diakonisches Werk der EKD konstituierte).

In seinem Beitrag „Integration der Fremden“ (S. 221-253) beschreibt Uwe Kaminsky die Eingliederung von Migranten (ausländische Studierende, italienische und griechische „Gastarbeiter“) in den Strukturen evangelischer Diakonie von den 1950ern bis Mitte der 70er Jahre (Anwerbestopp 1973). Hierbei wird deutlich, dass sowohl in der Begegnung mit ausländischen Studierenden als auch in der Initialwahrnehmung der Arbeitsmigranten durch die Diakonie das missionarische Anliegen eine wichtige Rolle spielte. So stammte ein allererster Vermerk in der Zentralstelle des Hilfswerks in Stuttgart über „italienische Fremdar-

all the good music?“ Populäre evangelikale Musik als kultureller Dialog. Missionsgeschichtliche Perspektiven“, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 24 (2010) (im Druck).

beiter“ aus dem Februar 1960, in dem es heißt, dass „ein längerer Aufenthalt der meist katholischen Ausländer ... ihnen unter allen Umständen Gelegenheit geben“ solle „dem Evangelium von Jesus Christus direkt zu begegnen“. (S. 233/234). Die Diakonie schlug vor, dazu Kontakt mit dem Missionsbund Licht im Osten (Hamburg/Korntal) aufzunehmen, der in seiner Zeitschrift von ersten Begegnungen mit den Arbeitsmigranten berichtet habe. „Diese Ansprache unter missionarischen Gesichtspunkten“ war also Motivationsgrund für erste Wahrnehmungen und Begegnungen, auch wenn sie nach Einschätzung Kaminskys „nicht ausreichend sein [konnte] angesichts der zu diesem Zeitpunkt stark steigenden Zahlen ausländischer Arbeiter“ (S. 234).¹³

Kaminsky weist im Blick auf die ausländischen Studierenden, die in den 1950er und 1960er Jahren an deutschen Universitäten studierten, auf die vom Evangelischen Hilfswerk seit 1950 vermittelte und betreute Stipendiatenarbeit des ÖRK hin, die Studenten aus den christlichen Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas unterstützte, um eine „Ökumene in den Hörsälen“ (E. Le Coultre) zu verwirklichen. Die missionarische Dimension dieser Arbeit wird bei Kaminsky nicht weiter verfolgt. Sie spielte jedoch als Motivationsfaktor sowohl in gesellschaftlich-kontextueller als auch in transnationaler Perspektive eine wichtige Rolle, da diakonisch-missionarischen Stellen wie das Hilfswerk oder der Deutsche Evangelische Missions-Rat (DEMR)

13 Der grundsätzliche Zusammenhang, den Kaminsky an dieser Stelle zwischen missionarischem Ansatz und steigenden Zahlen von Arbeitnehmern herstellt, wird nicht ganz plausibel, da das missionarische Zeugnis weder die diakonische Verantwortung ersetzen konnte noch durch diese grundsätzlich obsolet wurde.

darin eine Chance des indirekten christlichen Zeugnisses sahen. Diese missionarische Dimension der „Ökumene in den Hörsälen“ drückte Eberhard Le Coultre 1959 als Mitarbeiter im Hilfswerk, Stuttgart, so aus: „Das Zeugnis von Christus in einer nichtchristlichen Welt – und die gibt es nicht nur in den sogenannten heidnischen Ländern Asiens und Afrikas – wird um so glaubwürdiger erscheinen, je mehr sichtbar wird davon, daß alle Christen Glieder an einem Leibe sind“.¹⁴

Keine Rolle spielt in Kaminskys Ausführungen die bisher weithin unerforschte missionarische Begegnung mit den ausländischen Studierenden im Rahmen der Evangelischen Studentengemeinden in Deutschland (ESG). Hierzu findet sich eine Reihe von Hinweisen in der folgenden Arbeit:

Cornelia Göksu, *Begleitung in der Fremde: 50 Jahre ESG International Hamburg, Norderstedt: Books on Demand, 2008 (140 S.)*

Der Band befasst sich mit der Geschichte der internationalen Arbeit der Evangelischen Studentengemeinde (ESG) in Hamburg. Er wurde im Rahmen einer „Geschichtswerkstatt“ in der ESG Hamburg erarbeitet und stellt eine erste Sichtung der Thematik dar. Das Buch enthält in loser chronologisch orientierter Zusammenstellung Zeitzeugen-Berichte, Auszüge aus Quellen und interpretative Überleitungen. Auch hier wird die Rolle pietistisch geprägter christlicher Mission als frühem Motivationsfaktor zur interkulturellen Begegnung deutlich. So enthält die Arbeit den Hinweis auf Carl Malsch, der vom „Jugendbund für Entschiedenes Christentum“ (EC) geprägt und von 1954 bis 1960 Studentenfarrer

14 In: Christian Berg (Hg.), *Ökumenische Diakonie*. Berlin, 1959, 218.

an der ESG Hamburg war.¹⁵ Zusammen mit Pastor Martin Pörksen, Hanseatischer Missionsdirektor und stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Evangelischen Missionsrats (DEMR), initiierte Malsch den „Verein für ökumenische Studentenwohnheime“, „um die Wohnungsnot der ausländischen Studierenden zu lindern und das Zusammenleben von ausländischen und deutschen Studierenden zu ermöglichen“.¹⁶

Was Göksu nicht erwähnt, ist, dass diese und ähnliche Gründungen komplexe missionarische Intentionen verfolgten. So schrieb Theodor Müller-Krüger im Kirchlichen Jahrbuch 1963, dass die „Unterbringung, Beratung und Förderung von Studentenwohnheimen durch Missionsgesellschaften oder Studentenfarrämter ... von großer missionarischer Wichtigkeit“ sei.¹⁷ Das bedeutete einerseits, dass die ausländischen Studierenden christliches Zeugnis und Gemeinschaft im Zusammenleben mit christlichen Studierenden aus Deutschland erfahren sollten, umgekehrt sollten die deutschen Studierenden sich durch das Zusammenleben auf einen interkulturellen Dienst als „fraternal worker“ in einer christlichen Kirche in Übersee vorbereiten können. So schreibt Warner Conring: „Hier sollte in einem ökumenischen Studentenwohnheim, in dem ausländische und deutsche Studenten zusammenlebten, konkrete Vorbereitung auf spätere berufliche Arbeit in den Entwicklungsländern geleistet werden.“¹⁸ Diese

Arbeit der interkulturellen Begegnung wurde ab 1961 durch einen eigens dafür angestellten ESG-Studentenpfarrer unterstützt. Von 1961 bis 1964 hatte Eberhard Le Coutre dieses Amt inne und wohnte im ökumenischen Studentenwohnheim am Othmarscher Kirchenweg (später Carl-Malsch-Haus). Er war zuständig für Programme, zu denen besonders ausländische Studierende eingeladen wurden. Dazu gehörten das „Bible Breakfast“, das an Sonntagvormittagen in Englisch abgehalten wurde sowie Seminare und Ausflüge an den Wochenenden.¹⁹

In der Begegnungsarbeit ging es allerdings nicht nur um das christliche Zeugnis gegenüber religiös und kulturell Anderen, sondern auch um die Veränderung der eigenen Perspektiven und der als ungerecht empfundenen „Unordnungen“ in der Welt. So erlebte Le Coutre die Arbeit in Hamburg in ähnlichem Sinn als Aufbruch wie es in Umbrüche von R. Frieling im Blick auf Uppsala 1968 beschrieben wurde (siehe oben). Im Rückblick schreibt Le Coutre im Jahr 2000:²⁰ „Wir waren eine Generation, die mit einer falschen und im wesentlichen national, nicht weltoffen, nicht international, heute würden wir sagen: nicht global ausgerichteten Programmierung von der Schule und aus dem Krieg an die Universitäten gekommen war, – auf Hochschulen, die ihrerseits auch selbst erhebliche Schwierigkeiten hatten, sich auf die Verhältnisse nach 1945 einzustellen. Die Schlagworte der Epoche hießen: Re-Education, Demokratisierung, Wiederaufbau.“ In der ESG, die damals Anregungen aus Weltmission und Ökumene aufgenommen hat, sei es dabei vor allem

15 Göksu, *Begleitung in der Fremde*, 29.

16 Göksu, *Begleitung in der Fremde*, 29.

17 T. Müller-Krüger, „Die deutsche evangelische Mission“, *Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1963*, hg. v. Joachim Beckmann, Gütersloh: Mohn, 1965, 265-280: 273.

18 Warner Conring, „So fing es an...“, in: E. Le Coutre, (Hg), *Unterwegs zur einen Welt. Aus der Arbeit von Dienste in Übersee*, Stuttgart, 1970,

S. 15-25: 20.

19 Vgl. Göksu, *Begleitung in der Fremde*, 32.

20 Zit. Göksu, *Begleitung in der Fremde*, 33/34.

„um ein neues Verstehen von Zuwendung zur Welt – Welt sowohl geographisch als auch im Sinne von Säkularität“ gegangen. Konkret ging es um einen inhaltlich und politisch geprägten „Bildungsauftrag eigener Prägung angesichts der neu gesehenen Unordnungen in der Welt“, ein „Bildungsauftrag, der von der Universität selbst nicht wahrgenommen wurde und auch ... nicht wahrgenommen werden konnte. Die Gestalt des eigenen Christseins an der Neuentdeckung der Welt zu orientieren, das nannten wir damals Mission. Insofern war Mission ein wichtiges Thema in der ESG.“

Auch hier wird klar, dass Mission als Verstehens-kategorie dazu beigetragen hat, sich aus christlicher Perspektive mit einer veränderten Welt auseinanderzusetzen. Dass bei der damit oft zusammenhängenden Fokussierung auf die sozialen und politischen Herausforderungen das christliche Zeugnis im Kontext der interkulturellen und interreligiösen Begegnung eher in den Hintergrund treten konnte, wird angedeutet, wenn Erich Boyens, der von 1964 bis 1969 das internationale Studentenpfarramt in Hamburg innehatte, im Rückblick auf die gesellschaftspolitischen Aktivitäten der ESG im Rahmen der Studentenunruhen 1967/68 schreibt: „Die ausländischen Studenten beteiligten sich kaum an den Aktivitäten der deutschen Studenten. Sie hatten andere Sorgen.“²¹

Gerhard Jasper, *Unterwegs im Dialog. Zum gelebten Miteinander von Christen und Muslimen (Christentum und Islam im Dialog Bd. 12)*, Berlin: LIT, 2008 (154 S.)

Interkulturelle Begegnungen zwischen Christen und muslimischen Arbeitsmig-

ranten in Deutschland in den 1970er und 80er Jahren sowie die zum Teil kontroversen missionstheologischen Diskussionen dazu stehen im Mittelpunkt dieses autobiographischen Berichts. Gerhard Jasper (1927-2007) war von 1955 bis 1971 Missionar der Vereinten Evangelischen Mission, Wuppertal, (VEM, damals Rheinische Mission) in Tansania. Ab 1971 war er als Referent im Gemeindedienst für Weltmission der VEM sowie der Rheinischen und Westfälischen Landeskirchen zuständig für den Aufbau der Begegnungsarbeit mit muslimischen „Gastarbeitern“. Im vorliegenden Buch beschreibt Jasper die Entwicklung dieser Arbeit vor biographischem Hintergrund. Im kürzeren ersten Hauptteil nimmt er den Leser mit auf seinen „Weg zur Islamarbeit“ (S. 8-30), gibt Rückblicke auf Theologiestudium und Vikarszeit im Deutschen Evangelischen Missionsrat, Begegnungen in Tansania und die missionstheologische Prägung durch Emmanuel Kellerhals, Kenneth Cragg und Sigvard von Sicard. Im zweiten Teil unter der Überschrift „Unser Anfang mit der Islamarbeit in Deutschland“ (S. 31-97) berichtet Jasper vom Aufbau der Arbeit, die von der doppelten Aufgabe der Begegnung mit den Muslimen sowie der Informationsarbeit in den deutschen Kirchengemeinden geprägt war. Im dritten Teil „Auf festerer Basis“ (S. 98-146) wird der Weg zur offiziellen vollzeitlichen „Evangelischen Beratungsstelle für Islamfragen“ nachgezeichnet, die 1985 unter der Leitung Jaspers zunächst bei der VEM und dann ab 1992 direkt bei der Rheinischen und Westfälischen Landeskirche angesiedelt wurde.

Sein Verständnis der Begegnungsarbeit fasst Jasper rückblickend so zusammen: „Wichtig wurden vor allem Begegnungen mit Muslimen und der Versuch, Kontakte zu ihren sich langsam bildenden Gruppierungen zu gewinnen, sowie

21 E. Boyens, zit. bei Göksu, *Begleitung in der Fremde*, 44.

unter aktiven Gemeindegliedern auf ihrer und unserer Seite Vorurteile zu lockern und abzubauen, ohne dabei entscheidende Unterschiede zu verwischen.“ (S. 36). Jaspers Hauptanliegen war die Förderung eines guten gesellschaftlichen Miteinanders von Christen und Muslimen in den Wohnbezirken, Dörfern und Städten aus seinem christlichen Glauben heraus. Christliche Mission sollte sich nach seiner Sicht vor allem in der Bemühung um das Verstehen der Anderen, in Achtung und Hilfe äußern, denn erst dadurch würden Türen und Ohren geöffnet für das Zeugnis des Evangeliums. Um diese Brücken zum Miteinander im Alltag zu bauen, war Jasper bei Muslimen und Christen unterwegs. Er berichtet von Begegnungen mit Muslimen in Keller-Moscheen oder im Rahmen des Verbandes Islamischer Kulturzentren (VIKZ), dessen missionarische Intention der damalige Generalsekretär gegenüber Jasper deutlich formulierte: „Wir Türken bringen den Islam endlich überall hin in Europa“ (S. 47). Jasper erzählt, wie ein muslimischer Patriarch ihn fragte, warum er – da er doch so offensichtlich gut über den Islam Bescheid wisse – nicht selbst Muslim würde, wie er ihm antwortete und wie trotz Unterschieden ein gutes Verhältnis bestehen blieb. Oder er berichtet, wie sein Vortrag über „Christliche Mission an Muslimen und islamische Mission an Christen“ plötzlich eine neue Perspektive erhielt, als die Hälfte der Zuhörer unerwarteter Weise Muslime waren (S. 107-109).

In der neu beginnenden Begegnungsarbeit holte sich Jasper zunächst auch Unterstützung durch Pfarrer Willi Höpfner (1904–1991), den Gründer des Orientdienstes in Wiesbaden, der als erste evangelische Initiative bereits seit Anfang der 60er Jahre unter muslimischen Migranten in Deutschland tätig war. Das kurze Porträt, das Jasper von Höpfner

zeichnet, stellt ihn dar als einen Missionar, der „mit großer Liebe den Muslimen entgegengehend“ und als großen Kenner der arabischen Sprache. In der Begegnung mit Muslimen habe er „nicht die grobe, flache Konfrontation“ gesucht. „Es ging ihm darum, den Glauben an Jesus im Gespräch zwischen Christen und Muslimen einladend zu bezeugen“. Von den Kirchen sei er „durch ihre Trägheit an diesem Punkt enttäuscht“ gewesen. Höpfner sei „einer der unbequemeren, nicht nachgebenden christlichen Originale“ gewesen, „die im allgemeinen Gang der Kirchen quer liegen und doch für sie zur Kurskorrektur nötig sind“ (S. 37).

Problematisch sind jedoch die wiederkehrenden Bemerkungen Jaspers, in denen er kritischen Auseinandersetzungen mit dem Islam pauschal „Ablehnung“ und „Angst“ dem Islam gegenüber unterstellt. So etwa dem „Wort“ der Konferenz Bekennender Gemeinschaften und der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM) „Christliches Bekenntnis und biblischer Auftrag angesichts des Islam“ von 1984, dem er unterstellt, es sei von „einer Grundeinstellung der Angst und Ablehnung“ geprägt gewesen (S. 97). Wenig nachvollziehbar ist auch, dass er Höpfner vorwirft, er habe „auf den Islam mit scharfer Ablehnung, vielleicht sogar Angst“ reagiert (S. 37). Eine solche Charakterisierung wird Höpfner sicher nicht gerecht, dem es wichtig war, nicht nur den Muslimen, sondern auch dem Islam mit Respekt und dem Bemühen um Verstehen zu begegnen. Eine dialogisch-missionarische Begegnung mit muslimischen Arbeitsmigranten in Deutschland hatte aus Höpfners Sicht nur dann Sinn, „wenn wir den Standpunkt des anderen zu erkennen suchen. Es geht nicht ohne intensive Beschäftigung mit dem Islam ... Der ‚Dialog‘ zwischen beiden Religionen“ solle nicht „polemisch“ geführt werden, son-

dem „in geistlicher Weise ..., getragen von der Liebe, die sich in Jesus Christus offenbart hat. ... In einem echten Dialog geht es um das Ernstnehmen des Andersgläubigen in der Bereitschaft, ihn teilnehmen zu lassen an dem Heil, das alle zur Freiheit führen will.“²²

Aufschlussreich für das Verständnis der zeitgeschichtlichen missions- und dialogtheologischen Diskussion sind Jaspers Zusammenfassungen und Deutungen zu frühen kirchlichen Veröffentlichungen zur christlich-islamischen Begegnung: der 1974 von M.S. Abdullah und Michael Mildener im Rahmen der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) verfassten Schrift *Moslems unter uns: Situation, Herausforderung, Gespräch*; der ersten Handreichung der EKD, *Moslems in der Bundesrepublik* (1974); der von Jasper selbst unter Mitwirkung von Willi Höpfner, Paul Löffler und Ulrich Schoen herausgegebenen Schrift *Muslimen, unsere Nachbarn* (1977).

Fazit

Dieser kurze Blick in einige neuere Veröffentlichungen sollte beispielhaft aufzeigen, wie kontextuelle und interkulturelle missionarische Intentionen und Dimensionen in Deutschland gegenwärtig als Thema kirchlicher Zeitgeschichte bearbeitet werden. Dabei ist deutlich geworden, dass christliche Mission (bei

durchaus unterschiedlichen und manchmal im Konflikt stehenden missions-theologischen Interpretationen) als Reflexionsgestalt und Motivationsfaktor zur kontextuellen und interreligiösen Begegnung eine wichtige Rolle gespielt hat. Der Kontext kirchlicher Arbeit in Deutschland hat sich seit 1945 grundlegend verändert. Zur Wahrnehmung der sich wandelnden Situation, zur Begegnung mit gesellschaftlich, religiös und kulturell Anderen und damit zur konstruktiven Verarbeitung gesellschaftlicher Umbrüche und religiöser Pluralisierung in Kirche und Gesellschaft haben missionarische Perspektiven und Begegnungen einen (oft initialen) Beitrag geleistet. Erste Anstöße kamen dabei vor allem von Personen, Gruppen und Institutionen mit transnationalen Horizonten und Verbindungen (Weltmission, Ökumene, Evangelische Allianz). Veränderungen im missionarischen Selbstverständnis im Blick auf kontextuelle und interreligiöse Begegnungen wurden von komplexen missionstheologischen Diskussionen begleitet und führten ihrerseits zu weiteren Pluralisierungen.

Allerdings zeigen die erwähnten Veröffentlichungen vor allem, dass im Blick auf die Aufarbeitung der zeitgeschichtlichen Rolle christlicher Mission im deutschen Kontext noch viel zu tun ist. Mission kommt in den meisten Veröffentlichungen kirchlicher Zeitgeschichte nur am Rande vor. Hin und wieder scheinen theologische Vorbehalte eine offene historische Wahrnehmung und Bearbeitung der Thematik zu erschweren. Hier zeigen auch die besprochenen Veröffentlichungen, dass die Sichtweisen (sicherlich von allen Seiten) teilweise noch von Klischees geprägt sind, die auf eine differenziertere Aufarbeitung warten.

22 Willi Höpfner, „Vorwort“ in: Ders. (Hg.), *Kirche im Raum des Islam* (Christentum und Islam 1), Wiesbaden/Breklum, 1971, S. 5. An einer umfassenden Darstellung und Analyse der missionarischen Begegnung mit muslimischen Arbeitsmigranten in Deutschland in den 50er, 60er und 70er Jahren unter besonderer Berücksichtigung Willi Höpfners und des Orientdienstes arbeite ich zur Zeit im Rahmen einer Forschungsarbeit.