

Postkoloniale Begegnung

Die Anfänge der »Internationalen Arbeit« der Studentenmission in Deutschland (SMD) in den 1950er und 1960er Jahren

Friedemann Walldorf

Die Studentenmission in Deutschland (SMD) entstand 1949 durch den Zusammenschluss von unabhängigen christlichen Studierendengruppen, deren Mitglieder meist aus freikirchlichen und pietistisch geprägten landeskirchlichen Kreisen kamen.¹ Von da aus entwickelte sich die SMD neben den Evangelischen und Katholischen Studentengemeinden zu einer überkonfessionellen² studentischen Präsenz an den westdeutschen Hochschulen mit besonderer Betonung der missionarischen Weitergabe des Glaubens, zunächst unter deutschsprachigen Studierenden. Doch schon Mitte der 1950er Jahre begann sich ein neues Aufgabenfeld zu eröffnen: die Begegnung mit ausländischen Studentinnen und Studenten vor allem aus Afrika, Asien und dem Nahen Osten sowie (in geringerem Maße) aus Lateinamerika. Daraus entwickelte sich die sogenannte *Internationale Arbeit* der SMD³ – heute: Hochschul-SMD International⁴ – deren Anfänge hier näher betrachtet werden sollen.

Ich selbst war nie in der SMD, bin aber im Rahmen eines Forschungsprojekts zur Geschichte der missionarischen christlich-muslimischen Begegnung in der

¹ Zur Geschichte der SMD vgl. GERNOT SPIES, Wir hatten die Bibel und das Gebet. 60 Jahre SMD: Beobachtungen zu Geschichte und Gegenwart, in: SMD-Transparent 1, 2009, 4–10.

² Im Sinne der Evangelischen Allianz, zu der die SMD gehört, vgl. MARIA STETTNER, Missionarische Schülerarbeit, Münchener Theologische Beiträge, München, 1999, 296.

³ Bis zum Ende der 1970er Jahre hieß der Arbeitsbereich *SMD-Ausländerarbeit*. Erst in den 1980er Jahren setzte sich die Bezeichnung *Internationale Arbeit* (im Folgenden IA) durch (vgl. KARL LAGERSHAUSEN, Die Welt vor deiner Haustür, Porta-Impulse 7, Marburg 1990, 3). Begrifflich projiziere ich also etwas zurück, wobei es seit 1961 die »Internationalen Studententreffen« (s. u. 2.3.) gab. Im Text gebrauche ich die Selbstbezeichnungen Ausländerarbeit und Internationale Arbeit auswechselbar.

⁴ Vgl. Hochschul-SMD International, Über uns, <https://international.smd.org/ueber-uns> (Stand: 8.6.2018).

Bundesrepublik, vor allem im Rahmen des *Orientdienstes* (gegr. 1963),⁵ auf die Thematik gestoßen. In diesem Zusammenhang führte ich 2009 ein Zeitzeugen-Gespräch mit Eberhard Troeger, der mich darauf hinwies, dass es schon vor dem Orientdienst Ansätze pietistisch geprägter interreligiöser missionarischer Arbeit in Deutschland gegeben habe, eben in der Studentenmission, da sei viel Material im Archiv der SMD in Marburg. Erst als ich das Material aus dem Archiv und die historischen SMD-Zeitschriften (*Unser Auftrag*, *Die Antenne* und *Dynamis*) auswertete, zeigte sich, dass Eberhard Troeger selbst, als Theologiestudent und Vikar, eine entscheidende Rolle bei den Anfängen der Internationalen Arbeit der SMD gespielt hatte.

Meine Ausführungen fokussieren also beides: die Internationale Arbeit der SMD in den 1950er und 1960er Jahren und die Rolle, die Eberhard Troeger dabei gespielt hat. Darüber hinaus möchte ich zeigen, dass die SMD im Kontext der nachkolonialen Bildungsmigration in der Bundesrepublik Deutschland einen wichtigen Beitrag geleistet hat, indem sie der neuen Situation im Licht der christlichen Botschaft begegnete – und zwar als Botschaft *persönlicher* Glaubenserfahrung (in einer neuen studentischen Generation) und als transkulturelle *biblische* Botschaft, die ihren historischen Interpretationen (u. a. im europäischen Kolonialismus) kritisch entgegengesetzt und somit auch interkulturell neu entdeckt werden konnte. Vielleicht kann die IA der SMD in diesem Sinn auch als *postkoloniale* Begegnung verstanden werden, die dazu beitrug, interkulturelle Vorurteile zu hinterfragen und das eigene Leben in der interkulturellen Begegnung neu zu reflektieren.

Im Folgenden werden zunächst kurz die Bildungsmigration der 1950er und 1960er Jahre und die damit zusammenhängenden politischen und kirchlichen Perspektiven als zeitgeschichtlicher Horizont der IA skizziert (1.). Auf diesem Hintergrund werden die Mitte der 1950er Jahre einsetzenden Bemühungen der IA beschrieben, vor allem der 1961 gegründete und für die weitere Entwicklung instrumentale *Arbeitskreis für Weltmission*, die ebenfalls 1961 beginnenden missionarischen Ausländertagungen (*Internationales Studententreffen*) und die aus diesen Erfahrungen resultierenden und 1965 formulierten missionstheologischen Leitgedanken der IA (2.). Abschließend wird die Frage diskutiert, ob und inwiefern die Anfänge der IA der SMD tatsächlich als postkoloniale Begegnung interpretiert werden können (3.).

Doch zunächst noch eine methodische Vorbemerkung. Ich betrachte die Geschichte der IA der SMD als Thema einer *glokal* (d.h. die gegenseitige Durchdringung lokaler und globaler Erfahrungen) neu zu verstehenden *Missi-*

⁵ Vgl. FRIEDEMANN WALLDORF, Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die missionarische Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren als transkultureller Prozess, Missionsgeschichtliches Archiv 24, Stuttgart 2016, dort auch ausführlich zur Geschichte der IA der SMD.

onsgeschichte, die sich nicht – wie lange Zeit üblich – auf Gebiete außerhalb Europas und den Zeitraum des 16. bis 19. Jahrhunderts (in Parallele zur europäischen Kolonialgeschichte) beschränkt,⁶ sondern auch die Epochen der neueren Zeitgeschichte und die diversen Kontexte Europas einbezieht.⁷ In diesem Sinn zeigen die Anfänge der IA der SMD in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts nicht nur wichtige Aspekte christlicher missionarischer Bemühungen, sondern beleuchten auch Prozesse des Umgangs mit religiöser Pluralisierung und der interkulturellen Verständigung in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland.

1. Die Internationale Arbeit im zeitgeschichtlichen Horizont

In den 1950er Jahren veränderten sich die Universitäten in der Bundesrepublik. Durch die verstärkt einsetzende Bildungsmigration wurden sie internationaler und damit auch kulturell und religiös vielfältiger. Zwischen 1950 und 1960 verzehnfachte sich die Zahl der ausländischen Studenten an bundesdeutschen Universitäten von 2000 auf etwa 20.000.⁸ Viele waren Muslime oder Hindus. Sie kamen aus Afrika, Asien und vor allem dem Nahen Osten, oft aus Ländern, die früher – oder noch kürzlich – europäische Kolonien gewesen waren wie beispielsweise Jordanien (bis 1946), Indien (1947) Marokko (1956), Algerien (1962), Tansania (1961) oder Nigeria und viele andere afrikanische Staaten (1960). Die ausländischen Studenten kamen, um zu lernen und höhere Abschlüsse zu erwerben, meist um danach in den unabhängig gewordenen Nationen ihrer Heimat Aufgaben in Wirtschaft, Bildung oder Politik zu übernehmen. Doch wie begegnete man diesen Studenten von deutscher Seite?

Der Staat unter der Regierung Adenauer verband vor allem außen- und wirtschaftspolitische Interessen mit der Bildungsmigration. Man sah sie als eine Form der Entwicklungshilfe, vor allem aber als Chance zur Förderung des internationalen Ansehens und der Vernetzung der Bundesrepublik. Ausländische Studenten wurden durch staatliche Stipendien gefördert – auch als Investition in

⁶ Vgl. auch ANDREAS FELDTKELLER, Missionsgeschichte als ökumenische Kirchen- und Religionsgeschichte, in: CHRISTOPH DAHLING-SANDER (Hrsg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003, 51–62, 55.

⁷ Vgl. WALLDORF, Migration, 15–28 (wie Anm. 5) sowie WALLDORF, Ersetzt Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft?, in: Evangelische Missiologie 34 (2018), 60–77, 74–75.

⁸ Zur Statistik vgl. DIETER DANCKWORTT, Anpassungsprobleme von Studenten und Praktikanten aus Entwicklungsländern in Westdeutschland. Eine sozialpsychologische Untersuchung, Hamburg 1958, 172.

die eigene wirtschaftliche und politische Zukunft. 1959 formulierte eine vom Auswärtigen Amt beauftragte Studie: »Da sich voraussagen lässt, dass die europäischen Völker in nicht zu ferner Zeit machtpolitisch in eine Minderheiten-Situation gegenüber der Afro-Asiatischen Welt geraten werden, wird ein guter Teil unseres Schicksals bereits hier und heute entschieden.«⁹ Als Brückenkopf für zukünftige Handels- und Außenbeziehungen sah man auch die sogenannten *afroasiatischen*¹⁰ Auslandsstudenten.

Die Bevölkerung im Umfeld der Universitätsstädte betrachtete die neuen Gesichter in der Nachbarschaft mit einer Mischung aus Neugier, Unsicherheit und kommerziellem Interesse; einige nutzten die Situation aus und forderten überhöhte Mieten für Studentenzimmer; viele zeigten aber auch Hilfsbereitschaft für die Neankömmlinge.¹¹

In den evangelischen Kirchen (EKiD) und den evangelischen Studentengemeinden (ESGiD)¹² fand sich generell eine Haltung der Hilfsbereitschaft, aber mit unterschiedlichen Akzenten. Während die dem Pietismus und den evangelischen Missionswerken nahestehenden Gruppen für eine missionarische Verkündigung unter den afroasiatischen Studenten plädierten,¹³ vertraten andere die Meinung, die Kirchen und Studentenarbeiten sollten ihr Engagement auf diakonische Hilfe und mitmenschliche Aufmerksamkeit beschränken. Mission im Sinne einer Einladung zum christlichen Glauben sei den Studenten aus den ehemaligen europäischen Kolonien nicht zuzumuten. Diese Haltung spiegelt sich auch im *Entwurf* (1957) zur ersten evangelischen Handreichung für die Begegnung mit ausländi-

⁹ DIETER DANCKWORTT, *Die junge Elite Asiens und Afrikas als Gast und Schüler Europas. Eine sozialwissenschaftliche Studie*, Hamburg 1959, 4.

¹⁰ Die Bezeichnung griff das Selbstverständnis der epochalen *Asian-African Conference* in Bandung/Indonesien 1955 auf, die unter Führung des indonesischen Präsidenten Sukarno und des indischen Premiers Nehru 29 nichtwestliche Staaten von Indonesien bis Libyen und Ghana versammelte und ein neues Selbstverständnis als *Dritte Welt* in Unabhängigkeit vom westlichen Bündnis und vom kommunistischen Ostblock suchte, vgl. MEHRAN KAMRAVA, *The Modern Middle East. A Political History since the First World War*, Berkeley 2005, 94.

¹¹ Zur gesellschaftlichen Situation der Bildungsmigranten vgl. WALLDORF, *Migration* (s. Anm. 5), 48–49.

¹² Zu den Bemühungen der evangelischen Studentengemeinden sowie katholischen Initiativen vgl. WALLDORF, *Migration* (s. Anm. 5), 119–121.155.169–176.

¹³ Federführend war der *Deutsche Evangelische Missionsrat* (DEMR), dem sowohl der Studentenbund für Mission der ESG als auch der Arbeitskreis für Weltmission der SMD (seit 1964) angehörten. Zur Rolle des DEMR vgl. F. WALLDORF, »Die Welt kommt zu uns«. Die Konferenz für Ausländerfragen und der missionstheologische Beitrag Jan Hermelinks (1923–1961) im Kontext der Bildungsmigration der 1950er Jahre, in: *Interkulturelle Theologie* 37 (2011), 364–381.

schen Studenten, *Neun Punkte für die Begegnung mit Ausländern in Deutschland* (1958). Im Entwurfstext ist zu lesen:

»Die bloße Tatsache, dass wir eine große Anzahl von Ausländern unter uns haben, die zu uns kommen, weil sie nur hier das lernen können, was sie zu Hause für ihren Beruf brauchen, heißt noch lange nicht, dass es Gottes Wille ist, dass wir hier eine Art christliche Treibjagd mit missionarisch geladenen Flinten auf sie machen. [...] [Es ist] einfach lieblos und noch dazu völlig zwecklos, einen Araber, den man eingeladen hat – wie es schon vorgekommen ist – zu fragen, warum er eigentlich Mohammedaner und nicht Christ sei.«¹⁴

Trotz sicherlich guter Absichten, brachten solche Aussagen erneut eine bevorzogene interkulturelle Haltung zum Ausdruck, die mehr mit der eigenen (notwendigen) kolonialen Vergangenheitsverarbeitung als mit dem tatsächlichen Ernstnehmen der ausländischen Studenten und ihrer religiösen Prägungen und Interessen zu tun hatte. Mission konnte hier offensichtlich nur – in anekdotischer Verzerrung – im Modus der Takt- und Lieblosigkeit gedacht werden, unter Ausblendung des bereits damals deutlich differenzierteren missionstheologischen Diskurses, der Mission – spätestens seit der Weltmissionskonferenz in Willingen von 1952 (»missio Dei«) – als Zeugnis von und Teilnahme an der liebenden Zuwendung Gottes zu allen Menschen beschrieben hatte – unter bewusster Distanzierung von christlich-kulturellen Überlegenheitshaltungen. Auch die Behauptung der Zwecklosigkeit missionarischer Bemühungen zeugt von einer problematischen Festschreibung und Gleichsetzung religiöser und ethnischer Identitäten, die in dieser krassen Formulierung dann auch nicht in die veröffentlichte Fassung der *Neun Punkte* (1958) aufgenommen wurde.¹⁵

Etwas anders sahen und erlebten die Mitarbeiter der IA in der SMD die Begegnung mit den ausländischen Studenten. Auch sie teilten die kritische Perspektive auf die koloniale Vergangenheit Europas, vor allem auf die kulturell-politische Vorstellung vom christlichen Abendland. Auch sie betonten die Wichtigkeit der diakonischen und mitmenschlichen Hilfe für die ausländischen Studenten als Ausdruck des Evangeliums, vor allem durch persönliche Freundschaften. Im Zentrum stand jedoch eine geistliche Perspektive, die aus der eigenen christlichen

¹⁴ Konferenz für Ausländerfragen (KfA) im Außenamt der EKID, Entwurfsfassung (21. 10. 1957), Ev. Zentralarchiv Berlin, EZA 5013/10 Sign. 6/8602, vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 163–164.

¹⁵ Die veröffentlichte Fassung formulierte dann immer noch polemisch, aber weniger scharf, die »große Zahl von Ausländern unter uns« impliziere nicht, »daß es Gottes Wille ist, daß wir bei jeder Begegnung mit einem Ausländer den Versuch machen sollen, ihn zu bekehren«. Zur Entstehung und Rezeption der Handreichung und der weiteren Diskussion vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 163–169.334–337.361 ff.

Glaubenserfahrung hervorging und darin auch das Gegenüber in seinen eigenen religiösen Erfahrungen ernst nahm. 1961 formulierte die SMD-Gruppe Göttingen eine Art Vision oder Weckruf für eine umfassende Ausländerarbeit in der SMD, der mit dem Satz beginnt:

»Wir können es nicht länger mit ansehen, wie die 22000 ausländischen Studenten und Praktikanten [...] zugleich mit dem ›christlichen Abendland‹ auch die Botschaft Jesu Christi für die weitere Gestaltung ihres Lebens und ihrer Heimat abschreiben.«¹⁶

Auch wenn aus dieser Formulierung eine gewisse jugendliche Selbstüberschätzung spricht, kommen zwei zukunftsweisende Haltungen zum Ausdruck: zum einen die Bereitschaft, sich selbstkritisch mit der eigenen westlichen Kultur auseinanderzusetzen und diese auch durch die Augen der ausländischen Kommilitonen zu betrachten (von denen man fürchtete, dass sie »zugleich mit dem [...] ›Abendland‹ auch die Botschaft Jesu Christi [...] abschreiben«), zum anderen die Überzeugung, dass die biblische Botschaft von Christus eine unverzichtbare Orientierung und Kraft für das eigene Leben bedeutet, und man diese Erfahrung auch den ausländischen Kommilitonen wünschte. Damit war impliziert, dass die christliche Botschaft eben nicht nur Religion Europas, sondern interkulturell relevant ist. Auch in einem Begrüßungsbrief, mit dem die SMD-Studenten ihre ausländischen Kommilitonen willkommen hießen, zeigt sich diese Form selbstkritischer Glaubensgewissheit:¹⁷

»Weil wir wissen, wie sehr das Christentum durch Verzerrung und Missbrauch seiner Glaubwürdigkeit geschadet hat, darum werden Sie in der Studentenmission in Deutschland auch für kritische Fragen ein offenes Ohr finden bei solchen Menschen, die ernsthaft versuchen, aus der Kraft des Glaubens der Bibel zu leben.«¹⁸

Neben diesen inhaltlichen Perspektiven trugen auch generationsübergreifende Impulse und die strukturelle Unterstützung durch pietistisch und freikirchlich geprägte Missionsgesellschaften zur Vision und Entstehung der IA in der SMD bei. So schrieb Margarete Unruh, damals Leiterin der *Evangelischen Mission in Oberägypten* (EMO) in Wiesbaden, 1955 an die SMD (sowie an die ESG): »Nehmen Sie sich der vielen an deutschen Hochschulen studierenden moslemischen Stu-

¹⁶ SMD, Studentenmission heute, *Dynamis* 26 (Sondernummer), Marburg 1961/62, 10.

¹⁷ Vgl. das Konzept der »bold humility« bei DAVID BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Changes in Theology of Mission*, Maryknoll 1991, 489. Bosch greift hier ein Konzept von Hendrik Kraemer auf, dessen Denken auch die frühe IA der SMD beeinflusste, vgl. WALLDORF, *Migration* (s. Anm. 5), 90.204.

¹⁸ Begrüßungsbrief o. J., SMD-Archiv Marburg, vgl. WALLDORF, *Migration* (s. Anm. 5), 189.

denten an.«¹⁹ Dazu bot sie Bibelteile und geistliche Literatur auf Arabisch an. Ähnliche Impulse kamen von der freikirchlichen *Missionshilfe Wiedenest*, deren Leiter Ernst Schrupp die SMD 1956 aufrief:

»Wenn wir die Wichtigkeit der Mission in den islamischen Ländern erkennen, wie [viel mehr] sollten wir dann die Gelegenheit der Fühlungnahme mit den Moslems in Deutschland wahrnehmen!«²⁰

2. Die Entwicklung und Schwerpunkte der Internationalen Arbeit

2.1. Drei Phasen

Die Anfänge der IA können in drei Phasen beschrieben werden. In der *ersten* Phase ab 1955 standen sporadische und lokale Aktivitäten im Vordergrund: persönliche Begegnungen, Literaturmission, evangelistische Vorträge sowie erste Bibelkreise mit ausländischen Studierenden in einzelnen SMD-Gruppen. Besonders zu erwähnen sind die von der SMD organisierten Universitätsvorträge des marokkanischen Evangelisten Mehdi Ksara (1907–2008) in den Studienjahren 1957/58 und 1958/1959, bei denen er seinen Lebens- und Glaubensweg vom Islam zu Christus als eine Form interkultureller narrativer Evangelisation erzählte und damit nicht nur arabische und islamische Studenten ansprach, sondern auch den interreligiösen Horizont der deutschsprachigen Studenten erweiterte.²¹ Nach diesen ersten Anfängen entstanden in einer *zweiten* Phase ab 1961 Strukturen für eine übergreifende SMD-Ausländerarbeit: der Arbeitskreis für Weltmission (AfW) und missionarische Tagungen für ausländische Studenten, die Internationalen Studententreffen. An dieser Entwicklung waren vor allem die damaligen Theologiestudenten und Vikare Eberhard Troeger und Eberhard Güting maßgeblich beteiligt (s. u.). Ab 1979 trat die Ausländerarbeit, dann unter der Bezeichnung »Internationale Arbeit«, in eine *dritte* Phase, in der sie erstmals hauptamtlich begleitet wurde, und zwar durch den amerikanischen Studentemissionar Terrell Smith, Mitarbeiter der *International Fellowship of Evangelical Students* (IFES).²² Im Folgenden konzentriere ich mich auf die maßgebliche zweite Phase in den 1960er Jahren.

¹⁹ MARGARETE UNRUH, Jahresbericht 1954/55, in: *Evangelische Mission in Oberägypten*, Juni 1955, 3.

²⁰ ERNST SCHRUPP, Aufruf zur Außenmission, in: *Unser Auftrag* 16, 1956, 20–21, 21.

²¹ Ausführlich dazu WALLDORF, *Migration* (s. Anm. 5), 184–187.

²² Vgl. KARL LAGERSHAUSEN, *Die Welt vor deiner Haustür*, *Porta-Impulse* 7, Marburg 1990, 3.

2.2. Der Arbeitskreis für Weltmission (AfW)

In dem anfangs erwähnten Interview aus dem Jahr 2009 erzählte Eberhard Troeger, dass er sich am Anfang seines Theologiestudiums in Tübingen 1958/59 mit einem muslimischen Studenten aus dem Iran angefreundet hatte: »Er war gerade frisch aus dem Iran gekommen, zum Studium, war also ein Neuanfänger. Mit ihm habe ich Kontakt geschlossen. Wir haben uns im Schwimmbad, d. h. im Stadtbad, getroffen, in Tübingen.«²³ Daraufhin kaufte sich Troeger einen Koran²⁴ und gründete einen Bibelkreis mit einigen Studenten aus dem Nahen Osten: »Das war für meine eigene Biographie wegweisend, diese Begegnung mit dem ersten Moslem.«²⁵

Auch für die Ausländerarbeit in der SMD wurde die Begegnung wegweisend. Zwei Jahre später, 1961/62 gründete Eberhard Troeger zusammen mit seinem Kommilitonen Eberhard Gütting²⁶ den Arbeitskreis für Weltmission (AfW). Laut Troeger ging der erste Impuls dazu von Gütting aus, der an einer der *Urbana*-Konferenzen der evangelikalen Studentenmissionsbewegung in den USA teilgenommen und Anregungen davon nach Deutschland und in die SMD mitgebracht hatte.²⁷ Die Entstehung der IA der SMD verdankt sich also nicht zuletzt auch Impulsen aus dem jungen nordamerikanischen Evangelikalismus, der für die SMD schon seit ihren Anfängen eine Rolle gespielt hatte.²⁸

²³ EBERHARD TROEGER, Interview mit dem Autor, 1.9.2009.

²⁴ Mündliche Mitteilung von E. Troeger im Rahmen des Symposiums in Gießen am 30.6.2018.

²⁵ EBERHARD TROEGER, Interview (s. Anm. 23). Zur Biographie Troegers vgl. KLAUS W. MÜLLER (Hrsg.), *Mission im Islam*. Festschrift für Eberhard Troeger, Nürnberg 2007, 11–64. Nach Studium, Vikariat und Ordination wurde Troeger ab 1966 Missionar der Evangelischen Mission in Oberägypten (EMO), deren Leitung er ab 1975 übernahm. Dabei blieb ihm das »zeugnishafte Gespräch mit Muslimen [...] immer sehr, sehr wichtig«, zit. in: REINHOLD STRÄHLER/EBERHARD TROEGER, *Aus der Sicht eines Mitarbeiters*, a.a.O., 33–40, 34.

²⁶ Später Pfarrer, Bibelwissenschaftler und Textforscher in Erlangen, Münster und Osnabrück, vgl. E. GÜTING, Website, <http://www.eberhardwgueting.de> (Stand 14.08.2018).

²⁷ Vgl. TROEGER, Interview (s. Anm. 23), 2009 sowie mündliche Mitteilung im Rahmen des Symposiums am 30.6.2018; DAVID M. HOWARD, *Urbana Missions Conferences*, in: SCOTT MOREAU (Hrsg.), *Evangelical Dictionary of World Missions*, Grand Rapids 2000, 991–992.

²⁸ Bereits 1953 war die SMD Mitglied der *International Fellowship of Evangelical Students* (IFES) geworden. Die IFES war 1947 von evangelikalen Studenten und Akademikern an der Harvard University in den USA ins Leben gerufen worden, vgl. DONALD A. MACLEOD, C. Stacey Woods and the Evangelical Rediscovery of the University, *Downers Grove* 2007, 111.

Ein besonderer Schwerpunkt des neuen AfW wurde die Weltmission *vor Ort*: die missionarische Ausländerarbeit. Als doppelte Zielsetzung nennt das Gründungsschreiben, »dass in der SMD das Interesse an der *äußeren Mission* wächst und die Verantwortung gegenüber unseren *ausländischen Kommilitonen* gesehen wird.«²⁹ Entsprechend war die Leitungsverantwortung verteilt: Güting war für die Äußere Mission zuständig, während Troeger den Bereich Ausländerarbeit verantwortete und sich als ehrenamtlicher Geschäftsführer auch um die Organisation des AfW insgesamt kümmerte. Bald wurde das Leitungsteam erweitert um SMD-Generalsekretär Pfarrer Hans Heinz Damm sowie weitere missionsorientierte Studierende wie die angehenden Mediziner Dieter Kuhl (später Missionsarzt in Indonesien und Leiter des WEC International) und Paul Gerhard Kalthoff (später Missionsarzt in Nepal und Leiter der Wiedenester Mission).

Eine der wichtigsten Aufgaben des AfW war die Vorbereitung und Durchführung missionarischer Tagungen für ausländische Studenten, die sogenannten Internationalen Studententreffen (IST).

2.3. Die Internationalen Studententreffen (IST)

Bei den IST handelt es sich um eine viertägige missionarische Tagung speziell für ausländische Studenten, die ab 1961 jedes Jahr über Silvester in Leichlingen bei Köln stattfand. Strukturelles Vorbild waren u. a. die bereits seit 1956 durchgeführten Ausländertagungen der Evangelischen Akademie Bad Boll. Inhaltlich setzte die SMD jedoch neue, missionarische Akzente. Bereits die Bezeichnung »international« (und damit der Verzicht auf den Begriff »Ausländer«) deutet auf die wachsende interkulturelle Sensibilität in der SMD Anfang der 1960er Jahre hin.³⁰ Die Texte auf den Einladungskarten der IST zeigen die Verbindung von interkultureller Sensibilität mit der Überzeugung von der kulturüberschreitenden Relevanz der biblischen Christusbotschaft: »In unseren Gruppengesprächen und Vorträgen soll uns die Wahrheit des biblischen Evangeliums leiten, wobei die Achtung auch anderer Lebensanschauungen in echter Toleranz gewahrt wird.« (IST 1961/62). Oder: »In Leichlingen [werden Sie] die gute Gelegenheit haben [...] Menschen zu begegnen, die in Christus nicht nur eine Idee, sondern den Herrn ihres Lebens sehen. So hoffen wir, daß wir [...] gemeinsam mit Ihnen eine Antwort finden auf die tiefste Frage des 20. Jahrhunderts: Friede, aber wie?« (IST 1963/64).³¹ Verbunden mit den Tagungen war ein Gastfreundschaftsprogramm, das auf

²⁹ AfW, Rundbrief Nr. 1, Januar 1962, SMD-Archiv Marburg.

³⁰ Intern sprach man jedoch noch lange weiterhin von *Ausländerarbeit*, sicher auch aus praktischen Gründen, da die Bezeichnung »Internationale Arbeit« weniger eindeutig kommuniziert, worum es geht.

³¹ SMD-Archiv, Marburg, vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 194.

der Rückseite der Einladungskarten erläutert wurde: »Damit sich die Fahrt nach Leichlingen auch bei weiteren Entfernungen lohnt, besteht die Möglichkeit das Weihnachtsfest bei deutschen Familien in der Umgebung zu verbringen.« Ansprechpartner dafür war »Eberhard Troeger (stud.theol.)«. ³²

Durchgeführt wurden die Tagungen von einem studentischen Mitarbeiter-team unter Leitung des AfW. Im Dezember 1963 bot Troeger, damals schon Vikar der Rheinischen Kirche und weiterhin verantwortlich für die Ausländerarbeit der SMD, den Mitarbeitern ein Vorbereitungstreffen an, um Grundzüge des Islam kennenzulernen und »Korantexte mit Bibeltexten« zu vergleichen, um den muslimischen Tagungsgästen besser »Rede und Antwort stehen zu können.« ³³ Zur Mitarbeiterschaft der Tagungen zählten auch überzeugte Christen unter den ausländischen Studierenden. Ihrem Zeugnis maßen die Mitarbeiter der SMD in der postkolonialen Situation besondere Bedeutung bei, wie ein studentischer Bericht vom IST 1961/62 zeigt:

»Das entscheidende Zeugnis legten die Christen aus Übersee ab: durch ihre fröhliche Existenz konnten sie alle Waffen, die gegen die Christengemeinde als »Werkzeug der westlichen Imperialisten« gerichtet waren, entschärfen.« ³⁴

Unter den ausländischen Studenten stießen die Tagungen auf gute Resonanz. Bereits an den ersten drei Tagungen (1961–63) nahmen insgesamt um die 180 Studierende teil, wovon zwischen einem Drittel und der Hälfte aus dem Ausland kamen: aus Afghanistan, Ägypten, Syrien, Indonesien, Iran, Irak, Libanon, Jordanien, Saudi-Arabien, Türkei, Indien, Kongo, Liberia, Nigeria, Tansania (bis 1964 noch Tanganjika). ³⁵ Das Interesse an den Tagungen nahm in den ersten Jahren so stark zu, dass das Begegnungszentrum in Leichlingen bei Köln bald aus allen Nähten platzte und ab 1964 eine zeitlich parallele Tagung im Schwarzwald (Dobel) eingerichtet werden musste.

Auch in der säkularen Presse stießen die Treffen auf gute Resonanz und wurden als Ort interreligiöser Verständigung wahrgenommen. Der *Kölner Stadt-Anzeiger* sprach im Dezember 1963 – fast enthusiastisch – von einer »UN des guten Willens und gegenseitigen Verstehens« und formulierte:

³² Einladungskarte IST 1961, SMD-Archiv.

³³ AfW, Brief an Mitarbeiter des 3. IST, Dezember 1963; AfW, Rundbrief Nr. 6, Februar 1964, SMD-Archiv.

³⁴ GÜNTER SCHWESIG, Innen und Außen – alles vertauscht, in: Licht im Dunkel. Nachrichten aus der Bethel-Mission, Mai 1962, 79.

³⁵ Vgl. Teilnehmerlisten der IST im SMD-Archiv, Marburg, Ordner AfW, vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 197.

»Die Studenten anderer Religionsgemeinschaften, beispielsweise die Hindus oder Moslems, wollen [...] wissen, was christlicher Glaube ist und wie ein Christenmensch denkt. In Form von Forumsgesprächen, aber auch in Diskussionen, zu denen sich kleinere Gruppen zusammenfinden, werden all diese Fragen sehr offen und sehr tolerant behandelt.«³⁶

Die Reaktionen der nichtchristlichen ausländischen Studierenden auf die biblischen Vorträge und Diskussion waren unterschiedlich. Am IST 1963/64 nahm eine größere Gruppe muslimischer Studenten teil. Der für die Tagung verantwortliche Reisesekretär der SMD erinnert sich:

»Sie [setzten] sich durchaus mit dem, was wir in den Bibelarbeiten präsentierten auseinander [...] und [sagten] dann: [...] »Nein, das könnten wir nicht übernehmen.« [Ein Student aus Saudi-Arabien] guckte [...] seine muslimischen Brüder, die mit ihm zusammen in der Gruppe waren, an: »das ist doch klar, dass wir das nicht tun.« Da war also ganz deutliche Ablehnung, also freundlich, ganz freundlich. Militantes und so weiter war uns da nie begegnet.«³⁷

Doch auch andere Reaktionen waren möglich. Am Ende der gleichen Tagung sagte ein turkmenischer Muslim aus dem Irak vor versammelter Runde:

»Eine lange Zeit in meinem Leben habe ich gezweifelt, daß es Hilfsbereitschaft und Liebe untereinander und füreinander gibt. An diesem Ort, an dem ich unter euch gelebt habe, habe ich sie erfahren [...] Morgen werde ich diesen Ort verlassen, aber in meinem Herzen wohnt Liebe, Friede und echte Ruhe und tiefer Glaube, daß das Wort Jesu die Wahrheit ist.«³⁸

An beiden Reaktionen zeigt sich der Charakter der IST als eines respektvollen missionarischen Begegnungsraums, der geprägt war einerseits vom existentiellen christlichen Zeugnis, das neue Perspektiven anbot, die sich für manche erschlossen, andererseits von der Achtung anderer Glaubensweisen, was auch den realistischen Respekt vor ablehnenden Entscheidungen einschloss. Inspiriert wurde diese Form der Begegnungspraxis durch missionstheologische Überzeugungen, deren Grundlinien nun näher betrachtet werden sollen.

³⁶ Ein Sprachen-Babel in der Hasensprungmühle: 70 Studenten aus 20 Nationen bilden UN des guten Willens, in: Kölner Stadt-Anzeiger, Nr. 300, Montag, 30. Dezember 1963, 4.

³⁷ H.L., Interview mit dem Autor, 2009, vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 197.

³⁸ AfW, Rundbrief Nr. 6, Februar 1964, 2, SMD-Archiv. Ausführlich zur Glaubensbiographie von M.B. vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 403-414.

2.4. Verkündigung, Freundschaft und Unverfügbarkeit: Missionstheologische Grundlagen

Die missionstheologischen Grundgedanken, die die IA prägten, waren seit Gründung des AfW zunächst in verstreuter Form in Rundbriefen und Infoblättern, oft als direkte Vorbereitung auf die IST formuliert worden. Unter der Federführung Eberhard Troegers wurden diese Gedanken schließlich – in zeitlicher Nähe zur ersten Studentenkonzferenz für Weltmission in Frankfurt im April 1965³⁹ – im AfW-*Informationsblatt Nr. 10* (Juni 1965) »Dienst an ausländischen Studenten« (im Folgenden abgekürzt: DAS) prägnant und praxisnah zusammengefasst.⁴⁰ Die dort formulierten Leitgedanken geben Einblick in die missionstheologische Begründung und Motivation der IA, enthalten aber auch theologische und seelsorgerliche Differenzierungen, die – wohl auch aufgrund inzwischen gemachter Erfahrungen – das Anliegen sichtbar werden lassen, die missionarische Begegnung von idealistischer Selbstüberforderung und überzogenen Erwartungen zu entlasten.

Die Ausführungen des Papiers lassen sich in fünf Hauptgedanken zusammenfassen, die zugleich den Begegnungsraum, den die IA darstellte, missionstheologisch definieren und gestalten (siehe die Graphik unten). *Erstens*, Grundlage und Motiv der IA ist die rettende Gnade Gottes, die in Jesus Christus, dem lebendigen Wort, erfahren wird und allen Menschen gilt, auch den ausländischen Kommilitonen: »Gott hat uns in Jesus Christus sein richtendes und rettendes Wort gesagt. Er hört nicht auf, in dieser Weise zu uns zu reden. [...] Jesus Christus ist nicht nur das Wort Gottes für uns, sondern für alle Menschen – auch für unsere ausländischen Kommilitonen.« (DAS 1).

Zweitens, der zeitgeschichtliche Kontext der Bildungsmigration in den 1950er und 1960er Jahren wird als weltmissionarischer *kairos* und Auftrag für die SMD interpretiert:

»Die gesellschaftliche Struktur in der afroasiatischen Welt hat sich [...] radikal gewandelt. In den entstandenen Großstädten ist nicht nur eine den alten Ordnungen entwurzelte Arbeiterschaft, sondern auch eine Schicht von Gebildeten herangewachsen, die [...] nur in geringem Umfang mit dem Evangelium erreicht wird. Viele dieser Gebildeten kommen zum Studium nach Europa. Gott gibt uns damit die Gelegenheit, ihnen die rettende Botschaft zu sagen.« (DAS 3).

³⁹ Die erste *Studentenkonzferenz für Weltmission*, durchgeführt vom AfW, fand vom 21. bis 25. April 1965 im Dominikanerkloster in Frankfurt am Main statt, vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 190–191.

⁴⁰ SMD-Archiv, Marburg, vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 201–207.

Dass ein so epochal wahrgenommener Auftrag nicht nur motivieren, sondern auch einschüchtern kann, wird in einer seelsorgerlichen Reflexion der *conditio humana*, der Begrenztheit und Unterschiedlichkeit der Mitarbeiter, entlastend aufgegriffen:

»Jeder einzelne von uns kann allerdings nur einen mehr oder weniger begrenzten Personenkreis mit der Botschaft Gottes erreichen. Je nach den vom Heiligen Geist gegebenen Gaben wird diese Verkündigung unterschiedlich aussehen. Wir vertrauen darauf, daß Gott uns durch seinen Geist zeigt, welchen Menschen wir auf welche Weise sein Wort sagen sollen.« (DAS 2).

Der *dritte* Hauptgedanke betrifft das ökumenisch-christozentrische Selbstverständnis der die IA tragenden Mitarbeiterschaft: »Wir suchen die Gemeinschaft mit den glaubenden Studenten aus dem Ausland, um gemeinsam mit ihnen unserem Herrn Jesus Christus zu dienen.« (DAS 4). Diese konkrete interkulturelle missionarische Gemeinschaft im Rahmen der IA wird – im Sinne eines pietistischen Ökumene-Verständnisses – im Horizont der weltweiten christlichen Gemeinde verortet (der Begriff »Kirche« wird vermieden): »Die Gemeinde Jesu Christi wird gebildet aus den Glaubenden aller Völker und Nationen.« (DAS 4). Zugleich wird der improvisatorische, transitorische und konkrete Charakter dieser Gemeinschaft deutlich, die zeitlich begrenzt und aufgabenbezogen ist. Wesentlich ist der Aspekt geistlicher und interkultureller Gegenseitigkeit und Angewiesenheit: »Der einzelne Glaubende kann ohne die Gemeinschaft der Mitglaubenden nicht auskommen und leben. Die glaubenden Studenten aus dem Ausland brauchen unsere Gemeinschaft und brüderliche Hilfe. Wir brauchen ihren Rat im Umgang mit ihren Landsleuten.« (DAS 4).

Der *vierte* Hauptgedanke betrifft die Gestaltung der konkreten Missionspraxis: weil das rettende Wort Gottes in Christus Fleisch, d. h. Mensch wurde, soll auch das missionarische Zeugnis die liebevolle Zuwendung Gottes in Christus widerspiegeln, in Wort und Tat:

»Von dieser erstaunlichen Selbsterniedrigung des Gottessohnes, die in der Liebe Gottes ihren Grund hat, und die uns die Liebe Gottes bringt, wissen wir und leben wir und reden von ihr zu den Menschen. Und weil uns Gott nicht gering geachtet hat, achten wir auch niemanden gering, sondern werden bereit [...] von unserer Zeit, von unserem Geld, unserer Kraft zu geben. Ausländerdienst beginnt damit, dass wir Ausländer im Hörsaal, in der Mensa, im Seminar oder im Labor ansprechen, für ihre Probleme ein offenes Ohr haben, ihnen in Fragen ihres Studiums behilflich sind: ihnen Freunde werden. [...] Dabei ist die menschliche Gemeinschaft keineswegs nur Mittel zum Zweck der Verkündigung, sondern als Dienst im Namen Jesu untrennbar mit der Ausrichtung des Wortes verbunden.« (DAS 5).

Um der Gefahr idealistischer Selbstüberschätzung vorzubeugen wird jedoch entlastend hinzugefügt: »wir [sind] aber nicht das Wort Gottes in Person [...], sondern nur Boten des Wortes«. (DAS 5).

Der *fünfte* und abschließende Hauptpunkt befasst sich mit der Zielvorstellung der IA, nämlich der Intention, dass auch nichtchristliche ausländische Kommilitonen zum Glauben an Christus finden: »Wir bitten Gott, durch unser schlichtes Wort und Tatzeugnis hindurch zu den ausländischen Kommilitonen so zu reden, dass sie zum lebendigen Glauben an ihn kommen und Jünger Jesu Christi werden. Ob dies geschieht, liegt allein in Gottes Hand.« (DAS 6). Bereits die indirekte Gebetsförmigkeit dieser Aussage deutet auf ihren Inhalt: die Unverfügbarkeit des von den Mitarbeitern der SMD erhofften Zum-Glauben-Kommens ihrer nichtchristlichen Kommilitonen. Es wird deutlich, dass neu entstehender christlicher Glaube ein Geschenk Gottes ist. Dies impliziert, dass der Glaube nicht eingefordert werden kann und wirkliches christliches Zeugnis nur in Achtung vor dem *nicht* oder *anders* Glaubenden und im Vertrauen auf Gottes Wirken geschehen kann.⁴¹ Abschließend wird deshalb formuliert: »Das nimmt unserem Dienst alles unruhige Drängen, macht uns demütig und geduldig und treibt uns zu anhaltendem Gebet.« (DAS 6).

Zusammen inspirierten diese theologischen Grundlinien eine missionarische Haltung, die in vieler Hinsicht geprägt war von interkultureller Demut sowie dem Vertrauen auf die Gnade Gottes im eigenen Leben und im Zeugnis gegenüber anderen. Auch wenn die missionarische Praxis in der IA nicht immer frei war von theologischen Engführungen und aktivistischem »Drängen«,⁴² war sie doch Ausdruck eines ernsthaften geistlichen Interesses am Gegenüber und trug damit zu einer Form von interkultureller Augenhöhe bei, die auch von den ausländischen Kommilitonen oft als authentisch wahrgenommen wurde.

⁴¹ Zur Reflexion des missionarischen Zeugnisses im Zusammenhang eines »positionellen Pluralismus« vgl. WILFRIED HÄRLE, Die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, in: Zeitschrift für Mission 24 (1998), 176-189, 185.

⁴² In einigen Berichten zeigt sich eine problematische Betonung einer bestimmten Form von Bekehrung als Voraussetzung ewiger Errettung, die von ausländischen Besuchern als psychologischer Druck (»Du musst heute noch Christ werden«) wahrgenommen wurde, vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 201.470. Es verläuft eine schmale, aber wichtige Linie zwischen der Einladung zum Glauben an Christus als von Gott geschenktes, befreiendes Vertrauen (*sola gratia*) und einem Drängen auf Glauben, das dessen Geschenkcharakter aus dem Blick verliert, vgl. WILFRIED HÄRLE, Dogmatik, 4. Auflage Berlin/Boston 2012, 160-162.523-528.

Entlastung: Unverfügbarkeit, Geschenk

5. Zum Glauben kommen & Jünger Christi werden (Ziel)

*Die Internationale Arbeit (IA)
als missionarischer Begegnungsraum*

4. Boten & Freunde

(Praxis in Wort & Tat)

3. Ökumenische Gemeinschaft (Träger)

Entlastung: begrenzt, vielfältig, improvisiert

2. Bildungsmigration als Kairos und Auftrag (Kontext)

1. Gottes lebendiges Heilswort in Jesus Christus (Grundlage & Inhalt)

Graphik: *Missionstheologische Grundlagen der IA (1965)*

3. Die Internationale Arbeit als postkoloniale Begegnung

Abschließend ist nun zu überlegen, inwiefern die frühe IA der SMD tatsächlich als *postkoloniale* Begegnung verstanden werden kann und in dieser Hinsicht einen Beitrag zur interkulturellen Verständigung im Kontext der Bildungsmigration der 1950er und 1960er Jahre geleistet hat. Immerhin wird ein solcher Beitrag christlicher Missionen gerade von den *postcolonial studies*,⁴³ die sich der kritischen Aufarbeitung von kolonialen kulturellen Interaktionen verschrieben haben, oft in Frage gestellt. Hier wird christliche Mission beispielsweise als Kolonisierung des Geistes (Paul Sedra) kritisiert, im zynischen Zusammenspiel mit der Kolonisierung der Körper durch die politischen Kolonialmächte.⁴⁴ Inwiefern

⁴³ Die *postcolonial studies* wurden vor allem von dem palästinensisch-amerikanischen Literaturwissenschaftler Edward Said (1935–2003) durch sein Werk *Orientalism* (1978) angestoßen, mit dem Ziel westliche Sichtweisen in Wissenschaft, Kultur und Literatur aufzuzeigen und die Stimmen nichtwestlicher Autoren hörbar zu machen. Die *postcolonial studies* haben sich von ihrem literaturwissenschaftlichen Schwerpunkt zu einem interdisziplinären Forschungsansatz entwickelt, der neben den Geschichts- und Kulturwissenschaften auch die Missionswissenschaft/Interkulturelle Theologie beeinflusst hat, vgl. KLAUS HOCK, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011, 43–45; WALLDORF, *Migration* (s. Anm. 5), 437 ff.

⁴⁴ Zu Sedras These vgl. SAMIR BOULOS, *European Evangelicals in Egypt (1900–1956): Cultural Entanglements and Missionary Spaces*, Leiden/Boston 2016, 85–86.275–277;

kann die *missionarische* IA der SMD auf diesem Hintergrund als postkolonial im Sinne einer Überwindung kolonialer Dominanz, Überheblichkeit und Polarität bezeichnet werden?

Zunächst kann die IA im deskriptiven *historischen* Sinn als *post-kolonial* bezeichnet werden, da sie in die Phase des Endes der europäischen Kolonialherrschaften und der nachkolonialen Staatenbildungen in vielen Teilen Afrikas und Asiens nach 1945 fiel.⁴⁵ Diese Entwicklungen beeinflussten die IA in verschiedener Weise, am direktesten durch die Begegnung mit einer neuen Generation von Studenten aus den (ehemals) kolonialen Gebieten. Das Ende der kolonialen Periode beflügelte jedoch nicht nur die politischen und persönlichen Hoffnungen vieler Bildungsmigranten, sondern auch die weltmissionarischen Visionen studentischer SMD-Mitarbeiter, die die weltpolitischen Umbrüche aufmerksam verfolgten und hoffnungsvoll als *kairos* und Chance einer von Christus her erneuerten Weltmission interpretierten – jenseits von kolonialem, eurozentrischem Überlegenheitsgebaren und nicht länger im schwerfälligen Gewand des »christlichen Abendlands«. In eher indirekter Weise wirkten die post-kolonialen Umbrüche über die traditionellen christlichen Missionsgesellschaften auf die Entstehung der IA. Die mit den Entwicklungen der nachkolonialen Staatenbildungen verbundenen internationalen Konflikte wie z.B. die Suez-Krise in Ägypten führten meist zu Einschränkungen oder sogar zur Beendigung westlicher Missionsarbeit vor Ort.⁴⁶ Angesichts des drohenden oder realen Verlusts ihrer Missionsfelder, richteten Missionsgesellschaften auch in Deutschland ihr Augenmerk auf neue Missionsmöglichkeiten, u. a. auf die Bildungsmigration, die junge Muslime oder Hindus aus den zunehmend verschlossen scheinenden Nationalstaaten in die Bundesrepublik brachte. In diesem Zusammenhang wurde die SMD – wie beschrieben (s. 1.) – oft zum ersten Ansprechpartner der pietistisch und freikirchlich geprägten Missionsgesellschaften.

Über den historischen Aspekt hinaus kann die IA auch in *missionstheologischer* Hinsicht (siehe 2.4.) als *postkolonial* bezeichnet werden. Missionstheologisch reflektierte und adaptierte die IA in eigener Weise die tiefgreifende post-

vgl. FRIEDEMANN WALLDORF, Rezension zu Boulos, Europeans Evangelicals in Egypt, in: ThLZ 142 (2017), 871–874.

⁴⁵ Vgl. RAINER TETZLAFF, Nachkolonialer Staat, in: JACOB E. MABE (Hrsg.), Das kleine Afrika-Lexikon (Lizenz Ausgabe BpB, Schriftenreihe 437), Bonn 2004, 133–137.

⁴⁶ Im Zuge der Suez-Krise 1956 wurden britische und französische Missionare aus Ägypten ausgewiesen. Ähnliches ereignete sich später in Syrien, Irak und in Nordafrika, vgl. Eberhard Troeger, Der Paradigmenwechsel in der evangelischen Mission im Mittleren Osten und in Nordafrika in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, in: THOMAS SCHIRRMACHER/CHRISTOF SAUER (Hrsg.) Mission verändert – Mission verändert sich. FS Klaus Fiedler, Nürnberg 2005, 184–192, 185–188.

koloniale Erneuerung der evangelischen Missionstheologie, die sich vor allem mit dem Konzept der *Missio Dei* verband, das im Anschluss an die Weltmissionskonferenz in Willingen bei Kassel 1952 einflussreich wurde. Das von Karl Hartenstein formulierte⁴⁷ und von Georg Vicedom⁴⁸ ausgearbeitete Konzept stand für eine trinitarische Missionstheologie, die in Willingen auf dem Hintergrund der postkolonialen Krisen der Mission (z.B. durch die vollständige Schließung Chinas für westliche Missionare) angestoßen wurde. Mission wurde als Teilnahme an der Mission des dreieinigen Gottes, als Zeugnis von der Liebe Gottes in Christus durch den Heiligen Geist, neu interpretiert und damit religiösen oder kulturellen Überlegenheitsvorstellungen als Grundlage der Mission eine Absage erteilt.⁴⁹ Diese Neuinterpretationen können aus heutiger Sicht durchaus als Beginn einer *postkolonialen* Wende in der evangelischen und ökumenischen Missionstheologie beschrieben werden, wenn auch sicherlich noch nicht im Sinne der späteren *postcolonial studies*, aber doch als selbstkritische nachkoloniale Lernerfahrung und Aspekt einer »theological repentance in the North«,⁵⁰ die sich auch in der IA der SMD niederschlug.

Schließlich kann die IA der SMD – zumindest ansatzweise – im Sinn der *postcolonial studies* gedeutet werden, nämlich im Blick auf die Erfahrungen der ausländischen Studenten selbst. Denn für manche von ihnen wurden die missionarischen Begegnungen in der IA zum Katalysator und Teil neuer und komplexer (religiöser) Identitätsbildungen zwischen ihrer Herkunftskultur und den kulturellen Erfahrungen im Kontext der Bundesrepublik. Zum Verständnis dieser Identitätsbildungsprozesse und ihres Niederschlags in mündlichen und schriftlichen biographischen Zeugnissen kann das Konzept des »Third Space«, das der indische Literaturwissenschaftler Homi Bhabha (geb. 1949), einer der Vordenker der *postcolonial studies*, in den 1990er Jahren formuliert hat, hilfreich sein. Bhabha denkt dabei vor allem von westindischen (karibischen) Einwanderern in Großbritannien her, die im oszillierenden Mix karibischer, indischer und britischer Kultur um einen eigenständigen, individuellen und gemeinschaftlichen Beitrag ringen, jenseits von Ablehnung und Assimilation.⁵¹ Die so

⁴⁷ Vgl. KARL HARTENSTEIN, Theologische Besinnung, in: WALTER FREYTAG (Hrsg.), *Mission zwischen Gestern und Morgen*, Stuttgart 1952, 51–72, 54.

⁴⁸ GEORG VICEDOM, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, München 1958.

⁴⁹ »Die Missionsbewegung, von der wir ein Teil sind, hat ihren Ursprung in dem dreieinigen Gott.«, Dokumente aus Willingen, in: *Evangelische Missionszeitschrift (EMZ)* 9 (1952), 154–159, 155.

⁵⁰ WERNER USTORF, The Cultural Origins of »Intercultural Theology«, in: *Mission Studies* 25 (2008), 229–251, 229; vgl. WALLDORF, *Migration* (s. Anm. 5), 449 ff.; WALLDORF, *Ersetzt Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft* (s. Anm. 7), 61.73.

⁵¹ Besonders inspiriert wurde Bhabha von V.S. Naipaul, Autor und Nobelpreisträger indischer Herkunft aus der ehemals britischen Karibik-Kolonie Trinidad (Westindien),

entstehenden kulturellen Neformationen beschreibt Bhabha als einen dritten Raum,⁵² der kulturelle Unterschiede nicht nivelliert, sondern wahrnimmt, aufnimmt und zum Ausgangspunkt neuer, eigenständiger Gestaltung macht:

»an international culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the diversity of cultures, but on [...] the articulation of culture's hybridity. To that end we should remember that it is the ›inter‹ - the cutting edge of negotiation and translation, the *inbetween* space - that carries the burden of the meaning of culture. [...]. And by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves.«⁵³

In der Missionswissenschaft / Interkulturellen Theologie hat Volker Küster das Konzept des Third Space aufgegriffen und als Ort des interreligiösen Dialogs, als »Raum im Grenzbereich zwischen den verschiedenen Religionen« gedeutet, ein Raum »in den jeder das Beste mitbringt, was seine Religion ihm zu bieten hat, [...] der Raum der Transzendenz, der für die Religionen auf unterschiedliche Weise gefüllt ist.«⁵⁴ Diese Deutung ist sicherlich nachvollziehbar, geht aber m. E. nicht weit genug in der Anwendung dessen, was Bhabha meint. Wenn ich Bhabha richtig verstehe, bedeutet Third Space hier nicht einen transzendenten Raum als epistemologische oder theologische Klammer um eine »diversity of cultures« (oder Religionen), sondern die konkrete biographische und gemeinschaftliche *Gestaltung* von Kultur (oder Religion) im dynamischen Spannungs- und Spielfeld von »cultural differences«.⁵⁵ Gerade in diesem konkreten Sinn kultureller *Aussprache* (»enunciation«)⁵⁶ scheint mir das Konzept anschlussfähig für das Verständnis unterschiedlicher religiöser Identitätsbildungsprozesse und ihres literarischen Niederschlags im Umfeld der IA, z. B. im Blick auf Konversionen (siehe 2.3.).⁵⁷ Obwohl gerade christliche Konversionen in der postkolonialen Geschichtsdeutung oft als Teil der erwähnten Kolonisierung des Geistes kritisiert

der - wie Bhabha später selbst - in Oxford Literatur studiert hatte und dessen Romanfiguren als »vernacular cosmopolitans« das Ringen um einen eigenständigen Beitrag im Zwischenraum der Kulturen in der Migrationskultur darstellen, vgl. HOMI BHABHA, *Location of Culture*, Abingdon/New York 1994, xii-xiii.

⁵² Der so verstandene Third Space ist keinesfalls zu verwechseln mit einer kulturellen Parallelgesellschaft, sondern beschreibt im Gegenteil eine offene und kreative Auseinandersetzung inmitten und zugunsten der Gesellschaft insgesamt.

⁵³ BHABHA, *Location* (s. Anm. 51), 56.

⁵⁴ VÖLKER KÜSTER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011, 151.

⁵⁵ BHABHA, *Location* (s. Anm. 51), 55.

⁵⁶ Vgl. BHABHA, *Location* (s. Anm. 51), 52-55.

⁵⁷ Zur ausführlichen qualitativen Analyse konversionsbiographischer Texte im Umfeld der IA vgl. WALLDORF, *Migration* (s. Anm. 5), 399-440.

worden sind, zeichnen neuere postkoloniale Studien, wie die der indischen Literaturwissenschaftlerin Gauri Viswanathan, ein anderes Bild und zeigen, dass Konversionen in kolonialen und anderen interkulturellen Kontexten oft einen existentiellen Ausdruck des »right to individual belief«⁵⁸ darstellen und in dieser Hinsicht als selbstbestimmte Lebensstrategien zu verstehen sind, nicht als religiöser Gehorsam von Abhängigen.

Es scheint also durchaus gerechtfertigt, die Anfänge der IA der SMD in den 1950er und 1960er Jahren in diesem mehrfachen Sinn als *postkolonial* zu bezeichnen: nicht nur in einem deskriptiven *historischen* Sinn, sondern auch im Sinne eines selbstkritischen postkolonialen *missionstheologischen* Lernprozesses in der westlichen Missionstheologie sowie – im direkteren Anschluss an die *postcolonial studies* – im Blick auf eigenständige religiöse Expressionen nicht-westlicher Akteure als eine Form des Third Space.

Wie lange postkoloniale Interpretationen in dieser Form auf dem Hintergrund binärer Wahrnehmungen und Ausgangslagen (westlich – nichtwestlich, koloniale Macht – kolonisierte Ohnmacht) noch angemessen sind für das missionsgeschichtliche Verstehen zunehmend globaler und multilateraler Prozesse, ist eine offene Frage. Obwohl das Anliegen der *postcolonial studies* zu Recht darin besteht, die oft unterschlagenen Stimmen der nichtwestlichen Gesprächspartner hörbar zu machen, erfordert die transkulturelle Komplexität der Prozesse in Zukunft vielleicht auch einen erweiterten und differenzierteren missionsgeschichtlichen Resonanzraum und Reflexionsrahmen. Angesichts der Erfahrung, dass *faire* interkulturelle Wahrnehmungen nicht selbstverständlich sind, sondern von der Bereitschaft aller Beteiligten leben, bleibt in jedem Fall die Frage zentral, welche religiösen und ethischen Grundhaltungen auch zukünftig zu selbstkritischen und wertschätzenden interkulturellen Wahrnehmungen sowie zu immer neuen kreativen *Third Spaces* und dem damit verbundenen »right to individual belief« (Viswanathan) beitragen können. Die frühe IA der SMD jedenfalls leistete im komplexen Kontext der Bildungsmigration der 1950er und 1960er Jahre in der Bundesrepublik einen kleinen, aber wichtigen Beitrag, indem sie der neuen Situation im Licht der christlichen Botschaft als *persönlicher* Glaubenserfahrung und *biblischer* Botschaft begegnete und damit nicht nur die religiöse Dimension menschlicher Begegnungen in einer Zeit betonter Säkularität ernst nahm,⁵⁹ sondern auch interkulturelle Brücken baute und das eigene

⁵⁸ GAURI VISWANATHAN, *Outside the Fold. Conversion, Modernity and Belief*, Princeton 1998, 240; ähnlich auch BOULOS, *European Evangelicals in Egypt* (s. Anm. 44); vgl. CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN, *Konversion im interreligiösen Kontext*, in: *Zeitschrift für Mission* 30 (2004), 216–231, 230 f.

⁵⁹ Vgl. THOMAS MITTMANN, *Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung »des Islams« in der Bundesrepublik*

Leben angesichts dieser Erfahrungen neu reflektierte, so wie Eberhard Troeger im Rückblick auf Tübingen 1958 formulierte: »das war für meine eigene Biographie wegweisend, diese Begegnung mit dem ersten Moslem.«⁶⁰

Deutschland seit den 1960er Jahren, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), 267–290, vgl. WALLDORF, Migration (s. Anm. 5), 23.

⁶⁰ EBERHARD TROEGER, Interview mit dem Autor, 1.9.2009.