

»Die Welt kommt zu uns«

Die Konferenz für Ausländerfragen und der missions-theologische Beitrag Jan Hermelinks im Kontext der Bildungsmigration der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts

Friedemann Walldorf

In den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts stellte sich die Gesellschaft in Deutschland im religiösen Bereich als weitgehend homogen dar. Zumindest gehörten in beiden deutschen Staaten um 1950 über neunzig Prozent der Bevölkerung den großen Volkskirchen an.¹ Interreligiöse Begegnungen erwartete man vor allem in Übersee, die Kirchen sahen sie als Sache der Äußerer Mission. Auf diesem Hintergrund nahm man in Kirche und Gesellschaft die zunehmende Bildungsmigration aus nichteuropäischen und von nichtchristlichen Religionen geprägten Kulturen als eine qualitativ neue Situation wahr, auch wenn die religiöse Statistik in Deutschland davon kaum beeinflusst wurde.² Auf dem Deutschen Evangelischen Missionstag in Breklum 1956 stellte man fest: »Es tritt [...] der bisher seltene Fall ein, Nichtchristen aus Asien und Afrika heute sozusagen vor der Tür zu haben.«³ Besondere Aufmerksamkeit galt den sogenannten »afroasiatischen Studenten«, Bildungsmigranten aus Asien, Afrika und dem Nahen Osten, die im Studienjahr 1957/58 mit fast 5000 gut ein Drittel von insgesamt circa 14.000 ausländischen Studierenden ausmachten und die mehrheitlich aus islamisch geprägten Ländern kamen.⁴

¹ D. Pollack, Von der Volkskirche zur Minderheitskirche. Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der DDR, in: H. Kaelble et al. (Hg.), Sozialgeschichte der DDR, Stuttgart 1994, 271-294, 271.

² Dabei darf die geschichtliche Kontinuität religiöser Pluralität in Deutschland nicht übersehen werden. U. Dehn weist darauf hin, dass sich daran »nicht so viel wie vermutet geändert [hat]«, und nennt als Beispiele die »Präsenz des Islam« lange vor der türkischen Arbeitsmigration, »deutsche Buddhisten«, vor allem aber »mehrere Millionen Juden«, die bis zu ihrer Vernichtung durch das NS-Regime in Deutschland lebten. U. Dehn, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Handbuch Dialog der Religionen, Frankfurt 2008, 13-27, 13.

³ DEMT, Ausländer in Deutschland, in: EMZ 13, 1956, 183-185, 185.

⁴ Zur genauen Statistik vgl. die vom Auswärtigen Amt beauftragte Studie D. Danckwortt, Anpassungsprobleme von Studenten und Praktikanten aus Entwicklungsländern in Westdeutschland. Eine sozialpsychologische Untersuchung, Hamburg 1958, 172-175.

Während staatliche Stellen der Bildungsmigration vor allem außen- und handelspolitische Bedeutung beimaßen und das Deutschlandbild der »afroasiatischen« Studenten und damit »die künftige Einstellung Asiens und Afrikas zum neuen Deutschland« positiv beeinflussen wollten,⁵ wurde die soziale sowie interkulturelle und interreligiöse Dimension der Bildungsmigration vor allem von Kirchen und Missionsgesellschaften wahrgenommen.⁶

Eine der ersten institutionellen Reaktionen im protestantischen Bereich war die *Konferenz für Ausländerfragen* (KfA) der EKD,⁷ die 1957 im Kirchlichen Außenamt in Frankfurt/Main erstmals zusammentrat. Eine Schlüsselrolle für ihre Entstehung spielten komplexe und kontroverse missionarische Motive, die nicht zuletzt auf die instrumentale Bedeutung des *Deutschen Evangelischen Missionstags/-rats* (DEMT/R)⁸ für den Beginn und die frühe Entwicklung der KfA zurückgeführt werden können. Vor allem der Beitrag des Missionstheologen Jan Hermelink (1923-1961), der seit Anfang der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts als theologischer Referent und engster Mitarbeiter Walter Freytags im DEMR in Hamburg wirkte und den DEMR in der KfA bis zu seinem verfrühten Tod 1961 repräsentierte, war in diesem Zusammenhang bedeutsam und soll im Folgenden näher beleuchtet werden.⁹

⁵ Danckwortt, Anpassungsprobleme, 1958, 1 (wie Anm. 4).

⁶ Zum Ansatz einer zeitgeschichtlich orientierten Missionsgeschichte im Kontext Deutschlands vgl. F. Walldorf, Mission und interkulturelle Begegnung in Deutschland als Thema kirchlicher Zeitgeschichte im Spiegel neuerer Veröffentlichungen, in: Evangelikale Missiologie 26, 2010, 101-111.

⁷ Zur KfA vgl. J. Micksch, Gastarbeiter werden Bürger, Frankfurt 1978, 11-12; C. Elsas, 30 Jahre einer Initiative der EKD zum christlich-islamischen Dialog, in: ZMR 91, 2007, 165-174.

⁸ Der Deutsche Evangelische Missionstag (DEMT) stellte von 1922 bis 1975 das zentrale Forum fast aller protestantischen Missionsgesellschaften in Deutschland dar. Der DEMR war das ständige Exekutivorgan des DEMT mit Sitz in Hamburg. Zur Geschichte des DEMT/DEMR nach 1945 vgl. W. Ustorf, *Sailing on the Next Tide: Missions, Missiology and the Third Reich*, Frankfurt 2000, 141ff., 229ff.

⁹ Jan Hermelink (1923-1961) gehörte zur Generation angehender Missionswissenschaftler in Deutschland nach 1945 und promovierte 1957 mit einer missions- und religionswissenschaftlichen Arbeit bei Gerhard Rosenkranz in Tübingen, veröffentlicht als J. Hermelink, *Verstehen und Bezeugen*. Der theologische Ertrag der »Phänomenologie der Religion« von Gerardus van Leeuw, München 1960. Hermelink starb 1961 durch einen Autounfall auf dem Weg von Hamburg zum Kirchentag nach Berlin. Einige Texte aus seinem fragmentarischen, aber tiefgehenden und zukunftsoffenen Werk gaben H. Bürkle und H. J. Schultz unter dem Titel *Christ im Welthorizont*, Stuttgart 1962, heraus (im Folgenden mit CiW abgekürzt). Vgl. dort vor allem: Grabrede von Jochen Margull, 153-156.

Der Deutsche Evangelische Missionstag 1956 als Keimzelle der Konferenz für Ausländerfragen

Die Konferenz für Ausländerfragen (KfA),¹⁰ die am 14.3.1957 erstmals in Frankfurt am Main zusammentrat, verdankt ihre Entstehung am unmittelbarsten den Ergebnissen des Deutschen Evangelischen Missionstags (DEMT), der vom 1. bis 5.10.1956 in Breklum tagte und sich mit der Verantwortung der evangelischen Missionen angesichts der Bildungsmigration befasste. Der daraus resultierende Bericht »Ausländer in Deutschland« wurde vom DEMT zum Beschluss erhoben.¹¹ Zentraler Punkt des Berichts war die Forderung, in Ergänzung zu staatlichen Bemühungen auch von kirchlicher, freikirchlicher und missionarischer Seite »eine zentrale Stelle für Ausländer« einzurichten, die neben der sozialen Hilfe die intra- und interreligiöse »geistliche Fürsorge« in den Fokus rücken sollte:

»Dringender als die äußere Versorgung bleibt auf die Dauer die geistliche Fürsorge für die Asiaten und Afrikaner in Deutschland, und zwar der Christen und der Nichtchristen. Der Deutsche Evangelische Missions-Tag beschließt darum, dass sich der Deutsche Evangelische Missions-Rat möglichst rasch mit der Frage nach der rechten Versorgung der Ausländer in Deutschland an den Rat der EKID und an die mit der EKID in Arbeitsgemeinschaft stehenden Freikirchen wenden möge. Er sollte die Notwendigkeit zum Ausdruck bringen, daß eine zentrale Stelle für Ausländer eingerichtet wird. [...] Die eigentliche der Mission erwachsene Aufgabe ist die an den Ausländern, die nicht Christen sind. Es tritt für sie der bisher seltene Fall ein, Nichtchristen aus Asien und Afrika heute sozusagen vor der Tür zu haben.«¹²

Es ist wohl kein Zufall, dass diese Impulse aus dem Bereich der evangelischen Missionsgesellschaften kamen, die aufgrund ihrer eigenen interkulturellen Erfahrungen als Gäste in anderen Kulturen und Religionen eine besondere Sensibilität für die studierenden Gäste aus dem Nahen Osten, Afrika und Asien mitbrachten. In einer transnationalen Perspektive verbanden sie ihre Missionsarbeit

¹⁰ Die Bezeichnung Konferenz für Ausländerfragen (KfA) wurde erst ab Anfang der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts konsequent benutzt. Für die ersten Konferenzen in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts variieren die Selbstbezeichnungen, z. B. »Konferenz der Zentralstelle für Ausländerbetreuung« (14.3.1957), »Konferenz betr. Ausländerbetreuung« (21.6.1957), »Konferenz betr. Ausländerfragen« (21.10.1957).

¹¹ DEMT, Ausländer in Deutschland, in: EMZ 13, 1956, 183-185, 183.

¹² DEMT, Ausländer, 184, 185.

in muslimischen oder hinduistischen Mehrheitsgesellschaften in Übersee mit der neuen Situation von muslimischen oder hinduistischen Minderheiten »vor der Tür«. Die im DEMT-Bericht formulierten Perspektiven waren dabei nicht frei von paternalistischen Zügen (»Erfassung«, »Versorgung«, »Fürsorge«). Angesichts der kulturell-religiösen Introvertiertheit der Gesellschaft und auch der evangelischen Kirchen insgesamt kann die vom DEMT formulierte Vision dennoch als wichtiger Anstoß zu interkultureller und interreligiöser Wahrnehmung, Begegnung und Verantwortung verstanden werden.¹³ Untrennbar damit verbunden war damals das missionarische Anliegen, in dem sich diakonische, evangelistische und ökumenische Motive verbanden. Man wollte dazu beitragen, die soziale Isolation der Bildungsmigranten zu überwinden, interkulturelle Gastfreundschaft üben und das Evangelium über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg mitteilen, leben und feiern. Das ökumenische Motiv wird auch in der anvisierten Konzeption der Zentralstelle deutlich, die die Freikirchen einschließt und von der »katholischen Studentenarbeit« zumindest lernen wollte.

Im Januar 1957 nahm der Rat der EKD die Anregungen des DEMT auf und beauftragte das Kirchliche Außenamt (KA) mit der weiteren Planung.¹⁴

Zwischen »Betreuung« und »Mission«: die 1. Konferenz (14.3.1957)

Die erste »Konferenz der Zentralstelle für Ausländerbetreuung« fand auf Einladung des KA am 14.3.1957 in Frankfurt statt. Versammelt waren Vertreter des DEMR, von Innerer Mission und Hilfswerk der evangelischen Kirche in Deutschland (IMH), der Evangelischen Studentengemeinden (ESGiD), der Evangelischen Kirche der Union, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), des CVJM und der Gossner-Mission. Ziel der Zusammenkunft war eine Bestandsaufnahme und die Klärung der Aufgabe einer protestantischen »Zentralstelle« für Bildungsmigranten »aus den unterentwickelten

¹³ Vgl. die Einschätzung von W. Conring: »Etwa seit Mitte der fünfziger Jahre waren in der Bundesrepublik Deutschland die Blicke auf Asien und Afrika wieder möglich geworden, und die völlige Fixierung auf die eigenen deutschen Probleme ließ nach. Das war zum Beispiel mit ausgelöst worden durch die inzwischen ständig gewachsene Zahl afrikanischer und asiatischer Studenten an den deutschen Universitäten und Hochschulen.« W. Conring, So fing es an ..., in: E. Le Coutre (Hg.), Unterwegs zur einen Welt. Aus der Arbeit von Dienste in Übersee, Stuttgart 1970, 15-25, 19.

¹⁴ Vgl. Ratsprotokoll über die Sitzung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland am 17. und 18.1.1957 in Frankfurt/Main, EZA 6/8602.

Gebieten und vor allem aus nichtchristlichen Ländern«, womit man sowohl die soziale als auch die interreligiöse Aufgabe betonte.¹⁵ Thematisch ging es um die Rolle der »missionarische[n] Aufgabe« im Kontext der Betreuung, die man als »zweifelloso gegeben« ansah, die jedoch neu durchdacht werden sollte. Bereits in seiner Eröffnungsrede kontrastierte KA-Präsident Adolf Wischmann die »Aufgaben der Mission und der »Betreuung der Ausländer«. Er hielt den Begriff der »Betreuung« »trotz aller negativen und missverständlichen Assoziationen« für »das beste Wort für die Zusammenfassung der Aufgaben am Ausländer«. KA-Vizepräsident Gerhard Stratenwerth betonte programmatisch als grundlegende Voraussetzungen für jegliches Konzept von Betreuung oder Mission: 1. »Verständnis für die Situation des Ausländers«, 2. »Kenntnis seiner historisch-kulturellen und geistigen Lage«, 3. »vor allem ein großes Mass an Takt«.¹⁶

Den Hauptteil der Konferenz bildeten die Berichte der Teilnehmer über bisherige Initiativen und grundlegende Perspektiven. Ich beschränke mich hier auf den Bericht des DEMR, vertreten durch Hermelink. Er beschrieb die Aufgabe der Missionsgesellschaften »in der ganzen Frage der Ausländerbetreuung« zunächst darin, ihre interkulturellen »Erfahrungen allen kirchlichen Einrichtungen zur Verfügung [zu] stellen«. Im Gegensatz zu Wischmann betonte er weniger die umfassende »Betreuung«, als vielmehr die Begegnung mit der christlichen Gemeinde: Es gehe »nicht in erster Linie um Betreuung ..., sondern den Ausländern die Erfahrung einer ganzheitlichen christlichen Gemeinde und ihrer Lebendigkeit zu vermitteln, Berührungen mit Gemeindegemeinden und Studentengemeinden zu schaffen«.¹⁷ Hermelink betont: »Die Absicht des Missionsrats war es, als er an den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland herantrat, nicht nur eine Koordinierung innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Frage der Ausländerbetreuung herbeizuführen, sondern vor allem eine Aktivierung und *Erziehung des Ev. Deutschlands* zu erreichen und die Gemeinden von der Notwendigkeit einer Umstellung auf die rechte Gestaltung und Notwendigkeit von Kontakten zu Ausländern zu durchdringen.«¹⁸ Es ging dem DEMR also um eine missionarisch motivierte interkulturelle Bildungsinitiative in den evangelischen Gemeinden und Strukturen.

¹⁵ Niederschrift über die Konferenz der Zentralstelle für Ausländerbetreuung (14.3.1957), EZA 6/8602.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

Die 2. Konferenz und das Grundsatzreferat Jan Hermelinks (21.6.1957)

Die 2. KfA am 21.6.1957 strich den Zusatz »Zentralstelle« aus ihrer Selbstbezeichnung und nannte sich schlicht »Konferenz betr. Ausländerbetreuung«.¹⁹ Dies deutet darauf hin, dass man den Plan einer gesonderten »Zentralstelle« fallengelassen hatte und die Konferenz selbst diesen Platz einnahm. Der Teilnehmerkreis war um staatliche Repräsentanten erweitert worden. Ministerialdirigent Ehmke vom Bundesministerium für Arbeit in Bonn (BMA) und ein Vertreter der Zentralstelle für Arbeitsvermittlung in Frankfurt/M. (ZAV) gaben einen Überblick über die »organisatorischen, rechtlichen und verwaltungsmäßigen Grundsätze für den Aufenthalt, die Arbeitsvermittlung und Hereinnahme sowie Unterbringung von Ausländern«. Sie betonten, dass man von staatlicher Seite bereit sei, »erhebliche Mittel in die zur Verhandlung stehende Arbeit« einzubringen, es liege nun an den kirchlichen Stellen, »verantwortliche und bewusste evangelische Menschen dafür zu stellen«.²⁰ Dies ließ die inhaltliche Klärung der Aufgabenstellung der KfA selbst umso wichtiger erscheinen. Im Mittelpunkt der 2. KfA stand das Grundsatzreferat von Jan Hermelink, das sich genau dieser Fragestellung widmete. Unter der Überschrift »Das Wesen missionarischer Verkündigung – Die Verantwortung der Kirche und ihrer Glieder gegenüber den Gästen aus Asien und Afrika« stellte Hermelink die zentrale Frage: »Worin besteht unser Auftrag an den Gästen aus den »Partnerländern« im Unterschied zur Betreuungsarbeit durch staatliche Stellen?« Seine Antwort entfaltete er in drei Schritten (die Überschriften wurden von mir eingefügt).²¹

Der globale Kontext

Zunächst deutet Hermelink die zunehmende Migration von Studierenden aus Asien oder Afrika nach Deutschland als »ein geistesgeschichtliches Faktum«, das »die Bewußtwerdung der eigenen Identität der ehemaligen Kolonialvölker«

¹⁹ Vgl. Niederschrift über die 2. Konferenz betr. Ausländerbetreuung am 21.6.1957 im Kirchlichen Außenamt, EZA 6/8602.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. Zusammenfassung des Referats von Pastor Hermelink über »Die Verantwortung der Kirche und ihrer Glieder gegenüber den Gästen aus Asien und Afrika«, gehalten im Kirchlichen Außenamt, Frankfurt, am 21.6.1957 (von Kons.Rat. Posth., Berlin) [3 Seiten], EZA 6/8602. Seitenverweise in Klammern im Haupttext.

zum Ausdruck bringe. In Auseinandersetzung mit Toynbees Thesen in *A Historian's Approach to Religion* (Oxford, 1956) beschreibt Hermelink für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts »eine stetige Gewichtsverlagerung zu den jungen Nationen hin« (1). Dies schließe auch eine Neubelebung »der dort herrschenden Mehrheitsreligionen wie Hinduismus, Islam« ein, die sowohl als politische Fundierung der aufbrechenden Nationen als auch als persönliche Entfaltung des Individuums erfahren würden. Dabei hätten die nichtchristlichen Religionen auch christliche Elemente rezipiert, was sie zu »nachchristlichen« Phänomenen mache.²² So setze sich beispielsweise »die Konzeption des Wohlfahrtsstaats... mehr und mehr durch... Aus alledem ergibt sich, dass wir nicht erwarten können, dass die nichtchristlichen Völker offener für das Evangelium werden« (2). Dazu gehöre auch die Erkenntnis, dass die Christen »in der Welt eine verschwindende Minderheit sind. Während 1907 noch 34,3 % der Menschheit einer christlichen Kirche angehörten, waren es 1951 nur noch 31,4 %«. Toynbees Vision einer globalen synthetischen Weltreligion sowie dessen Kritik an Wahrheitsanspruch und Sendungsdynamik des Evangeliums lehnt Hermelink ab.²³ Er will jedoch, »die bisher immer noch vorhandene Verklammerung von geistlichem Missionsbewusstsein und westlich kulturellem Anspruch ... entwirren« (2).

Der spezifische christliche Auftrag

Dieses geistliche Missionsbewusstsein, das für Hermelink den spezifisch christlichen Auftrag gerade im Kontext der Bildungsmigration darstellt, erklärt er mit Martin Kählers bekannter Unterscheidung von Propaganda und Mission. *Propaganda* sei nach Kähler das Gegenteil von Mission: »Man macht Proselyten, das heißt: Wiederholungen dessen, was man selber ist.« *Mission* dagegen »will den anderen frei setzen zu einer eigenen Antwort auf das, was Gott von ihm will.«²⁴ Dazu sei es notwendig, »die sogenannte ›Absolutheit des Christentums‹ und die ›Einzigartigkeit‹ der Person Jesu Christi auseinander[zuhalten« (2-3). Mission

²² Vgl. W. Freytag, Der Islam als Beispiel einer nachchristlichen Religion, in: EMZ 12, 1955, 97-104.

²³ Vgl. J. Hermelink, Der Islam im Angriff [1957] in: CiW, 101-109: 106 (wie Anm. 9), der darauf hinweist, dass Toynbee von »einer neuen Synthese der Weltreligionen« spreche. Für Hermelink verbietet »das Evangelium eine solche Synthese«. Vielmehr müsse man sich für »die kommende Auseinandersetzung rüsten«.

²⁴ Ähnlich formuliert Hermelink an anderer Stelle: »Mission ist, dass die anderen durch das Evangelium zu ihrem eigenen Gehorsam, ihrer eigenen Antwort auf das Wort Gottes geführt werden.« J. Hermelink, Editorial, in: Das Wort in der Welt, 1/1960, 1.

will »Jesus verkündigen und Gemeinschaft anschaulich und erlebbar darstellen, in welcher der Herr gegenwärtig ist«. Während die Einzigartigkeit Christi Grundlage eines geistlichen Missionsbewusstseins sei, müsse man das Konzept einer Absolutheit des Christentums als Ausdruck geschichtlich-religiöser Entwicklungen hinterfragen. Kritisch fragt Hermelink auch, ob die volksskirchlichen Strukturen in Deutschland in diesem Sinne angemessener Ausdruck eines geistlichen Missionsbewusstseins seien: »Können wir als Kirche überhaupt noch Kirche für die ganze Welt sein, oder sind wir nicht doch eine Art von ›Stammesreligion‹ für bestimmte soziologische Gemeinschaften?« (3). Als zentral für missionarische Begegnung mit den Bildungsmigranten sieht Hermelink nicht »die Person des Missionars ... , auch nicht ... die liturgische Feier, sondern ... die Gemeinschaft, die wirklich mitarbeitet und ihr Christsein darstellt«.

Unterwanderung der Institutionen und Ernstnehmen der religiös Anderen

Für eine missionarische Begegnung im Kontext der Bildungsmigration fordert Hermelink eine »Entschränkung auch im Blick auf die Formen, und zwar nicht nur um der anderen, sondern auch um der Kirche selbst willen« (3). Er formuliert: »Das Zeugnis der Kirche kann nur geschehen in den Formen dieser unserer Zeit.« Diese Formen sieht er vor allem in der erwähnten »Gemeinschaft«, die einerseits »wirklich mitarbeitet und ihr Christsein darstellt« und andererseits »ohne eigene Präntentionen überall mit[tut], wo ein Dienst an Menschen aus den ›Partnerländern‹ geschieht«. Eine christliche *koinonia*, die unmittelbar in der Gesellschaft und in unterschiedlichen Kooperationen in der *diakonia* wirksam wird. Hermelink spricht in diesem Zusammenhang von einer christlichen »Unterwanderung« der Institutionen: Der Ausdruck sei »schief, obgleich er etwas Richtiges enthält« (3).

Zentral für die interreligiöse missionarische Begegnung »in den Formen dieser unserer Zeit« ist für Hermelink die dialogische Haltung. Es gehe darum, »dass wir den anderen in seiner Art kennenlernen und ernstnehmen. Über die Wirkung des Heiligen Geistes verfügen wir nicht, aber das menschliche Kennenlernen und Ernstnehmen ist Sache unseres Bemühens. Dieses Ernstnehmen kann und soll unter Umständen so tief gehen, dass die Art des anderen uns selbst zur Versuchung wird«. Nur so könne »das ernste Streben, wieder Kirche für die Welt zu werden«, glaubwürdig sein (3).

»Die Welt kommt zu uns«:

Jan Hermelinks Missiologie der Bildungsmigration

Um Hermelinks Denken im Blick auf die interreligiöse missionarische Begegnung im Kontext der Bildungsmigration möglichst adäquat zu erfassen, soll das Referat auf der 2. KfA nun in Verbindung mit weiteren Hermelink-Texten missionstheologisch interpretiert werden. Hermelinks Missionsdenken verbindet die beiden (scheinbar auseinanderlaufenden) Linien einer heils- und verheißungsgeschichtlichen *missio Dei*-Interpretation,²⁵ die »vom Neuen Testament her zur Deckung zu bringen, [...] möglich sein [müsste]«. ²⁶ Auch in seiner Religionstheologie bringt er (scheinbar) gegensätzliche Positionen in ein zukunftsorientiertes Gespräch miteinander. In der Barth-Kraemerschen Denktradition betont Hermelink, dass »mit dem Evangelium als der ›Krisis der Religion‹ alles gesagt« sei,²⁷ und bekräftigt die Unterscheidung zwischen dem Evangelium und den Religionen (inklusive des Christentums) als »unantastbar richtig«. ²⁸ Andererseits zeigt er die Unausweichlichkeit religiöser Gestaltwerdung des Evangeliums in den christlichen Kirchen, lehnt eine pauschale dogmatische Abwertung nichtchristlicher Religionen ab und plädiert für die wirkliche Wahrnehmung des religiösen Gegenübers sowie empirisch genaue religionswissenschaftliche Arbeit: »Die Religionsphänomenologie ist keine theologisch uninteressante Tätigkeit [...], weil in ihr, wenn sie methodisch sauber und theologisch bewußt geübt wird, das Verstehen des Gegenübers der missionarischen Verkündigung gefördert wird.« ²⁹ Darüber hinaus verfolgte Hermelink aufmerksam die postkolonialen globalen Entwicklungen, die im Vorfeld der Weltmissionskonferenz in Achimota/Ghana 1957/58 die kritische Diskussion über die westlich geprägten Missionsstrukturen bestimmten. Diese Themen und nicht zuletzt der Einfluss seiner Lehrer Walter Freytag und Gerhard Rosenkranz prägten Hermelinks missionstheologische Perspektiven, die angesichts der Bildungsmigration *kerygma*, *koinonia*, *diakonia* und eine *dialogische* Orientierung miteinander verbanden und in ihrer Integra-

²⁵ Vgl. T. Sundermeier, *Theologie der Mission*, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 470-495, 470ff. A. Feldtkeller, *Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung*, in: *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, hg. v. A. Feldtkeller/T. Sundermeier, Frankfurt 1999, 26-52, 39, 40.

²⁶ Hermelink, *Verstehen*, 141 (wie Anm. 9).

²⁷ Ebd. 143.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. 144.

tionskraft über die sich bereits abzeichnenden Polarisierungen der Missionstheologie der sechziger bis achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinausweisen.

Kontextuelle und christologische Ausgangspunkte

Kontextueller Ausgangspunkt von Hermelinks missionstheologischer Reflexion ist die Beobachtung: »Die Welt ... kommt zu uns.«³⁰ Er interpretiert die Bildungsmigration als Signal eines kulturgeschichtlichen Umbruchs, der dazu herausfordert, das »christliche Europa« oder das »evangelische Deutschland« und die Rolle der Kirchen und westlichen Missionsgesellschaften neu zu durchdenken. Diese kontextuellen postkolonialen Wahrnehmungen verbindet Hermelink mit einer christologischen Perspektive, die ihn zu einer klaren Unterscheidung zwischen »westlich kulturellem Anspruch« und »geistlichem Missionsbewußtsein« führt. Die Grundlage eines geistlichen Missionsbewusstseins sieht er allein in der »Einzigartigkeit der Person Jesu Christi«, die für ihn auch Ausgangspunkt seiner Kritik am Konzept einer kulturell-religiös verstandenen »Absolutheit des Christentums« wird. Dabei geht es Hermelink nicht um eine Aufhebung des christlichen Wahrheitsanspruchs (wie seine Positionierung gegenüber Toynbees Perspektive einer global-religiösen Synthese deutlich macht). Vielmehr sieht er im Kontext religiöser Globalisierung die christliche Aufgabe darin, »daß wir in neuer Weise wiederholen ..., daß es keinen anderen Namen gibt« und »in Ruhe und Klarheit im persönlichen Zeugnis sagen können, warum wir Christen sind und nicht Mohammedaner oder Buddhisten oder Hindu«. ³¹

Kirche für und mit andere(n): missionarische Ekklesiologie

Die Unterscheidung zwischen »westlich kulturellem Anspruch« und »geistlichem Missionsbewußtsein« führt auf der Ebene der Träger der Mission zur ekklesiologischen Differenzierung zwischen der »Gemeinschaft, die wirklich mitarbeitet« und den »volkskirchlichen Strukturen«. Hermelink fordert hier eine De-Kontextualisierung traditioneller Kirchen- und Missionsstrukturen, um eine Kontextualisierung der missionarischen Verkündigung angesichts der in der Bildungsmigration zum Ausdruck kommenden globalen und gesellschaftlichen

³⁰ Hermelink, *Mission in unserer Zeit [1958]* in: *CiW*, 63-86: 83 (wie Anm. 9).

³¹ Hermelink, *Mission*, 80-81 (wie Anm. 30).

Veränderungen zu ermöglichen. Leitbild für diese »Entschränkung ... im Blick auf die Formen« ist der Gedanke einer »Kirche für die Welt«, die als erfahrbare Christus-Gemeinschaft an der Gesellschaft partizipiert und eine interreligiöse dialogische Begegnung mit den Bildungsmigranten umsetzen kann. Hermelinks Perspektiven rezipieren und modifizieren hier den Gedanken einer eschatologischen und gesellschaftsbezogenen *koinonia*, wie ihn vor allem Johannes C. Hoekendijk im Rahmen seiner Theologie des Apostolats bereits 1950 beschrieben hatte: »The koinonia ... the Christian community, belongs to the new age. That means that this fellowship of the partakers of the same salvation is nothing more in this world than a company of strangers and pilgrims ... fully detached and therefore free to relate itself to every form of existence.«³² Im Anschluss an Hoekendijk betont Hermelink das Bezogensein auf die Welt, arbeitet jedoch im Unterschied zu Hoekendijk den christozentrischen Glaubensbezug und die Notwendigkeit geschichtlicher und religiöser Formen (und somit »Grenzen«) der Kirche deutlicher heraus: »Die Kirche kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie konkrete Gestalt gewinnt. ... Die Kirche kann Trägerin der Botschaft nur sein, in, mit und unter den religiösen, d. h. natürlich-menschlichen Formen dieser Welt.«³³ Er versteht die Kirche als »Schar von Zeugen an die Welt«, die sich vor allem durch ihren Glauben an Christus von anderen gesellschaftlichen und religiösen Gruppen unterscheidet:

»Die Welt, als nichtglaubende Menschheit verstanden, ist die eigentliche Grenze der Kirche. Viele Schäden der kirchlichen Gegenwart ... stammen aus dem Verlust der echten Grenze in unseren Kirchen. Die ganze Problematik der volkskirchlichen Situation hängt damit zusammen, daß jeder Bibelleser von einer solchen Grenze der Kirche zur Welt hin weiß, daß wir aber in unserer innerdeutschen Introvertiertheit nicht in der Lage sind, in unserer volkskirchlichen Situation diese Grenze wahrzunehmen.«³⁴

An anderer Stelle vertieft Hermelink dieses Verständnis der Kirche als Glaubens- und Zeugnisgemeinschaft:

»Wir sollten uns [...] fragen lassen, was denn eigentlich die Wirkung des Evangeliums in dem konkreten menschlichen Dasein ist. Und die entscheidende Wirkung ist nun eben nicht der geistige Vorgang der

³² J. C. Hoekendijk, The Call to Evangelism [IRM April 1950], in: D. McGavran (Hg.), Eye of the Storm: The Great Debate in Mission, Waco 1972, 41-55: 53.

³³ Hermelink, Kirche im Welthorizont [1957] in: CiW, 15-23: 17 (wie Anm. 9).

³⁴ Hermelink, Kirche, 19 (wie Anm. 33).

Säkularisation. Sondern die entscheidende Wirkung ist, dass es Gemeinde gibt, Kirche, eine Schar von Menschen, die aus allen Völkern, Sprachen und Zungen versammelt werden [...], um durch ihr Dasein Zeugen davon zu sein, daß es Einen gibt, in dem Heil da ist.«³⁵

Mit ihrem gleichzeitigen Glaubens- und Gesellschaftsbezug nimmt Hermelinks ekklesiologische Skizze einer »Gemeinschaft«, »die wirklich mitarbeitet und ihr Christsein darstellt« und die gleichzeitig »ohne eigene Präentionen überall mit[tut], wo ein Dienst an Menschen aus den »Partnerländern« geschieht«, David Boschs Bild der Kirche »as an ellipse with two foci« (christozentrisch und anthropozentrisch) vorweg.³⁶ Obwohl Hermelinks missionarische Ekklesiologie als eine Ausprägung der »Kirche-für-andere«-Tradition verstanden werden kann, vertritt er gerade kein asymmetrisches Helfer-Konzept, sondern weist bereits in Richtung einer »Kirche-mit-anderen«, die Differenzen respektiert und sich als Einladung zu christozentrischer Konvivenz versteht.³⁷

Zeugnis, Konversion und Gemeindebildung

Als wesentlichen Inhalt des interreligiösen missionarischen Zeugnisses im Kontext der Bildungsmigration sieht Hermelink die ganzheitliche Christus-Verkündigung und die Einladung in seine *koinonia*: »Jesus verkündigen und Gemeinschaft anschaulich und erlebbar darstellen, in welcher der Herr gegenwärtig ist.« Das missionarische *kerygma* in Verbindung mit einer einladenden *koinonia* ist für Hermelink integral mit dem gesellschaftlich-diakonischen Auftrag verbunden, geht aber nicht in diesem auf, sondern definiert eigenständig den kirchlichen Auftrag. Er kritisiert die »Reduktion des christlichen Glaubens auf eine ethische Haltung«, deren Maxime laute: »Laßt uns nichts mehr reden, laßt uns nur noch handeln, menschlich liebevoll handeln.«³⁸ Gerade angesichts der missionarischen Herausforderung der Bildungsmigration setzt sich Hermelink kritisch mit dem »Gedanken eines schweigenden Dienstes, der nicht redet«, auseinander und beschreibt das verbale interreligiöse Zeugnis als Teil eines erneuerten Sendungsbewusstseins »inmitten dieses christlichen Europas, denn die Welt außerhalb Eu-

³⁵ Hermelink, Die Zukunft der Religion [1961], in: CiW, 123-145: 145 (wie Anm. 9).

³⁶ D. Bosch, Transforming Mission, Maryknoll 1991, 385.

³⁷ Vgl. T. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute [1986], in: Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, hg. v. V. Küster, Erlangen 1995, 43-75, 54, 59, 71.

³⁸ Hermelink, Mission, 81-82 (wie Anm. 30).

ropas kommt zu uns. Man braucht ja nur durch die Straßen einer unserer Universitätsstädte zu gehen, und man sieht die Studenten und Praktikanten aus Asien und Afrika. Und an uns allen hier in Europa formt sich das Bild, das sie vom Christentum haben werden.«³⁹ Als paradigmatisch beschreibt er die Begegnung mit einem muslimischen ägyptischen Medizinstudenten in Hamburg. Der junge Ägypter fragte ihn: »Ich finde, daß die Leute hier viel weniger religiös sind als bei uns zu Hause. Ich finde, daß vor allem die Jugend so völlig uninteressiert ist an diesen Fragen. Wie könnt ihr dann meinen, ihr habt uns etwas zu sagen?« Auf diesem Hintergrund beschreibt Hermelink das interreligiöse Zeugnis in Gesprächsform als grundlegende Frage christlicher Existenz in einer globalisierten Welt und einem sich religiös pluralisierenden Deutschland:

»Wir alle können uns diesen Fragen nicht entziehen, weil sie die Existenzberechtigung unseres Christseins anrühren. Wenn jener eine Name das Heil ist für alle, dann ist meine Gewißheit zunichte gemacht, wenn ich nicht wirklich weiß, daß dies Heil für alle ist. Und dann muss ich auch reden können, dann muß ich auch in der Lage sein, Auskunft zu geben, nicht im Stil der Propaganda, dieser Grundversuchung des Zeugen, die den anderen zum Objekt macht, sondern so, daß das Gespräch entsteht, daß ich warten kann, bis die Frage kommt, daß ich das rechte Verhältnis zwischen der Distanz finde, die betont wird durch das Zeugnis, und der Solidarität, die sich im Dienst ausdrückt, und die beide zusammengehören, in einem je verschiedenen Verhältnis je nach der Situation in der ich stehe.«⁴⁰

Intention und Hoffnung des interreligiösen christlichen Zeugnisses im Kontext der Bildungsmigration formuliert Hermelink in Anlehnung an Kähler als: »den anderen frei setzen zu einer eigenen Antwort auf das, was Gott von ihm will«. Teil dieser Hoffnung ist für Hermelink auch Entstehung christlicher Gemeinde als »entscheidende Wirkung« des Evangeliums⁴¹ und damit implizit auch die Möglichkeit interreligiöser christlicher Konversionen bzw. neuer christozentrischer Identitätsbildungen. Hier bleibt Hermelink jedoch recht vage – vermutlich aufgrund postkolonialer Sensibilität, um angesichts der zeitgeschichtlichen Nähe kolonialer Erfahrungen das Missverständnis christlicher Mission als westlich-kolonialer Bekehrungsstrategie nicht zu bedienen. Er weist jedoch durch die Freisetzung-Metapher und die Betonung der »eigenen Antwort« missionstheo-

³⁹ Ebd. 83.

⁴⁰ Ebd. 83, 84.

⁴¹ Hermelink, Zukunft, 145 (wie Anm. 35).

logisch in die Richtung, die auch durch die neuere missionswissenschaftliche Konversionsforschung bestätigt wird: dass christliche Konversionen und Gemeindebildungen in interreligiösen postkolonialen – und auch migratorischen – Kontexten als Ausdruck selbstbestimmter und komplexer interreligiöser Identitätsbildungen und hybrider Inkulturationen angesichts neuer Optionen verstanden werden können.⁴²

Die Voraussetzung dafür sah Hermelink auf christlich-missionarischer Seite im Offenlegen selbstbezogener Intentionen und der wirklichen Wahrnehmung des Anderen. Seine kritischen Beobachtungen und Beurteilungen in dieser Hinsicht betrafen Liberale und Pietisten gleichermaßen. So kritisierte er nach einer Afrika-Reise eurozentrische Aspekte der missionsärztlichen Arbeit Albert Schweitzers in Lambarene/Gabun: Dass »diejenigen, zu denen ich gehe, zum Objekt werden müssen, und es kommt dann nicht mehr auf ihre eigene Antwort an, sondern es kommt nur noch darauf an, ob ich konsequent bin.«⁴³ Im Blick auf die Evangelisationsarbeit der *Sudan Interior Mission* (SIM) in Nigeria, die »mit einem Riesenaufgebot an Menschen unter den Hausa und anderen Mohammedanern arbeitet«, fragte er, »ob sie zu diesen Mohammedanern letzten Endes nur gegangen sind, um ihre eigene Seligkeit zu wirken, aber eben nicht so, daß sie sie wirklich annehmen würden.«⁴⁴

Interreligiöses Verstehen und Bezeugen

Wesentlich für die missionarische Begegnung ist für Hermelink deshalb eine kontinuierliche dialogische Haltung, in der interreligiöses Verstehen und christliches Zeugnis zwar deutlich differenziert, aber als missiologische Einheit im Sinne von »Verstehen und Bezeugen« zusammengehalten werden. In seiner missionstheologisch orientierten Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie des niederländischen Religionswissenschaftlers Gerardus van der Leeuw entfaltet Hermelink die These, dass religionswissenschaftliches »Verstehen« trotz der notwendigen *epoché* nicht voraussetzungslos sein könne. Aus der Per-

⁴² Vgl. z. B. C. Lienemann-Perrin, Konversion im interreligiösen Kontext, in: ZMiss 30 (2004), 216-231, 231; Dies., Success and Failure in Conversion Narratives, in: IRM 96, No. 382/383, 2007, 322-342, 327; J. A. Jorgensen, Jesus Imandars and Christ Bhaktas: Two Case Studies of Interreligious Hermeneutics and Identity in Global Christianity, Frankfurt 2008; H. Wrogemann, Konversionen zwischen Christentum und Islam in Mitteleuropa in der Gegenwart, Evang. Theologie 70, 2010, 67-77.

⁴³ Hermelink, Mission, 81-82 (wie Anm. 30).

⁴⁴ Ebd.

spektive christlicher Theologie sei jedes Verstehen letztlich in der »Sendung des Wortes« durch Gott selbst begründet.⁴⁵ Dieser »gemeinsamen Wurzel«, die Bezeugen und Verstehen im befreienden Wort Gottes hat, sei mehr Beachtung zu schenken, denn »um der Freiheit willen, zu der ... gerade dies geschehene Wort Gottes entbunden hat«, seien Theologen gehalten »wissenschaftlich ... vorzugehen«.⁴⁶ So sieht Hermelink im göttlichen Zeugnis die tiefste Grundlage unvoreingenommenen menschlichen Verstehens: »Die Sendung des Wortes stellt also den eigentlichen Grund für die Verstehensbemühung dar, soweit diese theologisch relevant ist.«⁴⁷ In seinem Referat im Rahmen der 2. KfA sprach er schlicht von der Bemühung um das »Kennenlernen und Ernstnehmen« des Anderen, das »unter Umständen so tief gehen [soll], dass die Art des anderen uns selbst zur Versuchung wird«. Damit knüpfte Hermelink bei seinem Lehrer Walter Freytag an, der diesen Gedanken u. a. 1954 bei einem Vortrag vor dem Internationalen Missionsrat (IMR) in den USA so formuliert hatte: »You have not really understood another religion unless you have been tempted by the insights of this other religion.«⁴⁸

Diese Sichtweise impliziert eine Grundregel des interreligiösen Dialogs, nämlich den Anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht, und deutet darüber hinaus die »Verwundbarkeit« als kreuzestheologische Grundhaltung und hermeneutische Voraussetzung des interreligiösen christlichen Zeugnisses an.⁴⁹ Nach Hermelink kann das interreligiöse Verstehen für Christen nicht abseits ihres Glaubens an das Zeugnis des Neuen Testaments geschehen, dass »in keinem anderen Heil ist und kein anderer Name den Menschen unter dem Himmel gegeben ist, darin sie gerettet werden können, als allein der Name Jesu«.⁵⁰ Diese Betonung widerspreche nicht den »Bemühungen um neue Begegnung«. Vielmehr gebe es »keinen besseren Grund, liebevoll und mit der Bemühung um echtes Verstehen sich den Menschen anderer Religionen zuzuwenden, als den, daß man ihnen das Heil zeigt«. Diese Überlegungen stellt Hermelink ausdrücklich in den Kontext der Bildungsmigration: »Es ist mir immer eindrücklich gewesen, gerade

⁴⁵ Hermelink, Verstehen, 134ff. (wie Anm. 9).

⁴⁶ Ebd. 136, 137.

⁴⁷ Ebd. 141.

⁴⁸ Zit. in: J. Hermelink/H. J. Margull, (Hg.), Basilea: Walter Freytag zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1961, 164.

⁴⁹ Vgl. H. J. Margull, Verwundbarkeit [1976], in: U. Dehn (Hg.), Handbuch, 174-187 (wie Anm. 2); A. Grünschloss, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus und Christentum, Tübingen 1999, 293.

⁵⁰ Hermelink, Zukunft, 142 (wie Anm. 35), nach Apg. 4,12.

bei Begegnungen mit Studenten aus dem islamischen oder hinduistischen Raum, die hier in Europa stattfanden, daß ein herzliches und liebevolles Verhältnis erst dann wirklich entstehen konnte, wenn man dem Hindu oder Moslem nicht verschwiegen hat, daß man Christ ist und warum man Christ ist.«⁵¹ Dabei sei es »von der biblischen Botschaft her unmöglich«, »die anderen schlecht zu machen«.⁵²

Begegnung zwischen Gästen: missionarische Hermeneutik

Insgesamt ordnete Hermelink seine Überlegungen zum missionarischen Zeugnis im Kontext der Bildungsmigration in die Vision einer grundlegenden missiologischen Erneuerung der europäischen Theologie ein:

»Die Voraussetzung ist, daß der Sendungsauftrag der Christenheit neu entdeckt und formuliert werden muß [...]. Von Gustav Warneck an sind die Männer, die über Mission nachdachten, faktisch nur gehört worden von denen, die Mission im Sinne der Äußeren Mission treiben. [...] Hier gilt es einen neuen Anfang zu versuchen. [...] Nichts anderes will ja auch die fast unbekannte [...] Disziplin der Missionswissenschaft innerhalb der Theologie, als daß sie den Totalaspekt des Gegenübers der Verkündigung hineinnimmt in die gesamte theologische Arbeit.«⁵³

Ungelöst bleibt in Hermelinks Entwurf im Rahmen der KfA die Spannung zwischen der Notwendigkeit einer Entflechtung »von geistlichem Missionsbewußtsein und westlich kulturellem Anspruch« (2. KfA) und dem gleichzeitigen Konzept eines *evangelischen Deutschlands* (vgl. 1. KfA), das genau diese Verflechtung voraussetzen scheint. Hermelink wusste, dass das (mehr mit dem Wirtschaftswunder als interkulturellen Begegnungen befasste) evangelische Deutschland der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts eben nicht pauschal als die von ihm beschriebene »Schar von Zeugen« unter nichtchristlichen »Gästen« aus Asien und Afrika gelten konnte, und hatte darum auf der 2. KfA das Bild einer christozentrisch-gesellschaftsbezogenen »Gemeinschaft« skizziert. Die Frage, wie die gesamtgesellschaftliche, sich pluralisierende Situation, die volkskirchliche Tradition und die Vision einer solchen missionarischen *koinonia* differenziert und zugleich konstruktiv aufeinander bezogen werden können, wurde durch Hermelinks Vorschlag einer »Erziehung des ev. Deutschlands« (1. KfA) nicht wirklich

⁵¹ Ebd. 143.

⁵² Ebd. 142.

⁵³ Hermelink, Mission, 84 (wie Anm. 30).

beantwortet und blieb eine der Achillesfersen der beginnenden protestantischen Bemühungen um interkulturelle und interreligiöse missionarische Begegnungen in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts.⁵⁴

Auch wenn Hermelinks missionstheologische Perspektiven angesichts der Bildungsmigration nur skizzenhafte Andeutungen darstellen und ihrer Zeit verhaftet sind, weisen sie doch in die richtige Richtung. Als einer der Ersten thematisierte er die Bildungsmigration als Aufgabe missionswissenschaftlicher Reflexion und beschrieb sie als Ausdruck religiöser Globalisierung, die in den Kirchen Deutschlands ein Umdenken zu Fragen theologischer Identität und missionarischer Gesprächsfähigkeit erfordert. Sein Konzept einer christozentrischen Missionstheologie des interreligiösen Verstehens und Bezeugens trug zu einem differenzierteren Verständnis der missionarischen Begegnung im Kontext der Bildungsmigration bei. Gegenüber einer rein sozialdiakonischen Interpretation, die sich im Ergebnis kaum von den staatlichen Programmen unterschied, betonte er die Bedeutung des ausdrücklichen neutestamentlich-christologischen Zeugnisses im interreligiösen Gespräch; gegenüber einer verengten evangelistischen Interpretation wies er auf die Notwendigkeit gesellschaftlicher Partizipation und des interreligiösen Verstehens, das die eigene Verletzlichkeit eingesteht und die Mission Gottes nicht ohne weiteres mit eigenen Intentionen und Methoden gleichsetzt. Gegenüber kirchlichem Strukturkonservatismus betonte Hermelink die Notwendigkeit selbstkritischer De-Kontextualisierung im Licht der missionarischen Aufgabe. Der Ansatzpunkt positiver Kontextualisierung und Inkulturation im Blick auf christliche Gemeindebildungen angesichts kultureller und religiöser Pluralität in Migrationskontexten wird bei Hermelink durch den Verweis auf die »eigene Antwort« des Gegenübers nur angedeutet.

Vor allem im Blick auf die missionstheologischen Grundlagen einer differenzierten Selbst- und Fremdwahrnehmung wies Hermelinks Ansatz, der (nicht nur) metaphorisch als *Begegnung zwischen Gästen* beschrieben werden kann, in die Zukunft. Er machte deutlich, dass die missionarische Begegnung mit religiös und kulturell fremden »Gästen« aus Afrika und Asien in Deutschland konkrete christliche Gemeinschaften erfordert, die als *koinonia* des Glaubens die Einzige-

⁵⁴ Welche Rolle Hermelinks Pietismus-Kritik im Blick auf sein Konzept der Kirche als missionarischer Glaubensgemeinschaft – ein Konzept, das immerhin recht nahe am pietistischen Gedankengut lag, – spielte, kann hier nicht untersucht werden. Hermelink warf den pietistischen Gemeinschaften vor, »unecht ihre Sonderfrömmigkeit gegen die als ›Welt‹ angeschaute Großkirche abzugrenzen«. Hermelink, *Verstehen*, 145 (wie Anm. 9).

artigkeit und das neutestamentliche Evangelium Jesu Christi im interkulturell-interreligiösen Gespräch bezeugen können, nicht von der hohen Warte einer »Absolutheit des Christentums« herab, sondern im Bewusstsein ihres eigenen Minderheits-, Gast- und Fremdlings-Status in globaler und theologisch-eschatologischer Perspektive.⁵⁵ Denn »das eigene ›Fremdsein‹ in der Welt ist schließlich eine eschatologische Bedingung der Möglichkeit, Andersheit und Fremdheit zu tolerieren« und das Evangelium glaubwürdig zu bezeugen.⁵⁶

(Dr. Friedemann Walldorf ist Dozent und Abteilungsleiter für Missionswissenschaft an der Freien Theologischen Hochschule (FTH) in Gießen)

ABSTRACT

Student migration from Asian, African and Middle East countries in the 1950s with a majority of students coming from Muslim and other non-Christian backgrounds made religious and cultural globalization and plurality in post-war Germany more visible. Describing the (missionary) beginnings of the *Konferenz für Ausländerfragen* (KfA) (Conference on Migration Issues) of the EKD in 1957 as one of the first Protestant reactions to this new reality, the article focuses on the contribution of mission theologian Jan Hermelink (1923-1961) of the *Deutsche Evangelische Missionsrat* (DEMUR) (Council of German Protestant Mission Societies) in Hamburg. Hermelink pioneered missiological and interreligious perspectives on student migration and emphasized the need to rethink theology, mission and ecclesiastical identities in post-war Germany in the light of the biblical witness and uniqueness of Jesus Christ and the realities of religious and cultural plurality. He proposed a new missionary hermeneutics in creative tension between identity and alterity which is here described as »a meeting between guests«.

⁵⁵ Vgl. Hermelink, *Verstehen*, 142 (wie Anm. 9). Zum biblischen Motiv des eigenen Fremdling-Seins und seinen Folgen für den Umgang mit Fremden im eigenen Umfeld vgl. Ex. 22,10; 23,9; 1. Chr. 29,15; Ps. 39,12; Ps. 119, 19; Hebr. 11, 13.

⁵⁶ Grünschloss, *Glaube*, 291 (wie Anm. 49). Vgl. A. Feldtkeller, *Die »Mutter der Kirchen« im »Haus des Islam«*. Gegenseitige Wahrnehmungen von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland, Erlangen 1998, 10-11, der in hermeneutischer Perspektive darauf hinweist, dass erst in der Begegnung mit dem Fremden das Eigene verstanden werden kann: »Deswegen können Christen ihre Beziehung zu Christus nur verstehen, wenn sie sich auf die anderen einlassen.« U. Dehn weist auf den Zusammenhang von »identitätsbezogenem und zugleich beziehungsfähigem« Verhalten hin, verbunden mit der ergänzenden Einsicht, »dass religiöse Identitäten sich immer aus der Interaktion mit Alteritäten ... gebildet haben«. Dehn, *Einleitung*, 13 (wie Anm. 2).

Missionstheologie



Mission und Kultur in der deutschen Missionswissenschaft des 20. Jahrhunderts

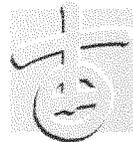
Gerhard Rosenkranz, Hans-Werner Gensichen, Hans-Jochen Margull und Werner Kohler

Kook-il Han

342 Seiten, Brosch. 2011, € 30,00 (D)
Missionswissenschaftliche Forschungen.
Neue Folge Band 27, 978 3 87214 357 0

Das Thema Evangelium und Kultur ist von bleibender Aktualität. In den neueren kulturwissenschaftlichen Debatten werden Phänomene der Globalisierung, der Pluralisierung von Gesellschaften und des kulturellen Wandels diskutiert. Manche der dort entwickelten Konzepte beziehen sich auf Grundfragen, die in der Missionswissenschaft schon seit längerer Zeit bearbeitet werden, wenn auch mit anderer Terminologie und vor dem Hintergrund anderer historisch-kultureller Rahmenbedingungen.

Der vorliegende Band widmet sich dieser Fragestellung und untersucht Werke deutscher Missionswissenschaftler. Deren Erkenntnisse gilt es für die aktuellen Fragen zum Verhältnis von Evangelium und Kulturen fruchtbar zu machen. Dabei kann auf die bisher geleistete Arbeit aufgebaut werden, um dann in kritischer Auseinandersetzung Neuformulierungen zu wagen. Das vorliegende Werk leistet dazu einen hilfreichen Beitrag.



Erlanger Verlag
für Mission
und Ökumene

www.erlanger-verlag.de
Tel. 09874 9-1700 Fax 09874 9-330

Hauptstraße 2
D-91564 Neuendettelsau

Interkulturelle Theologie

Interkulturelle Theologie

4/2011
37. Jahrgang

Zeitschrift für Missionswissenschaft

Beiträge in diesem Heft:

- *Joachim Willems*: Nikolaj Leskov als orthodoxer Missionstheologe
- *Jochen Teuffel*: NAMENSgedächtnis statt Gottdenken
- *Wilhelm Richebächer*: Edinburgh 1910
- X ● *Friedemann Walldorf*: Die Konferenz für Ausländerfragen und der missionstheologische Beitrag Jan Hermelinks
- *Nepomuk Riva*: Über die Durchsetzungskraft afrikanischer Musik in der Mission in Kamerun

ZMiss 4/2011



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

BASILEIA VERLAG
Basel