

## EINLEITUNG

### A. CHRISTLICHES ZEUGNIS UNTER MUSLIMISCHEN MIGRANTEN? THEMATISCHE ANNÄHERUNG

Die Migrationsbewegungen der 1950er bis 1970er Jahre, vor allem die türkische Arbeitsmigration ab 1961, und die Entwicklung einer muslimischen Diaspora gehören zu den folgenreichsten Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945.<sup>1</sup> Die damit verbundenen Herausforderungen und Chancen werden seit langem auf allen Ebenen der Gesellschaft diskutiert. Auch im wissenschaftlichen Bereich werden Themen der (vor allem muslimischen) Migration und der gesellschaftlichen und religiösen Pluralisierung seit geraumer Zeit und in wachsendem Maß aufgearbeitet. Praktisch seit Beginn der Bildungs- und Arbeitsmigration begleiteten sozialwissenschaftliche und kirchlich-theologische Studien die Entwicklungen und befassten sich mit der Situation der Migranten sowie den Haltungen und Aufgaben der Mehrheitsgesellschaft.<sup>2</sup> Seitdem hat sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Zusammenhängen von Migration, Religion und Pluralisierung in Deutschland stark ausdifferenziert, interdisziplinär vernetzt und ist inzwischen kaum noch überschaubar. Dazu gehören sozialgeschichtliche Forschungen zur Ausländerpolitik, zu Migrantenorganisationen und transnationalen Entwicklungen,<sup>3</sup> soziologische Untersuchungen,<sup>4</sup> literaturwissenschaftliche Studien<sup>5</sup> sowie ethnologische und religionswissenschaftliche Forschungen zu Migrantengemeinschaften und zur islamischen Diaspora in Deutschland.<sup>6</sup> Auch theologische und missionswissenschaftliche Arbeiten widmen sich – oft in interdisziplinärer Vernetzung mit den oben genannten Forschungsbereichen – religionstheologischen, dialogischen und gesellschaftlichen Fragen im Zusammenhang der muslimischen Migration.<sup>7</sup>

Kaum Beachtung hat bislang jedoch die *Geschichte* der *missionarischen* Begegnung zwischen Christen und Muslimen im Zusammenhang der Migration der

- 1 Vgl. Reuter, Religionen im Prozess der Migration, 2009; Spuler-Stegemann, Muslime in Deutschland, 1998; Sen/Hayrettin, Islam in Deutschland, 2002; Hunn, Nächstes Jahr, 2005.
- 2 Einen Überblick der zwischen 1961 und 1984 erschienen Literatur bietet Boos-Nünning, Die türkische Migration in deutschsprachigen Büchern, 1990, vgl. auch: BIVS, Bibliographie zur Türkischen Migration, 1990.
- 3 Vgl. Bade, Ausländer – Aussiedler – Asyl, 1994; Herbert, Ausländerpolitik, 2001.
- 4 Vgl. Thomä-Venske, Islam und Integration, 1981; Kandil, Muslime in der säkularen Gesellschaft, 2002; Sackmann, Kollektive Identitäten, 2005.
- 5 Vgl. Photong-Wollmann, Migrationsliteratur, 1996; Janson, Cradle, 2003; Hoffmann, Interkulturelle Literaturwissenschaft, 2006; Bilan, Inszenierung, 2010.
- 6 Vgl. Schiffauer, Migranten aus Subay, 1991; Schiffauer, Gottesstaat, 1993; Heimbach, Entwicklung, 2001; Bauralina, Diasporagemeinden, 2007; Reetz, Islam in Europa, 2010; Lathan, Ahmadiyya-Gemeinde, 2010.
- 7 Zur theologischen und missionswissenschaftlichen Forschung siehe B.1. in dieser Einleitung.

1950er bis 1970er Jahre gefunden. Das gilt auch und gerade für die Bemühungen von christlicher Seite. In den einschlägigen kirchlichen Handreichungen zu Migration und christlich-islamischer Begegnung finden sich höchstens knappe, summarische Hinweise auf „Initiativen [die sich] sehr früh der Begegnung mit den Fremden gestellt“ haben.<sup>8</sup> Wo geschichtliche Perspektiven einbezogen werden, beginnen diese fast ausnahmslos mit dem Aufkommen kirchlicher Dialogprojekte in den 1970er Jahren.<sup>9</sup> Zeitlich davor liegende missionarische Bemühungen zur christlichen Islambegegnung im Migrationskontext werden selten erwähnt. Diese mangelnde Wahrnehmung entspricht jedoch weder der historischen noch theologischen Bedeutung der frühen missionarischen Bemühungen, die zu Katalysatoren neuer kirchlicher und interreligiöser Entwicklungen wurden.

Zwar werden die zeitgeschichtlichen Quellen zur Erforschung dieses Themas erst langsam zugänglich, doch dürfte der Hauptgrund für die bisherige Vernachlässigung der Thematik eher darin liegen, dass es sich um eine Geschichte handelt, „die noch qualmt“<sup>10</sup>. Dies bedeutet nicht nur, dass die Ereignisse erst relativ kurze Zeit zurückliegen (und viele sich noch persönlich daran erinnern), sondern vor allem, dass christliche Mission unter muslimischen Migrantinnen und Migranten theologisch und interreligiös bis heute höchst umstritten ist. Ein Beispiel dafür waren die Reaktionen auf die im Jahr 2006 vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebene Handreichung *Klarheit und Gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland*, die das missionarische Zeugnis als wesentlichen Aspekt christlich-muslimischer Begegnung beschreibt.<sup>11</sup> Der *Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland* zeigte sich irritiert, dass „eine Handreichung zum Dialog mit einem Hohelied auf die Mission“<sup>12</sup> beginne, lehnte den „missionierende[n] ‚Dialog‘ der evangelischen Kirche“ ab und plädierte für ein Gespräch zu Fragen des gesellschaftlichen Miteinanders, „ohne sich gegenseitig Glaubenswahrheiten entgegenzuhalten“.<sup>13</sup> Auch evangelische Theologen kritisierten die missionarische Betonung der Handreichung und meinten, Mission in Deutschland solle sich „vor allem auf die Menschen konzentrieren, die der eigenen Religion entfremdet oder sogar ausgetreten sind. Unter abrahamischen Religionen kann auf eine aktive Missionsarbeit verzichtet werden.“<sup>14</sup> Missionsbemü-

8 EKD, *Zusammenleben*, 2000, 14. Die Handreichung der Evangelischen Allianz (DEA, *Christlicher Glaube und Islam*, 1997/2002) enthält keine geschichtlichen Hinweise, sondern bietet grundsätzliche theologische und missionspraktische Orientierungen.

9 Vgl. EMW, *Begegnung*, 1988, 14f; DBK, *Christen und Muslime*, 1993; EKD, *Zusammenleben*, 2000, 14; Vöcking/Klautke *25 Jahre*, 2005, 14; Görrig/ Schindehütte, *Geschwister*, 2008, 394.

10 Tuchman, zit. bei Metzler, *Zeitgeschichte*, 2004, 18.

11 EKD, *Klarheit*, 2006, 15.

12 KRM, *Profilierung*, 2007, 7.

13 Vgl. ebd. 8.

14 Micksch, *Abrahamische Kooperationen*, 2008, 183. Zu weiteren kritischen Reaktionen auf die EKD-Handreichung vgl. Micksch, *Evangelisch*, 2007. Zum weiteren Verlauf der Auseinandersetzung vgl. Gloel, *Brücke*, 2007; Eißler, *Identitätsbewusstsein*, 2009, 32; Wrogemann, *Konversionen*, 2010, 75–77. Zur Diskussion missionarischer Bekehrungsintentionen im inter-

hungen mit dem Ziel, Andersgläubige, vor allem Muslime, zum christlichen Glauben einzuladen, wurden und werden als Herabsetzung von Religion, Person und Kultur des Gegenübers verstanden. So forderte das theologische *Forum Religionen und Weltverantwortung* (2008) in der Evangelischen Akademie Baden eine „Abkehr von Missionspraktiken, die Andersgläubige ‚bekehren‘ sollen“. Es gelte „einem Christsein zu widerstehen, das Andersglaubende herabsetzt, verunglimpft, nötigt oder zu Vereinnahmungen versucht“.<sup>15</sup>

Diese Reaktionen können einerseits als Ausdruck dessen verstanden werden, was Andreas Feldtkeller in religionsgeschichtlicher Perspektive als „Tabuisierung der Mission“<sup>16</sup> beschrieben hat: als Schutzreflex, um die Unverfügbarkeit der geistlichen „Weitergabe von Leben“ und des damit verbundenen göttlichen Geheimnisses deutlich zu machen. Andererseits könnte sich in den Reaktionen aber auch eine Tendenz, „Mission pauschal abzuwerten“<sup>17</sup> zeigen. Dann schützt „das Tabu nicht mehr den Wert eines kostbaren Geheimnisses, sondern es wird tradiert unter der Behauptung, über den Unwert des darin weitergegebenen Lebens entscheiden zu können“.<sup>18</sup> Zumindest jedoch dürften die scharfen theologischen und interreligiösen Kontroversen kaum dazu beigetragen haben, eine unverstellte Wahrnehmung<sup>19</sup> missionarischer Bemühungen in der „noch qualmenden“ Vergangenheit zu erleichtern. Je nach Standort könnte eine historische Erforschung entweder als wenig relevant (missionskritischer Standpunkt) oder als zu konfliktträchtig angesehen werden (christlich-missionarischer Standpunkt). Bei der Zurückhaltung von diesem Standpunkt aus spielt auch die durchaus realistische Befürchtung sozialer Repressalien in muslimisch geprägten Migrationskontexten in Deutschland gegenüber möglicherweise bekannt werdenden Konvertiten eine Rolle.<sup>20</sup> Nicht aus dem Blick geraten sollte bei diesen Überlegungen, dass auch *islamische* missionarische Bemühungen in Deutschland auf die Kritik der Mehrheitsgesellschaft stoßen, wie die vor allem 2012 erfolgte Diskussion um Koranverteilungen in Fußgängerzonen gezeigt hat.<sup>21</sup>

Zu wenig wahrgenommen wird bei den genannten Vorbehalten die Chance missionsgeschichtlicher Forschung, über negative oder positive Klischees hinaus die Entwicklungen missionarischer Begegnung in der Zeitgeschichte in ihrer interreligiösen, gesellschaftlichen, biographischen und theologischen Komplexität möglichst deutlich wahrzunehmen, besser zu verstehen und die darin enthaltenen

religiösen Kontext vgl. Triebel/Becker, Code of Conduct, 2010; WCC/PCID/WEA, Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct, 2011.

15 FRW, Erklärung, 2008.

16 Feldtkeller, Thesen, 2000, 3–4.

17 Ebd. 5.

18 Ebd.

19 Vgl. ebd.

20 Obwohl dieses Problem in historischen Arbeiten geringer wird, sind in der vorliegenden Arbeit vor allem die Namen von Konvertiten aus islamischem Hintergrund anonymisiert.

21 Vgl. Zeit Online, Friedrich verurteilt Koran-Verteilung, 2012. Zur differenzierten Beurteilung islamischer Mission in pluralistischer Gesellschaft vgl. Feldtkeller, Offen für Muslime, 2000; Wrogemann, Missionarischer Islam, 2006; Ders., Aufruf, 2012 sowie C. Schirmmacher, Islam in Europa 2008 und dies., Mission im Namen des Islam, 2010.

Motive der gegenseitigen Wahrnehmung, der Nächstenliebe, der Identitätsfindung, der Bemühungen um Verstehen und Zusammenleben, aber auch der Konflikte und Missverständnisse kritisch zu würdigen und daraus für gegenwärtige und zukünftige Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft zu lernen.<sup>22</sup>

Dass die teilweise pauschal negative Bewertung *christlicher* missionarischer Bemühungen unter Muslimen in Deutschland in der theologischen Diskussion sowie die bisher fehlende missionsgeschichtliche Aufarbeitung sich auch auf das Bild christlicher Mission in religions- und zeitgeschichtlichen Darstellungen der muslimischen Migration niederschlägt, ist wenig überraschend. So beklagte Durán Khálid in seiner Darstellung der islamischen Diaspora in Westeuropa in *Der Islam in der Gegenwart* (1991), dass sich nach der anfänglichen „Hilfestellung christlicher Kreise für die Muslime“<sup>23</sup> in den 1980er Jahren „gegensätzliche Strömungen bemerkbar“ gemacht hätten, „die das selbstlose Engagement christlicher Geistlicher für die muslimischen Mitmenschen in der europäischen Diaspora in Frage“ stellten. „Nachdem es verständnisvollen Geistlichen in zäher Aufklärungsarbeit über zwei Jahrzehnte hinweg gerade ein wenig gelungen war, Türken, Pakistaner und Nordafrikaner von ihrer Angst vor der christlichen Mission an ihren Kindern zu befreien“, sei dann „lautstark eine Wiederbelebung der ‚Mohammedanermision‘“ gefordert worden.<sup>24</sup> Damit zeichnete Khálid nicht nur ein stereotyp negatives Bild christlicher Mission und bediente das Klischee einer „Mohammedanermision“, sondern stellte auch die zeitlichen Abläufe auf den Kopf.

Auch in der ersten umfassenden Darstellung der *Geschichte der türkischen ‚Gastarbeiter‘ in der Bundesrepublik* von Karin Hunn (2005) werden die „christlichen Missionierungsversuche ... die damals unter den türkischen Arbeitsmigranten unternommen wurden“<sup>25</sup> eher negativ wahrgenommen. Immerhin werden sie überhaupt und im Sachbezug zutreffend thematisiert, allerdings am Ende einer Liste von „Problemen und Einschränkungen“, denen „die gläubigen Muslime“ damals ausgesetzt gewesen seien.<sup>26</sup> Als Beispiel wird die Verteilung einer türkischsprachigen christlichen Broschüre der Mission für Südosteuropa (MSOE) angeführt.<sup>27</sup> Auch die Haltung des Deutschen Evangelische Missionsrats (DEMR) wird als Negativbeitrag gewertet: „[er] sah es in den sechziger Jahren als seine Aufgabe an, die ‚nichtchristlichen Menschen in Deutschland‘ in seinem Sinne zu bekehren. Anstatt dieses Ziel angesichts der unübersehbaren Abwehrhaltung unter den Türken kritisch zu überdenken“<sup>28</sup>, habe man im Missionsrat die Kritik der türkischen Botschaft an den Missionsbemühungen mit dem Hinweis auf die Reli-

22 Vgl. die Einschätzung von Feldtkeller, Thesen, 2000, 5: „Die Vielschichtigkeit der Missionsgeschichte ist dort weithin unbekannt, wo pauschal negative Ansichten über sie gepflegt werden. Die Geschichte der Mission enthält sehr viel Bemühung um Gerechtigkeit – Bemühungen, die zum Teil gescheitert sind, zum Teil aber auch gelungen.“

23 Khalid, Diaspora, 1991, 456.

24 Ebd.

25 Hunn, Nächstes Jahr, 2005, 140.

26 Ebd. 139ff.

27 Siehe ausführlich unter VI.A.1.

28 Hunn, Nächstes Jahr, 2005, 140.

gionsfreiheit zurückgewiesen. Die mögliche Bedeutung „christlicher Missionierungsversuche“ für die Förderung religiöser Optionen, Vielfalt und interreligiöser Verständigung im Migrationskontext kommt in dieser Darstellung ebenso wenig in den Blick wie die positiven Reaktionen einer Minderheit türkischer Migrantinnen und Migranten<sup>29</sup> auf die christlichen missionarischen Bemühungen.

Auf dem Hintergrund dieser Beobachtungen hat sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe gemacht, protestantische missionarische Bemühungen unter muslimischen Migranten in Deutschland in den 1950er bis 1970er Jahren als interreligiöses Zeugnis<sup>30</sup> im Kontext der Arbeits- und Bildungsmigration aus *missionsgeschichtlicher* Perspektive zu erforschen und zu beschreiben. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf ersten christlichen *Wahrnehmungen* der muslimischen Migration, der Entwicklung missionarischer Initiativen und *Strukturen*, der mitlaufenden *missionstheologischen* Diskussion im deutschsprachigen und internationalen Kontext sowie auf ersten christlichen *Konversionen* und Gemeinschaftsbildungen und islamischen *Gegenreaktionen* im Migrationstext. Dabei steht auch die Frage im Raum, ob missionarische Intentionen und Deutungen offenen interreligiösen Begegnungen im Wege standen, oder ob sie nicht vielmehr als Motivatoren und als Ausdruck einer „theology of the neighbor, a missiology of servanthood“<sup>31</sup> verstanden werden können, die neue Räume religiöser Kreativität und Konvivenz eröffneten. Den Ausgangspunkt der Forschungsarbeit bildete die Auseinandersetzung mit der Geschichte des Orientdienstes (OD) als wichtigster protestantischer islambezogener Missionsstruktur in den 1960er Jahren sowie mit dem Denken seines Gründers Willi Höpfner.

29 Um der Lesbarkeit des Textes willen, wird im Folgenden weitgehend auf ausgeschriebene Beidnennungen der Geschlechter verzichtet.

30 Der Begriff *interreligiös* wird hier zunächst im deskriptiven Sinn gebraucht und beschreibt die vielfältigen „Beziehungen zwischen den Religionen“. Lähnemann, *Interreligiös*, 2001, 206; vgl. Hintersteiner, *Dialog*, 2003, 834–835. Obwohl es vor allem um die christlich-muslimischen Begegnungen geht, waren die missionarischen Initiativen im Rahmen der Bildungsmigration nicht auf Muslime spezialisiert, sondern schlossen auch Hindus, Buddhisten und andere ein. Der Begriff des *interreligiösen Zeugnisses* beschreibt (im Unterschied zum intra-religiösen Zeugnis) deshalb zunächst die Ausrichtung des missionarischen christlichen Zeugnisses auf Menschen anderer Religionen (im Migrationszusammenhang oft auch anderer Kulturen). Gleichzeitig reflektiert dieser Begriff die *Gegenseitigkeit* des Zeugnisses im interreligiösen Zusammenhang, also die Beobachtung, dass in der hier untersuchten missionarischen Begegnung nicht nur das christliche Zeugnis an Muslime, sondern auch der Ruf zum Islam an die Christen hörbar wurde, vgl. die entsprechende komplexe Verwendung des Begriffs u.a. bei Felix Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, 2008, sowie das Verständnis eines „Austausch in beide Richtungen“ bei Feldtkeller, *Missionsgeschichte*, 2003, 54, siehe unten B.2.b).

31 Bonk, *Islam and Christianity*, 2004, 3.

## B. MISSIONSGESCHICHTE IN DER ZEITGESCHICHTE: ZUM ANSATZ DER ARBEIT

### 1. Forschungsüberblick

Die muslimische Migration und ihre Implikationen für Kirche und Gesellschaft werden schon seit längerem in Theologie und Missionswissenschaft erforscht. Während die Anfänge dieser Literatur in den 1950er bis 1970er Jahren Teil des Forschungsgegenstands der vorliegenden Arbeit sind, bilden die späteren Veröffentlichungen (nach 1980) Teil ihres sekundärliterarischen Reflexionshorizonts. Thematisch liegen die Schwerpunkte der nach 1980 veröffentlichten Literatur vor allem auf (1) der religionskundlichen Information, (2) der vergleichenden, religionstheologischen und hermeneutischen Reflexion sowie auf Fragen (3) der seelsorgerlichen und missionarischen Praxis, (4) des christlich-islamischen Dialogs sowie (5) des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Ethik.<sup>32</sup> In der neueren Forschung zu Migrationskirchen in Deutschland spielen die relativ kleinen Gemeinschaften von Konvertiten aus dem Islam bisher noch keine besondere Rolle.<sup>33</sup> In gebündelter Form fanden die Ergebnisse der erwähnten Literatur Eingang in die einschlägigen kirchlichen und missionarischen *Handreichungen* zu Migration und christlich-islamischer Begegnung in Deutschland.<sup>34</sup>

Zur *missionsgeschichtlichen* Fragestellung dieser Arbeit liegt bisher jedoch so gut wie keine Forschungsliteratur vor. Ein Grund dafür (neben den unter A. genannten) könnte auch in der traditionellen Aufteilung und Konzeption der am ehesten zuständigen Disziplinen, der Missionswissenschaft/Missionsgeschichte und der kirchlichen Zeitgeschichte, gesucht werden.<sup>35</sup> Während missionsgeschichtliche Untersuchungen sich bisher meist auf die zeitliche Epoche der europäischen Expansion zwischen dem *16. und dem 19. Jahrhundert* und damit verbunden auf christentumsgeschichtliche Entwicklungen im *außereuropäischen*

32 Hier einige Beispiele: Brandt/Haase, *Begegnung mit Türken*, 1980; Micksch/Mildenberger, *Christen und Muslime im Gespräch*, 1982; Troeger, *Mit Muslimen über Jesus reden*, 1982; Elsas, *Ausländerarbeit*, 1982; Sundermeier, *Islam in der Bundesrepublik*, 1985; VELKD, *Was jeder vom Islam wissen muß* 1990ff; Goßmann, *Zwischen Kirche und Moschee*, 1994; Schumann, *Arbeitsgemeinschaft „Interreligiöser Dialog“*; EMW, *Was glaubst du denn*, 1996; 1999; Feldtkeller, *offen für Muslime*, 2000; Weth, *Bekenntnis zu dem einen Gott*, 2000; Lemmen, *Muslime*, 2001; Renz, *Lernprozess Christen Muslime*, 2002; Troll, *Christlich-islamischer Dialog*, 2002; Troeger, *Muslime unter uns*, 2005; Pechmann/Kamlah, *So weit*, 2005; Gloel, *Brücke*, 2007; Hock, *Dialogforen*, 2007; Körner, *Angesicht*, 2008; Wrogemann, *Verhältnis*, 2009; EMW, *Christsein angesichts des Islam*, 2009.

33 Sie werden jedoch in der Typologie bei Währisch-Oblau, *Migrationskirchen*, 2005, 36–37 erwähnt.

34 Vgl. EMW, *Begegnung*, 1988ff; DBK, *Christen und Muslime in Deutschland* 1993 sowie 2003; EKD/DBK, *Der Fremdling*, 1997; DEA, *Christlicher Glaube und Islam*, 1997; EKD, *Zusammenleben mit Muslimen*, 2000; EKD, *Klarheit und Gute Nachbarschaft*, 2006.

35 Vgl. Feldtkellers kritische Analyse des traditionellen Zuschnitts der Missionsgeschichte, Feldtkeller, *Missionsgeschichte*, 2003, 51f.

Raum beschränkt haben,<sup>36</sup> wurden in der kirchlichen Zeitgeschichte missionsbezogene interkulturelle und interreligiöse Themen bisher noch wenig berücksichtigt,<sup>37</sup> wenn sie auch langsam in den Fokus der Forschung rücken.<sup>38</sup> Trotz der beschriebenen Forschungslücke zur missionarischen Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren gibt es Ausnahmen, summarische Hinweise und erste Annäherungen, die im folgenden Überblick dargestellt werden.

#### a) Annäherungen und Erwähnungen in den 1980er Jahren

Eine erste bemerkenswerte Ausnahme bildet die 31-seitige Studie *Mission to Muslims in Germany: A Case Study of the 'Orientdienst' - The Major Mission Organisation* (1980) von Ahmad von Denffer, einem deutschen Muslim, die im Auftrag der Islamic Foundation, Leicester, in Großbritannien erschien. Die kurze Studie wertet veröffentlichte Literatur des OD aus und bietet einen knappen Überblick über Entstehung und Praxis der Missionsarbeit. Dabei bleibt die Darstellung trotz der kritischen islamischen Grundperspektive weitgehend objektiv. Im Vordergrund steht das Ziel, europäische Muslime für die christliche Missionsarbeit im Migrationskontext zu sensibilisieren und herauszufordern, entsprechende Gegenmaßnahmen und eigene Strukturen aufzubauen. Die Studie wird hier als Quelle zur islamischen Reaktion auf die christliche Missionsarbeit eingeordnet und in Kapitel VI. näher betrachtet. In diesem Zusammenhang ist – außerhalb der zeitlichen Reihenfolge – auch der Aufsatz „Fifty Years of Christian-Muslim Relations: Exploring and Engaging in A New Relationship“ (2000) von Atallah Siddiqui zu erwähnen, der ebenfalls im Umfeld der der Islamic Foundation entstand. Siddiqui erwähnt den Orientdienst positiv (s. I.A.) als frühe christliche Wahrnehmung der Migranten als *Muslime*, nicht nur als Gastarbeiter.

Doch nun weiter in chronologischer Reihenfolge: eine kurze summarische Beschreibung des Orientdienstes findet sich in der werksgeschichtlichen Selbstdarstellung *Wasser auf dürres Land: 85 Jahre Sudan-Pionier-Mission / Ev. Mission in Oberägypten* (1985) von Eberhard von Dessien, Ulrich Ehrbeck und Eberhard Troeger.<sup>39</sup> Die deutschsprachige Theologie zum Islam bis Anfang der 1980er Jahre wurde von Klaus Hock in *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie* (1986) gründlich, wenn auch in missionskritischer Perspektive, aufgearbeitet, auch Höpf-

36 Vgl. Van der Heyden, Missionsgeschichte, 1996; Ders. Mission und Gewalt, 2000.

37 Greschat, Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland, 2010 thematisiert immerhin die „Dritte Welt“ und Ökumene“ in einem Kapitel, interreligiöse Begegnung in Deutschland spielt jedoch keine Rolle.

38 Vgl. Kaminsky, Integration, 2007; Walldorf, Mission und interkulturelle Begegnung, 2010; Mittmann, Säkularisierungsvorstellungen, 2011 sowie das DFG-Projekt „Transformation der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“, vgl. www.fg-religion.de und Friedrich-Ebert-Stiftung, Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011).

39 Dessien, Wasser, 1985, 96–97.

ner wird am Rande erwähnt.<sup>40</sup> Theo Sundermeier setzte sich in dem Literaturbericht „Islam in der Bundesrepublik Deutschland“ (1985) mit der „vom Orientdienst in Wiesbaden und dessen langjährigem Missionsdirektor W. Höpfner“ herausgegebenen Serie *Christentum und Islam* auseinander.<sup>41</sup> Diese und weitere kurze Erwähnungen des OD oder Willi Höpfners, von islamischer Seite vor allem bei M.S. Abdullah,<sup>42</sup> werden an den relevanten Stellen in dieser Arbeit einbezogen.

### b) Erwähnungen und Einzelstudien in den 2000er Jahren

Während die Erwähnungen in den 1980er Jahren als zeitnahe Reaktionen teilweise noch in den späten Quellenhorizont gehören, gibt es in den 1990er Jahren eine literarische Lücke. Die eigentliche, wenn auch sehr spärliche, sekundärliterarische Wahrnehmung der Entwicklungen beginnt erst in den 2000er Jahren. In seinem Forschungsbericht „Es ist Zeit, die Geschichte der evangelischen Mission unter Muslimen zu schreiben“ (2005) reiht Christof Sauer den Orientdienst und seinen Gründer Willi Höpfner in eine Reihe missionsgeschichtlicher Forschungsdesiderate ein:

„1963 wurde auf Anregung des Deutschen Evangelischen Missionsrates von Pfarrer Willi Höpfner der *Orientdienst* (OD) zum christlichen Zeugnis unter muslimischen Ausländern in Deutschland gegründet und bis 1983 geleitet. Der OD konzentriert sich heutzutage auf türkischsprachige und einige andere Volksgruppen. Die Biographie und das Lebenswerk von Willi Höpfner, der auch von 1959 bis 1975 mit halbem landeskirchlichen Dienstauftrag die EMO leitete, wäre erforschenswert.“<sup>43</sup>

In seinem Buchbeitrag „Integration der Fremden. Evangelische Kirche und Diakonie und die Eingliederung von Migranten nach Deutschland 1945 bis 1974“ (2007) beschreibt Uwe Kaminsky die Eingliederung von Migranten in die Strukturen evangelischer Diakonie und erwähnt eher am Rande, dass dabei auch missionarische Anliegen eine Rolle spielten. So meinte das Evangelische Hilfswerk 1960, dass „ein längerer Aufenthalt der ... Ausländer ... ihnen unter allen Umständen Gelegenheit geben“ solle „dem Evangelium von Jesus Christus direkt zu begegnen“.<sup>44</sup> Kaminskys Studie beschränkt sich jedoch auf italienische und griechische Migranten. Eine Annäherung an die Fragestellung der Begegnung mit *muslimischen* Migranten findet sich in meinem zweiteiligen Überblicksaufsatz „Missionarische Bemühungen im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen in Deutschland von 1945–2000“.<sup>45</sup>

In der Dissertation *Protestant Missionaries to the Middle East. Ambassadors of Christ or Culture* (2008) beschreibt der Kanadier Peter Pikkert die protestanti-

40 Vgl. Hock, Spiegel, 1986, 211.235.

41 Siehe IV.D.3.d).

42 Siehe VI.D.2.

43 Sauer, Es ist Zeit, 2005, 107.

44 Kaminsky, Integration, 2007, 233–234.

45 Walldorf, Missionarische Bemühungen, 2007.

sche Mission im Nahen Osten von 1800 bis zur Gegenwart. Dabei geht er auch auf die Migration von Muslimen nach Europa ein und erwähnt: „a number of ministries like Orientdienst in Germany sought to reach these people with the gospel, in the hope that they would return to their own lands as Christians.“<sup>46</sup> In seinem autobiographischen Rückblick *Unterwegs im Dialog: Zum gelebten Miteinander von Christen und Muslimen* (2008) beschreibt der evangelische Theologe Gerhard Jasper als Zeitzeuge Entwicklungen und Kontroversen missionarischer Islambegegnung in den 1970er Jahren. Jasper schildert die Entstehung der Islamarbeit der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) und deren Entwicklung zum Islamreferat der evangelischen Kirchen im Rheinland und in Westfalen.<sup>47</sup> Dabei geht er auf den Beitrag des Orientdienstes und Willi Höpfners als „Wegleiter“<sup>48</sup> der evangelischen Islambegegnung in Deutschland ein.<sup>49</sup> Kurze Einblicke in die frühe missionarische Arbeit der ESG International in Hamburg vermittelt Cornelia Göksu, *Begleitung in der Fremde: 50 Jahre ESG International Hamburg* (2008). In dem Überblicksaufsatz *Geschwister – Gegner – Konkurrenten* (2008) von Detlef Görrig und Matti Schindehütte wird die christliche Begegnung mit Muslimen in Deutschland mit dem Einsetzen kirchlicher Dialogbemühungen in den 1970er Jahren kurz in den Blick genommen. Die Arbeit des Orientdienstes wird hier nicht erwähnt.

In Thomas Mittmanns Aufsatz „Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung. Die kirchliche Wahrnehmung ‚des Islams‘ in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren“ (2011) wird immerhin die vor 1970 liegende evangelische Islamwahrnehmung in der EZW kurz thematisiert,<sup>50</sup> die Wahrnehmung des Orientdienstes fehlt jedoch, und damit auch die Wahrnehmung seines Beitrags als Faktor „religiöse[r] Identitätsstiftung“<sup>51</sup> als Kontrapunkt zur säkularisierenden Islamwahrnehmung in den Kirchen, die Mittmann für die 1970er Jahre feststellt. In seinem Aufsatz „Migration, Mission und christliche Glaubensverbreitung“ (2011) kündigt Klaus Hock zwar „historische ... Gesichtspunkte“ an, stellt jedoch nur fest, dass „unter muslimischen Migranten und Migrantinnen in Deutschland bekanntermaßen kaum Konversionen zum Christentum zu verzeichnen“<sup>52</sup> sind. Etwas genauer wird Henning Wrogemann in dem Beitrag „Konversionen zwischen Christentum und Islam in Mitteleuropa“ (2010), der sich zwar nicht auf eine missionsgeschichtliche Fragestellung bezieht, jedoch im Blick auf die historische Statistik erwähnt, dass es „aus der Gruppe türkischer Muslime ... in den letzten 30 Jahren nach Schätzungen nur wenige Hundert gegeben [hat], die Christ/in geworden sind und noch in Deutschland leben“.<sup>53</sup> Nicht zuletzt diese geringen Konversionszahlen dürften auch zur oben beschriebenen Zurückhaltung

46 Pikkert 2008, 173.

47 Ausführlich zu Jasper und der Islamarbeit der VEM siehe VI.C.3.c).

48 Jasper, *Unterwegs*, 2008, 35f.

49 Siehe V.D.I. sowie VI.C.3.c).

50 Mittmann, *Säkularisierungsvorstellungen*, 2011, 271ff.

51 Ebd. 267.

52 Hock, *Migration, Mission*, 2011, 157.162ff

53 Wrogemann, *Konversionen*, 2011, 70.

im Blick auf die missionsgeschichtliche Aufarbeitung der Entwicklungen beigetragen haben. Eine direkte Vorarbeit zu einem Teilaspekt der vorliegenden Arbeit (siehe unten III.A.) stellt mein Aufsatz „Die Welt kommt zu uns‘: Die Konferenz für Ausländerfragen und der missionstheologische Beitrag Jan Hermelinks (1923–1961) im Kontext der Bildungsmigration der 1950er Jahre“ (2011) dar.<sup>54</sup>

## 2. Ansatz und Methode

### a) Missionsgeschichte in der Zeitgeschichte

Methodisch soll in dieser Arbeit der Ansatz einer *Missionsgeschichte in der Zeitgeschichte* entwickelt werden.<sup>55</sup> Dabei werden missionarische, interreligiöse und interkulturelle Entwicklungen und missionstheologische Deutungen als Teil der religiösen Zeitgeschichte aus der Perspektive der Missionswissenschaft/Interkulturellen Theologie erforscht und beschrieben. Missionsgeschichte als Aspekt der „Zeitgeschichte der Religionen“<sup>56</sup> wird im Anschluss an Andreas Feldtkeller verstanden als Dimension der „ökumenische[n] Kirchen- und Religionsgeschichte“,<sup>57</sup> das heißt: 1. als „Geschichte der ganzen Kirche unter dem Aspekt ihres Werdens und Neu-Werdens“ sowie 2. als Geschichte der Begegnung der Kirche mit religiös und kulturell Fremden – eine Geschichte, die „immer die andere, die nicht-christliche Seite mit im Blick [hat]“.<sup>58</sup>

Grundlegend dafür ist ein *hermeneutischer* Ansatz der Missionswissenschaft, der die interkulturelle und interreligiöse Begegnung als hermeneutischen Ort der Theologie versteht und in der Begegnung mit anderen religiösen und kulturellen Traditionen neue Einsichten und vertiefte Selbstsichten erwartet.<sup>59</sup> Als *theologische* Disziplin bringt die Missionswissenschaft dabei das eigene, am biblischen Zeugnis orientierte theologische und missiologische Verständnis ins Gespräch mit dem Selbstverständnis der religiös Anderen: „Sendung ... gibt es nicht ohne den, zu dem man gesandt ist. Wie der Glaube lebt das Zeugnis deshalb aus dem Hören, dem Hören auf das Wort Gottes und auf den Anderen ... Wo der Andere in seinem Subjektsein erkannt wird, wird auch seine Situation ernstgenommen.“<sup>60</sup>

Einen wichtigen Ansatzpunkt bietet hier das fünfgliedrige religionsgeschichtliche Analysemodell zum „Weitergabe- und Ausbreitungsverhalten von Religio-

54 Walldorf, Welt, 2011.

55 Vgl. Walldorf, Missionarische Bemühungen, 2007; Walldorf, Mission und interkulturelle Begegnung, 2010.

56 Figl, Handbuch Religionswissenschaft, 2003, 40. Immerhin gehört die Mission zum „heutigen, dem gegenwärtigen Erscheinungsbild [der] Religionen“, ebd., vgl. Feldtkeller, Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, 2001.

57 Feldtkeller, Missionsgeschichte, 2003, 51ff, vgl. Feldtkeller, Thesen, 2000.

58 Feldtkeller, Missionsgeschichte, 2003, 55.

59 Vgl. Feldtkeller, Mutter der Kirchen, 1998, 10.

60 Sundermeier, Begegnung, 1995 [1990], 83.85. Vgl. Grünschloss, Glaube, 1999, 271; Balz, Anfang des Glaubens, 2010, 364–403.

nen“ von Andreas Feldtkeller.<sup>61</sup> Das Modell unterscheidet fünf Grundformen der Weitergabe von Religion: die *generative Weitergabe* von „Generation zu Generation“ im Rahmen einer Abstammungsgemeinschaft, die *imperiale Ausbreitung* im Rahmen der Erweiterung von Herrschaftsgebieten über mehrere Abstammungsgemeinschaften, die *missionarische Ausbreitung* als Weitergabe einer „befreienden Botschaft ... an alle Menschen“,<sup>62</sup> die *scholastische Weitergabe* als „eine in Lehrer-Schüler-Verhältnissen ... organisierte Vermittlung religiöser Inhalte und Praktiken“<sup>63</sup> sowie die *kulturelle Aneignung*, bei der „Menschen sich fremde religiöse Inhalte, Praktiken oder Ausdrucksformen aneignen, ohne dass ihnen dies von den Trägern der Religion angetragen worden wäre“.<sup>64</sup> Diese Grundformen der Weitergabe stellt Feldtkeller in Zusammenhang mit drei Modi von Religion:<sup>65</sup> der „Ordnung und Bewältigung von Grunderfahrungen des Menschseins“, der „Steigerung des menschlichen Potentials“ und der „Befreiung des Menschseins von sich selbst“. Wie die Weitergabeformen, so gehen auch diese Modi Verbindungen als „zyklisches Nach- und Ineinander“<sup>66</sup> ein. Diese Kategorien erweisen sich zum Verständnis der komplexen und gelegentlich konfliktiven missionarischen Begegnung in Deutschland in den 1950er bis 1970er Jahren als hilfreich.

Weitere methodische Aspekte der Untersuchung werden am besten von den Parametern der *Zeitgeschichte* erfasst, die von Hans Rothfels 1953 als die historische Erforschung der „Epoche der Mitlebenden“ definiert wurde.<sup>67</sup> Da sich damit der Schwerpunkt der *Zeitgeschichte* kontinuierlich verschiebt, ist sie stärker als andere historische Disziplinen im Umbruch begriffen und schließt zunehmend auch die fortschreitenden Prozesse der Globalisierung und Migration in transnationaler Perspektive mit ein.<sup>68</sup> Dabei berühren sich die Perspektiven der *Zeitgeschichte* mit denen der Migrationsforschung.<sup>69</sup> Da die *Zeitgeschichte* „immer zugleich Erlebens- und Erfahrungsraum der gegenwärtig Lebenden“<sup>70</sup> ist, muss zwischen zeitgenössischen schriftlichen Quellen und den späteren (interpretierten) Erinnerungen von Zeitzeugen (oral history) unterschieden werden.<sup>71</sup> Beide bieten wichtige, jedoch unterschiedliche Zugänge zur Vergangenheit, die entsprechend kritisch ausgewertet werden müssen. Obwohl die vorliegende Arbeit sich vor allem auf schriftliche Quellen bezieht, wurden auch eine Reihe von Zeitzeugen-Interviews mit am Missionsgeschehen Beteiligten und Konvertiten einbezogen, um „subjektive Bewältigungs- und Gestaltungsformen“<sup>72</sup> deutlicher in den Blick

61 Vgl. Feldtkeller, *Theoretische Perspektiven*, 2010, 53–57.

62 Feldtkeller, *Theoretische Perspektiven*, 2010, 55.

63 Ebd. 55–56.

64 Ebd. 56.

65 Ebd. 49ff.

66 Ebd. 52.

67 Metzler, *Zeitgeschichte*, 2004, 12.27.

68 Ebd. 30ff.

69 Vgl. Hunn, *Nächstes Jahr*, 2005; Bade, *Migrationsforschung*, 2002.

70 Metzler, *Zeitgeschichte*, 2004, 12.

71 Ebd. ff.; vgl. Jarausch/Sabrow, *Verletztes Gedächtnis*, 2002.

72 Murken, *Oral History*, 2003, 2.

zu bekommen. Dabei zeigen sich vor allem die Perspektiven der Konvertiten gelegentlich als Korrektiv zu verallgemeinernden Interpretationen kirchlicher, missionarischer oder gesellschaftlicher Quellen.

Es ist zu erwarten, dass eine *Missionsgeschichte in der Zeitgeschichte* in dieser Perspektive sowohl für das Verstehen der kulturellen und religiösen Pluralisierungsprozesse in Deutschland als auch für das Verständnis der Rolle christlicher Mission in diesem Prozess einen Beitrag leisten kann. In diesem Sinn stellt sie eine bislang zu wenig beachtete Aufgabe für die Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft in interdisziplinärer Verbindung mit der kirchlichen und religionsgeschichtlichen Zeitgeschichte dar.

### b) *Mission als transkultureller Prozess*

In der vorliegenden Untersuchung verbindet sich damit die kulturwissenschaftlich orientierte Fragestellung nach der missionarischen Begegnung als transkulturellem Prozess. *Transkulturation* wird im Anschluss an Klaus Hock verstanden als Oberbegriff für „komplexe, vielfältige, wechselseitige und durchaus widersprüchliche Austauschprozesse“<sup>73</sup> in der Kontaktzone missionarischer, interreligiöser und interkultureller Begegnung.<sup>74</sup> Der Begriff der Transkulturation wurde bereits 1940 von dem kubanischen Kulturanthropologen Fernando Ortiz in seinem Essay *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) in Abgrenzung vom Konzept der Akkulturation geprägt, um die Komplexität und Vielfalt kultureller Einflüsse, Aneignungen und Veränderungen in einer Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen<sup>75</sup> und hierarchische Konstruktionen in Kulturbeziehungen zu kritisieren. In ähnlicher Weise formulierte der Philosoph Wolfgang Welsch in den 1990er Jahren das Konzept der Transkulturalität als Kritik eines homogenen Kulturbegriffs und einer differenzbetonten interkulturellen Terminologie.<sup>76</sup> In dieser kulturwissenschaftlichen Ausrichtung wurde der Begriff durch Klaus Hock in den deutschsprachigen missionswissenschaftlichen Diskurs eingeführt.<sup>77</sup> Hock hat die doppel-

73 Hock, *Interkulturelle Theologie*, 2011, 51; vgl. Hock, *Religion als transkulturelles Phänomen*, 2002, 70–71.

74 Vgl. Schultze, *interdisziplinäre Ansätze*, 2003, 100.

75 Vgl. Ortiz, *Contrapunteo*, [1940], 1983, 87.90: „Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican. ... Es una intensísima, complejísima e incesante *transculturación* de varias masas humanas, todas ellas en pasos de transición.“

76 Vgl. Welsch, *Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, 1992, vgl. Wrogemann, *Interkulturelle Theologie*, 2012, 338–340.

77 In die amerikanische Missionswissenschaft wurde der Begriff bereits in den 1970er Jahren durch Charles H. Kraft eingeführt, allerdings eher im Sinne der *Kontextualisierung* und *Inkulturation* verstanden. Kraft vertritt einen am Bibelübersetzungsprozess ausgerichteten Transkulturationsbegriff („The term ‚transculturated‘ is intended to signify with respect to culture what the term ‚translate‘ signifies with respect to language“), der interkulturelle Differenzen und Terminologien ernstnimmt, kulturelle Hierarchien und Dominanzen jedoch ebenso kritisiert, Kraft, *Christianity in Culture*, 1979, 280, vgl. Shaw, *Transculturation*, 1989; Balz, An-

te Beobachtung gemacht, dass „transkulturelle Prozesse .... geradezu zur Signatur von *Migration* und *Diasporabildung* [gehören]“ und „die christliche *Mission* .... einen bedeutsamen Faktor transkultureller Identitätsbildung dar[stellt]“. <sup>78</sup> Beides legt eine Betrachtung des missionsgeschichtlichen Forschungsgegenstands unter diesem Blickwinkel nahe. Im Unterschied zu Welsch und Hock wird der Begriff der Transkulturation jedoch nicht nur als Gegensatz zu differenzbeschreibenden Konzepten wie *interkulturelle Kommunikation*, *interreligiöser Dialog*, *Inkulturation* und *Kontextualisierung* verwendet. Vielmehr werden Differenzwahrnehmungen als Teil transkultureller Prozesse verstanden, wobei die von Hock beschriebene komplexe Wechselseitigkeit und Unübersichtlichkeit der Prozesse wesentlich bleibt. Der Begriff der Transkulturation und transkultureller Prozesse ersetzt also weder die Wahrnehmung kultureller und religiöser Differenzen noch damit verbundener *interkultureller* und *interreligiöser* Prozesse, sondern weist auf deren Komplexität in zunehmend unübersichtlichen lokalen, globalen und transnationalen Zusammenhängen hin.

Ein wichtiger Ausgangspunkt der missionsgeschichtlichen Beschreibung transkultureller Prozesse im Zusammenhang des interreligiösen Zeugnisses zwischen Christen und Muslimen in Deutschland ist das von Andreas Feldtkeller formulierte Verständnis von Mission als Weitergabe einer „befreiende[n] Botschaft“, die sich jenseits der Bindung an Abstammungsgemeinschaften und Herrschaftsgebiete „grundsätzlich an alle Menschen“ wendet, kulturelle und religiöse Grenzen überwindet und neue Entscheidungen ermöglicht. <sup>79</sup> Im Rahmen dieser Kontakte geschieht oft mehr als die christliche Mission intendiert hat. <sup>80</sup> Es werden komplexe interkulturelle und interreligiöse Prozesse ausgelöst, die sich zusammenfassend mit dem dargestellten Konzept der *Transkulturation* beschreiben lassen. Feldtkeller hat diese Prozesse als „Austausch in beide Richtungen“ beschrieben

„bei dem sich kaum vorhersagen lässt, wie das Ergebnis aussehen wird. Wo es einer missionierenden Religion tatsächlich gelingt, sich auf Kosten einer anderen Religion auszubreiten, ‚schluckt‘ sie oft nicht nur deren Anhängerschaft, sondern auch wesentliche Anteile der Religion selbst, die in den neuen Deutungshorizont integriert werden. Wo Mission gemessen an der Intention ihrer Akteure scheitert, führt sie dennoch häufig dazu, dass die bei ihrer angestammten Religion bleibenden Menschen vieles von dem Gehörten in ihre eigene Religiosität integrieren.“ <sup>81</sup>

Diese Prozesse und ihre Ergebnisse lassen sich je nach Perspektive und Bezug und ohne scharfe Grenzziehungen als (a) *Hybridität* <sup>82</sup> oder *Creolisierung* <sup>83</sup> zwi-

fang, 2010, 251f. Für die vorliegende Studie spielt Krafts Begriff eine wichtige Rolle im theologiegeschichtlichen Diskurs zur christlich-islamischen Begegnung, siehe II.E.2. und *Schluss* C.1.

78 Hock, *Religion*, 2002, 72–73.

79 Feldtkeller, *Theoretische Perspektiven*, 2010, 55, vgl. Feldtkeller, *Perspektive der Religionswissenschaft*, 2001, 102–103.

80 Vgl. Feldtkeller, *Missionsgeschichte*, 2003, 54; Feldtkeller, *Thesen*, 2000, 11.

81 Feldtkeller, *Missionsgeschichte*, 2003, 54.

82 Vgl. Fischer, *Hybridität*, 2008, 298.

schen Kulturen, (b) *Synkretismus*<sup>84</sup> zwischen Religionen, (c) *Inkulturation* und *Kontextualisierung* als Transfer und Übersetzung christlicher Inhalte in neue kulturelle Zusammenhänge sowie (d) komplexe und synthetische *Identitätsbildung* im Rahmen inter- oder intrareligiöser biographischer Veränderungen und Konversionen<sup>85</sup> beschreiben und deuten.<sup>86</sup> Dabei geht es – mit unterschiedlichen Akzentsetzungen – um multilaterale Veränderungsprozesse und die Verhandlung von Identität im Rahmen interkultureller und interreligiöser Begegnungen. Gerade in der missionarischen Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Deutschland in den 1950er bis 1970er Jahren ist mit solchen transkulturellen Prozessen zu rechnen. Dabei mischen sich jeweils *intrareligiöse* Prozesse zwischen Säkularisierung, Liberalisierung<sup>87</sup> einerseits und religiöser Intensivierung<sup>88</sup> andererseits (in Islam und Christentum) mit *interreligiösen* Prozessen in lokalen und globalen Bezügen.

Von besonderer Bedeutung sind dabei die *Eigenleistungen* sowohl der muslimischen Migrantinnen und Migranten als auch der christlichen Missionarinnen und Missionare. Die Eigenleistung der Migranten beschreibt ein Spektrum zwischen mehrheitlichem Verbleiben im Islam und der minderheitlichen Annahme und Inkulturation des christlichen Glaubens<sup>89</sup> im *Third Space* der Migrationskultur (Bhabha).<sup>90</sup> Im Bereich der Ablehnung des christlichen Glaubens zeigen sich unterschiedlich differenzierte Muster von grundlegender kognitiver Dissonanz über dialogische Konzepte bis hin zur strategisch-kontextualisierenden Übernahme einzelner Elemente.<sup>91</sup> Eine wesentliche Eigenleistung der christlichen Missionare lag in der hermeneutischen interreligiösen Reflexion der Mission im Licht postkolonialer, säkularisierender und pluralisierender Prozesse. Die daraus entstehenden neuen Deutungshorizonte einer christozentrischen postkolonialen Hermeneutik<sup>92</sup> werden im Rahmen der mitlaufenden *missionstheologischen* Fragestellung als Teil des transkulturellen Prozesses in den Blick genommen.

83 Ausgehend vom linguistischen Phänomen wird *Creolisierung* als kontinuierlicher kreativer kultureller Prozess beschrieben, in dem eigene kulturelle Identitäten gegenüber hegemonialen Kulturansprüchen aufrechterhalten werden, „reversing the processes of acculturation (or assimilation), deculturation, discontinuity and marginalisation“. Janson, Cradle, 2003, 41.

84 Vgl. Feldtkeller, *Identität und Synkretismus*, 2002.

85 Vgl. Feldtkeller, *Identitätssuche*, 1993, 38ff.

86 Vgl. Schultze, *interdisziplinäre Ansätze*, 2003, 100ff.; Jørgensen, Imandars, 2008, 104–108.

87 Vgl. Herbert, *Liberalisierung*, 2002; Ziemann, *Säkularisierung und Neuformierung*, 2011.

88 Vgl. Hermle, *Gegenbewegung*, 2007, Jenkins, *Godless Europe?*, 2007, 115–116.

89 Vgl. Fischer, *Hybridität*, 2008, 298, siehe *Schluss D.1*.

90 Siehe VII.C.3.

91 Siehe VI.D. und *Schluss D.2*.

92 Siehe *Schluss C*.