

Die Stadt als Missionsraum

Zur kulturellen Logik sozialer Mission in der klassischen Moderne

Abstract: The City as a Missionary Space. The Cultural Logic of Social Mission in Classical Modernity. The article discusses some aspects of missionary practices in the city between 1850 and 1930, focussing in particular on the period of „classical modernity“. It points out how the discourse of the protestant mission intersects with a moral perception of social problems within the modern metropolis. Thus I will show that the Inner Mission in Germany used distinctive spatial figures to establish its idea of „civilisation“ and a certain symbolic order. Finally, the ideology and practice of social mission in general will be described as a combination of four discursive elements: charismatic masculinity, religious empowerment, horizontal propagation and civilisatory uplift.

Key Words: Social Mission, Logic of Culture, Classical Modernity, City, Europe

Zur Einführung

In ihren 2008 publizierten Überlegungen zu einer „Missionsgeschichte als zentraler Teil der sogenannten allgemeinen Geschichte“ plädiert die Historikerin Rebekka Habermas für eine Geschichtsschreibung, „die Missionen in ihrer Bedeutung für die Debatten um soziale Ordnung ernst nimmt.“¹ In diesem Sinne verknüpft sie die Geschichte der außereuropäischen Missionen mit Initiativen religiöser Sozialarbeit in den europäischen Gesellschaften, um Prozesse der personellen Vernetzung und des intensiven Wissenstransfers zwischen beiden Feldern nachzeichnen zu können. In den Blick kommen Varianten „sozialer Mission“, in deren kolonisierendem Zugriff feldübergreifende Handlungsmuster erkennbar werden – in Ostwestfalen ebenso wie in Ostafrika.² Auch wird eine stärkere Beachtung des genuin religiösen

Jens Wietschorke, Universität Wien, Institut für Europäische Ethnologie, Hanuschgasse 3, 1010 Wien; jens.wietschorke@univie.ac.at

Elements in der Missionsgeschichte gefordert, denn religiöse Praktiken und Erfahrungen trugen wesentlich zur Formierung und Formulierung von Missionen bei. Ohne das spezifische *empowerment*, das darin besteht, dass „mittels religiöser Sprache Autorität und Legitimität erstellt wird“, hätten Missionen – so Habermas – keinen so bedeutenden Einfluss auf die Vorstellungen und Aushandlungsprozesse von sozialer Ordnung nehmen können.³

Im vorliegenden Beitrag möchte ich diesen Anregungen im Hinblick auf den ‚Missionsraum Stadt‘ im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert folgen. Zum einen soll gezeigt werden, wie die Großstadt der klassischen Moderne – analog zu den Zielgebieten der ‚Heidenmission‘ – als ein Raum konzipiert wurde, den es mit normativen Leitbildern sozialer Ordnung zu durchdringen und damit zu ‚zivilisieren‘ galt.⁴ Anhand von Beispielen aus der Stadt-, Bahnhofs- und Nachtmission sowie der deutschen Settlementbewegung soll die kulturelle Logik sozialer Mission in ihrer räumlichen Dimension nachgezeichnet werden. Darüber hinaus möchte ich deutlich machen, dass zwar nicht alle sozialen Missionen explizit religiös ausgerichtet waren, dass es aber doch so etwas wie eine religiöse Tiefengrammatik gab, die das missionarische Handeln strukturierte und ihm zugleich seine Selbstverständlichkeit und Legitimation verlieh. In diesem Sinne ist das spezifische Verhältnis von religiösen, sozialen und politischen Deutungsmustern sowie räumlichen Praktiken zu entschlüsseln, durch welche die Mission in all ihren Varianten zu einem so wirkungsvollen Dispositiv der modernen Gesellschaftsgeschichte werden konnte. Dazu ist es notwendig, wie Richard Hölzl schreibt, sich

„von etablierten Forschungslinien zu verabschieden, von denen einige auf der Trennung von ‚religiös‘ und ‚säkular‘ beruhen. Missionarinnen und Missionare waren nicht einfach eine weitere Ausformung des Typus des ‚Zivilisierenden‘, Mission lässt sich nicht auf den Aspekt der ‚Zivilisierungsmission‘ reduzieren. Religiöse Ziele – Konversion von Heiden oder ‚Aufopferung‘ als Glaubenspraxis – waren von politischen und sozialen nicht zu trennen.“⁵

Über diese Erweiterung des Missionsbegriffs wird es möglich, das Thema Mission in die allgemeine Gesellschaftsgeschichte zu integrieren. Mission kommt zunehmend als ein Handlungsmuster in den Blick, das auch abseits der christlichen Missionen zu finden ist. So lassen sich ganz unterschiedliche Komplexe wie imperiale Zivilisierungsprogramme, christliche Erziehungsanstalten oder sozialpädagogische Interventionen unter diesem Blickwinkel interpretieren – die Missionsgeschichte wird erweitert durch eine umfassende Kulturanalyse missionarischer Diskurse und Praktiken.⁶

Im Folgenden wird versucht, eine solche weite Perspektive produktiv zu machen. Gerade das Ineinandergreifen von Raumkonzepten, Meliorisierungsdiskursen,

Vorstellungen von sozialer Ordnung und religiösen Deutungscores zeigt, dass wir es hier mit einem sehr vielgestaltigen und variantenreichen praktischen Modus des Umgangs mit dem ‚Anderen‘ bzw. dem ‚Fremden‘ zu tun haben. Die Geschichte der Stadtmission und der Settlementbewegung ist für eine solche Fragestellung ein überaus geeignetes Untersuchungsfeld. Denn nirgendwo ist das Ineinander säkularer und religiöser Sozialdiskurse, die Konfrontation mit dem ‚Fremden‘ in der eigenen Gesellschaft auf so engem Raum zu beobachten wie in der Großstadt der klassischen Moderne.⁷

Die dunkle Seite der Stadt. Narrative und Raumpraktiken der Stadtmission⁸

Unter den berühmten Fresken Giotto in der Oberkirche von S. Francesco in Assisi findet sich eines, das den heiligen Franziskus vor den Toren der Stadt Arezzo zeigt. Die kompakte, verschachtelte und hoch aufgetürmte Stadt scheint ihre Ummauerung fast zu sprengen. Auf sein Handzeichen hin fliehen sechs geflügelte dämonische Gestalten aus der Stadt in den schwarzen Nachthimmel: „Die Teufel werden aus Arezzo ausgetrieben.“⁹ In gewisser Weise artikuliert dieses Bild die Urszene der Stadtmission: die Trennung von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ als exorzistische Intervention im urbanen Raum. Doch während bei Giotto – einer holistischen christlichen Deutungstradition folgend – die mittelalterliche Stadt als Ganzes von den bösen Dämonen befreit wird, kam die Großstadt des 19. Jahrhunderts als vielfach zonierter und hierarchisierter Raum in den Blick, bei dessen Wahrnehmung und Bewertung soziale und religiöse Motive ineinander griffen. Etwas differenzierter wurden auch die Dämonologien: In den städtischen Arbeiterbezirken wurden Entkirchlichung, Vergnügungssucht, sittliche und sanitäre Degeneration diagnostiziert, als die neuen Teufel galten Alkohol, Spiel und Promiskuität. Zunehmend erschienen die Wohnbezirke der Industriearbeiterschaft und der bürgerlichen Funktionseliten als getrennte Welten, als „two nations“ innerhalb eines Staates.¹⁰

Friedrich Engels (1820–1895) schrieb 1845 in seiner Abhandlung über die Lage der englischen Arbeiterklasse:

„Die Bourgeoisie hat mit allen andern Nationen der Erde mehr Verwandtes als mit den Arbeitern, die dicht neben ihnen wohnen. Die Arbeiter sprechen andere Dialekte, haben andre Ideen und Vorstellungen, andre Sitten und Sittenprinzipien, andre Religion und Politik als die Bourgeoisie. Es sind zwei ganz verschiedene Völker.“¹¹

Solche Diagnosen lieferten im England des 19. Jahrhunderts den Impuls zu zahlreichen „sozialen Entdeckungsreisen“ ins Innere der Städte. Die neu entdeckte Welt wurde literarisch und sozialdokumentarisch ausgeleuchtet – in zahllosen Büchern wie etwa *London Labour and the London Poor* von Henry Mayhew, *How the Poor Live and Horrible London* von George Sims, *The Darkest England and the Way Out* von William Booth, *The Bitter Cry of Outcast London* von Andrew Means oder *The People of the Abyss* von Jack London.¹² Allein die Buchtitel evozieren die Vorstellung von einem fremden Land, in dem die zivilisierten Besucher/innen alle Schrecken und Abgründe dieser Welt erwarteten. Die Metapher vom „dunklen Kontinent“, wie sie etwa von George R. Sims verwendet wird,¹³ verweist explizit auf die Parallele zwischen innerer und äußerer Kolonisation, von Innerer Mission und ‚Heidenmission‘, von der Reise in die Slums und der Reise nach Afrika. Schon Bodelschwingh formulierte klar: „Innere und Äußere Mission lassen sich [...] nicht trennen.“¹⁴ Kolonie und Metropole bildeten nun ein integrales Feld für ‚zivilisierendes‘ und missionarisches Handeln im weitesten Sinne.¹⁵

Die soziale Segregation der Stadt wurde von einer bürgerlichen mentalen Kartografie begleitet, welche die „Brutstätte[n] von Krankheiten und Laster“ in den Stadtplan einzeichnete und damit eine imaginäre Topografie von Licht und Schatten produzierte.¹⁶ Die Industrie- und Arbeiterquartiere, aber auch die Vergnügungsviertel wurden als „andere Seite der Stadt“ isoliert und als unwegsames Gelände gedacht: eine *terra incognita*, in die man christliche Rettungsanker werfen müsse. In diesem Raumbild liegt ein Ausgangspunkt der Inneren Mission und der Stadtmission, die sich zur Aufgabe machte, das „Licht des Christentums“ auch in die „dunklen Zonen“ der eigenen Gesellschaft hineinzutragen. Nach der 1895 publizierten Missionslehre des Heilbronner Stadtpfarrers Paul Wurster (1860–1923) verstand man unter Innerer Mission die „Ausdehnung der kirchlichen Wortverkündigung auf Gebiete, welche von dem geordneten Amt nicht erreicht werden“.¹⁷ Diese Gebiete erschienen als „blinde Flecken“, die zu erschließen und zu evangelisieren waren. Innere Mission aber war mehr als nur Wortverkündigung: Sie verfolgte einen umfassenden „kulturellen Formierungsanspruch“ und sah ihre eigene Arbeit immer „mit Bezug auf das ganze geistig-kulturelle und soziale Leben der Zeit“.¹⁸ Soziale und religiöse Motive waren hier also von Beginn an eng verbunden: Auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Wittenberg von 1848 thematisierte Johann Hinrich Wichern (1808–1881) die sozialen Krisenherde, die zur Revolution beigetragen hatten, und leitete aus diesem Befund die Notwendigkeit der Inneren Mission als vorbeugende Strategie gegen revolutionäre Bewegungen ab.¹⁹ Diese religiös gefasste Wahrnehmung der sozialen Frage hatte im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts Konjunktur, als die öffentliche Aufmerksamkeit für religiöse Fragen in der Industriegesellschaft sprung-

haft anstieg.²⁰ Das Szenario einer allgemeinen „Glaubenskrise“ erzeugte aus Sicht der Kirchen dringenden Handlungsbedarf.²¹

Nähert man sich den missionarischen Praktiken der Inneren Mission aus einer räumlichen Perspektive, so fällt – analog zur außereuropäischen ‚Heidenmission‘ – vor allem die Metaphorik des Entdeckens und Erschließens einer neuen Welt auf. Im Jahr 1848 resümierte in London auch der Sozialreformer Lord Ashley (1801–1885) die Arbeit der dort bereits institutionalisierten *City Mission*, wies aber mit Nachdruck auf die nach wie vor vorhandenen Leerstellen auf der kognitiven Landkarte der eigenen Gesellschaft hin:

„Ich glaube, hier in dieser Versammlung sind viele gegenwärtig, die nicht wissen, daß weniger als eine halbe Stunde von ihren bequemen Wohnungen Tausende und aber Tausende von menschlichen Wesen sich befinden, welche ihnen ein zehnfach größeres Feld für all ihre Wißbegierde, für ihre ganze Einsicht, für all ihre Mühen geben würden, als sie auf allen Steppen der Tartarei und auf allen Prärien und Leanos in Nord- und Südamerika jemals entdecken könnten. Diese Menschenklasse haben die Stadtmissionare zu ihrer Kenntnis gebracht [...]“²²

Im Zusammenhang mit dieser Entdeckungsrhetorik taucht immer wieder das Motiv des „Kampfes an vorderster Front“ auf. Diese Front war so etwas wie eine imaginäre flexible Grenzlinie, die das gesamte missionarische Projekt zu konstituieren schien. Wie die amerikanische *frontier* begründete sie einen Expansionsanspruch, der deshalb kaum in Frage gestellt wurde, weil er mit Vorstellungen von existentiellem Kampf und unbedingter Notwendigkeit verknüpft war. In der Sprache der Heilsarmee mit ihren ‚Generälen‘ artikuliert sich überdeutlich die missionarische Kriegsmetaphorik.²³ Und für den ersten Leiter der Berliner Stadtmission und fanatischen Antisemiten Adolf Stoecker (1835–1909) war die Aufgabe der Gegenwart nicht weniger als ein einziger „Kampf des Lichtes gegen die Finsternis“.²⁴ Einer der Hauptschauplätze dieser Auseinandersetzung war die „dunkle Seite der Großstadt“. „The true cure of darkness is the introduction of light“ – so hatte bereits der für die britische *East India Company* tätige Charles Grant (1746–1823) im Jahr 1792 die koloniale Zivilisierungsmission beschrieben und legitimiert.²⁵

Bei der Etablierung seiner Stadtmission organisierte Stoecker

„fast generalstabsmäßig geplante ‚Angriffe‘ auf das entkirchlichte Berlin: Gefangenenfürsorgeeinrichtungen, Gottesdienstangebote und Kleinkinderschulen entstanden, Nähstuben, Wärmehallen und ‚Feierabend-Häuser‘, aber auch Männer-, Frauen-, Jünglings- und Jungfrauenvereine wurden gegründet und erstmals einfache Arbeiter, Handwerker und Angestellte als Laienhelfer gewonnen“.²⁶

Das von der Inneren Mission geknüpfte „Netz der Liebe“²⁷ überspannte bald die ganze Stadt und setzte der Topografie der Unsittlichkeit und des Massenvergnügens eine eigene „Topografie der Rettung“ entgegen. Kaum etwas bildet diesen Prozess so anschaulich ab wie die Einrichtung der ersten Zentralniederlassung der Berliner Stadtmission.²⁸ 1884 bezogen die Missionarinnen und Missionare ein geräumiges Gebäude in Kreuzberg, in dem zuvor *Callenbachs Theater-Variété* untergebracht war.²⁹ Zu dieser Ortswahl dürfte nicht nur der Platzbedarf bei größeren Missionspredigten beigetragen haben, sondern auch der symbolische Aspekt, damit ein explizit ‚feindliches Territorium‘ zu besetzen.

Ähnliche Strategien lassen sich auch an zwei Sondervarianten der Stadtmission aufzeigen: Sowohl die Bahnhofs- als auch die Nachtmission setzten ganz bewusst an den kritischen und „sittlich gefährdenden“ Punkten der Stadtlandschaft an. Die Viertel um die großen Fernbahnhöfe waren als Zentren des Konsums, der Prostitution und des leichten Vergnügens, aber auch als Schauplätze von Kriminalität bekannt. Insbesondere für Frauen galten Anlagen wie der Anhalter Bahnhof in Berlin als „Dunkel- und Gefahrenzone“.³⁰ Hervorgegangen aus der Mädchenfürsorge, begannen die ersten, noch unorganisierten Vorläufer der evangelischen Bahnhofsmission in den 1860er Jahren, zuwandernde junge Frauen vor den Gefahren der Großstadt zu warnen und sie auf Einrichtungen wie die Berliner Dienstmädchenherbergen hinzuweisen.³¹ Die Schattenfiguren des Schleppers, des unseriösen Stellenvermittlers und des Mädchenhändlers³² fungierten als „dunkle‘ Antagonisten der Bahnhofsmission“³³ und verliehen dem Unternehmen den heroischen Zug eines „Kampfes gegen das Böse“.

Dabei waren Missionarinnen und Missionare auch „Experten der städtischen Nacht“.³⁴ Pioniere der Nachtmission wie William Gladstone (1809–1898) oder Frederick Charrington (1850–1936) streiften im 19. Jahrhundert durch das nächtliche London, um Prostituierte und ihre Kunden anzusprechen.³⁵ Die Londoner *Midnight Meetings*, in deren Umkreis die Heilsarmee entstand, und Vereine wie die Hamburger *Deutsche Mitternachtsmission e. V.* kolonisierten das Nachtleben und entwickelten dabei ein agonistisches Bild von der modernen Großstadt, wie eine Bemerkung des Reverend William Tuckniss aus den 1860er Jahren zeigt: „London ist die große Arena des Konflikts zwischen den Kräften der Dunkelheit und den Abgesandten des Himmels“.³⁶ Draußen auf den Straßen wurden die Grenzen zwischen Gut und Böse ausgehandelt, der städtische Raum wurde auf diese Weise zu einem moralisch aufgeladenen Hell-Dunkel-Mosaik, in dem Kräfte des Verderbens auf „starke Gegenkräfte der Rettung“³⁷ trafen.

Ein wichtiges Gegenmodell zu den unkontrollierten und transitorischen öffentlichen Räumen der Stadt, den Bahnhöfen und nächtlichen Vergnügungsmeilen, bildete der Gedanke der ‚Heimat‘. Kirchen und Kapellen, Gemeinde- und Rettungs-

häuser, Vereinshäuser und Volksheime, Obdachlosen- und Lehrlingsheime, Mägdeherbergen und Asyle, Sonntagsschulen und Arbeiterbildungsvereine, Bahnhofsmissionen und andere Einrichtungen sollten punktuell so etwas wie ‚Heimat‘ etablieren und sozusagen „vergemeinschaftende“ Raumfiguren in der Stadt bilden, um die Bewohner/innen vor dem Abgleiten in Säkularismus und sittlichen Verfall zu bewahren. ‚Heimat‘ war im Diskurs der Inneren Mission gleichgesetzt mit „sittlicher Einfachheit und moralischer Bindung“,³⁸ zwei Vorstellungen sozialer Ordnung, mit denen man das Schreckensszenario der Großstadt zu bannen versuchte. So überzog man die Stadt systematisch mit einem „Netz aus Herbergen und Heimen“.³⁹ Die Unterkünfte der Inneren Mission hießen programmatisch „Herbergen zur Heimat“⁴⁰ und „Volksheime“, wie das 1901 in Hamburg begründete Haus, transferierten den Familien- und Gemeinschaftsgedanken auf die soziale Arbeit im Stadtteil. Doch auch hier drängen sich Parallelen zur kolonialen ‚Heidenmission‘ auf: Jean und John L. Comaroff haben sich mit der Frage auseinandergesetzt, inwiefern „Heim und Häuslichkeit als Ort und Prinzip bei den europäischen Bemühungen zur Kolonisierung Afrikas und insbesondere bei der Verbreitung der ‚westlichen Familienideologie‘ [...] eine herausragende Rolle spielten“.⁴¹ Dabei gehen sie so weit, die Perspektive umzukehren: Im Sinne einer *entangled history* weisen sie nach, „daß der Kolonialismus und insbesondere die Kolonialmission einen entscheidenden Beitrag zur Ausbildung der modernen Häuslichkeit nicht nur in Übersee, sondern auch in England leistete“, und „daß die eine Form jeweils zum Modell und Spiegelbild der anderen wurde“.⁴² Missionarisches Handeln und missionarischer Kulturkontakt lassen sich aus dieser Perspektive als Katalysator eines Kolonie und Kolonialmacht übergreifenden Zivilisierungsversuchs lesen, in dessen Verlauf auch „bürgerliche Sozialreformer bestimmte Vorstellungen von Afrika mobilisierten, um die britischen Unterklassen zu transformieren“.⁴³ Zugleich wurden ‚Heimat‘ und ‚Häuslichkeit‘ zu bürgerlichen Ordnungsmodellen, die für ‚Zivilisierung‘ standen – in Kolonie wie Metropole.

Eine Bemerkung noch zur konfessionellen Spezifik des missionarischen Handelns: War die außereuropäische ‚Heidenmission‘ von der katholischen wie den evangelischen Kirchen gleichermaßen getragen, so folgte der alltagsorientierte Ansatz der Stadtmission einem spezifisch protestantischen Paradigma. Zentral dafür war die im Protestantismus vorgenommene „religiöse Verweltlichung der Welt“.⁴⁴ Erst die evangelische Theologie, die sich der Einteilung des Raums in einen „sakralen“ und einen „profanen“ Bezirk verweigerte, konnte einen so umfassenden Deutungsanspruch entwickeln, dass ihr im engeren Sinne religiöses Anliegen mit dem Gedanken einer umfassenden ‚Zivilisierungsmission‘ zusammenfiel. Der von Max Weber benannte protestantische Kerngedanke der „innerweltlichen Askese“ machte erst die Bahn frei für radikale religiöse Deutungen gesellschaftlicher Problemlagen. So bil-

dete protestantische Religiosität einen Deutungscode, der auf das ‚Ganze der Wirklichkeit‘ und damit immer auch auf ein System der Lebensführung abzielte.⁴⁵ Der Theologe Friedrich Wilhelm Graf hat vier Dimensionen dieses Deutungscode herausgearbeitet: Erstens entfaltete der Protestantismus von Beginn an ein besonderes Verhältnis zur „Innerlichkeit“ des Individuums. Zweitens kultivierte er eine Art von „Weltfrömmigkeit“, die im Alltag den „entscheidende[n] Ort christlichen Lebens“ sah. Drittens betrieb er eine konservativ gerahmte „Moralisierung des Politischen“, und viertens trat er explizit wie implizit als eine „Bildungsmacht“ auf.⁴⁶

Anders als der Katholizismus war der Protestantismus von einer besonderen Nähe zum akademischen Milieu geprägt. Aus ihm rekrutierte sich in wesentlichen Teilen das klassische deutsche ‚Bildungsbürgertum‘, das „seine kulturellen Hegemonieansprüche gegenüber anderen Gruppen durch eine konfessions-spezifische Semantik rechtfertigte“.⁴⁷ Bildungs- und Erziehungsfragen waren daher ein elementares gesellschaftliches Anliegen des Protestantismus – nicht zuletzt, um die Geltungsansprüche und die Deutungsmacht des eigenen Rekrutierungsmilieus zu legitimieren. So wurde die Stadt des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ein zentrales Feld, auf dem sich die „Weltfrömmigkeit“ des Protestantismus zu bewähren hatte. Dieser Gedanke verlangte geradezu danach, die empirische Realität – und zwar dort, wo sie am schwierigsten zu meistern war – als den Schauplatz praktisch-ethischer Religionsausübung zu begreifen. Zum anderen war es das protestantische Individualitäts- und Bildungskonzept, welches das Handlungsmuster der Mission formierte. Jürgen Osterhammel hat diese Dimension missionarischen Handelns aus einer Grundidee der – im Kern protestantischen – Aufklärung hergeleitet:

„Der zentrale Gedanke der Aufklärung, der unmittelbar zur Idee der Zivilisierungsmission hinführt, ist der der planmäßigen Veränderung transformativen Charakters. Reformen sollen nicht mehr nur Notstände ausbessern, sie sollen eine neue und vernünftige Ordnung herbeiführen. Dies muss wesentlich durch Veränderung der Menschen mittels Erziehung, Training, Missionierung oder Konversion geschehen. Auch der klassische deutsche Bildungsbegriff passt in diesen Zusammenhang: nur ein Subjekt, das zielstrebig an seiner eigenen geistigen und moralischen Vervollkommnung arbeitet, schöpft die Möglichkeiten aus, die in ihm schlummern.“⁴⁸

Dergestalt humanistisch gewendet, lebte der christlich-missionarische Gedanke also auch dort weiter, wo man auf religiöse Indoktrination im engeren Sinne verzichtete. Bildungsbürgerliches Sendungsbewusstsein, transformative Vernunftkonzeption und pädagogische Perfektibilitätsidee führten dazu, dass die Missionarinnen und Missionare im „Dunkel der Stadt“ als leuchtende Vorbilder bürgerlicher Sozial-

moral auftraten. Umgekehrt musste die Stadt selbst besonders dunkel gezeichnet werden, um das eigene Licht möglichst hell strahlen lassen zu können: Die Idee missionarischer Sendung und die Kritik am „Dämon Großstadt“ verweisen aufeinander und gehören zusammen. Auf diese Weise trug die protestantische Religiosität – latent oder explizit – ganz wesentlich zum universalistischen Anspruch moderner Bildungs- und Funktionseliten bei, die Modelle der eigenen Lebensführung auch als Vorbild für andere zu begreifen.

Die deutsche Settlement-Bewegung und die räumliche Logik missionarischen Handelns

Dass es in der eigenen Stadt Genden gab, die so unbekannt waren wie das „dunkelste Afrika“ – diese Einsicht gab den Impuls zu einer Bewegung, die in den 1880er Jahren in England und den USA entstand und zu Beginn des neuen Jahrhunderts auch nach Deutschland und Österreich übertragen wurde. Nach dem Vorbild der internationalen Settlement-Bewegung entstanden 1901 das *Hamburger Volksheim* und das *Ottakringer Settlement* in Wien, 1911 wurde dann die *Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost* (SAG) gegründet, die sich zur bedeutendsten Initiative im deutschsprachigen Raum entwickeln sollte.⁴⁹ Die *Settlements* waren zum einen Nachbarschaftszentren im Arbeiterviertel, von denen aus soziale Hilfe geleistet werden sollte, insbesondere aber waren sie als Orte konzipiert, an denen Arbeiter/innen und Akademiker/innen in persönlichen Kontakt kommen und so der gesellschaftlichen Spaltung in „two nations“ entgegenwirken sollten. Sie waren „Niederlassung[en] Gebildeter inmitten der armen arbeitenden Bevölkerung“,⁵⁰ in denen verschiedenste Angebote sozialer Arbeit installiert wurden, von denen aber vor allem ein nachhaltiges zwischenmenschliches Geschehen ausgehen sollte. Zugleich waren die *Settlements* lokale Stationen früher Stadt- und Sozialforschung. 1906 heißt es in einem Bericht aus dem *Hamburger Volksheim*:

„Auch für uns ist, wenn es viele auch nicht eingestehen wollen, die Arbeiterschaft mit ihren Anschauungen, Wünschen und Bedürfnissen noch eine fremde Welt. Wenn wir aber eine fremde Welt, ein anderes Land kennen lernen wollen, so genügt es nicht, nur Bücher und Reisebeschreibungen darüber zu lesen, und einmal einen oder den anderen Menschen aus diesem Lande zu sprechen, wir müssen hinreisen und uns so lange dort aufhalten, bis wir Sprache und Sitten und Gebräuche verstehen gelernt haben.“⁵¹

Sprache, Sitten und Gebräuche: Nicht von ungefähr tauchen in diesem Zusammenhang diese Gegenstände des ethnologischen Erkenntnisinteresses auf. So schien es

in den Selbstdarstellungen des *Hamburger Volksheims* zuweilen, „als handelte es sich um die Gründung einer soziologischen Beobachtungsanstalt“.⁵² Auch in der Berliner SAG betrieb man eine systematische Sozialforschung und versuchte sich in den 1920er Jahren sogar an Aspekten einer „Soziologie des Berliner Ostens“.⁵³ Im Kontext der Settlementbewegung bildeten diese Forschungsaktivitäten ein wichtiges Moment des Kolonisierungsprozesses, denn „zur Eroberung des fremden Landes gehört die Erforschung der fremden Kultur [...] unlösbar hinzu“.⁵⁴

Dass mit den *Settlements* ein starker missionarischer Gedanke verbunden war, ist erst dann zu erkennen, wenn man von dem oben skizzierten weiten Missionsbegriff ausgeht. Denn zunächst hielt man sich mit religiöser Einflussnahme bewusst zurück: Der Gründer des *Hamburger Volksheims* Walter Classen (1874–1954) war zwar evangelischer Pastor, lehnte aber den Ansatz der in Hamburg besonders stark vertretenen Inneren Mission vehement ab.⁵⁵ Auch Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969), Leiter und Schlüsselfigur der *Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost*, wandte sich gegen die Methode des „Aneangelisierens“,⁵⁶ sein *Settlement* verstand sich als eine „Siedlung des Reichtums und der Fülle in Arbeiter- und Armenvierteln“.⁵⁷ Der missionarische Gehalt wird hier bildungsbürgerlich ausbuchstabiert: „Reichtum und Fülle“ erweisen sich als heimliche Säkularisate, die letztlich dem Diffusionsmodell der Evangelisation verpflichtet bleiben. Wenn der SAG-Mitarbeiter Erich Gramm davon spricht, „in dieses heimatlose Leben etwas hineinzutragen von den reichen Kräften des deutschen Lebens“,⁵⁸ dann wird die religiöse Mission hier sozusagen kulturell umgedeutet. Statt einer Ausbreitung des Christentums wird ganz allgemein der Zufluss „reicher Kräfte“ annonciert; Siegmund-Schultze spricht einmal sogar von einer „Blutübertragung vom Stärkeren auf den Schwächeren“.⁵⁹ Diese Idee vitaler und charismatischer Übertragung von „Bildung und Kultur“⁶⁰ strukturierte das Selbstbild dieser Bewegung und weist sie als Unternehmen sozialer Mission aus, bei dem der Einzelne eine zentrale Rolle einnahm. Hier wurde praktisch umgesetzt, was Max Scheler (1874–1928) in seiner Schrift über *Vorbilder und Führer* als „Vorbildwirksamkeit“ bezeichnet hat:⁶¹ „Die Persönlichkeit des Settlementsarbeiters wirkt auf das ganze Stadtviertel“.⁶² Der Kulturwissenschaftler Rolf Lindner hat darauf hingewiesen, dass diese Idee auf den liberalen englischen Politiker Edward Denison (1840–1870) zurückgeht, der 1867 beschloss, ins Londoner East End zu ziehen: „I imagine that the evil condition of the population is rather owing to the total absence of a better class“.⁶³ Erst mit dem dauerhaften Eindringen in die fremden Lebenswelten – so Lindner – „kommt in die Liebesarbeit eine zivilisierende Mission, die über die bloße Evangelisation hinausweist“.⁶⁴ Und erst die längerfristige Präsenz der zivilisierenden Instanzen vor Ort begründet die Möglichkeit „der kulturellen Hebung der Armenpopulation [...] durch das Vorbild kultivierter Nachbarn und durch die Vermittlung kultureller Güter“.⁶⁵

Von zentraler Bedeutung ist hier auch das Verlaufsmodell, das die Vorstellung vom Vordringen zivilisatorischer Muster in die „Wildnis“ und die „dunklen Passagen“ der Stadt bestimmte. Es handelt sich dabei um ein Modell der „Diffusion des Guten in einer Welt des Bösen“. Analog zur Verbreitung der „frohen Botschaft“ in der Evangelisation sollte sich auch der Zivilisierungsprozess – ausgehend von der starken Persönlichkeit und Vorbildwirkung der Missionarinnen und Missionare – quasi von selbst entfalten. Zwar war in die Stadtmission wie in die Settlement-Bewegung ein ganzes Set sozialpädagogischer Praktiken eingebaut, begleitet von der Installation einer entsprechenden Infrastruktur. Letztlich aber ging man davon aus, dass sich ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘ nach ihren eigenen Gesetzen ausbreiten. Ein Beispiel aus der Heilsarmee mag das belegen. Deren Vorkämpferin Catherine Booth (1829–1890) schreibt in einer Broschüre über die „Feldzüge“ ihrer Organisation:

„A further gain to the State through the influence of the Army is a greatly improved morality in large numbers of the population, even where we fail to realize all the results to which I have alluded. ‚A little leaven leaveth the whole lump.‘ In this way a few truly converted men and women in a factory, a shipyard, or a mine have such a civilizing and reforming influence on the others that we have some of the most wonderful testimonies from employers of labour on this point. Only the other day, the General [Charles Booth, J.W.] was in a town where the master of a shipyard had given his testimony to one of our captains: ‚This yard used to be a perfect hell, but is now comparatively like heaven.‘ [...] ‚We have no swearing now, and it’s all the influence of the Salvation Army.‘ We have many testimonies from managers of mines to the same effect. Instead of the miners spending their little spare time at their dinner hour in tossing and gambling, in many cases they hold prayer-meetings; and instead of the ears of the managers being assailed by oaths and blasphemies, Salvation Army songs salute them on very hand. Mayors, magistrates, and police in numbers of instances bear witness to the same results with respect to their spheres of observation.“⁶⁶

Booth macht nicht nur deutlich, wie die fermentierende Wirkung der Mission nach dem Modell „A little leaven leaveth the whole lump“ gedacht wurde, sondern skizziert nebenbei auch den volks- und betriebswirtschaftlichen Nutzen der ‚Zivilisierungsmission‘, deren Ergebnisse „manager, mayors, magistrates and police“ zufriedenstellten. Die Transformation des widerspenstigen, blasphemischen und faulen Proleten in einen christliche Lieder singenden Muster-Arbeitnehmer klingt sicherlich zu glatt, um wahr zu sein – in jedem Fall aber bildete sie das Prinzip ab, das in der gleichsam ‚natürlichen‘ Diffusion und Durchsetzung des Guten bestand.

Die missionarische Faktur der *Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost* zeigt sich zum Teil auch an den Biografien einiger ihrer Mitarbeiter/innen. Richard Lau, der im Rahmen der SAG-Sozialforschungen eine sehr aufschlussreiche teilnehmende

Beobachtung in einem Kölner Gesellenheim durchführte,⁶⁷ war Vorsitzender des *Studentenbundes für Mission* und beabsichtigte, Missionar in China zu werden.⁶⁸ Der Jugendpfleger Hans Windekilde Jannasch, der während des Ersten Weltkriegs zur *Sozialen Arbeitsgemeinschaft* stieß, war Sohn eines Missionars und verfasste später ein Buch über das Leben seines Vaters: *Unter Hottentotten und Eskimos*.⁶⁹ Einer der ersten SAG-Studenten, Dirk Krafft, war Sohn eines Missionsinspektors der *Rheinischen Missionsgesellschaft* in Barmen, und mit Renate Lepsius, deren Vater Johannes an prominenter Stelle in der *Deutschen Orient-Mission* tätig war, kam sogar eine der wichtigsten Mitarbeiterinnen Siegmund-Schultzes aus einem Missionarshaushalt. So ist es kaum erstaunlich, wenn es in dem Notizheft eines weiteren Mitarbeiters aus dem engsten Kreis explizit heißt: „Die Arbeit der S.A.G. [...] ist Missionsarbeit, Pionierarbeit. Vergleich mit der Methode der Heidenmission: Langsamgeduldiges Erwerben des Vertrauens“.⁷⁰

In zahlreichen Beschreibungen der ersten SAG-Niederlassung in der Berliner Friedenstraße scheint es denn auch, als wäre hier eine veritable Missionsstation im ‚Niemandland‘ eröffnet worden: Die Mitarbeiter/innen treten als „Pioniere“ und als „Vortrupp“ der bürgerlichen Welt auf,⁷¹ das *Settlement* wird als „Vorposten“ bezeichnet.⁷² Friedrich Siegmund-Schultze – später bekannt als Pazifist und Impulsgeber der ökumenischen Bewegung – bediente sich nicht selten einer militärischen Metaphorik, wenn von der „Siedlung“ im Berliner Osten die Rede war. So heißt es 1916 in einem Text für das interne Nachrichtenblatt der SAG: „Die Pioniere, die sich an die Arbeit machten, eine Brücke zu schlagen, stürzten sich wagemutig, wie es deutschen Soldaten geziemt, in den Strom – galt es doch zunächst am anderen Ufer einen Brückenkopf zu bauen“.⁷³ Das Motiv des Kampfes prägte noch lange das Selbstbild der „SAGler“ und lässt sich auch in vielen anderen Texten aus dem Umkreis sozialer Missionsunternehmungen finden.⁷⁴ Es war integraler Teil dessen, was Rebekka Habermas als das „heroische Narrativ“ der Mission bezeichnet hat:

„Erstens kämpft der Missionar gegen Heiden, um diese zu bekehren; zweitens kämpft er gegen sich selbst und sein Ungenügen, die immer dramatischer erlebten Anfechtungen und Versuchungen; drittens muß gegen eine europäische Welt gekämpft werden, die als von Sünden erfüllt und deswegen dem Untergang geweiht dargestellt wird – eine Welt der Großstädte, die angefüllt ist mit Branntwein trinkenden Männern, fleischlich sich vermischenden Menschen sowie Horden von bettelnden und stehlenden Kindern. Genau dieser dreifache Kampf bildet das heroische Narrativ der Missionsgeschichtsschreibung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Dieses macht den Missionar zu einem einsamen Helden, der, allein auf sich und Gott gestellt, in keinerlei Beziehung zu seiner europäischen oder auch außereuropäischen Umwelt steht.“⁷⁵

Hier wird deutlich, dass der „Kampf gegen die dunklen Mächte“ sowohl nach außen als auch nach innen geführt wurde: In den Praktiken wie der Inszenierung sozialer Mission fielen die Disziplinierung der ‚Anderen‘ und die Disziplinierung des ‚Selbst‘ zusammen. Im Zentrum dieses doppelten Prozesses stand die „heroische“ Persönlichkeit des männlichen Missionars, dessen Selbstunterwerfung der stärkste Beweis für Ernsthaftigkeit und persönlichen „Totaleinsatz“⁷⁶ war. Überhaupt ist für die sozialen Missionen ganz wesentlich, dass sie von charismatischen Einzelpersonen mit einem Sendungsbewusstsein des „Unbedingten“ getragen wurden. Dieser Unbedingtheitsanspruch konstituiert – als „existentielle Komponente“⁷⁷ – das Selbstverständnis der Missionarinnen und Missionare und dient zugleich als Legitimitätsausweis: Mit seinem Einsatz zeigt der Held, der die Brücken zu seinem Herkunftsmilieu symbolisch abgebrochen hat, die absolute Notwendigkeit und Unumgänglichkeit seiner Aufgabe. In einem Rückblick auf die Entwicklung der SAG von 1935 heißt es – schon unter deutlichem Einfluss nationalsozialistischer Rhetorik bezüglich des ‚Ostens‘ –, dass in den ersten Jahren der SAG

„ein wahrhaft revolutionäres Erleben, ein Zurückgeworfensein auf die letzten Urkräfte des Lebens den im Osten arbeitenden Menschen die unabweiliche Bindung auferlegte, die zum Erwachen gekommenen Kräfte ihres eigenen Lebens in die Nachbarschaft einströmen [...] zu lassen“.⁷⁸

Ebenso bediente Maria Siegmund-Schultze das heroische Narrativ ihrer männlichen Kollegen mit der Bemerkung, „daß kühne, aufbrausende Kraft und der Wille zum Dienen [...] die ersten Pioniere [...] beseelten“.⁷⁹ In der gesamten deutschen Settlement-Bewegung dienten solche Formulierungen als „heroische“ Legitimationsmuster, die oftmals an die Stelle inhaltlich-programmatischer Begründungen traten: Zur Tat drängte „ein inneres Motiv, ein irrationales Etwas, ein nicht klar zu deutendes ‚Muß‘“⁸⁰ oder eben „etwas Unbedingtes“.⁸¹

Hartmut Dießenbacher hat am Beispiel von vier ausgewählten Akteuren des 19. Jahrhunderts auf das Motiv des Abenteurers in der sozialen Mission hingewiesen und festgehalten: „Bürgerlicher Altruismus ist organisiert nach dem Handlungsmuster eines Abenteurers“.⁸² Dießenbacher bestimmt die „Polarität von bürgerlicher Heimat und unbürgerlicher Fremde“ als „Bedingung abenteuerlichen Handelns“ und verweist auf das Motiv der „Bewährung im fremden Land“.⁸³ „Hier draußen“ hatte sich der missionarische Held zu beweisen, und dieses Selbstbild bestimmte zahllose Texte aus den – inneren wie äußeren – Missionen, in denen „moralisches Gleichnis mit homerischem Abenteurer, missionarischer Eifer mit exotischem Erziehungsfuror“ eine starke Verbindung eingingen.⁸⁴ Dieser Komplex ist durch und durch mit protestantischen Codes durchsetzt. In der Vorstellung vom zur Mission berufenen einsamen Abenteurer steckt nicht nur der „calvinistische Prädestinationsgedanke,

die Vorstellung von der Auserwähltheit der Wenigen⁸⁵, sondern der heroische Missionar erhält so auch „die Bestätigung calvinistischer Überzeugung, das ‚Gelobte Land‘ durch eigenen Fleiß und eigene Tüchtigkeit erlangt zu haben“⁸⁶.

Allerdings darf nicht vergessen werden, dass das Scheitern für diesen Diskurs fast noch bedeutsamer war als der Erfolg. Paradoxerweise verleiht erst die riesenhafte, nicht zu bewältigende Dimension der Aufgabe dem Missionar seine volle Größe, „wird doch hier der neue heroische Missionar, der einsame Held, die dramatische Figur des Scheiterns erschaffen – eine Figur, die genau aus diesen ewigen Heraufbeschwörungen des Misserfolgs Autorität generiert“⁸⁷. Dabei ist es nicht nur das „dramatische“ Scheitern an den widrigen äußeren Umständen, das den Missionar symbolisch erhöht, sondern zuweilen auch das identitäre Scheitern. Der moderne Missionar ist kein Kreuzritter mit überlebensgroßem Selbstbewusstsein, sondern umgekehrt: ein von Unsicherheiten und Selbstzweifeln angefochtener, in die Widersprüche seiner Aufgabe verstrickter Mensch. So „dürfen wir die Identitätsstärke der Kolonisatoren nicht überschätzen“, zumal diese schon dem Prinzip nach „Grenzgänger im kulturellen Niemandsland zwischen europäischer Heimat und kolonialer Fremde“ waren.⁸⁸ Analog dazu waren auch die sozialen Missionarinnen und Missionare der SAG im Berliner Osten „Suchende [...], die nach dem eigenen Selbstverständnis als Bürger fragten“⁸⁹. Aus eben dieser Selbstsuche bezogen die „SAGler“ aber auch das Bewusstsein, wahre Vorkämpfer/innen der sozialen Versöhnung in einem „neuen Deutschland“ zu sein.⁹⁰ Bei aller Verunsicherung, die mit dem Status der „Suchenden“ auch verbunden war, sorgte dieses Pathos letztlich doch für eine Bestätigung der eigenen gesellschaftlichen Rolle.

Bisher war fast durchgehend von der Figur des ‚Missionars‘ die Rede. Tatsächlich waren – im Gegensatz zu der vor allem von Frauen getragenen Bahnhofsmission und zahllosen anderen Initiativen sozialer Fürsorge und sozialer Arbeit – in der frühen Phase der deutschen Settlement-Bewegung vorwiegend Männer tätig.⁹¹ Zugleich war die soziale Mission mit einer Semantik der Männlichkeit aufgeladen, wie sie sich in vielen christlichen Missionsunternehmungen finden lässt.⁹² Dabei ist konstatiert worden, dass es sich hier auch um einen Prozess der „Re-Maskulinisierung“ der Kirchen seit dem 19. Jahrhundert handelte:

„In order to counterbalance the ‚effeminate‘ image of religious practice, the churches developed male semantics, often fused with notions of nationhood, that were supposedly appealing to men, and offered a framework of associations and organisations in which male Christian identities could be formed. The re-masculinisation that followed in the wake of confessionalism [...] offered an arena where male virtues and powers could be used for religious purposes.“⁹³

Auch das Abenteuer des Abstiegs in die „Tiefen der Gesellschaft“ war Teil der Inszenierung männlicher Tugenden: Der „abenteuernde Altruismus“, wie ihn die erste SAG-Generation verkörperte, war „ganz von den Gesetzen männlichen Handelns und Erlebens geprägt“. ⁹⁴ Kennzeichen des „evangelical model of masculinity“ sind nach Susan Thorne „religious piety, moral seriousness, and a civilizing mission at home and abroad“. ⁹⁵ Das missionarische Moment war der protestantischen Männlichkeit tief eingeschrieben. Wenn Max Scheler in seinen Überlegungen zu *Vorbildern und Führern* fünf paradigmatische Gestalten benennt – den „Lebenskünstler“, den „Genius“, den „Führer“, den „Helden“ und den „Heiligen“ –, ⁹⁶ dann ist der Missionar wohl im Schnittpunkt der letzteren drei Konzepte zu verorten. Diese bildeten sozusagen eine „colonial hyper-masculinity“ ⁹⁷ ab und speisten so die „machtvolle Selbstinszenierung“, die so vielen Missionaren ihre Autorität verlieh. ⁹⁸ Wo Frauen an der sozialen Arbeit beteiligt waren, da mischten sich in diese Inszenierung andere Bilder. Inwieweit gerade das Zusammenspiel von „heroischer Männlichkeit“ und „weiblicher Fürsorge“ so etwas wie eine doppelte Strategie des Missionarischen konstituierte, wäre einer genaueren Untersuchung wert. ⁹⁹

Wie nun hängt das heroische Narrativ der sozialen Missionen mit dem Raum zusammen? In seiner umfassenden Skizze zu den ‚Zivilisierungsmissionen‘ in der Moderne hat Jürgen Osterhammel gezeigt, dass deren Rhetorik auf eine „in zwei Dimensionen ausgearbeitete Raummetaphorik“ zurückgreift: In der ersten Dimension der „horizontalen Ausbreitung“ zeigt sich das für Missionen konstitutive Muster des „Selbstexports“, während die zweite „vertikale Dimension der Erhebung und Erhöhung“ auf eine implizite „Stufenleiter kultureller Wertigkeiten“ verweist. ¹⁰⁰ Osterhammel fasst zusammen:

„Die Idee der Zivilisierungsmission in ihren modernen Ausprägungen schließt stets diese doppelte horizontale und vertikale Inklusivität ein. Sie ruht auf zwei Grundlagen: der Überzeugung des Zivilisators von der eigenen Überlegenheit, aus der sich die Selbstermächtigung zur Intervention in die Lebensumstände Anderer ableiten lässt, und der Erwartung einer gewissen Rezeptivität auf Seiten der zu Zivilisierenden.“ ¹⁰¹

Übertragen wir diesen Befund auf den ‚Missionsraum Stadt‘, so wird deutlich, dass der Zugriff der Stadtmission und Settlement-Bewegung sehr genau dieser doppelten Denkfigur folgte. Räumliche Erschließung der „dunklen Teile der Stadt“ und „kulturelle Hebung ihrer Bevölkerung“ gehörten zusammen und bildeten ein integrales zivilisierungsmissionarisches Handlungsmuster. Abschließend möchte ich die beiden von Osterhammel genannten räumlichen Dimensionen missionarischen Handelns noch einmal explizit herausarbeiten: Wie wurde die Stadt als ‚Missionsraum‘

entworfen? Und inwiefern positionierten und legitimierten sich die Akteurinnen und Akteure der Mission über diesen Entwurf?

Zunächst zum Motiv der räumlichen Erschließung und horizontalen Ausbreitung. Wie oben gezeigt, stellte die *terra incognita* der städtischen Arbeiterquartiere für die bürgerlichen Missionare und Missionarinnen eine abenteuerliche Herausforderung dar, die ihr Selbstbild entscheidend prägte. Mehr noch: Erst die Idee des „darkest London“ oder des „dunklen Berlin“ ermöglichte den Akteurinnen und Akteuren der Stadtmission und der Settlement-Bewegung ihre Selbstinszenierung als „Vorkämpfer“ und „Pioniere“. Dementsprechend war ihre Rhetorik fest mit räumlichen Imaginationen verbunden. Beispielfhaft wird dieser Zusammenhang etwa von dem Sozialphilosophen Thomas Carlyle vorgeführt, auf den sich die Gründer/innen des Londoner Settlement *Toynbee Hall* bezogen haben:

„Wir führen euch an die Küste eines ungeheuren Festlandes und fragen euch, ob ihr es nicht mit eigenen Augen sehen könnt, ob ihr nicht durch fremdartige Anzeichen wahrnehmt, wie massiv dunkel, unerforscht, unvermeidlich es daliegt. Ihr müßt es betreten!“¹⁰²

Hier wird deutlich, dass der Unbedingtheitsanspruch der sozialen Mission unmittelbar aus dem Raum abgeleitet wird: Dieser Raum lag „unvermeidlich da“, seine dunklen Passagen forderten dazu auf, betreten und erleuchtet zu werden. Analog zu der zu kolonisierenden ‚Fremde‘ wurde die Stadt zu einem Raumbild, dem eine Entwicklungsidee eingeschrieben war. Nach Detlev Ipsen sind solche „Raumbilder [...] auf einen Raum projizierte, in der Regel materialisierte Zeichenkomplexe, die in ihrer latenten Sinnhaftigkeit stets Bezug zu einem Entwicklungsmodell haben. Indem sie sich auf eine Entwicklungskonzeption beziehen, überziehen sie den Raum mit Werten“.¹⁰³

Im vorliegenden Zusammenhang kommt dem Raumbild des ‚Ostens‘ eine besondere Bedeutung zu. Die symbolische Landkarte Europas ist schon seit Jahrhunderten von dem Gegensatz „Westen = Zivilisation“ und „Osten = Barbarei“ geprägt. Dabei spiegelten sich die Vorstellungen vom europäischen Osten als Kolonisationsraum, als „Territorium der Selbstüberhebung und der Angst in einem“,¹⁰⁴ im Inneren der europäischen Städte: Der urbane Osten – angefangen bei den schaurigen Bildern aus dem Londoner East End – wurde zu einem Gegenbild der Zivilisation, zur „anderen Seite der Stadt“.¹⁰⁵ Diese andere Seite galt es zu entdecken, zu erschließen und der Kontrolle bürgerlicher Sozialisationsinstanzen zu unterwerfen. So wie das Raumbild der nordamerikanischen *frontier* die „heroische Botschaft an die Pioniere“ richtete: „Go West, young Man!“¹⁰⁶ so war auch dem urbanen Osten eine klare Handlungsaufforderung eingeschrieben: „Go Down into the East End“.¹⁰⁷ Und ebenso wie die amerikanischen Siedler/innen des *frontier*-Narrativs von einem Gestus des Unbe-

dingten getragen waren, so verstanden auch die „Ostsiedler“ der SAG ihre Mission als unausweichlichen Auftrag. In diesem Kontext war der „Osten“ eine räumliche Pathosformel, welche die Entdeckungsreise wie den missionarischen Auftrag mitbegründete und legitimierte. Er war ein veritables Raumbild im Sinne von Detlev Ipsen, mit welchem eine Teleologie zivilisatorischer Werte transportiert wurde.

Die von Jürgen Osterhammel genannte „vertikale Dimension der Erhebung und Erhöhung“ verlieh der horizontalen Ausbreitung schließlich ihre zivilisierungsmisionarische Legitimation und ihren normativen Sinn. Das Klassifikationsschema von ‚Oben‘ und ‚Unten‘, das tief in das bürgerliche Gesellschaftsnarrativ des 19. und frühen 20. Jahrhunderts eingeschrieben war,¹⁰⁸ liegt nahezu allen städtischen Sozialreportagen der Zeit zugrunde. Wenn Jack London (1876–1916) sich in den *Abgrund* der Londoner Slums begab, oder wenn Hans R. Fischer davon sprach, „in die Tiefen hinabzusteigen und mit den Armen ein Armer zu sein“, dann belegten und reproduzierten sie damit „den manichäischen Dualismus, der dem Bürgertum die oberen Ränge der Zivilisation reserviert“.¹⁰⁹ Ihr *Going Down* war Teil des komplexen kulturellen Prozesses, „whereby the human body, psychic forms, geographical space and the social formation are all constructed within interrelating and dependent hierarchies of high and low“.¹¹⁰ Aus Sicht der sozialen Missionarinnen und Missionare war der Abstieg in die „Tiefen der Gesellschaft“ konsequenterweise verbunden mit einem Programm der sozialen und kulturellen „Hebung“ – ein Begriff, der geradezu zu einer Chiffre sozial- und zivilisierungsmisionarischer Einflussnahme wurde. So versuchte man in der *Sozialen Arbeitsgemeinschaft*, die Menschen des Berliner Ostens „für ein höheres Leben zu gewinnen“¹¹¹ und legitimierte über diesen Vorgang zugleich die eigene Rolle als Missionare. Denn – so Friedrich Siegmund-Schultze in einem Aufsatz – „Hebung ist nur möglich durch Höherstehende“.¹¹² Wenn später in der DDR-Kulturpolitik von einer „Hebung des Kulturniveaus der Arbeiterjugend“ die Rede war,¹¹³ dann spiegelte sich in dieser Vorstellung also eine lange Geschichte kultureller Disziplinierungs- und Zivilisierungsversuche, an der auch die deutsche sozialistische Tradition ihren Anteil hatte.¹¹⁴

Zum Schluss. Umriss einer Theorie der sozialen Mission

Die vorgestellten Beispiele aus der Stadtmission und Settlement-Bewegung legen nahe, das Missionskonzept als ein bestimmtes, feldübergreifendes Dispositiv von Diskursen und Praktiken zu verstehen. ‚Mission‘ in diesem Sinne erscheint – zumindest für den hier behandelten historischen Kontext – als ein grundlegendes Handlungsmuster, über das Individuen, soziale Gruppen und ganze Gesellschaften ihre symbolischen Ordnungen sowie Grenzen zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Fremden‘

regulieren. Zugleich stellt sie ein bestimmtes Bündel von Praktiken des Umgangs mit dem ‚Anderen‘ bzw. dem ‚Fremden‘ dar: ein Modell der Erschließung, Kontrolle, Erziehung, Zivilisierung und Beherrschung, vielfach verbunden mit einem auf kultureller Superiorität basierenden Sendungsbewusstsein. Dabei sind Missionen stets „Elitenprojekte“,¹¹⁵ in denen sich die Formierungs-, Legitimierungs- und Selbstvergewisserungsprozesse ihrer Trägergruppen spiegeln. Dieses Handlungsmuster ist nicht nur in der christlichen ‚Heidenmission‘ oder in ‚imperialen Zivilisierungsmissionen‘ zu finden, sondern auch im Inneren der eigenen Gesellschaften: in Praktiken der religiösen Durchdringung des Alltags wie der Inneren Mission, in der ländlichen Volksaufklärung und Volkserziehung, der städtischen Sozialarbeit und Sozialpädagogik, der organisierten Wohlfahrtspflege und Jugendfürsorge sowie im institutionalisierten Umgang mit Devianz und Delinquenz.

Damit reicht das Spektrum missionarischer Praktiken weit über das religiöse Feld im engeren Sinne hinaus. Es geht um die Moralisierung sozialer Problemlagen, um das Eindringen missionarischer Akteurinnen und Akteure in ‚fremde‘ Lebenswelten, um heroische Selbstbilder und die Unterstellung spezifischer Vorbildwirkungen. Dem missionarischen Dispositiv liegen Vorstellungen und Praktiken der kulturellen Übertragung von Lebensführungsmodellen zugrunde, die auf die Magie der charismatischen Persönlichkeit ebenso rekurrieren wie auf die des machtvollen – geheiligten oder rationalen – Wortes. Entscheidend ist bei alledem aber die religiöse Tiefengrammatik, welche die genannten Vorstellungen und Praktiken strukturiert und ihnen ihre Evidenz, Unausweichlichkeit und Durchschlagskraft verleiht. Zwar haben nicht alle sozialen Missionen explizit religiösen Charakter, allerdings basieren sie auf einem Selbstbewusstsein, das in seiner Unbedingtheit mit Georg Simmels Begriff als „religioid“ bezeichnet werden kann und das für den spezifischen „Legitimations- und Konsekrationsseffekt“¹¹⁶ verantwortlich ist, der das kontingente Handeln als ein wie auch immer gefasstes transzendentes oder an eine höhere Ordnung zurückgebundenes Handeln erscheinen lässt. Gerade die oben skizzierte protestantische „Weltfrömmigkeit“ stellte ein Paradigma dar, das in säkularisierter Form nahezu alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringen konnte.

Von hier aus lässt sich die kulturelle Logik sozialer Missionen annäherungsweise bestimmen. Knapp zusammengefasst, entfaltet sich diese zwischen vier starken Polen: 1. der charismatischen Persönlichkeit des „heroischen“ männlichen Missionars, der sein Handeln mit einem pauschalen Unbedingtheitsanspruch begründet, 2. der religiösen Tiefengrammatik, die diesen Anspruch mit ihrem *empowerment* und ihren Konzepten von Innerlichkeit, Weltfrömmigkeit, Moralisierung der Politik und Persönlichkeitsbildung abstützt, 3. dem Raumbild der horizontalen Ausbreitung, das eine Hierarchie der Räume herstellt und den „Selbstexport“ zivilisatorischer und kultureller Muster herausfordert, und 4. dem Raumbild der vertikalen

Erhebung und Erhöhung, das auf der Vorstellung einer „Stufenleiter der Zivilisation“ basiert. In diesem Spannungsfeld bewegen sich die sozialen Missionen vorwiegend protestantischer Provenienz, und zwar sowohl hinsichtlich der außereuropäischen Missionsunternehmungen wie der sozialen Arbeit in der europäischen Großstadt – ein Gegensatz, der die christliche Missionsgeschichte seit Mitte des 19. Jahrhunderts, vor allem aber in der klassischen Moderne zwischen ca. 1890 und 1930 zutiefst geprägt hat.

Hier wie dort ist klar zu erkennen, dass der räumlichen Dimension im missionarischen Dispositiv eine Schlüsselfunktion zukommt: Raumvorstellungen und Raumpraktiken strukturierten sowohl das Selbstbild sozialer Missionen, als auch ihre Handlungslogik. Wie ich hier am ‚Missionsraum Stadt‘ zu zeigen versucht habe, produziert das missionarische Handeln eine spezifische Ordnung und Hierarchisierung der Räume: Denkfiguren von ‚Westen‘ und ‚Osten‘, von ‚Zentrum‘ und ‚Diaspora‘, von ‚Licht‘ und ‚Dunkel‘ machten die Stadt zum missionarischen Handlungsfeld und teilten sie in Zonen ein. Umgekehrt trugen diese Raumkonzeptionen wiederum dazu bei, das missionarische Handeln zu legitimieren und zu plausibilisieren: Die flottierenden Ideen der *terra incognita*, der *tabula rasa* und der „dunklen Seite der Stadt“, die Vorstellungen vom „barbarischen Osten“, vom „Wüstenland“ oder vom „undurchdringlichen Dickicht und Dschungel der Städte“ suggerierten – ähnlich wie heute etwa das Konzept des „sozialen Brennpunkts“ – missionarischen Handlungsbedarf. Die Rede von „Vorposten“ und „Stützpunkten“ trug dann zur Inszenierung des heroischen Narrativs der Mission bei, die Raumfigur eines „Netzes der Liebe“ organisierte die Stadt nach den Vorstellungen einer bestimmten symbolischen Ordnung des Sozialen. Auf diese Weise lieferte der Raum selbst einen machtvollen Begründungszusammenhang für das Eindringen in fremde Lebenswelten; Mission erscheint als ein Paradigma der sukzessiven Durchdringung von Raum. Die Idee von der Wirkmacht des ‚Guten‘ in einer Welt des ‚Bösen‘ folgte dabei einem Modell spiritueller Diffusion: Wie sich der Heilige Geist ausbreitet, so strahlt auch das bürgerliche Vorbild in die dunklen Gassen und Winkel hinein. Vielleicht definiert es den Kern des Missionarischen am Besten, wenn man dieses Diffusionsmodell in den Mittelpunkt stellt. Dass soziale Werte und Modelle der Lebensführung nicht ausgehandelt werden und damit verhandelbar sind, sondern sich nach einem pentekostalen Prinzip ‚ausbreiten‘ – in dieser Vorstellung liegt die ganze Problematik sozialmissionarischer Einflussnahme beschlossen.

Kehren wir abschließend noch einmal zurück zur Programmatik religiöser Missionen im engeren Sinne: Auch wenn in neueren theologischen Positionsbestimmungen versucht wird, Mission als dialogischen Austausch zu denken,¹¹⁷ bleibt in missionarisches Handeln stets eine grundlegende Nicht-Anerkennung von Differenz eingelassen. Zumindest ist das Modell der „heroischen“ Mission ohne den

Unbedingtheitsanspruch des ‚Eigenen‘ kaum denkbar. So strukturierte das Prinzip des *extra ecclesiam nulla salus* die katholische Missionsgeschichte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und darüber hinaus. In den 1970er Jahren verschob sich die päpstliche Missionstheologie dann in eine Richtung, die dem oben skizzierten weiten Missionsbegriff erstaunlich nahe kommt. 1975 veröffentlichte Papst Paul VI. (1897–1978) sein Schreiben *Evangelii Nuntiandi* mit der folgenden Passage:

„Für die Kirche geht es nicht nur darum, immer weitere Landstriche oder immer grössere Volksgruppen durch die Predigt des Evangeliums zu erfassen, sondern zu erreichen, dass durch die Kraft des Evangeliums die Urteilkriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden.“¹¹⁸

Umfassender könnte man den missionarischen Anspruch der Katholischen Kirche nicht formulieren. Wir befinden uns hier an einem Umschlagpunkt zwischen religiösen und sozialen Missionen, an dem noch einmal deutlich wird, wie wenig sich religiöse und soziale Motive der Mission voneinander trennen lassen. Im Gegenteil: Beide verweisen aufeinander und stärken sich im Sinne eines reziproken *empowerment* gegenseitig. Es ist daher nur folgerichtig, dass auch hier – in der neueren katholischen Missionstheologie – die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Mission hinfällig wird, wie der Theologe Christoph Gellner in seinem aktuellen Kommentar zu „*Evangelii Nuntiandi*“ betont:

„Unter dem neuen Leitbegriff der Evangelisierung beschränkt sich Mission nicht länger auf Verkündigung, Kirchenpflanzung, Ausbreitung der Kirche, Bekehrung o.ä., sondern sie umfasst mit dem Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung die Gestaltung der ‚Welt‘. Damit wird die Trennung von ‚innerer Mission‘ oder Evangelisierung bzw. Neuevangelisierung unter Getauften und ‚äusserer Mission‘ unter Nichtgetauften überwunden.“¹¹⁹

Mission als „Gestaltung der Welt“: In den verschiedenen, hier diskutierten Varianten missionarischer Praktiken zeichnet sich ein bestimmter Modus des Zugriffs auf – mehr oder weniger – ‚fremde‘ Lebenswelten ab, motiviert durch eine „Selbstbeauftragung“ mit dem Programm, „die eigenen Normen und Institutionen an andere heranzutragen“.¹²⁰ Dieser Modus ist verbunden mit einem universalistischen Anspruch, der den gesellschaftlichen Umgang mit sozialen Problemlagen, deklassierten und marginalisierten sozialen Gruppen zum Teil bis heute bestimmt. Er ist verbunden mit der Logik einer religiösen und religioiden Sprache, die ihm Autorität und Legitimität verleiht. Und er ist verbunden mit Raumbildern, aus denen spezifische Handlungs-

programme abgeleitet werden. In den sozialen Missionen der klassischen Moderne fielen die im 19. Jahrhundert perfektionierten Techniken der „Pädagogisierung, Verhaltenssteuerung und Seelenbeeinflussung“¹²¹ zusammen und bildeten einen Komplex sozialer Disziplinierung, der noch immer nicht zureichend erforscht ist. Hier bietet die in einem weiteren Sinn verstandene Missionsgeschichte die Möglichkeit, den Zusammenhang von Prozessen des *Othering*, der Selbstkonstitution, der Selbstermächtigung und der Durchsetzung sozialer Ordnungsvorstellungen zu beleuchten, der die europäische Moderne so überaus stark geprägt hat.

Anmerkungen

- 1 Rebekka Habermas, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, in: Historische Zeitschrift 287 (2008), 629-679.
- 2 Vgl. die Fallstudie von Sebastian Conrad, „Eingeborenenpolitik“ in Kolonie und Metropole. „Erziehung zur Arbeit“ in Ostafrika und Ostwestfalen, in: ders./Jürgen Osterhammel, Hg., Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914, Göttingen 2004, 107-128.
- 3 Habermas, Mission im 19. Jahrhundert, 678.
- 4 Zum Begriff der ‚Zivilisierungsmission‘ vgl. v.a. die beiden Sammelbände Harald Fischer-Tiné/ Michael Mann, Hg., Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India, London 2004; Boris Barth/Jürgen Osterhammel, Hg., Zivilisierungsmissionen (Historische Kulturwissenschaften, Band 6), Konstanz 2005, sowie das Themenheft Soziale Missionen. WerkstattGeschichte 57 (2011).
- 5 Richard Hölzl u.a., Editorial, in: Soziale Missionen. WerkstattGeschichte 57 (2011), 3-7.
- 6 Vgl. Habermas, Missionen im 19. Jahrhundert, 630.
- 7 Das geschichtswissenschaftliche Konzept der klassischen Moderne hat v.a. Detlev J.K. Peukert stark gemacht. Es dient ihm zur „Kennzeichnung der ganzen soziokulturellen Epochenlage“ zwischen ca. 1890 und 1933. Vgl. Detlev J. K. Peukert, Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne, Frankfurt am Main 1987, 11. Vgl. aus Sicht einer Soziologie der Moderne auch Ditmar Brock, Die klassische Moderne. Moderne Gesellschaften, Band 1, Wiesbaden 2011.
- 8 Der folgende Abschnitt basiert in einigen Teilen auf meinem Aufsatz Jens Wietschorke, Urbanität und Mission. Die evangelikale Stadt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Herbert Glasauer/Christine Hannemann/Jörg Pohlan/Andreas Pott, Hg., Jahrbuch Stadt/Region 2011/12, 39-59.
- 9 Abgebildet in: Jaques Le Goff, Die Liebe zur Stadt. Eine Erkundung vom Mittelalter bis zur Jahrtausendwende, Frankfurt am Main 1998, 66-67.
- 10 Diese Formulierung geht auf Benjamin Disraelis Roman *Sybil* zurück, wo es heißt: „Two nations; between whom there is no intercourse and no sympathy; who are as ignorant of each other’s habits, thoughts, and feelings, as if they were dwellers in different zones, or inhabitants of different planets. [...] The rich and the poor.“ Benjamin Disraeli, *Sybil or The Two Nations*, Harmondsworth 1980 (1845), 96.
- 11 Friedrich Engels, Die Lage der arbeitenden Klassen in England (1845), in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Band 2, Berlin 1974, 225-506, 351.
- 12 Zu den frühen „social explorers“ in England vgl. Peter Keating, Hg., Into Unknown England. Selections from the Social Explorers, Manchester 1976; Deborah Epstein Nord, The Social Explorer as Anthropologist: Victorian Travelers among the Urban Poor, in: William Sharpe/Leonard Wallock, Hg., Visions of the Modern City, New York 1983, 118-130; Rolf Lindner, Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung, Frankfurt am Main 2004, 32-41; Werner Michael Schwarz/Margarethe Szeless/Lisa Wögenstein, Hg., Ganz unten. Die Entdeckung des Elends, Wien 2007.
- 13 „Ich werde das Ergebnis einer Reise aufzeichnen, welche in eine Gegend führt, die vor unserer Haustür liegt – in einen dunklen Kontinent, der vom Hauptpostamt mit einem kleinen Spaziergang zu

- erreichen ist.“ George R. Sims, *How the Poor Live*, in Übersetzung zit. nach Lindner, *Walks on the Wild Side*, 33.
- 14 Zit. nach Conrad, *Eingeborenenpolitik*, 116.
 - 15 Zu dieser Forschungsperspektive vgl. u.a. Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert*; Conrad, *Eingeborenenpolitik*; Alexa Geithövel/Ute Siebert/Sonja Finkbeiner, „Menschenfischer“. Über die Parallelen von innerer und äußerer Mission um 1900, in: Rolf Lindner, Hg., „Wer in den Osten geht, geht in ein anderes Land“. Die Settlementbewegung in Berlin zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik, Berlin 1997; Ann Laura Stoler/Frederick Cooper, *Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda*, in: dies., Hg., *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley 1997, 1-56; Catherine Hall, *Civilising Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830–1867*, Chicago 2002; John L. Comaroff/Jean Comaroff, *Hausgemachte Hegemonie*, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria, Hg., *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2002, 247-282.
 - 16 Vgl. Lindner, *Walks on the Wild Side*, 19-41.
 - 17 Paul Wurster, *Die Lehre von der Inneren Mission*, Berlin 1895, 334.
 - 18 Jochen-Christoph Kaiser, *Volksmission als gesellschaftliche Sinnstiftung: Der kulturelle Formierungsanspruch der Inneren Mission*, in: ders., *Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Volker Herrmann, Stuttgart 2008, 31-43, hier 43.
 - 19 Vgl. Helmut Talazko, *Märzrevolution und Wittenberger Kirchentag*, in: Ursula Röper/Carola Jüllig, Hg., *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998*, Berlin 1998, 58-67, bes. 65.
 - 20 Vgl. Rebekka Habermas, *Piety, Power, and Powerlessness: Religion and Religious Groups in Germany, 1870–1945*, in: Helmut Walser Smith, Hg., *The Oxford Handbook of Modern German History*, New York 2011, 453-480, hier 455.
 - 21 Mittlerweile ist die zeitgenössische Diagnose einer „Entkirchlichung“ und „Glaubenskrise“ längst in Frage gestellt worden. So hat Ulrich Linse argumentiert, dass bei genauerer Betrachtung der Gesamtsituation auch von einer „kirchenüberschreitenden Durchchristlichung von Gesellschaft und Individuum“ gesprochen werden kann. Vgl. Ulrich Linse, *Säkularisierung oder neue Religiosität? Zur religiösen Situation in Deutschland um 1900*, in: *Recherches Germaniques* 27 (1997), 117-141, hier 119. Vgl. dazu auch Hugh McLeod, *Piety and Poverty. Working-Class Religion in Berlin, London and New York 1870–1914*, New York/London 1996.
 - 22 Zit. nach Hartmut Dießenbacher, „Kolonisierung“ fremder Lebenswelten. Über „Menschenfischer“ im eigenen Land, in: Siegfried Müller/Hans-Uwe Otto, Hg., *Verstehen oder Kolonialisieren? Grundprobleme sozialpädagogischen Handelns und Forschens*, Bielefeld 1986, 207-226, 210.
 - 23 Vgl. u.a. Dirk Gnewekow/Thomas Hermsen, *Die Geschichte der Heilsarmee. Das Abenteuer der Seelenrettung. Eine sozialgeschichtliche Darstellung*, Opladen 1993.
 - 24 Adolf Stoecker, *Der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis, der Charakter und die Aufgabe der Gegenwart*, in: ders., *Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze*, Bielefeld/Leipzig 1885, 103-110. „Licht im Dunkel“ war beispielsweise auch der Name einer Zeitschrift, die von der Evangelischen Missionsgesellschaft in Ostafrika herausgegeben wurde. Vgl. Conrad, *Eingeborenenpolitik*, 114 (Anm. 22).
 - 25 Zit. nach Margrit Pernau, *An ihren Gefühlen sollt Ihr sie erkennen. Eine Verflechtungsgeschichte des britischen Zivilitätsdiskurses (ca. 1750–1860)*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009), 249-281, hier 262.
 - 26 Hans-Jürgen Teuteberg, *Moderne Verstädterung und kirchliches Leben in Berlin. Forschungsergebnisse und Forschungsprobleme*, in: Kaspar Elm/ Hans-Dietrich Looock, Hg., *Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, Berlin/New York, 161-200, hier 185.
 - 27 Bettina Hitzer, *Im Netz der Liebe. Die protestantische Kirche und ihre Zuwanderer in der Metropole Berlin (1849–1914)*, Köln 2006.
 - 28 Zur Entwicklung der Berliner Stadtmission allgemein vgl. Martin Greschat, *Die Berliner Stadtmission*, in: Kaspar Elm/Hans-Dietrich Looock, Hg., *Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 1990, 451-474.

- 29 Vgl. Marina Wesner, Kreuzberg und seine Gotteshäuser. Kirchen – Moscheen – Synagogen – Tempel, Berlin 2007, 87.
- 30 Astrid Mignon Kirchof, Das Fräulein auf dem Bahnhof. Frauen im öffentlichen Raum im Blick der Berliner Bahnhofsmision 1894–1939, Stuttgart 2011, 98.
- 31 Vgl. Hitzer, Im Netz der Liebe, 47-48. Zur Geschichte der deutschen Bahnhofsmision vgl. auch die älteren Arbeiten von Wolfgang Reusch, Bahnhofsmision in Deutschland 1897–1987. Sozialwissenschaftliche Analyse einer diakonisch-caritativen Einrichtung im sozialen Wandel, Frankfurt am Main 1988; Bruno W. Nikles, Soziale Hilfe am Bahnhof. Zur Geschichte der Bahnhofsmision in Deutschland (1894–1960), Freiburg i.Br. 1994.
- 32 Vgl. dazu Hitzer, Im Netz der Liebe, 112-119, und Esther Sabelus, Die weiße Sklavin. Mediale Inszenierungen von Sexualität und Großstadt um 1900, Berlin 2009, 139-148.
- 33 Hitzer, Im Netz der Liebe, 121.
- 34 Schlör, Nachts in der großen Stadt, 127. Dass Heilsarmisten und Missionare vertraute und weitgehend akzeptierte Protagonisten des städtischen Nachtlebens waren, zeigt eine hochinteressante Bemerkung der Schweizer Journalistin Else Spiller, die sich für den Gang durch die Hamburger „Verbrecherkeller“ als Angehörige der Heilsarmee verkleidete: „Ich hatte mein Kleid gegen eine Heilsarmee-Uniform vertauscht, der Hallelujah-Hut verdeckte meine Haare. Längst habe ich einsehen gelernt, dass nichts besser schützt, als das blaue einfache Kleid, deren Trägerinnen den Menschen in den Verbrecherkellern lieb und vertraut sind. Noch nie hat man von einer Unbill gehört, die Salutisten hier widerfahren wäre.“ Else Spiller, Slums. Erlebnisse in den Schlammierteln moderner Großstädte. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter Payer, Wien 2008, 96.
- 35 Vgl. Schlör, Nachts in der großen Stadt, 214-215.
- 36 Zit. nach ebd., 127.
- 37 Ebd., 127.
- 38 Hitzer, Im Netz der Liebe, 135-140.
- 39 Ebd., 126-131.
- 40 Schlör, Nachts in der großen Stadt, 156.
- 41 Comaroff/Comaroff, Hausgemachte Hegemonie, 248.
- 42 Ebd., 250.
- 43 Ebd., 268-269.
- 44 Friedrich Wilhelm Graf, Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 2006, 79-90.
- 45 Vgl. dazu Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, 111-116.
- 46 Graf, Der Protestantismus, 70-105.
- 47 Ebd., 98.
- 48 Jürgen Osterhammel, „The Great Work of Uplifting Mankind“. Zivilisierungsmission und Moderne, in: Boris Barth/Jürgen Osterhammel, Hg., Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, 363-425, hier 382-383.
- 49 Vgl. v.a. Adam Weyer, Kirche im Arbeiterviertel, Gütersloh 1971; Franz-Jakob Gerth, Bahnbrechendes Modell einer neuen Gesellschaft. Die Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost 1911–1940, Hamburg 1975, Rolf Lindner, Hg., „Wer in den Osten geht, geht in ein anderes Land“. Die Settlementbewegung in Berlin zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik, Berlin 1997, sowie meine Untersuchung, auf deren Material die folgende Darstellung im Wesentlichen beruht: Jens Wietschorke, Arbeiterfreunde. Soziale Mission im dunklen Berlin 1911–1933, Frankfurt am Main 2013.
- 50 Werner Picht, Toynbee Hall und die englische Settlement-Bewegung. Ein Beitrag zur Geschichte der sozialen Bewegung in England, Tübingen 1913, 1.
- 51 Ernst Jaques, Vom Draußenwohnen, in: Das Volksheim in Hamburg. Bericht über das fünfte Geschäftsjahr 1905/06, Hamburg 1906, 16-20, hier 18.
- 52 Gerhard Günther, Das Hamburger Volksheim 1901–1922. Die Geschichte einer sozialen Idee, Berlin 1924, 10.
- 53 Vgl. den kleinen Bericht „Zur Soziologie des Berliner Ostens“, in: Rundbrief des Mitarbeiterkreises der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Nr. 11 (April 1927), 1-3. Zur Sozialforschung in der SAG allgemein siehe Lindner, Walks on the Wild Side, 97-111, und Jens Wietschorke, Stadt- und Sozialforschung in der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost, in: Heinz-Elmar Tenorth/Rolf Lindner/Frank Fech-

- ner/Jens Wietschorke, Hg., Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969). Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, Stuttgart 2007, 51-67.
- 54 Dießenbacher, „Kolonisierung“ fremder Lebenswelten, 208.
 - 55 Walter Classen, Großstadttheimat. Beobachtungen zur Naturgeschichte des Großstadtvolkes, 2. Aufl., Hamburg 1915, 153-164.
 - 56 Friedrich Siegmund-Schultze, Ein praktischer Versuch zur Lösung des sozialen Problems, in: ders., Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision. Texte 1910–1969, hg. von Wolfgang Grünberg, München 1990, 285-294, hier 286.
 - 57 Maria Siegmund-Schultze, Die Wohlfahrtspflege im Rahmen der Großstadtsiedlung, in: Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost, Hg., Nachbarschaftssiedlung in der Großstadt. Grundsätzliches aus der Arbeit der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost, Berlin 1929, 37-41, hier 41.
 - 58 Erich Gramm, Volkshaus Berlin-Ost, in: Nachrichten aus der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Nr. 19 (April 1926), 17-18, hier 17.
 - 59 Friedrich Siegmund-Schultze, An die Freunde der Sozialen Arbeitsgemeinschaft, in: Nachrichten aus der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Nr. 21 (Dezember 1927), 1-7, hier 4.
 - 60 Vgl. zu diesem spezifisch deutschen Komplex Georg Bollenbeck, Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt am Main 1996.
 - 61 Max Scheler, Vorbilder und Führer, in: ders., Schriften aus dem Nachlass, Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre (Gesammelte Werke Band 10), Bern 1957, 255-344.
 - 62 Artikel „Settlements“ in den Breslauer „Akademischen Blättern“ vom 30. Januar 1917, zit. nach Maria Siegmund-Schultze, Die Soziale Arbeitsgemeinschaft Breslau, in: Nachrichten aus der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Nr. 10 (Dezember 1917), 316-325, hier 320.
 - 63 Zit. nach Rolf Lindner, Vom Besucher zum Nachbarn. Eine kurze Passage durch die Geschichte der Liebesarbeit, in: ders., Hg., „Wer in den Osten geht, geht in ein anderes Land“. Die Settlementbewegung in Berlin zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik, Berlin 1997, 15-25, hier 23.
 - 64 Lindner, Vom Besucher zum Nachbarn, 23.
 - 65 Ebd., 23.
 - 66 Catherine Mumford Booth, The Salvation Army in Relation to the Church and State and other Addresses, London 1889, 16.
 - 67 Vgl. die undatierten „tagebuchartigen Aufzeichnungen“ von Richard Lau in: Evangelisches Zentralarchiv in Berlin (EZA) 51/S II c 18.
 - 68 Zu Laus Tätigkeit in der SAG und seinem Entschluss, sein „Leben für die Mission zu geben“, vgl. Friedrich Siegmund-Schultze, Hg., Ver Sacrum. Was die gefallenen Mitglieder der Sozialen Arbeitsgemeinschaft dem deutschen Volk zu sagen haben, Berlin 1920, 175-192, bes. 182, und die kleine Gedenkschrift Siegmund-Schultzes: Friedrich Siegmund-Schultze, Richard Lau. Ein Freundeswort, Berlin 1918. Siehe auch Wietschorke, Arbeiterfreunde, 136-137 und 228-235.
 - 69 Hans Windekilde Jannasch, Unter Hottentotten und Eskimos. Das Leben meines Vaters, Lüneburg 1950.
 - 70 Einige Aufzeichnungen und Briefe F. Bredts zu seiner inneren Geschichte aus der Zeit seiner Mitarbeit in Berlin-Ost, in: Siegmund-Schultze, Hg., Ver sacrum, 15-21, hier 17.
 - 71 Gramm, Soziales Schauen und Schaffen, 23.
 - 72 Vgl. den Aufruf „Wer hilft dem Vorposten?“ im *Reichsboten* vom 12. April 1912.
 - 73 Friedrich Siegmund-Schultze: An die Mitarbeiter, in: Nachrichten aus der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Nr. 8 (Dezember 1916), 203-204, hier 203.
 - 74 Zu Selbstbild und Rhetorik der SAG während des Ersten Weltkriegs vgl. Jens Wietschorke, Der Weltkrieg als „soziale Arbeitsgemeinschaft“. Eine Innenansicht bildungsbürgerlicher Kriegsdeutungen 1914–1918, in: Geschichte und Gesellschaft 34 (2008), 225-251.
 - 75 Habermas, Mission im 19. Jahrhundert, 633-634.
 - 76 Dießenbacher, Altruismus als Abenteuer, 280.
 - 77 Lindner, Vom Besucher zum Nachbarn, 23.
 - 78 Hellmut Hotop/Erich Gramm, Warum Berlin-Ost? In: AASAG Nr. 2 (November 1935), 24-27, 24.
 - 79 Nach [Hellmut] Hotop, Einführungsabende in die praktische Arbeit der Sozialen Arbeitsgemeinschaft, in: ASM 3. Jg. Heft 11/12 (Februar/März 1920), 184-186, 184.
 - 80 Gotthard Eberlein, Die Krisis in der Jugendklubarbeit, in: ASM 4. Jg. Heft 7 (Oktober 1920), 140-154, 146.

- 81 Ludwig Heitmann, Die Wandlungen des sozialen Gedankens unter dem Einfluß der Revolution, in: Das Volksheim. Mitteilungen des Hamburger Volksheims, erschienen im November 1919, 157-166, 165.
- 82 Hartmut Dießenbacher, Altruismus als Abenteuer. Vier biographische Skizzen zu bürgerlichen Altruisten des 19. Jahrhunderts, in: Christoph Sachße/Florian Tennstedt, Hg., Jahrbuch der Sozialarbeit 4. Geschichte und Geschichten, Reinbek 1981, 272-298, hier 272.
- 83 Dießenbacher, Altruismus als Abenteuer, 279; siehe auch Martina Gugglberger, Abenteuer Mission. Lebensgeschichten von Missionarinnen als Beitrag zur *expatriate*-Forschung, in diesem Band 139-158.
- 84 Comaroff/Comaroff, Hausgemachte Hegemonie, 272.
- 85 Pernau, An ihren Gefühlen sollt Ihr sie erkennen, 259.
- 86 Gerhard Strohmeier, Das Raumbild des amerikanischen Westens, in: Historische Anthropologie 1 (1993), 63-92, hier 76.
- 87 Habermas, Mission im 19. Jahrhundert, 677.
- 88 Dießenbacher, „Kolonisierung“ fremder Lebenswelten, 208.
- 89 Victoria Hegner, Die Suche nach der Metapher, in: Rolf Lindner, Hg., „Wer in den Osten geht, geht in ein anderes Land“. Die Settlementbewegung in Berlin zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik, Berlin 1997, 149-152, hier 151.
- 90 Zu dieser Formulierung Friedrich Siegmund-Schultze, Das neue Deutschland, in: ASM 2. Jg. Heft 1/2 (April/Mai 1918), 1-4.
- 91 Dies gilt vor allem für das Settlement in Hamburg, ansonsten nur mit einigen Einschränkungen. In der SAG Berlin-Ost waren zwar zwischen der Gründung 1911 und dem Beginn des Ersten Weltkriegs fast nur männliche Studenten tätig, dann aber kamen bald zahlreiche weibliche Helferinnen nach Berlin-Ost. Eine prinzipielle Ausnahme bildet das Volksheim Ottakring mit seiner aus der jüdischen Frauenbewegung hervorgegangenen Trägerschaft. Vgl. dazu Elisabeth Malleier, Das Ottakringer Settlement. Zur Geschichte eines frühen internationalen Sozialprojektes, Wien 2005. Auch in der US-amerikanischen Settlementbewegung dominierte das Modell „sozialer Mütterlichkeit“ – die dortigen Settlements waren hauptsächlich von Frauen getragene Initiativen, darunter das 1889 von Jane Addams gegründete Settlement Hull House in Chicago. Für einen ersten Überblick vgl. Mary Bryan/Lynn McCree/Allen F. Davis, Hg., One Hundred Years at Hull House, Bloomington 1990.
- 92 Vgl. dazu u.a. Mary Taylor Huber/Nancy C. Lutkehaus, Hg., Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice, Ann Arbor 1999; Kathrin Roller, „Statt dessen schwang sie eine andere Waffe“. Gewalt und Geschlecht in Texten der Berliner Mission über Südafrika aus der Zeit um 1900, in: Jürgen Becher/Ulrich van der Heyden, Hg., Mission und Gewalt, Stuttgart 2000, 301-326; William C. Barnhart, Evangelicalism, Masculinity, and the Making of Imperial Missionaries in Late Georgian Britain, 1795–1820, in: *Historian* 67/4, (2005), 712-732; Yvonne Maria Werner, Hg., Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2011. Sehr aufschlussreich für den vorliegenden Zusammenhang ist auch der Sammelband Wendy J. Deichmann Edwards/Carolyn De Swarte Gifford, Hg., Gender and the Social Gospel, Chicago 2003 – auch wenn hier Männlichkeitskonzepte nur am Rande behandelt werden.
- 93 Yvonne Maria Werner, Studying Christian Masculinity. An Introduction, in: dies., Hg., Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2011, 13. Zum Hintergrund des „Weiblichkeitsimages“ der Religion im 19. Jahrhundert vgl. u.a. Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Ute Frevert, Hg., Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, 134-156; Rebekka Habermas, Weibliche Religiosität oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler, Hg., Wege zur Geschichte des Bürgertums, Göttingen 1994, 125-148; Lucian Hölscher, „Weibliche Religiosität“? Der Einfluss von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert, in: Margret Kraul/Christoph Lüth, Hg., Erziehung der Menschengeschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung, Weinheim 1996, 45-62.
- 94 Dießenbacher, Altruismus als Abenteuer, 294.
- 95 Susan Thorne, Missionary-Imperial Feminism, in: Mary Taylor Huber/Nancy C. Lutkehaus, Hg., Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice, Ann Arbor 1999, 39-66, hier 40.

- 96 Vgl. Wolfhart Henckmann, Max Scheler, München 1998, 162-163.
- 97 Erik Sidenvall, Protestant Mission in China. A Proletarian Perspective, in: Yvonne Maria Werner, Hg., Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2011, 156.
- 98 Habermas, Mission im 19. Jahrhundert, 676.
- 99 Für erste Ansätze vgl. z. B. die Beiträge in Huber/Lutkehaus, Gendered Missions.
- 100 Osterhammel, „The Great Work of Uplifting Mankind“, 363-364.
- 101 Ebd., 365.
- 102 Zit. nach: Christoph Sachße, Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871–1929, Frankfurt am Main 1986, 130.
- 103 Zit. nach Strohmeier, Das Raumbild, 68.
- 104 Karl Schlögel, Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München/Wien 2003, 246.
- 105 Zu dieser Imaginationsgeschichte zusammenfassend Jens Wietschorke, „Go Down into the East End“. Zur symbolischen Topographie des urbanen Ostens um 1900, in: Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter, Hg., Das Prinzip „Osten“. Geschichte und Gegenwart eines symbolischen Raums, Bielefeld 2010, 77-102.
- 106 Strohmeier, Das Raumbild, 74.
- 107 Vgl. Wietschorke, „Go Down into the East End“.
- 108 Vgl. die klassische Studie von Peter Stallybrass/Allon White, The Politics and Poetics of Transgression, London 1986.
- 109 Geithövel/Siebert/Finkbeiner, „Menschenfischer“, 39. Hier wird Bezug genommen auf Jack London, The People of the Abyss, New York 1903, und Hans R. Fischer, Unter den Armen und Elenden Berlins. Streifzüge durch die Tiefen der Weltstadt, Berlin 1887.
- 110 Stallybrass/White, The Politics and Poetics of Transgression, 2.
- 111 Friedrich Siegmund-Schultze an Wilhelm Sehr, 27. Juli 1911, in: EZA 51/S I a.
- 112 Friedrich Siegmund-Schultze, Wer soll herrschen?, in: Akademisch-Soziale Monatsschrift 4. Jg. Heft 1/2 (April-Mai 1920), 1-12, hier 6.
- 113 Vgl. die beiden Aufsätze von Cornelia Kühn, Grenzen der Unterhaltung. Zur „Hebung des Kultur-niveaus“ in den 1950er Jahren, in: Ulrike Häußler/Marcus Merkel, Hg., Vergnügen in der DDR, Berlin 2009, 253-270, und Moritz Ege, Die Diskothek als moralische Anstalt. Zur „Hebung des Kultur-niveaus der Arbeiterjugend“, in: ebd., 101-124.
- 114 Vgl. dazu Brigitte Emig, Die Veredelung des Arbeiters. Sozialdemokratie als Kulturbewegung, Frankfurt am Main 1980.
- 115 Osterhammel, „The Great Work of Uplifting Mankind“, 370.
- 116 Pierre Bourdieu, Genese und Struktur des religiösen Feldes, in: ders., Religion. Schriften zur Kultursociologie 5, herausgegeben von Franz Schultheis und Stephan Egger, Frankfurt am Main 2011, 30-90, hier 54.
- 117 Vgl. z. B. Michael Böhme/Bettina Naumann/Wolfgang Ratzmann/Jürgen Ziemer, Hg., Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute, Leipzig 2003; Arnd Bünker/Christoph Gellner, Hg., Kirche als Mission. Anstiftung zu christlich entschiedener Zeitgenossenschaft, Zürich 2011; Martin Stowasser/Franz Helm Hg., Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis (Wiener Forum für Theologie und Religion Band 3), Göttingen 2011.
- 118 Zit. nach: Christoph Gellner, „Wir werden missionarische Kirche sein, oder wir werden nicht mehr Kirche sein“? Worum es geht, in: Arnd Bünker/Christoph Gellner, Hg., Kirche als Mission. Anstiftung zu christlich entschiedener Zeitgenossenschaft, Zürich 2011, 7-24, hier 12.
- 119 Gellner, „Wir werden missionarische Kirche sein“, 12-13.
- 120 Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, 1173.
- 121 Hartmut Dießenbacher, Der Armenbesucher: Missionar im eigenen Land. Armenfürsorge und Familie in Deutschland um die Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Christoph Sachße/Florian Tennstedt, Hg., Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik, Frankfurt am Main 1986, 209-244, hier 237.