

# Umstrittene Beziehungen

Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika  
und Deutschland  
von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit

---

## Contested Relations

Protestantism between Southern Africa and Germany  
from the 1930s to the Apartheid Era

Herausgegeben von / Edited by  
Hanns Lessing, Tilman Dederling,  
Jürgen Kampmann, Dirkie Smit



Harrassowitz Verlag



Studien zur Außereuropäischen  
Christentumsgeschichte  
(Asien, Afrika, Lateinamerika)

---

Studies in the History of Christianity  
in the Non-Western World

Herausgegeben von / Edited by  
Klaus Koschorke & Johannes Meier

Band 26 / Volume 26

2015

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

# Umstrittene Beziehungen

Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika  
und Deutschland  
von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit

---

## Contested Relations

Protestantism between Southern Africa and Germany  
from the 1930s to the Apartheid Era

Herausgegeben von / Edited by  
Hanns Lessing, Tilman Dederling,  
Jürgen Kampmann, Dirkie Smit

in Verbindung mit / in collaboration with  
Rudolf Hinz, Christine Lienemann-Perrin,  
Christoph Marx, Kirsten Rüter

Im Auftrag der Träger und des Wissenschaftlichen Beirats  
des Studienprozesses zur Rolle der Kirchenbeziehungen  
zwischen Deutschland und dem südlichen Afrika

2015

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Umschlagabbildung: Das Südliche Afrika. Hrsg. v. Berliner Missionswerk.  
Bearb. v. R. Brückner. Berlin 1981, 1 Blatt [ohne Maßstab].  
Die farbigen Flächen markieren die Diözesen der Evangelical Lutheran Church  
in Southern Africa.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche  
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet  
at <http://dnb.dnb.de>.

For further information about our publishing program consult our  
website <http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2015

This work, including all of its parts, is protected by copyright.  
Any use beyond the limits of copyright law without the permission  
of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies  
particularly to reproductions, translations, microfilms and storage  
and processing in electronic systems.

Printed on permanent/durable paper.

Printing and binding: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISSN 1611-0080

ISBN 978-3-447-10424-1

eISBN 978-3-447-19424-2

## Inhalt / Content

Die Träger des Studienprozesses .....	XIV	
<b>Anerkennung und Erwartungen:</b>		
Der Studienprozess aus Sicht der Trägerkirchen und Missionsgesellschaften Acknowledgement and Expectations: The Study Process from the Perspective of the Commissioning Churches and Mission Agencies .....	1	
<b>Einleitung</b>		
<b>Introduction</b> .....	13	
Aufbau des Sammelbandes .....	13	
Terminologie .....	15	
Dank .....	15	
<b>Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit – ein Überblick</b> .....		16
Wirkungen und Folgen des Ersten Weltkriegs .....	16	
Kirchen und Missionswerke im Umgang mit dem Nationalsozialismus .....	20	
Protestantische Einflüsse auf die Ausformung der Apartheid .....	23	
Unabhängigkeit der Kirchen und Streben nach Einheit .....	29	
Christliche Auflehnung gegen die Apartheid .....	34	
Die Südafrikadebatte im deutschen Protestantismus .....	41	

## 1. Kirchen und Missionswerke im südlichen Afrika im Umgang mit dem Nationalsozialismus

### National Socialism and its Effect on the Churches and Mission Societies in Southern Africa

- |     |   |     |
|-----|---|-----|
| 1.1 | Tilman Dederling<br>South African-German Relations from Versailles to Soweto<br>Perceptions and Policies<br>Südafrikanisch-deutsche Beziehungen von Versailles nach Soweto<br>Wahrnehmungen und Strategien .....  | 48  |
| 1.2 | Jürgen Kampmann<br>Die Beziehungen des Kirchlichen Außenamtes mit dem<br>südlichen Afrika (1922–1945)<br>Relations between the Church Foreign Office and<br>Southern Africa (1922–1945) .....   | 64  |
| 1.3 | Martin Eberhardt<br>Deutsche Siedlergemeinschaften im südlichen Afrika und das „Dritte Reich“<br>Hoffnungen – Erwartungen – Herausforderungen<br>German Settler Communities in Southern Africa during the “Third Reich”<br>Hopes – Expectations – Challenges .....  | 90  |
| 1.4 | Lothar Engel<br>Kirche und Nationalsozialismus in Namibia 1933–1939<br>Die Kontroverse um Landespropst Andreas Wackwitz<br>Church and National Socialism in Namibia, 1933–1939<br>The Controversy over Regional Superintendent Andreas Wackwitz .....   | 105 |
| 1.5 | Katrin Zürn-Steffens<br>Bekenntnisgemeinde in Johannesburg. Pastor Johannes Herrmann und die<br>Gemeinde der Friedenskirche in Hillbrow<br>The Confessing Church in Johannesburg: Pastor Johannes Herrmann and the<br>Friedenskirche Congregation in Hillbrow .....   | 122 |
| 1.6 | Isabel Cristina Arendt<br>Nationalsozialismus in lutherischen Gemeinden in Brasilien<br>Die Verbreitung völkischen Gedankenguts durch die Allgemeine<br>Lehrerzeitung – eine vergleichende Darstellung<br>National Socialism and the Lutherans in Brazil<br>The Dissemination of Völkisch Ideas through the Allgemeine Lehrerzeitung<br>Newspaper – A Comparative Perspective ..... | 140 |

## 2. Protestantische Einflüsse auf die Ausformung der Apartheid

### Protestant Influences on the Formation of Apartheid

- 2.1 Peter Kallaway  
 Volkskirche, Volkekunde and Apartheid  
 Lutheran Missions, German Anthropology, and Humanities in African Education  
 Volkskirche, Völkerkunde und Apartheid  
 Der Einfluss von lutherischen Missionswerken und deutscher Ethnologie und  
 Wissenschaft auf Bildungssysteme für Afrikaner ..... 155
- 2.2 Gunther Schendel  
 Im Spannungsfeld zwischen Universalismus, Volkstum und Rassenpolitik  
 Südafrika-Diskurse deutscher Missionsgesellschaften am Beispiel der Berliner  
 und der Hermannsburger Mission 1919–1939  
 Exploring the Territory between Universalism, Volkstum and Race Policies  
 Discourses on South Africa in the Berlin and the Hermannsburg  
 Mission Societies 1919–1939 ..... 177
- 2.3 Gunther Pakendorf  
 „Muttersprache und Väterbrauch“  
 Der Einfluss der Nachfahren deutscher Missionare und Pfarrer auf das Fach  
 Deutsch an südafrikanischen Schulen und Universitäten im 20. Jahrhundert  
 “Mother Tongue and Fathers’ Customs”  
 How Descendants of German Missionaries and Ministers Influenced  
 the Teaching of German at South African Schools and Universities in the  
 Twentieth Century ..... 200
- 2.4 Piet Meiring  
 The Influence of the Ecumenical Movement on the Dutch Reformed Church  
 Family (1948–1986)  
 The Challenge to Renounce Apartheid as a Sin and a Heresy  
 Der Einfluss der ökumenischen Bewegung auf die  
 Niederländisch Reformierten Kirchen (1948–1986)  
 Die Herausforderung, Apartheid als Sünde und Häresie zurückzuweisen ..... 216

**3. Unabhängigkeit der Kirchen und Streben nach Einheit****Church Independence and the Quest for Unity**

- 3.1 Kevin Ward  
 Afrika! Mayibuye! Equality, Freedom and Humanity  
 The Struggle for South African Christianity in the Twentieth Century  
 Afrika! Mayibuye! Gleichheit, Freiheit und Menschlichkeit  
 Der Kampf für ein südafrikanisches Christentum im 20. Jahrhundert ..... 231
- 3.2 Erhard Kamphausen  
 Spurensuche: Religiöse afrikanische Protestbewegungen in Namibia  
 unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der Rheinischen  
 Missionsgesellschaft  
 Searching the Traces: Religious African Protest Movements in Namibia,  
 with Special Focus on the Role of the Rhenish Mission Society ..... 243
- 3.3 Luvuyo Wotshela  
 Traversing an Uneasy Terrain through Evangelism and Schooling  
 The German Lutheran Church in the Ciskei from the Nineteenth to  
 Mid-Twentieth Century  
 Unterwegs in unübersichtlichem Gelände zwischen Evangelisation und  
 Bildungsauftrag: Die deutsche lutherische Kirche in der Ciskei  
 vom 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts ..... 260
- 3.4 Henning Melber  
 The Windhoek Old Location  
 “It was, indeed, when we owned little that we were prepared to make  
 the greatest sacrifices”  
 Die Alte Werft in Windhoek  
 „Als wir am wenigsten besaßen, waren wir bereit, die größten  
 Opfer zu bringen“ ..... 275
- 3.5 Rudolf Hinz  
 Auseinandersetzungen um den Umgang mit der Apartheid  
 Kirchen und Missionswerke deutschen Ursprungs mit Arbeitsgebieten im  
 südlichen Afrika bis zum Ende der 1960er Jahre  
 Conflicts in Dealing with Apartheid  
 The Churches and Missions of German Origin Working in Southern Africa  
 until the End of the 1960s ..... 287

3.6	Sebastian Justke „Verjagt aus Deutsch-Südwest“? Westdeutsche Auslandspfarrrer, „Linksprotestanten“ und Evangelikale im Spannungsfeld des Apartheidsystems Anfang der 1970er Jahre “Expelled from German South West Africa”: West German Overseas Ministers, “Left-Wing Protestants” and Evangelicals Amid the Tensions of Apartheid at the Beginning of the 1970s .....	312
3.7	Claudio Steinert Gemeindeleben in der (Dis-)Harmonie von Distanz und Annäherung Das Beispiel der ELCSA-Tswana Region und der Hermannsburg Mission in Südafrika nach der Unabhängigkeit der Kirchen während der Apartheid (1959–1975) Congregation Life Caught in (Dis-)Harmony between Distance and Rapprochement The Case of the ELCSA-Tswana Region and the Hermannsburg Mission in South Africa after the Independence of the Churches during the Apartheid Era .....	338
3.8	Andreas Heuser Einholungsakte eines „Anderen“ der Missionsgeschichte Afrikanische Unabhängige Kirchen im Urteil der deutschen Missions- und Religionswissenschaft der 1960er bis 1980er Jahre Retrieving “strangers” in the History of Mission The Status of African Independent Churches in German Missiology and Religious Studies from the 1960s to the 1980s .....	350
<b>4.</b>	<b>Christliche Auflehnung gegen die Apartheid</b> <b>Christian Resistance to Apartheid</b>	
4.1	Ben Khumalo-Seegelken The Christian Institute of Southern Africa In Interaction with the Churches and Civil Society Das Christliche Institut im südlichen Afrika In Interaktion mit Kirchen und Zivilgesellschaft .....	362
4.2	Sibusiso Masondo A Theological Biography of Bishop Manas Buthelezi Bischof Manas Buthelezi. Eine theologische Biographie .....	376
4.3	Paul Isaak The Lutheran Churches’ Open Letter of 1971 A Prophetic Voice of Church and Society Der Offene Brief der lutherischen Kirchen von 1971 Eine prophetische Stimme aus Kirche und Gesellschaft .....	388

4.4	Gunther Wittenberg † Der lange Kampf für eine gemeinsame theologische Ausbildung in Pietermaritzburg The Long Struggle for Joint Theological Training in Pietermaritzburg .....	408
4.5	Thias Kgatla The Lutheran and Reformed Clergy's Resistance to the Independence of the Venda Homeland in the 1970s and 1980s Lutherische und reformierte Pfarrer im Widerstand gegen die Unabhängigkeit des Venda Homelands in den 1970er und 1980er Jahren .....	427
4.6	Drea Fröchtling "Partners in the Struggle" and "Midwives to a New Life in Justice" The Role of the South African Council of Churches in the Struggle against Forced Removals and "Homeland Consolidation" in the 1970s and 1980s – A Community Perspective „Partner im Befreiungskampf“ und „Hebamme für ein neues Leben in Gerechtigkeit“ Die Rolle des Südafrikanischen Kirchenrates im Kampf gegen Zwangsumsiedlungen und die „Konsolidierung der Homelands“ in den 1970er und 1980er Jahren – eine Basisperspektive .....	444
4.7	Johannes Nicolaas Jacobus (Klippias) Kritzinger Standing Together for Unity and Justice The Relationship of the Belydende Kring to the Churches in Germany (1974–1994) Gemeinsam für Einheit und Gerechtigkeit Die Beziehung des Belydende Kring zu Kirchen in Deutschland (1974–1994) .....	458
4.8	Johannes de Vries Die Reformierten in Deutschland auf dem Weg nach Ottawa 1982 The Reformed Church in Germany and the Path to Ottawa 1982 .....	470
4.9	Rothney Tshaka The Reception of Karl Barth in South Africa during the Apartheid Struggle Some Reminders and Reflections Die Rezeption Karl Barths im südafrikanischen Kampf gegen die Apartheid Erinnerungen und Reflexionen .....	485

4.10 Mary Anne Plaatjies van Huffel	
A Chronology of the Political and Theological Activity at the University of the Western Cape during the Heyday of the Struggle against Apartheid	
Chronologie der politischen und theologischen Aktivitäten an der Universität des Westkaps in der Hochzeit des Befreiungskampfes gegen die Apartheid .....	500
<b>5. Der deutsche Protestantismus: zentraler Schauplatz der Auseinandersetzung um die Apartheid?</b>	
<b>Protestantism in Germany: A Significant Site in the Struggle against Apartheid?</b>	
5.1 Hans-Georg Schleicher	
„Wie hältst Du es mit Südafrika?“	
Gretchenfrage der Afrika-Politik beider deutscher Staaten	
“Where do you stand on South Africa?”	
The Litmus Test for Africa Policy in East and West Germany .....	509
5.2 Rudolf Hinz	
„Die Alternative zur Apartheid ist im Grunde keine Apartheid“	
Die Neuorientierung der Haltung der EKD zu Südafrika zu Beginn der 1970er Jahre	
“The Alternative to Apartheid is Essentially no Apartheid”	
The Realignment of the EKD’s Stance on South Africa at the Beginning of the 1970s .....	522
5.3 Martin Keiper	
„Wir können uns nicht auf die Rolle des entrüsteten Zuschauers beschränken“	
Die Informations- und Bildungsarbeit des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW) zum südlichen Afrika	
“We cannot restrict ourselves to the role of an outraged observer”	
Outreach and Educational Work on Southern Africa by the Association of Protestant Churches and Missions in Germany (EMW) .....	529
5.4 Peter Ripken	
Changes in the Perception of Africa in Germany	
Veränderungen in der Wahrnehmung von Afrika in Deutschland .....	547
5.5 Martin Stöhr	
Reaktionen aus der Evangelischen Kirche in Deutschland auf das Hintergrundpapier „Südafrika heute – Hoffnung um welchen Preis?“	
Responses by the Protestant Church in Germany to the Background Paper “South Africa’s Hope – What Price Now?” .....	556

5.6	Warner Conring	
	Die EKD und die Apartheid	
	Debatten um kirchliche Positionen und wachsende Solidarität mit dem Südafrikanischen Rat der Kirchen in den 1970er und 1980er Jahren	
	EKD and Apartheid	
	Controversies about the Church's Position and the Growing Solidarity with the South African Council of Churches in the 1970s and 1980s.....	572
5.7	Gunther Hermann	
	Südafrikas weltweite Propaganda-Offensive	
	Der Muldergate-Skandal und seine Auswirkungen auf Deutschland	
	South Africa's Global Propaganda Campaign	
	The Muldergate Scandal and Its Impact on Germany .....	595
5.8	Gunther Hermann	
	Die Hennenhofer-Werbeagentur	
	Einflussnahme auf deutsche Politiker und die Spitzengremien der EKD	
	Hennenhofer PR	
	On the Attempts to Influence German Politicians and the Leadership of the EKD .....	610
5.9	Moritz Gräper	
	Die Arbeit der Evangelischen Kommission für das südliche Afrika (EKSA) und der Dialog- und Studiengruppe (DSG)	
	als Beispiele transnationaler theologischer und politischer Netzwerke	
	The Work of the Evangelical Commission for Southern Africa (EKSA) and the Southern Africa Dialogue and Study Group (DSG)	
	as Examples of Transnational Theological and Political Networks.....	626
5.10	Hans Mikosch	
	Die Wahrnehmung des Widerstandskampfes in Südafrika in Kirchen und Missionsgesellschaften in der DDR	
	How East German Churches and Mission Societies Perceived the Resistance Struggle in Southern Africa.....	642
5.11	Sebastian Tripp	
	Wirtschaftliche Kampagnen kirchlicher Anti-Apartheid-Gruppen	
	Economic Campaigns by Anti-Apartheid Groups in the Churches.....	651

**Verzeichnisse****Quellenverzeichnis / Sources**

Unveröffentlichte Quellen / Unpublished Sources .....	663
Veröffentlichte Quellen / Published Sources .....	675
Zeitungen und Zeitschriften / Newspapers and Periodicals .....	700
<b>Literatur / Literature</b> .....	704
<b>Register / Index</b>	
Namen / Names .....	735
Orte, Volksgruppen, Länder und Sprachen / Places, Peoples, Countries and Languages .....	745
<b>Abkürzungen</b> .....	754
<b>Autorinnen und Autoren</b> .....	760

### **Die Träger des Studienprozesses**

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)  
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)  
Reformierter Bund in Deutschland (RB)

Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine  
Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR)  
Evangelische Kirche von Westfalen (EKvW)  
Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers  
Evangelisch-lutherische Landeskirche in Braunschweig  
Evangelisch-reformierte Kirche  
Lippische Landeskirche

Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)  
Berliner Missionswerk (BMW)  
Evangelische Mission in Solidarität (EMS)  
Evangelisch-lutherisches Missionswerk in Niedersachsen (ELM)  
Vereinte Evangelische Mission (VEM)

Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (ELKSA N-T)  
Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika [Kapkirche] (ELKSA Kap)  
Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia [Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche] (ELKIN-DELK)  
Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (ELCSA)  
Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia (ELCRN)  
Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN)  
Uniting Reformed Church of Southern Africa (URCSA)  
Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK)

# Anerkennung und Erwartungen

Der Studienprozess aus Sicht der Trägerkirchen und Missionsgesellschaften<sup>1</sup>

## Acknowledgement and Expectations

The Study Process from the Perspective of the Commissioning Churches and Mission Agencies

Der hier dargestellte Studienprozess ist der zweite im Rahmen eines laufenden wissenschaftlichen Forschungsprozesses, der von Kirchen und Missionswerken in Deutschland und dem südlichen Afrika getragen wird. Der erste Studienprozess, der 2007 begann und auf eine Initiative der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) und der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) zurückging, konzentrierte sich auf die Rolle der Auslandsarbeit deutscher Kirchen und Missionswerke im kolonialen südlichen Afrika. Vierzehn Kirchen und Missionswerke in Deutschland, Namibia und Südafrika hatten beschlossen, gemeinsam die Geschichte zu erforschen, die sie seit mehr als 300 Jahren in vielfacher Weise verbindet. Die Ergebnisse wurden 2011 in einem Band mit dem Titel „Deutsche Evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika“<sup>2</sup> veröffentlicht, der auch auf Englisch vorliegt.<sup>3</sup>

Bereits in diesem ersten Band bekundeten die beteiligten Trägerkirchen und Missionswerke ihr Interesse, die Zusammenarbeit mit einem zweiten Band fortzusetzen, der sich mit der Zeit der 1930er Jahre, dem Zweiten Weltkrieg und der Apartheid auseinandersetzt. Dafür gab es zwei Gründe:

- 
- 1 Die Trägerkirchen und Missionswerke wurden gebeten, einen Fragebogen mit den folgenden Fragen zu beantworten: 1. Was hat Ihre Kirche/Ihr Missionswerk unternommen, um das Erbe des Kolonialismus, des Nationalsozialismus und der Apartheid aufzuarbeiten? 2. Was sind Ihre Erfahrungen mit den Ergebnissen der ersten Phase des Studienprozesses bezüglich der kolonialen Vergangenheit? 3. Was sind Ihre Hoffnungen und Perspektiven für die Ergebnisse der zweiten Phase des Studienprozesses? 4. Wie geht Ihre Kirche mit der Geschichte um? 5. Welchen Beitrag können die Ergebnisse des Studienprozesses zu Ihrer Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Herausforderungen in Ihrem gesellschaftlichen und politischen Umfeld leisten? Das Vorwort wurde in einem umfassenden Beteiligungsprozess unter Aufnahme der Antworten aus den Trägerkirchen und Missionswerken vom Koordinierungsausschuss verfasst und von allen Trägerkirchen angenommen.
  - 2 Hanns Lessing, Julia Besten, Tilman Dederling, Christian Hohmann und Lize Kriel (Hgg.), Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre, Wiesbaden 2011. Eine ausführliche Darstellung der Vorgeschichte des ersten Studienprozesses findet sich im Vorwort von Bischof Martin Schindehütte, 5ff.
  - 3 Hanns Lessing, Julia Besten, Tilman Dederling, Christian Hohmann und Lize Kriel (Hgg.), The German Protestant Church in Colonial Southern Africa. The Impact of Overseas Work from the Beginnings until the 1920s, Wiesbaden/Pietermaritzburg 2012.

- Die Erfahrung der Zusammenarbeit und die sehr positiv aufgenommenen Ergebnisse der ersten Phase veranlassten die kooperierenden Partner und Missionswerke zu dem Wunsch, „der gute Geist des gerade abgeschlossenen Prozesses [möge] fortwirken und den künftigen Prozess befruchten.“<sup>4</sup>
- Die Erkenntnis, dass die heutige Wahrnehmung dieser besonderen Vergangenheit durch eng miteinander verflochtene Erinnerungen an den Kolonialismus und die Apartheid beeinflusst ist. Dies gilt insbesondere für die Geschichte der kirchlichen Beziehungen zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland. Die gegenwärtige Struktur der Partnerschaft und des Personalaustausches basiert auf Entscheidungen, die in diesen beiden geschichtlichen Perioden getroffen wurden.

Während der gemeinsamen Gespräche wurde allen Beteiligten klar, dass der Studienprozess unvollständig bliebe, würde er sich nicht den tiefsitzenden Verletzungen der Apartheid stellen. „Die Enthüllungen eines solchen Prozesses sind mit unerwarteten, auch unbequemen Wahrheiten verbunden. Doch genau aus diesem Grunde ist es wichtig, dass alle damals und heute Beteiligten diesen Wahrheiten ins Gesicht sehen, sie untersuchen und anerkennen. Sie sollen einen kritischen Dialog anregen, nicht unterdrücken. Nur so wird es möglich, Wunden zu heilen, bestehende Partnerschaften zu stärken und ein neues, Zukunftsperspektiven bietendes Kapitel aufzuschlagen.“<sup>5</sup>

Trotz der schmerzhaften, weil bis heute präsenten Wirkungsgeschichte der Apartheidzeit waren die Träger zur Übernahme gemeinsamer Verantwortung für die Folgen von Kolonialismus und Apartheid bereit. Daher fasste die Trägerversammlung nach der Vorstellung des ersten Bandes im September 2011 einen offiziellen Beschluss zur Fortsetzung der Arbeit. Nachdem der Beschluss dem Rat der EKD vorlag, lud dieser alle relevanten Kirchen und Missionswerke ein mit dem Ziel, „die Rolle deutsch-südafrikanischer Kirchenbeziehungen während der 1930er Jahre, des Zweiten Weltkriegs und der Apartheid zu untersuchen“.

Als Leitprinzipien des Studienprozesses wurden beschlossen:

- Engagement für eine gemeinsame Aufarbeitung der Geschichte: Eine intensive Auseinandersetzung insbesondere mit denjenigen Entwicklungen, die Überlebende und ihre Nachkommen bis heute als traumatisch und schmerzhaft erleben.
- Betonung des partizipativen Ansatzes: Eine umfassende Einbeziehung von Personen aus allen relevanten Gruppen in Deutschland, Namibia und Südafrika sowohl in die Forschung als auch in den Rezeptionsprozess.

Die Bitte der Trägerkirchen und Missionswerke um weitere Unterstützung stieß auf große Resonanz – ihre Liste von anfänglich zwölf wuchs im Laufe des ersten Prozesses auf vierzehn an, während des zweiten Prozesses schließlich auf dreiundzwanzig. Darunter waren auch die Evangelische Brüderunität und die Reformierten Kirchen in Deutschland und Südafrika. Dies wiederum veranlasste mehrere Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler mit

---

4 Schindehütte: Vorwort, 10.

5 Erklärung der EKD auf der Tagung der Autorinnen und Autoren sowie der Trägerkirchen und Missionswerke vom 11. bis 13. März 2014 in Wuppertal, vorgetragen von Bischöfin Petra Bosse-Huber und Klaus J. Burckhardt.

reformiertem Hintergrund, sich an dem Projekt zu beteiligen. Bei der Betrachtung der Liste der Träger sind drei außergewöhnliche und sehr spannende Entwicklungen zu erkennen:

1. Durch die Einbeziehung der Reformierten Kirchen in Südafrika in den Studienprozess hat das Projekt an Dynamik gewonnen. Kobus Gerber, der Generalsekretär der Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) betonte die Notwendigkeit eines ehrlichen Umgangs mit der Geschichte: „Wir freuen uns über die sehr detaillierte Arbeit, die wir im bisherigen Studienprozess erkennen können, und vertrauen darauf, dass er auch weiterhin sehr konkret sein wird. In den Humanwissenschaften kennt man das Sprichwort: ‚Von irgendjemandem zu sprechen bedeutet, von überhaupt niemandem zu sprechen‘. Meiner Meinung nach lässt es sich auch hier anwenden: Nennt Menschen und Gemeinschaften beim Namen [...] Wenn wir uns mit unserer Geschichte auseinandersetzen wollen, müssen wir konkret werden.“<sup>6</sup>
2. Es ist das erste Mal in der deutschen Kirchengeschichte, dass sich tatsächlich alle Kirchen, Kirchenbünde und Missionswerke mit Verbindungen ins südliche Afrika gemeinsam mit diesem für alle hoch relevanten Thema auseinandersetzen. Zwar hatte die Evangelische Kommission für das Südliche Afrika (EKSA), die als beratender Ausschuss für ihre Mitglieder fungierte, eine gewisse Vorläufer-Funktion. Jedoch war dieser Ausschuss weder befugt noch beauftragt, Erklärungen abzugeben oder eine derartige Arbeit wie die jetzt vorliegende durchzuführen. Das Novum des zweiten Studienprozesses besteht darin, dass – zumindest in einem wichtigen Bereich – die volle Unterstützung aller relevanten deutschen kirchlichen Institutionen mit Beziehungen zu den Kirchen im südlichen Afrika vorliegt.
3. Die Abteilung für Ökumene und Auslandsarbeit des Kirchenamts der EKD (früher: EKD-Büro für Auslandsbeziehungen) ist gleichberechtigt in den Prozess eingebunden und bekennt sich zu ihm.

Die Tagung der Trägerkirchen und Missionswerke in Deutschland und im südlichen Afrika berief einen Koordinierungsausschuss als Vertretung der Trägerkirchen und Missionswerke<sup>7</sup> sowie einen Wissenschaftlichen Beirat, dem Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler mit besonderer Sachkenntnis in diesem Forschungsbereich angehören.<sup>8</sup> Die beiden Gremien wurden beauftragt, das Projekt durchzuführen und die Ergebnisse des Studienprozesses den

---

6 Erklärung der Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) auf der Tagung der Autorinnen und Autoren sowie der Trägerkirchen und Missionswerke vom 11. bis 13. März 2014 in Wuppertal, vorgetragen von Generalsekretär Kobus Gerber.

7 Mitglieder des Koordinierungsausschusses waren (in alphabetischer Reihenfolge): Julia Besten (Studienprozess), Klaus J. Burckhardt – Vorsitzender (EKD), Sabine Dreßler (Reformierter Bund), Reinhard Kees (Berliner Missionswerk), Rainer Kiefer (Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers), Hanns Lessing (Studienprozess), Barbara Rudolph (Evangelische Kirche im Rheinland).

8 Dem Wissenschaftlichen Beirat der zweiten Forschungsphase gehören an: Julia Besten (Archiv- und Museumsstiftung der VEM), Tilman Dederling (University of South Africa), Klaus Heidel, Rudolf Hinz (Universität Kiel), Christian Hohmann, Jürgen Kampmann – Vorsitzender (Universität Tübingen), Klaus Koschorke (Universität München), Lize Kriel (University of Pretoria), Hanns Lessing (Studienprozess), Christine Lienemann-Perrin (Universität Basel), Christoph Marx (Universität Duisburg-Essen), Kirsten Rütger (Universität Wien), Dieter Schütte (Hermannsburger Mission), Dirkie Smit (Stellenbosch University).

Trägern und der Öffentlichkeit vorzustellen. Diese Doppelstruktur war Ausdruck des vom Studienprozess verfolgten besonderen Ansatzes für den Umgang mit Geschichte. Geschichtsforschung und kirchenpolitisches Handeln werden klar voneinander abgegrenzt, sind jedoch zugleich eng aufeinander bezogen:

- Der Wissenschaftliche Beirat wurde gebeten, einen „unabhängigen, wissenschaftlichen und ergebnisoffenen Forschungsprozess“ zu koordinieren und zu begleiten. Die Ergebnisse dieses Prozesses sollten in einem wissenschaftlichen Band veröffentlicht werden. Alle Beiträge mussten ein Peer-Review-Verfahren durchlaufen, das vom Wissenschaftlichen Beirat betreut wurde.
- Dem Koordinierungsausschuss wurde die Verantwortung für den finanziellen, rechtlichen und organisatorischen Rahmen des Studienprozesses übertragen. Der Ausschuss soll die Kommunikation zwischen den Trägern erleichtern und außerdem die Rezeption der Forschungsergebnisse in den Kirchen und Missionswerken begleiten.

Diese Unterscheidung wurde vorgenommen, um die Unabhängigkeit der Untersuchungen zu gewährleisten, aber auch um alle beteiligten Kirchen und Missionswerke zu ermutigen, die Forschungsergebnisse zu diskutieren und sich den aktuellen Herausforderungen zu stellen.

### **Der Studienprozess bis heute**

Viele der Träger des Studienprozesses haben bereits einen Prozess zur kritischen Erforschung der Geschichte der Arbeit und der Beziehungen mit den jeweiligen Partnern im südlichen Afrika durchlaufen. In den letzten Jahren setzten sich einige explizit mit der Last „des Unrechts in der Vergangenheit“ auseinander, der Last „der Vorwürfe und Gegenvorwürfe, die aus gebrochenen Versprechen, Verletzung, Misstrauen und paternalistischen Praktiken in der Vergangenheit resultieren“.<sup>9</sup> Dennoch ist beklagenswert, dass es so lange gedauert hat, bis man sich eingestand, dass die Politik der Apartheid mit ihrem auch auf die Strukturen und Einstellungen der lutherischen und reformierten Kirchenfamilien im südlichen Afrika verheerenden trennenden Einfluss eine Häresie war und daher einen Bekenntnisfall darstellte, einen Status confessionis. Heute betrachten selbst diejenigen Kirchen, die sich an der Unterdrückung beteiligten, das Ende des Kolonialismus und der Apartheid als einen Augenblick der Befreiung.

Folgende Bemühungen um die Aufarbeitung sind in den Rückmeldungen der Träger genannt worden:

- Mitarbeiter der damaligen Rheinischen Mission bekannten bereits 1971, dass sie oft der Versuchung erlegen seien, die Interessen ihrer Brüder und Schwestern in Namibia zu opfern, um die guten Beziehungen zu den Machthabern nicht zu gefährden. Die Vereinigte Evangelische Mission (VEM) hat dieses Bekenntnis 1978 und 1990 offiziell wiederholt. Die Evangelische Kirche im Rheinland unterhält besondere Beziehungen zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia (ELCRN), in deren Rahmen eine Auseinander-

---

9 G 15 Congress Report – From the Bottom of Our Hearts We Are Sorry... – Focus on the future as forgiving and reconciled communities. Privatarchiv Dieter Schütte, Hermannsburg.

setzung mit dem Erbe des Kolonialismus und der Apartheid als eine ständige Herausforderung in der Beziehung der beiden Kirchen stattfindet. 2004 organisierten alle drei lutherischen Kirchen in Namibia gemeinsam die Veranstaltungen zum Gedenken an den Kolonialkrieg und den Genozid zwischen 1904 und 1908.

- Im Evangelisch-lutherischen Missionswerk in Niedersachsen (ELM), der ehemaligen Hermannsburger Mission, begannen die Auseinandersetzungen über die Apartheid und die Rolle der Missionsgesellschaft in den 1950er Jahren. Die Debatten und der ständige Dialog mit der Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (ELCSA) und der Evangelisch-Lutherischen Kirche im südlichen Afrika (Natal Transvaal) (ELKSA-NT) wurden in den folgenden Jahrzehnten fortgesetzt und führten dazu, dass das ELM im Vorfeld der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest 1984 die Apartheid und ihre Politik verurteilte. Ein offizielles Schuldbekenntnis erfolgte am 3. Oktober 1999 in Thlabane (Südafrika) vor Vertretern der ELCSA, ELKSA-NT und der Lutheran Communion in Southern Africa (LUCSA) anlässlich des 150-jährigen Bestehens der Missionsgesellschaft. Wiederholt wurde das Bekenntnis am 12. Oktober 1999 in Hermannsburg vor Delegierten aller Partnerkirchen des ELM bei der ersten Zusammenkunft aller ELM-Partner. Bei einem Kongress der „Group of 15“ in Empangweni, auf dem die Rechte von Gemeinschaften, die auf „Missionsland“ lebten, anerkannt und Zeichen der Versöhnung ausgetauscht wurden, wiederholte der damalige ELM-Referent für das südliche Afrika, Dieter Schütte, das Bekenntnis von 1999.
- Veranlasst durch die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika und dankbar für ihre Wirkung in Südafrika wie auch in Deutschland setzte sich das Berliner Missionswerk (BMW) – in der Missionsleitung und im Beirat für das südliche Afrika – eingehend mit der Geschichte des Berliner Missionswerks in Südafrika auseinander. Dies führte dazu, dass das BMW im Jahr 2000 die „Stellungnahme des Berliner Missionswerks zur Geschichte der Berliner Mission in Südafrika“ veröffentlichte.<sup>10</sup> Dabei waren die zentralen Themen: Paternalismus, Kolonialismus, Rassismus, indirekte Rechtfertigung der Apartheid durch die Betonung des Aufbaus von Volkskirchen, mangelnder Widerstand gegen die Verletzung der Menschenrechte, nach Hautfarben getrennte Kirchen, Zwangsumsiedlungen, die Abgabe von Schulen und Krankenhäusern sowie unterschiedliche Gehaltsstrukturen. Die Diözesen der Partnerkirche ELCSA nahmen diese Erklärung mit Freude auf und äußerten sich dankbar für die Bitte um Vergebung und die Offenheit, mit der die ambivalente Geschichte der Mission reflektiert wurde. Gleichzeitig wurde bemängelt, dass es zwar ein Schuldbekenntnis, aber kein Angebot von Wiedergutmachungen gab.
- Seit vielen Jahren setzen sich die Uniting Reformed Church in Southern Africa (URCSA) und ihre Partner in Deutschland (Evangelisch-reformierte Kirche, Lippische Landeskirche und Reformierter Bund) gemeinsam dafür ein, die Apartheid in Theorie, Theologie und Praxis zu überwinden. Sie verstehen sich als Mitglieder einer untrennbaren Konfessionsfamilie, die in unterschiedlichen Kontexten leben und mit- und voneinander lernen. Das führte zu einer Partnerschaftvereinbarung, die von den Synoden der beteiligten Kirchen 1999 beschlossen wurde. Die Vereinbarung beinhaltet die wechselseitige Anerken-

---

10 Missionsrat des Berliner Missionswerkes: Stellungnahme des Berliner Missionswerks zur Geschichte der Berliner Mission in Südafrika, Berlin 2000.

nung der Bekenntnisse von Barmen und Belhar als verbindende Glaubensäußerungen, die Kirchengemeinschaft und die gemeinsame Verpflichtung zur Gleichbehandlung aller in den Kirchen begründen.<sup>11</sup> Die endgültige und umfassende Wiedervereinigung aller ehemaligen Mitglieder der Niederländisch-Reformierten Kirchenfamilie in Südafrika steht allerdings noch aus. Die Uniting Reformed Church und die Nederduitse Gereformeerde Kerk beschlossen 2013 eine Vereinbarung, mit der sie sich zu einem Prozess verpflichteten, der schließlich zur einer neuen, organisch vereinten Reformierten Kirche führen soll.

- Die EKD hat wiederholt ihre Unterstützung für die anhaltenden Bemühungen ihrer Partnerkirchen im südlichen Afrika ausgedrückt, ihre Arbeit durch den Dienst für zunehmend multiethnische und mehrsprachige Gemeinden zu kontextualisieren. Dies hatte bis dato bereits eine Reduzierung des von der EKD entsandten Personals zur Folge wie auch einen laufenden Konsultationsprozess mit den Partnerkirchen zur Eigenverantwortlichkeit für Arbeitsfelder, zu gemeinsamen Programmen und Projekten und auch zu gemeinsamen Bemühungen um die Einheit der Kirche. Wie während der Studienprozesse I und II wiederholt erklärt, steht die EKD zu der Verpflichtung, ihre Partnerschaftsbeziehungen gemeinsam mit den Partnerkirchen und den betreffenden Missionswerken im Licht der Forschungsergebnisse und der anschließenden Diskussionen zu überprüfen.

Diese Bemühungen und Schritte zeigen, dass die gegenwärtigen Beziehungen zwischen den Kirchen und Missionswerken aktuell immer noch von Konflikten beeinflusst sind, die ihre Wurzeln in den Zeiten des Kolonialismus und der Apartheid haben, und immer noch von den Erinnerungen an Paternalismus, Ausbeutung und Ungerechtigkeit gezeichnet sind.

Häufig beschreiben die Forschungsergebnisse den langen Weg zu einem wachsenden Bewusstsein für die Ungerechtigkeit der Apartheid als einen mit tiefen Konflikten in der eigenen Gemeinschaft verbundenen Prozess, der von Rebellen oder Andersdenkenden unter den Missionaren und Pastoren im südlichen Afrika und Deutschland ausgelöst wurde. Sie gehörten zu denjenigen, die „grundsätzlichere theologische und politische Debatten im Kontext des südlichen Afrikas und in Deutschland anstießen“<sup>12</sup> und oft als Brückenbauer zwischen unterdrückten Gemeinschaften im südlichen Afrika und Christen und Kirchen in Deutschland fungierten. So wurden sie, obwohl sie lange unter Ausgrenzung und Misstrauen gelitten hatten, in vielen Fällen zu Akteuren des Wandels. Ihnen und vielen anderen prophetischen Stimmen ist es zu verdanken, dass die Verbrechen der Apartheid von Aktionsgruppen, Gemeinden, Kirchen, Missionswerken und der Kirchentagsbewegung angeprangert wurden.

Beispielhaft für die vielen Personen, die die Sache der Anti-Apartheid-Bewegung in der öffentlichen Debatte in Kirche und Gesellschaft nachhaltig vorangetrieben haben, seien stellvertretend die Namen von Männern und Frauen wie Zephania Kameeta, Colin Winter, Leonard Auala, Kleopas Dumeni, Manas Buthelezi, Wolfram Kistner, Christiaan F. Beyers

11 „In geschwisterlicher Verbundenheit miteinander, die sich in Zeiten des Kampfes zur Überwindung des menschenverachtenden und mit dem christlichen Glauben unvereinbaren Apartheidsystems bewährt hat, erklären die Partner dieser Vereinbarung, dass in ihren Kirchen niemand benachteiligt werden darf, insbesondere nicht auf Grund von ethnischer Identität, Herkunft oder Geschlecht.“ (Rechtssammlung der Evangelisch-reformierten Kirche, GVBI Bd. 17, 195).

12 Antwort des Evangelisch-lutherischen Missionswerks in Niedersachsen.

Naudé, Nico Smith, Allan Boesak, Ndanganeni Phaswana, Helen Joseph und Ruth Weiss in Südafrika sowie Bärbel Wartenberg-Potter und Hildegard Zumach in Deutschland genannt. Erinnerung sei auch an die Frauen von „Black Sash“, das Netzwerk „Khulumani“, die United Democratic Front und Mass Democratic Movement und ihre vielen, auf unterschiedlichen Ebenen agierenden Unterstützerinnen und Unterstützer. Hochachtung gilt auch den Mitgliedern des Mainzer Arbeitskreises Südliches Afrika (MAKSA) und der Kirchlichen Arbeitsstelle Südliches Afrika (KASA). Ohne das aktive Eintreten all dieser Gruppen und Einzelpersonen hätten unsere Kirchen die Bitte um Gerechtigkeit nicht gehört und nicht darauf reagiert. Die Genannten genossen die besondere Unterstützung der ökumenischen Bewegung – des Ökumenischen Rats der Kirchen, des Reformierten Weltbunds und des Lutherischen Weltbunds, die seit den frühen 1970er Jahren die Fürsprecher der Unterdrückten und Marginalisierten im südlichen Afrika waren. Von besonderer Relevanz aber war die vom ÖRK und seinem Programm zur Bekämpfung des Rassismus angestoßene kampagnenorientierte Debatte. Sie dauerte zwei Jahrzehnte – bis zum Ende der Apartheid 1994. Verbunden damit war auch die Diskussion über die Legitimität des gewaltsamen Widerstands gegen repressive Regime; auch die Legitimität von Regierungen, die nicht die Mehrheit der Bevölkerung repräsentierten, wurde infrage gestellt. Zudem beinhaltete die Debatte die kritische Betrachtung ökonomischer Strukturen, die zu politischer Unterdrückung beitragen und ungerechte Regierungssysteme sogar noch unterstützen. Die Debatte eröffnete den Kirchen, vor allem in Südafrika, neue Möglichkeiten, Wege hin zu einer Vereinigung zu suchen.

„Wer an Versöhnung interessiert ist, muss auch bereit sein, sich zu erinnern und sich der Geschichte zu stellen.“ Diese Worte des ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber, anlässlich des 100-jährigen Gedenkens an den Kolonialkrieg und Völkermord in Namibia treffen auch auf den zweiten Studienprozess zu. Auf der Tagung in Wuppertal im März 2014 haben es die Trägerkirchen und Missionskirchen deutlich erlebt, dass aus dem gemeinsamen Engagement um die Bewältigung der offenen Probleme ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl erwachsen ist. Die beteiligten Kirchen werden „als Partner einer gemeinsamen Leid- und Schuldgeschichte gesehen [...] Am wichtigsten sind für unsere Kirche [...] nicht die Ergebnisse, sondern der gemeinsame Prozess!“<sup>13</sup> „Sehr geschätzt wurden auch der konsultative Charakter des Prozesses, die strukturierende und unterstützende Arbeit des Akademischen Beirats und des Koordinierungsausschusses und vor allem das große Engagement, die hohe Kompetenz und Hingabe des Forschungs koordinators und des administrativen Koordinators. Sie ermöglichten ein Klima, das die Grundlage für einen offenen, respektvollen und ehrlichen Austausch bildete, ohne den der Prozess und seine schwierigen Anliegen zum Scheitern verurteilt gewesen wären.“<sup>14</sup> Daher wurde vorgeschlagen, dass das von den beteiligten Kirchen aufgebaute Netzwerk aufrechtzuerhalten sei, um eine weitere konstruktive Arbeit auf allen Seiten zu ermöglichen.

Dass dies inzwischen möglich ist, wird auch als Erfahrung der Gnade Gottes erlebt – und zwar in der durch Menschen geübten Vergebung. 2001 kamen dreizehn südafrikanische Gemeinschaften in Empangweni/Natal zusammen, um die Vergangenheit der Mission in den Zeiten des Kolonialismus und der Apartheid zu reflektieren und – angesichts der bevorstehenden Übergabe von Land, das von der lutherischen Kirche treuhänderisch verwaltet wor-

---

13 Antwort der Evangelischen Kirche im Rheinland.

14 Antwort des Evangelisch-lutherischen Missionswerks in Niedersachsen.

den war – neue Wege des Bekenntnisses, der Vergebung, Heilung und Versöhnung zu finden. Vertreter der ELCSA, des SACC sowie der Berliner und der Hermannsburger Mission wurden eingeladen, an den Vorträgen und Diskussionen teilzunehmen, und insbesondere auch an einem Gottesdienst für alle Tagungsteilnehmer mit einer bewegenden Liturgie: „Riten der Versöhnung, der Heilung und des Bekenntnisses.“<sup>15</sup> Die Anwesenden wurden Zeugen der Kraft der Buße und der Vergebung, die die Herzen und Sinne aller befreite. Am Ende stand die Feier einer emotionalen und befreienden Versöhnung. Die Liturgie der Heilung und Versöhnung 2001 in Empangweni endete tatsächlich in einem Fest der Freude. Den Weg für diese Feierstimmung hatte das Bekenntnis der Vertreter der Berliner und der Hermannsburger Mission gebnet: „Es tut uns aus tiefstem Herzen leid.“<sup>16</sup>

Ein weiteres Beispiel sind die seit 2007 vom Studienprozess organisierten Tagungen, Workshops und Buchpräsentationen, bei denen Historiker und Kirchenführer mit den schwierigsten Momenten der Geschichte konfrontiert wurden. Der erste Band wurde auf Pfarrkonferenzen besprochen, einige Gemeinden gründeten Lesegruppen, die sich mit denjenigen Aspekten der Geschichte näher beschäftigten, die sie am unmittelbarsten betrafen.

In der Auseinandersetzung mit der gemeinsamen schwierigen Geschichte war den Beteiligten allerdings auch bewusst, dass es auch eine „falsche Versöhnung“ gibt, vor der das Kairos-Dokument von 1985 gewarnt hat: die Versuchung, Ungerechtigkeiten mit einer Theologie zu rechtfertigen, die im Gegensatz zur befreienden Kraft des Evangeliums steht, entweder indem sie den Status quo mit seinem Rassismus, Kapitalismus und Totalitarismus rechtfertigt („Staatstheologie“) oder indem sie Versöhnung ohne Gerechtigkeit fordert („Kirchentheologie“). Versöhnung erfordert immer Buße und konkrete Schritte in Richtung Veränderung, die auch die materiellen Bedürfnisse der Menschen berücksichtigen sollten, deren Leben immer noch von den Gräueln und der Entrechtung in der Vergangenheit gezeichnet ist.

Die Kirchen und Missionswerke, die den Studienprozess tragen, fordern daher Initiativen, um gegen das Erbe der Trennung, des Paternalismus und der Ungerechtigkeit anzugehen, das immer noch in den Beziehungen zwischen unseren Kirchen und in den Gesellschaften, in denen wir leben und arbeiten, lebendig ist.

### **Auswirkungen der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Apartheid auf unsere Kirchen**

Die intensive Debatte über den Kampf gegen die Apartheid hat in Kirchen und Missionswerken auch den Blick für andere Herausforderungen geschärft. Aktionsgruppen und kirchliche Einrichtungen setzten sich mit der immer größer werdenden Kluft zwischen Arm und Reich in bestimmten Ländern und weltweit auseinander. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wurden zunehmend als untrennbar zusammengehörende Voraussetzungen für das Gelingen guter Entwicklung gesehen, sowohl in wirtschaftlicher als auch in kultureller Hinsicht. Viele Anti-Apartheid-Aktivistinnen von damals arbeiten heute intensiv an den Problematiken von Migration, Flucht und Asyl an vielen Orten der Welt. „Diese Jahre des intensiven Zuhörens und Lernens sind ein Schatz in unserer gemeinsamen Geschichte.“<sup>17</sup>

15 G 15 Congress Report, 14ff.

16 Ibid.

17 Antwort des Reformierten Bundes und der Evangelisch-reformierten Kirche.

Auch in der theologischen Analyse waren die Auseinandersetzungen mit der Apartheid entscheidend für einen Perspektivwechsel. Christen wie Desmond Tutu, Zephania Kameeta, Albert Nolan und viele mehr entlarvten die fatale Wirkung der unreflektierten Weitergabe des Evangeliums von den Mächtigen an die Machtlosen, von den Zentren an die Peripherie. „Der Kontext entscheidet, wie wir das Wort Gottes lesen und interpretieren. Wir können nicht ignorieren, woher wir kommen, wie unsere Lesart der Schriften beeinflusst wird durch unsere Perspektiven, unsere theologischen und historischen Positionen, unseren Status, unsere Rollen und Machtstrukturen.“<sup>18</sup> Heute verstehen wir besser, was die Stärke der Opfer der Apartheid wirklich ausmacht: Sie nahmen das Evangelium in vielerlei Hinsicht wesentlich ernster und konfrontierten ihre Unterdrücker mit ihrem Verständnis von Jesus Christus als dem Anwalt der Unterdrückten und Marginalisierten. Dennoch gilt von beiden Seiten: „Wir alle haben Heilung nötig.“<sup>19</sup>

Nicht zuletzt haben die Träger gelernt und erkannt, dass die Privilegierten unter ihnen bis heute von einer ungerechten Verteilung der Ressourcen und von der gewaltigen Einkommensungleichheit bei der Produktion von Waren profitieren, die sie sich problemlos leisten können, weil sie in Ländern hergestellt werden, in denen international tätige Konzerne Arbeitsbedingungen ausnutzen, die der Sklaverei entsprechen.

### **Erwartungen im Hinblick auf die zweite Phase des Studienprozesses**

Mit dem Beschluss, den Studienprozess in die postkoloniale Zeit hinein fortzusetzen und dabei den Schwerpunkt auf die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und die Apartheid-Ära nach dem Zweiten Weltkrieg zu legen, gingen die Trägerkirchen und Missionswerke ein bewusstes Risiko ein. Für viele gehört diese Geschichte zur eigenen Biografie, sowohl in Deutschland als auch im südlichen Afrika. Trotzdem wurde das Team der Autorinnen und Autoren gebeten, sich bewusst auf die Untersuchung dieses Zeitfensters einzulassen – in dem Vertrauen darauf, dass das strikt angewandte Verfahren der Peer Review untereinander ein nüchternes und zuverlässiges Bild der Situation ergeben würde. Bereits beim Treffen der Autorinnen und Autoren in Wuppertal im März 2014 wurden Spannungen spürbar, die allerdings nach dem Eindruck Aller notwendig und fruchtbar waren. Manche der Beteiligten sind immer noch von dem Konflikt gezeichnet. Aber es ist bekannt, „dass die Opfer der Apartheid oft eine bessere Erinnerung haben als die Täter. Es wächst die Erfahrung, dass einander zugefügtes Leid Opfer und Täter sogar intensiv miteinander verbinden kann“<sup>20</sup> – wenn sie beginnen, miteinander zu reden. „Durch den Studienprozess steht uns die Geschichte nicht mehr im Weg, sondern sie steht im Zentrum unserer gemeinsamen Arbeit dazu.“<sup>21</sup> Natürlich kann auch dieser Band des zweiten Studienprozesses mit seiner Fülle von Informationen und Analysen kein vollständiges Bild der bezeichneten Epoche ergeben. Er kann aber als eine weitere Annäherung an die bitteren Realitäten des Lebens unter der Apartheid und die damit verbundenen Konflikte verstanden werden.

---

18 Erklärung der EKD auf der Tagung der Autorinnen und Autoren sowie der Trägerkirchen und Missionswerke vom 11. bis 13. März 2014 in Wuppertal, vorgetragen von Bischöfin Petra Bosse-Huber und Klaus J. Burckhardt.

19 G 15 Congress Report, Predigt von Rev. Dr. M. Tsele, Generalsekretär des SACC, 12.

20 Antwort der Evangelischen Kirche im Rheinland.

21 Antwort der Evangelischen Kirche in Deutschland.

„Wir forschen, um zu lernen“, sagte Bischof Skekutaamba Nambala (ELCIN) in Wuppertal. „Für alle von uns, und besonders für Christen, sollten Forschungen und Studien dieser Art nicht nur eine akademische Übung sein, sondern uns vielmehr dabei helfen, dass wir uns unserer Aufgabe als Christen erinnern.“ Und Dr. Kobus Gerber (NGK) setzte hinzu: „Wir hoffen, dass diese Studie eine breite Nutzung erfährt und häufig zitiert wird und so eine ständige Mahnung ist, dass wir in unserer Gesellschaft niemals wegschauen dürfen [...] Der Versuch, diese Studie mit kühler Analyse und Objektivität durchzuführen, ist eine Illusion. Die wahrhaftige Geschichtsforschung besteht darin, dass die persönlichen Berichte der Betroffenen zu Wort kommen. Die Objektivität besteht in nachvollziehbaren subjektiven Geschichten [...] Haltet die Erinnerung wach, damit so etwas nie wieder passiert [...] Wir [die NGK] wurden eine der Trägerkirchen dieses außerordentlichen und sehr wichtigen Studienprozesses und bringen in einem ganzen Kaleidoskop von Sichtweisen auf eine komplexe Geschichte unsere eigene Sicht ein, denn es geht auch um uns.“

Daher besteht die deutliche Erwartung, dass die Ergebnisse des zweiten Studienprozesses alle Beteiligten ermutigen, ihre Stimme gegen das Unrecht in den Gesellschaften unserer eigenen Gegenwart zu erheben. „Die prophetische Rolle, für die die Kirche in der Zeit der Apartheid weithin gelobt wurde, muss wiederentdeckt und in einem veränderten Umfeld wahrgenommen werden [...] die Kirche kann ein Forum sein, in dem Gefühle des Schmerzes und der Wut artikuliert werden können. Ohne Ehrlichkeit und Vertrauen auf allen Seiten wird keine echte Versöhnung stattfinden.“<sup>22</sup>

Diese Erwartungen können vor allem dann erfüllt werden, wenn die Ergebnisse des Studienprozesses eine breitere Öffentlichkeit und größere Leserschaft gewinnen. Es sollte also das gemeinsame Ziel aller beteiligten Trägerkirchen und Missionswerke sein, die Botschaften und Resultate des Studienprozesses so zu kommunizieren, dass unsere Gemeinden und eine breite Öffentlichkeit erreicht werden.

Wir hoffen auf den Tag, an dem unsere Kirchen ihre Einheit in all ihrer Verschiedenheit feiern können. Es ist unsere Hoffnung, dass unser Studienprozess dazu beitragen kann.

### **Konkrete anstehende Aufgaben**

Die Rezeption der Ergebnisse des Studienprozesses durch die Trägerkirchen und kirchlichen Einrichtungen soll dazu führen, dass die Punkte und Probleme benannt werden, die nach wie vor eine Folge von Kolonialismus und Apartheid sind:

- in den internen Debatten der Trägerkirchen und Missionswerke,
- in den nationalen, regionalen und transkontinentalen Partnerschaftsbeziehungen zwischen verschiedenen Kirchen und Missionswerken,
- in den Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft.

Die Durchführung von Konsultationsprozessen, um diese noch ungelösten Probleme anzugehen, liegt sowohl in der Verantwortung der einzelnen Mitgliedsorganisationen als auch der Gremien der Träger. Es ist wünschenswert, dass diese Prozesse bis 2017 anlässlich des Reformationsjahres mit öffentlichen Veranstaltungen und Symposien eingeleitet und bearbeitet werden.

---

<sup>22</sup> Antwort der ELKIN (DELK) in Namibia.

Es wird vorgeschlagen, dass sich die beteiligten Trägerkirchen und Missionswerke auf der Grundlage der Ergebnisse des Studienprozesses mit den folgenden Problemen befassen:

1. Die Trägerkirchen und Missionswerke in Deutschland und im südlichen Afrika sind durch eine schwierige Geschichte miteinander verbunden. Oft wurde allerdings vernachlässigt, welchen gewaltigen Unterschied es ausmacht, aus welcher Perspektive die Geschichte betrachtet wird.<sup>23</sup> Daher müssen die oftmals konträren Sichtweisen von Geschichte erkannt, benannt und verstanden werden, besonders wenn wir uns mit der Geschichte eines Konflikts zwischen den Mächtigen und den Machtlosen beschäftigen.
2. Die gegenwärtigen Partnerschaftsbeziehungen mit ihrer strukturellen Unterscheidung zwischen Beziehungen, die aus gemeinsamer Missionsarbeit hervorgegangen sind, und solchen, die auf der Grundlage der Auslandsarbeit deutscher Kirchen bestehen, sind immer noch Ausdruck kolonialer Verwurzelung und daher ein Hindernis auf dem Weg zur Einheit. Daher müssen die derzeitigen Systeme der Partnerschaft, der finanziellen Unterstützung und des Personalaustauschs so überdacht und bearbeitet werden, dass sie die Spaltungen der Vergangenheit überwinden helfen.
3. Die Auswirkungen von Kolonisation und Apartheid beeinflussen noch immer unsere Gegenwart, auch wenn ihre Politik der Vergangenheit angehört. In der Vorbereitung und Durchführung von Partnerschaftsprogrammen ist eine sorgfältige und verstärkte Sensibilisierung für die aktuelle Lebenswirklichkeit der jeweiligen Partner vorzunehmen.
4. Geschichte ist oftmals umstritten. In Deutschland wie in Namibia und Südafrika rekurrieren Regierungen, politische Parteien, traditionelle Autoritäten und andere einflussreiche Gruppen auf die ethnische oder nationale Geschichte oder die Geschichte einer Gruppe, um politischen Nutzen daraus zu ziehen. In allen drei Ländern war zu erleben, dass Kultur, Sprache, Religion und Volkszugehörigkeit als Instrumente der Dehumanisierung benutzt wurden. Die Träger des Studienprozesses sehen die Notwendigkeit, die Frage des historischen Unrechts mit Blick auf Wiedergutmachung zu benennen, doch erkennen sie auch die Gefahr, von historischen Ansprüchen zu sprechen. Daher ist ein Umgang mit der Geschichte gefordert, der Unterdrückung und Ungerechtigkeit deutlich beim Namen nennt, und gleichzeitig versucht, ein Bewusstsein der gemeinsamen Verantwortung für die Bewältigung der Herausforderungen zu fördern, die durch die noch immer spürbaren Auswirkungen von Kolonialismus und Apartheid gestellt werden.
5. Die Existenz von Kirchen, die sich hinsichtlich der ethnischen Zugehörigkeit, der Hautfarbe und des Wohnsitzes unterscheiden, erinnert immer noch an die Politik der Trennung unter den kolonialen Regimen und dem Apartheidregime. Das Ziel der Einheit in den lutherischen und reformierten Kirchen im südlichen Afrika ist noch immer nicht erreicht. Alle beteiligten Kirchen werden daher aufgefordert, den Geist der Ein-

---

23 „Der Kontext ist wichtig. Wie wir das Wort Gottes lesen und interpretieren, wird von unserem Ort in Zeit und Raum bestimmt; wir können nicht ignorieren, woher wir kommen, wie unsere Schriftauslegung von unseren Perspektiven, theologischen und historischen Positionen, unserem Status, unserem ethnischen Hintergrund, unserem Geschlecht und unseren Machtstrukturen beeinflusst wird“ [Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) auf der Tagung der Autorinnen und Autoren sowie der Trägerkirchen und Missionswerke vom 11. bis 13. März 2014 in Wuppertal, vorgetragen von Bischöfin Petra Bosse-Huber].

heit neu zu beleben und überzeugende Möglichkeiten zu finden, die Einheit in Christus zu demonstrieren und konkret zu gestalten, um die Trennungen der Vergangenheit zu überwinden – sowohl in Kirchenstrukturen als auch im konkreten Miteinander von Mitgliedern unserer Kirchen im Gebet und Handeln.

### **Dank**

Wir, die beteiligten Trägerkirchen und Missionswerke, freuen uns sehr, dass wir jetzt den zweiten und letzten Band mit den Ergebnissen unseres Studienprozesses vorlegen können. Wir sind zutiefst dankbar für das Ergebnis eines bemerkenswerten Forschungsprozesses, für die Debatte und das Engagement aller beteiligten Autorinnen und Autoren. Nicht nur für diejenigen, die direkt in die Arbeit des Studienprozesses eingebunden waren, sondern für alle war es eine Zeit, in der wir neue Erkenntnisse und ein vertieftes Verständnis der Vergangenheit gewinnen konnten, die neue Perspektiven für die Zukunft eröffnet haben. Die Fülle der behandelten Themen, die wissenschaftliche Qualität und die Gründlichkeit, mit der Fragen exemplarisch bearbeitet wurden, haben alle Erwartungen übertroffen.<sup>24</sup>

*Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)*  
*Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)*  
*Reformierter Bund in Deutschland (RB)*

*Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine*  
*Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR)*  
*Evangelische Kirche von Westfalen (EKvW)*  
*Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers*  
*Evangelisch-lutherische Landeskirche in Braunschweig*  
*Evangelisch-reformierte Kirche*  
*Lippische Landeskirche*

*Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)*  
*Berliner Missionswerk (BMW)*  
*Evangelische Mission in Solidarität (EMS)*  
*Evangelisch-lutherisches Missionswerk in Niedersachsen (ELM)*  
*Vereinte Evangelische Mission (VEM)*

*Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (ELKSA N-T)*  
*Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika [Kapkirche] (ELKSA Kap)*  
*Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia [Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche] (ELKIN-DELK)*  
*Evangelical Lutheran Church in South Africa (ELCSA)*  
*Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia (ELCRN)*  
*Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN)*  
*Uniting Reformed Church of Southern Africa (URCSA)*  
*Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK)*

---

24 Antwort des Evangelisch-lutherischen Missionswerks in Niedersachsen.

# Einleitung

## Introduction

Hanns Lessing

Der Studienprozess zur Rolle der Kirchenbeziehungen zwischen Deutschland und dem südlichen Afrika ist ein gemeinsames Projekt von 23 protestantischen Kirchen und Missionsgesellschaften aus Namibia, Südafrika und Deutschland. Diese Institutionen haben 2007 damit begonnen, gemeinsam die schwierige Geschichte aufzuarbeiten, die sie seit mehr als 300 Jahren miteinander verbindet. In dieser zweiten Forschungsphase, die 2011 begann, hat sich der Kreis der Träger von 14 auf 23 Organisationen vergrößert. Die Kirchen und Missionswerke wollen sich in diesem Prozess die kirchliche Verantwortung für den kirchlichen Beitrag an der Errichtung und Durchsetzung der Unrechtssysteme von Kolonialismus und Apartheid bewusst machen und verpflichten sich, an der Überwindung der im Lauf dieser Geschichte entstandenen Trennungen zu arbeiten. Als Grundlage für diese Auseinandersetzung haben sie einen unabhängigen, wissenschaftlichen und ergebnisoffenen Forschungsprozess in Auftrag gegeben, der von einem international besetzten Wissenschaftlichen Beirat begleitet wird.<sup>1</sup>

Eine erste Sammlung mit Forschungsergebnissen behandelte die Entwicklungen während der Kolonialzeit.<sup>2</sup> Der hier vorgelegte Sammelband beschäftigt sich mit den Entwicklungen während des Zweiten Weltkriegs und der Zeit der Apartheid. Die Darstellung endet mit den heftigen Auseinandersetzungen zur Zeit des Ausnahmezustandes in den 1980er Jahren. Eine Analyse des Übergangs zur Demokratie im südlichen Afrika konnte im Rahmen dieses Projektes nicht vorgenommen werden.

### *Aufbau des Sammelbandes*

Das Forschungsprojekt ist nach dem expliziten Wunsch der Träger interdisziplinär und partizipatorisch angelegt. Die Beiträge behandeln nicht allein die Kirchengeschichte im engeren

- 
- 1 Dem Wissenschaftlichen Beirat für diesen Sammelband gehören die folgenden Personen an: Julia Besten (Archiv- und Museumsstiftung der VEM), Tilman Dederig (University of South Africa), Klaus Heidel, Rudolf Hinz (Universität Kiel), Christian Hohmann, Jürgen Kampmann – Vorsitzender (Universität Tübingen), Klaus Koschorke (Universität München), Lize Kriel (University of Pretoria), Hanns Lessing (Studienprozess), Christine Lienemann-Perrin (Universität Basel), Christoph Marx (Universität Duisburg-Essen), Kirsten Rütter (Universität Wien), Dieter Schütte (Evangelisch-lutherisches Missionswerk in Niedersachsen), Dirkie Smit (Stellenbosch University).
  - 2 Der Band liegt in deutscher und englischer Sprache vor: Hanns Lessing et al. (eds.): *Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre*, Wiesbaden 2011; *The German Protestant Church in Colonial Southern Africa. The Impact of Overseas Work from the Beginnings until the 1920s*, Wiesbaden/Pietermaritzburg 2012.

Sinne, sondern analysieren die Rolle der Kirchen und Missionsgesellschaften im Kontext der politischen Entwicklung. Dabei wird auch der christliche Beitrag an der Ausbildung der verschiedenen Konzeptionen der Rassentrennung, die im 20. Jahrhundert im südlichen Afrika wirksam geworden sind, zum Gegenstand der Untersuchung.

An den Forschungsarbeiten waren Historiker und Kirchenhistoriker aus den drei Ländern beteiligt. Wir freuen uns, dass es gelungen ist, in diesem Band unterschiedliche Perspektiven auf die Geschichte zu versammeln. Die Beiträge untersuchen die Entwicklungen in der lutherischen und der reformierten Konfessionsfamilie, analysieren das Verhältnis der aus den Siedler- und Missionsgemeinden entstandenen Kirchen und erforschen die Rolle der kirchlichen Akteure in den nationalen und internationalen Zivilgesellschaften und im Verhältnis zu den beteiligten Staaten.

Bereits der erste Band war multifokal angelegt und untersucht die Interdependenz der unterschiedlichen Perspektiven der Akteure aus Deutschland, der deutschsprachigen Siedler im südlichen Afrika und der afrikanischen Gemeinschaften, die von der europäischen Kolonialherrschaft betroffen waren. In dem in diesem Band untersuchten Zeitraum ist das Bild noch komplexer geworden. Der Sammelband orientiert sich deshalb an dem Ansatz einer *histoire croisée*, wie er von Bénédicte Zimmermann und Michael Werner vorgeschlagen worden ist.<sup>3</sup> Die *histoire croisée* beschreibt die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Weltregionen als transnationale Verflechtungsgeschichte und untersucht die Transfers zwischen den Akteuren. Dabei behält die Analyse im Blick, dass weder die Interaktionen zwischen den Beteiligten noch die Formen der Rezeption, mit denen sie sich gegenseitig wahrnehmen, in geschlossenen Modellen beschrieben werden können. Die Analyse der Verflechtungen in der *histoire croisée* geht von mehreren Blickrichtungen aus, die aus ihren jeweiligen Perspektiven heraus verstanden werden müssen.

Die in diesem Band versammelten Beiträge bieten deshalb keine Metaerzählung über die Rolle der Kirchenbeziehungen zwischen Deutschland und dem südlichen Afrika an, sondern präsentieren die Entwicklungen in ihrer Vielgestaltigkeit. Die Geschehnisse werden nicht nur in ihrem regionalen Kontext untersucht, sondern auch als Ausdruck transnationaler Interaktionen interpretiert. Diese methodische Entscheidung soll auch durch die Verwendung der Präposition „zwischen“ im Untertitel dieses Sammelbandes *Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit* zum Ausdruck gebracht werden.

Diese multiperspektivische Methode erscheint uns auch hermeneutisch angemessen, denn die dargestellten Vorgänge waren durch heftige Auseinandersetzungen geprägt, die teilweise bis heute nachwirken. Wir hoffen, dass die Lektüre der Beiträge zur Selbstreflexion beitragen kann, indem sie es ermöglicht, die eigene Position in unterschiedlichen Konstellationen zu reflektieren und unter Umständen auch zu korrigieren.

Der Sammelband enthält Beiträge in deutscher und in englischer Sprache. Um die Zugänglichkeit zu erleichtern, ist jedem Artikel ein Abstract in Deutsch und in Englisch vorangestellt. Die Kapitelüberschriften können angesichts der Komplexität dieser Geschichte nur

---

3 Michael Werner/Bénédicte Zimmermann: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft*. Band 28, 2002, 607-636; Michael Werner/Bénédicte Zimmermann: Beyond Comparison. *Histoire Croisée* and the Challenge of Reflexivity, in: *History and Theory* 45, 2006, 30-50.

einen groben Orientierungsrahmen bieten, denn viele der untersuchten Prozesse hatten Auswirkungen auch in Entwicklungen, die in anderen Kapiteln dargestellt werden. In den Texten finden sich deshalb Verweise auf andere Beiträge. Zur Erleichterung der Einordnung versucht diese Einleitung, einen Überblick über die Entwicklungen zu geben, die Positionen der unterschiedlichen Akteure zu skizzieren und zusammenzufassen, wie die Autorinnen und Autoren die Verflechtungen zwischen den verschiedenen Entwicklungen interpretieren.

### **Terminologie**

Die Terminologie, die für die Beschreibung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen im südlichen Afrika benutzt wird, orientiert sich in der Regel an den Selbstbezeichnungen, die in den jeweiligen Gruppen heute benutzt werden:

- Die Verwendung des Wortes „schwarz“ wird als Übersetzung des englischen „black“ verwendet, das seit der *Black Consciousness*-Bewegung zu einer allgemein gebrauchten Selbstbezeichnung der afrikanischen Bevölkerungsgruppe geworden ist.
- Der Name *Coloureds* wird in diesem Band ohne Anführungszeichen geschrieben und folgt dem Wunsch vieler Personen aus der damit gemeinten Bevölkerungsgruppe, die eigene Identität ohne Anführungszeichen zum Ausdruck zu bringen wollen.
- Das Wort „Bure“ ist in der deutschen Sprache nicht negativ konnotiert und wird deshalb in den deutschen Beiträgen verwendet. Die englischen Texte benutzen die Selbstbezeichnung „Afrikaner“.
- Die deutschsprachige Minderheit im südlichen Afrika wird in den Artikeln nicht als „Deutsche“ bezeichnet, um den Unterschied zu den Deutschen in Deutschland zu markieren. Die Beiträge sprechen von „Deutschsüdafrikanern“ bzw. „Deutschnamibiern“ oder von „Deutschsprachigen“.
- Um zu betonen, dass der Begriff der „Rasse“ trotz seines fatalen, häufigen Gebrauchs in der Vergangenheit völlig untauglich ist, vergangene und gegenwärtige kulturelle Prägungen und Differenzen unter den im südlichen Afrika Lebenden zu beschreiben, sondern nur geeignet ist, Ressentiments zu wecken, ist das Wort durchgehend in Anführungszeichen gesetzt.

### **Dank**

Die Erstellung dieses Sammelbandes wäre ohne die engagierte Mitarbeit vieler Beteiligten nicht möglich gewesen.

Wir möchten uns bei den Trägern des Studienprozesses für die vertrauensvolle Zusammenarbeit bedanken. Auch in dieser zweiten Forschungsphase wurde während der Konferenzen des Studienprozesses immer wieder deutlich, wie intensiv sich die Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen und Missionswerke mit der Geschichte ihrer Institutionen beschäftigen und zu diesem Zweck das Gespräch mit den am Forschungsprozess Beteiligten suchen. Ohne die finanzielle Unterstützung durch die Träger wäre das Projekt nicht möglich gewesen.

Die Koordination der Forschungsarbeit lag in der Verantwortung des Wissenschaftlichen Beirats und der Herausgeber. Einen herzlichen Dank für das große zeitliche Engagement und für die sorgfältige Begleitung des Studienprozesses! Ein internationales Projekt dieser Größenordnung ist immer auch eine Herausforderung für die interkulturelle Zusammenarbeit.

Wir danken allen Beteiligten für ihre Sensibilität im Umgang miteinander und die Ernsthaftigkeit, mit der die im Prozess aufgetretenen Fragen gelöst wurden.

Die Zusammenstellung des Sammelbandes wurde durch die Mitarbeit der folgenden Personen ermöglicht: Günter Rohleder, Gisela Schneider, Wolfgang Apelt sowie Marco Stenzel und Juan Gonzales von der Mediacompany danken wir für das Lektorat; Elisabeth Steinweg-Fleckner und Casey Butterfield und ihrem Team in den Vereinigten Staaten sowie Christian und Rebecca Stenner für die Übersetzungen. Klaus Koschorke und Johannes Meier haben den Sammelband in die Reihe *Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte* aufgenommen, und der Harrassowitz Verlag hat das Projekt aufmerksam betreut; auch dafür sagen wir Dank.

Die Koordination des Forschungsprozesses lag bei Julia Besten und Hanns Lessing. Wir bedanken uns bei der Archiv- und Museumsstiftung der Vereinten Evangelischen Mission in Wuppertal für die personelle Unterstützung der Arbeit des Studienprozesses.

Schließlich gilt unser besonderer Dank den Autorinnen und Autoren. Vielen Beiträgen dieses Sammelbandes liegt neu erschlossenes Material zugrunde. Die Zusammenarbeit war aufgrund der intensiven Kommunikation während des Prozesses sehr dicht. Wir hoffen, dass der Studienprozess für alle, die an ihm teilgenommen haben, eine bereichernde Erfahrung gewesen ist.

## **Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit – ein Überblick**

### ***Wirkungen und Folgen des Ersten Weltkriegs***

Durch die Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg veränderten sich für die deutschen evangelischen Landeskirchen und die Missionswerke die institutionellen und weltanschaulichen Verbindungen mit dem Staat tiefgreifend. Dies hatte gravierende Auswirkungen auch auf die Arbeit in Übersee. Vor dem Krieg war die „Diasporafürsorge“ der deutschen Landeskirchen in den Parametern des landesherrlichen Kirchenregimentes organisiert. Der jeweilige Landesherr vollzog den „Anschluss“ einer deutschen Gemeinde im Ausland an seine Landeskirche durch seine Unterschrift. Zeitgenössische Kirchenrechtler sprachen von einem Protektorsverhältnis, durch das die Souveränität eines bestimmten Gebiets jenseits der deutschen Grenzen partiell auf deutsche Autoritäten übertragen wurde.<sup>4</sup> Die Reichsregierung versuchte, die Aktivitäten von Personen und Institutionen deutscher Herkunft politisch zu organisieren und für das deutsche imperialistische Projekt nutzbar zu machen. Kaiser Wilhelm II. sprach in diesem Zusammenhang von einem „größeren Deutschen Reich“.<sup>5</sup>

Auch die Arbeit der deutschen Missionswerke orientierte sich in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg immer stärker an den kolonialen und imperialen Interessen Deutschlands.

4 Vgl. dazu Carl Mirbt: Die Preußische Landeskirche und die Auslandsdiaspora, in: *Deutsch-Evangelisch im Auslande. Zeitschrift für die Kenntnis und Förderung der Auslandsgemeinden*, 1907, 53-68, 101-123, 118f; Britta Wellnitz: *Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland*, Tübingen 2003, 85.

5 Vgl. Hanns Lessing: „Außenhin begrenzt, im Innern unbegrenzt“. Der nationalistische Imperialismus Wilhelms II., in: Hanns Lessing et al. (eds.): *Kirche*, 121-138, 121.

Wilhelm II. ließ 1913 aus Anlass seines 25. Thronjubiläums eine „Nationalspende“ für die „christlichen Missionen in unseren Kolonien und Schutzgebieten“ sammeln. Die Auswahl der geförderten Projekte orientierte sich dabei ausdrücklich an „nationalen Interessen“.<sup>6</sup>

Diese enge Verbindung zwischen Kirche und Staat zerbrach mit dem Ende des Ersten Weltkrieges, da mit der Abdankung der Landesherren im November 1918 das landesherrliche Kirchenregiment nach fast 400 Jahren abrupt ein Ende fand. Durch die Gründung des polnischen Staates und weitere Gebietsabtretungen des Deutschen Reiches an Dänemark, Belgien und Frankreich lebten Hunderttausende evangelischer Gemeindeglieder, die bis dahin deutschen Landeskirchen angehört hatten, außerhalb der Reichsgrenzen. Die bisherige einfache Unterscheidung zwischen „Landeskirchen“ und der Arbeit in der „(Auslands-)Diaspora“ wurde durch diese Entwicklung obsolet. Die Landeskirchen begannen, auch die kirchliche Arbeit unter den „Grenzlanddeutschen“ nach dem Vorbild der „Diasporafürsorge“ zu organisieren, in der die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde nicht durch staatliche Grenzen, sondern nach den Kriterien Sprache und Konfession bestimmt war.

Der ekklesiologische Diskurs wurde im Zuge dieser Entwicklung immer stärker durch völkische Töne bestimmt. Auf dem Kirchentag von 1924 in Bethel betonte der Vizepräsident des Evangelischen Oberkirchenrats der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union Hermann Kapler die Bedeutung der Auslandsdiasporafürsorge für die Pflege des deutschen Volkstums, der Sprache und der Kultur: „So leistet die deutsche evangelische Diasporaarbeit mit Erfüllung ihrer kirchlichen Aufgabe zugleich unserem deutschen Volkstum wichtigste Dienste, und zwar nach zwei Richtungen: einmal dahin, unseren Stammesgenossen draußen deutsche Sprache, Art und Denkweise sowie das Bewußtsein der Stammesgemeinschaft zu erhalten – und ferner, die kulturelle Bedeutung des Deutschtums gegenüber dem Auslande mit darzustellen und zur Geltung zu bringen.“<sup>7</sup> Mit dieser Positionsbestimmung wurden die Aktivitäten deutscher Kirchen und Missionswerke explizit politisch begründet. Die Kirche verstand sich nicht mehr allein als eine geistliche Institution, die die Verantwortung für das Politische dem Staat überließ, sondern begann, eigene politische Ziele zu definieren und sich für ihre Verwirklichung einzusetzen. Mit diesem Schritt setzte eine intensive Debatte über das Selbstverständnis der evangelischen Kirche ein, die auch die Diskussion über das Engagement der Kirchen und Missionsgesellschaften im südlichen Afrika über Jahrzehnte bestimmen sollte.

Der Verlust des deutschen staatlichen Schutzes hatte schwerwiegende Auswirkungen auf die Arbeit von Kirche und Mission im Ausland. Die Kolonie Deutsch Südwestafrika wurde 1915 von südafrikanischen Truppen besetzt und kam als Völkerbundmandat unter südafrikanische Verwaltung. Die deutschsprachigen Einwanderer verloren ihren politischen und gesellschaftlichen Einfluss und wurden unter Druck gesetzt, die südafrikanische Staatsbürgerschaft anzunehmen und sich in die afrikaanssprechende Bevölkerung zu assimilieren.<sup>8</sup> Die-

6 Vgl. den Aufruf zur Nationalspende zum Kaiserjubiläum, URL: [http://demh.de/fix/files/doc/aufruf%20kaiserspende\\_ausriss.pdf](http://demh.de/fix/files/doc/aufruf%20kaiserspende_ausriss.pdf) [28.04.2015].

7 Hermann Kapler, Einführung des Kirchenbundesgesetzes betreffend den Anschluß deutscher evangelischer Kirchengemeinschaften, Gemeinden und Geistlichen außerhalb Deutschlands an den Kirchenbund (*Diasporagesetz*), in: *Verhandlungen auf dem Ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag 1924, Berlin 1925, 168f.*

8 Vgl. die Artikel von Lothar Engel: „... und dass wir als Pfarrer ausgesprochene Träger des Deutschtums sind“. Zur Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Gemeinden in Namibia, in: Lessing et al.

ser politische Bedeutungsverlust betraf auch die Kirchen und Missionswerke. Der „Missionsartikel“ 438 des Versailler Vertrages sah vor, den Besitz der deutschen Missionsgesellschaften einheimischen „Verwaltungsräten“ zu überantworten und auf diese Weise unter lokale Kontrolle zu stellen. Viele Missionare und Pfarrer deutschsprachiger Gemeinden wurden nach dem Krieg aus Südafrika ausgewiesen.

In Folge dieser Entwicklungen verloren die Kirchen und Missionswerke deutschen Ursprungs ihren politischen Einfluss in der Region. Auf ökumenischer Ebene spielten die deutschen Gemeinden im südlichen Afrika praktisch keine Rolle mehr. Die Missionsgesellschaften zogen sich aus Protest gegen die neuen Bestimmungen aus der südafrikanischen General Missionary Conference zurück, auf der die Interessen der Missionswerke gegenüber der südafrikanischen Regierung formuliert wurden. Zwar nahmen Vertreter der Berliner Mission nach 1925 wieder teil, die Hermannsburg Mission setzte den Boykott jedoch bis 1932 fort. In den Jahren zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg meldete sich auf diesen Konferenzen kein einziger deutscher Missionsvertreter zu Wort.<sup>9</sup>

Wie in Deutschland reagierten die Kirchen- und Missionsvertreter im südlichen Afrika auf den Verlust der Nähe zur staatlichen Macht mit einer zunehmenden Betonung der Notwendigkeit der Bewahrung der Reinheit von Volkstum und Kultur. In ihren Beiträgen im ersten Band untersuchen *Martin Eberhardt*, *Lothar Engel*, *Lize Kriel*, *Maren Bodenstein* und *Fritz Hasselhorn* die Auswirkungen dieser Tendenz zur Selbstabschließung auf das gemeindliche Leben in Kirche und Mission.<sup>10</sup> Was als Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben begann, entwickelte sich Ende der 1920er Jahre jedoch immer deutlicher zu einem politischen Programm, das auf die Wiederherstellung des deutschen Einflusses zielte. In dem vorliegenden Band nehmen *Tilman Dederling*, *Erhard Kamphausen*, *Peter Kallaway* und *Gunther Schendel* die Auswirkungen des erstarkenden Nationalismus in den Blick, die in der Zwischenkriegszeit die politische Entwicklung sowohl in Deutschland als auch im südlichen Afrika bestimmten.

*Dederling [l.1]* analysiert den Kolonialrevisionismus der 1920er und 1930er Jahre unter dem Vorzeichen der Spannungen, die sich durch dieses Erstarken des deutschen Volkstumsdenkens entwickelten. Sowohl im südlichen Afrika als auch in Deutschland entstand eine breite Bewegung, die die deutsche Kolonialzeit glorifizierte und nach einer Erneuerung des deutschen Kolonialreiches strebte. Dieses Ziel brachte die deutschsprachige Bevölkerung im südlichen Afrika in einen Konflikt mit dem südafrikanischen Staat: Zwar verstand man sich mit Blick auf die „Eingeborenenengesetzgebung“ als Bestandteil der „weißen“ Bevölkerungsgruppe und unterstützte ohne erkennbaren Vorbehalt die von der Hertzog-Regierung nach 1924 durchgesetzte Verschärfung der Rassentrennung. Im Unterschied zu wichtigen liberalen Stimmen im englisch- und sogar im afrikaanssprechenden Lager gab es auf deutscher Seite

---

(eds.): Deutsche evangelische Kirche, 225-254; und Martin Eberhardt: Die deutsche Siedlergemeinschaft in Namibia, in: *ibid.*, 211-224.

9 Richard Elphick: *The Equality of Believers. Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa*, Charlottesville/London 2012, 174.

10 Vgl. Fußnote 4. Dazu: Lize Kriel und Maren Bodenstein: Die Rolle der Frauen in deutschen Siedlergemeinschaften nach dem Ende des Kaiserreiches. – „Zugeschriebene, abgelehnte und akzeptierte Identitäten“ erforscht anhand von Printmedien und Erinnerungen, in: Lessing et al. (eds.): *Kirche*, 323-348; Fritz Hasselhorn: „Warum sollen wir nicht mehr in dem Gotteshause da oben feiern?“ Die Trennung der Gemeinden in Hermannsburg (Natal), in: *ibid.*, 497-511.

praktisch keine Kritik an der Einführung der Industrial Colour Bar, die schwarze Arbeiter von qualifizierten Tätigkeiten in der Industrie fernhalten sollte, und der Abschaffung des Wahlrechts für Farbige in der Kapprovinz.<sup>11</sup> Gleichzeitig kämpfte man um die Anerkennung erweiterter Gruppenrechte und beschimpfte Premierminister Jan Smuts als eine Marionette des britischen Imperialismus, weil er sich weigerte, das Mandatsgebiet Südwestafrika an das Deutsche Reich zurückzugeben.

Das Erstarken des Nationalismus beschränkte sich nicht auf die deutschsprachige Minderheit, sondern erfasste – in jeweils unterschiedlicher Weise – alle Bevölkerungsgruppen im südlichen Afrika. Unter den Buren entwickelte die Idee einer besonderen „Berufung“ des „Afrikaanervolkes“ eine immer stärkere politische Dynamik, und selbst Siedler britischen Ursprungs begannen, spezifisch südafrikanische Interessen zu entwickeln, und drängten auf größere Unabhängigkeit innerhalb des britischen Empire. In der afrikanischen Bevölkerung ließ, wie *Erhard Kamphausen* [3.2] darstellt, der militärische Kollaps eines europäischen Kolonialreiches und das im Mandatssystem von Versailles verankerte Prinzip des Selbstbestimmungsrechts der Völker Bewegungen entstehen, die unter Aufnahme von christlich-independenten, traditionell-religiösen, pan-afrikanischen und afrikanisch-nationalistischen Strömungen gegen die koloniale Unterwerfung aufbegehrten. In den 1920er Jahren wurde die Hoffnung auf soziale und politische Veränderungen, die viele Afrikaner nach dem Zusammenbruch des gewalttätigen deutschen Kolonialismus entwickelt hatten, jedoch enttäuscht. Die südafrikanische „Eingeborenengesetzgebung“ griff unter anderem auf deutsche Vorlagen zurück und verfolgte Unabhängigkeitsbestrebungen mit großer Härte.

Widerstand gegen diese Repression erhob sich auch aus Kreisen der von deutschen Missionswerken ausgebildeten Christen. *Kevin Ward* [3.1] beschreibt die Interventionen von Solomon Plaatje (1876–1932). Plaatje hatte die Berliner Missionsschule in Pniel in der Nähe von Kimberley besucht und als Journalist und Buchautor großes Ansehen erworben. Er war einer der Mitbegründer und erster Generalsekretär des South African Native National Congress, der sich 1923 in African National Congress umbenannte, und wandte sich in Zeitungsartikeln und Büchern gegen die immer drastischere Unterdrückung der schwarzen Bevölkerungsmehrheit durch den südafrikanischen Staat.<sup>12</sup> Plaatjes Ablehnung der weißen Herrschaft in Südafrika bezog sich nicht auf das Christentum. In seinem Wohnort Kimberley gründete er 1923 eine *Christian Brotherhood*, die sich das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Hautfarbe zum Ziel gesetzt hatte.

Trotz der christlichen Ursprünge und Ziele vieler dieser Bewegungen betrachteten die Missionsgesellschaften deutschen Ursprungs sie, wie *Gunther Schendel* [2.2] analysiert, als gefährliche „Sekten“ und versuchten, sie nach Möglichkeit zu bekämpfen. Ihre Zustimmung zu der nach Rassekriterien stratifizierten Gesellschaftsordnung im südlichen Afrika war dabei so ausgeprägt, dass die inneren Widersprüche dieser Haltung in Missionskreisen unbenutzt blieben: Einerseits vertraten die deutschen Missionsgesellschaften, wie Schendel am Beispiel der Äußerungen der Berliner Missionsdirektoren Sigfried Knak (Berlin) und Chris-

11 Zu nennen wären hier etwa John Reinallt Jones, der 1929 der erste Direktor des South African Institute of Race Relations werden sollte, und der Stellenboscher Professor für Missionswissenschaft Johannes du Plessis, vgl. Elphick: Equality, 158.

12 Solomon Tshekisho Plaatje: Native Life in South Africa. Before and Since the European War and the Boer Rebellion, London 1916.

troph Schomerus (Hermannsburg) darlegt, eine Volkstumstheologie, die darauf zielte, durch die Gründung unabhängiger, im „Volkstum“ verwurzelter „Volkskirchen“ die Entwicklung ganzer Nationen im Sinne des Christentums zu beeinflussen. Gleichzeitig führte diese Propagierung des „Volkstums“ jedoch in keinem Fall zu einer Unterstützung afrikanischer Unabhängigkeitsbewegungen. Die Entwicklung afrikanischer „Völker“ sollte nach Vorstellung der Missionsgesellschaften im Rahmen der kolonialen Ordnung stattfinden, in der die Siedler und die Mission wichtige Schlüsselstellungen für sich beanspruchten.

Mit ihrer Betonung des „Volkstums“ als zentralem Kriterium für die Gestaltung des politischen und gesellschaftlichen Lebens standen die deutschen Missionswerke nicht allein. In den 1920er Jahren gab es im südlichen Afrika einen breiten, von bedeutenden Vertretern der englischen, burischen und selbst von Stimmen der afrikanischen Elite getragenen Konsens, der die zukünftige politische Entwicklung durch eine konsequente Trennung der Lebenswelten unterschiedlicher „Völker“ und „Rassen“ bestimmt sah,<sup>13</sup> auch wenn die Realisierbarkeit solcher Vorstellungen immer wieder in Zweifel gezogen wurde.

Dieser Trend beschränkte sich nicht auf das südliche Afrika, sondern bestimmte auch die politischen Debatten im britischen Empire und hatte Auswirkungen auf den zeitgenössischen ökumenischen Diskurs. Joseph Oldham, Sekretär des einflussreichen Internationalen Missionsrates, rechtfertigte in seinem Buch *Christianity and the Race Problem* die europäische Herrschaft über Afrikaner, wenn sie im Geist der Treuhänderschaft auf die Unabhängigkeit der afrikanischen Völker abzielte, und unterstützte die Forderung nach einer separaten Entwicklung für Menschen aus unterschiedlichen „Rassen“.<sup>14</sup> Oldham beriet das britische Kolonialministerium im Sinne dieser Überzeugungen und leitete eine Reihe von einflussreichen Konferenzen zur Reform der Schulbildung in den afrikanischen Kolonien. *Peter Kallaway [2.1]* untersucht in seinem Beitrag den deutschen missionarischen Einfluss auf diese Debatten und stellt fest, dass die Bildungsdiskussion im britischen Empire der 1920er Jahre stark durch das Kulturverständnis der deutschen Romantik geprägt war, das auch die deutsche Missionswissenschaft beeinflusste. Auch wenn der politische Einfluss der deutschen Missionsgesellschaften in diesen Jahren sehr begrenzt war, hatten deutsche Missionsvertreter wie der Leipziger Missionar Bruno Gutmann und aus der Missionsarbeit erwachsene Afrikanisten und Linguisten wie Diedrich Westermann auf die globalen Diskurse des Empire großen Einfluss. Ihre Positionen galten als fortschrittlich und passten in eine Zeit, in der der Gedanke des Selbstbestimmungsrechts von Völkern und Kulturen immer nachdrücklicher artikuliert wurde.

### ***Kirchen und Missionswerke im Umgang mit dem Nationalsozialismus***

Angesichts dieser Entwicklung überrascht es nicht, dass das Erstarken des Nationalsozialismus im südlichen Afrika zunächst in weiten Kreisen der weißen Bevölkerung positiv aufgenommen wurde. Große Teile der deutschstämmigen und burischen Bevölkerung sahen in der NS-Rassenideologie eine Bestätigung ihrer eigenen Vorstellungen von der Existenz über- und unterlegener „Rassen“ und der Überzeugung von der unbedingt notwendigen Reinerhaltung der eigenen „Rasse“. Bei genauer Betrachtung erweisen sich die nationalsozialistischen

13 Vgl. das Kapitel *High Point of the Christian Alliance* in: Elphick: *Believers*, 149-162.

14 Joseph Houldsworth Oldham: *Christianity and the Race Problem*, London 1924, 97-107, 141-144, 169-174.

Strömungen im südlichen Afrika jedoch als weitgehend regionale Phänomene. Deutsche Institutionen wie die Auslandsorganisation der NSDAP besaßen nicht den Einfluss, um die Entwicklungen in der Region umfassend lenken zu können. Diese Einschränkungen der Wirksamkeit des Nationalsozialismus waren auch durch die bereits genannten Widersprüche der deutschen Haltung zum südafrikanischen Staat bedingt. Wie *Martin Eberhardt* [1.3] darstellt, stärkte die staatliche Anerkennung rassistischer Prinzipien das Ansehen Deutschlands in weiten Teilen der weißen Bevölkerung. Gleichzeitig stand die Hoffnung auf eine Neugründung des deutschen Kolonialreiches im Widerspruch zu südafrikanischen Machtinteressen.

Diese Spannung wirkte bis in die Siedlergemeinschaften hinein. Während die meisten Deutschstämmigen in Südafrika vom Nationalsozialismus in erster Linie eine Stärkung ihrer Position in der weißen Gesellschaft erhofften und sich deshalb der von NSDAP-Vertretern erhobenen Forderung widersetzen, dass nur ein Parteimitglied ein „guter Deutscher“ sein könne, waren die nationalsozialistischen Gleichschaltungsversuche in Südwestafrika viel erfolgreicher: Die Mehrheit der deutschsprachigen Siedler favorisierte offen die Rekolonialisierung Südwestafrikas durch das Deutsche Reich und war deshalb auch bereit, Konflikte mit den anderen weißen Bevölkerungsgruppen im Land einzugehen.

Diese unterschiedlichen Ausgangsvoraussetzungen prägten sich auch in die kirchliche Debatte ein: In Südwestafrika betrieb Landespropst Andreas Wackwitz eine Gleichschaltung aller deutschen Organisationen unter nationalsozialistischem Vorzeichen. Als Landespropst sah er es, wie *Lothar Engel* [1.4] herausarbeitet, als seine „volksmissionarische“ Aufgabe, die politisch zerstrittene deutsche Siedlerschaft zu einen und dabei auch die aus kirchlichem Engagement hervorgegangenen Frauen- und Jugendverbände in nationalsozialistisch konforme Strukturen einzubinden. Im Sinne des Gleichschaltungsprinzips propagierte Wackwitz auch den Anschluss aller Gemeinden im Deutschen Kirchenbund Süd- und Südwestafrikas an die Deutsche Evangelische Kirche (DEK) und versuchte 1938, in Südwestafrika eine Visitationsordnung durchzusetzen, die dem Kirchlichen Außenamt in Berlin weitgehende Eingriffsmöglichkeiten in das Gemeindeleben verschaffen sollte. Unterstützt wurde Wackwitz in dieser Zielsetzung von Missionspräses Heinrich Vedder von der Rheinischen Mission (RMG). Die Mehrheit der rheinischen Missionare war auf den deutschen Synoden präsent, denn die meisten deutschsprachigen Gemeinden wurden von Missionaren im „Doppelamt“ versorgt.<sup>15</sup> Wackwitz und Vedder waren sich in ihren „volksmissionarischen“ Ansichten weitgehend einig und versuchten, sie gegen heftige Kritik aus der Pastorenschaft und von vielen Missionaren in der Kirche durchzusetzen. Mit ihrer Arbeit wollten die beiden Theologen die Erneuerung der deutschen Kolonialherrschaft vorbereiten. Diese Haltung stieß aber auf unterschiedlichen Widerstand der südafrikanischen Regierung.

Im Unterschied zur Situation in Südwestafrika hatte sich die Mehrheit der deutschsprachigen Gemeinden in Südafrika nicht dem preußischen Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin angeschlossen, sondern unterhielt direkte Beziehungen zu den Missionswerken in Hermannsburg und Berlin und zur Landeskirche Hannovers.<sup>16</sup> In diesen Gemeinden drohten deshalb nach einer Ablehnung des Anschlusses keine unmittelbaren finanziellen oder personalrechtlichen Konsequenzen. Diese vergleichsweise entspannte Situation förderte die ambi-

---

15 Zur Geschichte des „Doppelamtes“ der rheinischen Missionare in Namibia vgl. Engel: *Deutschtum*, 228-231.

16 Wellnitz: *Gemeinden*, 106

valente Haltung, die die beiden Missionsgesellschaften zu dem seit Sommer 1933 in Deutschland ausgebrochenen „Kirchenkampf“ einnahmen. Theologisch positionierten sich die Berliner und die Hermannsburger Mission, wie *Schendels* Beitrag betont, auf Seiten der Bekennenden Kirche und kämpften gegen die neopagane Identifizierung von Volk und Religion. Die Forderung nach einer Überführung von gemeindlichen Gruppen in nationalsozialistische Strukturen, wie sie Wackwitz in Südwesafrika anstrebte, stieß bei der Mehrheit der südafrikanischen Missionare deshalb auf entschiedenen Widerstand. Gleichzeitig betonten die gleichen Personen ihre Übereinstimmung mit den Prinzipien Rassentrennung im südlichen Afrika. Die kirchenpolitische Unterstützung der Bekennenden Kirche führte in keinem Fall zu einer grundsätzlichen Infragestellung der weißen Vorherrschaft im südlichen Afrika.

Die deutschen Gemeinden in Johannesburg und Pretoria standen seit ihrer Gründung in einem Anschlussverhältnis zum Preußischen Oberkirchenrat (EOK). Nach der Verabschiedung des Anschlussgesetzes des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes (DEKB) vom 17. Juni 1924 (in Kraft getreten mit dem 1. Januar 1925) legte der EOK ihnen nahe, sich dem DEKB anzuschließen.<sup>17</sup> Die Johannesburg Gemeinde war dem aber mit Rücksicht auf die geplante nähere Verbindung der südafrikanischen Gemeinden nicht nachgekommen.<sup>18</sup> Nach Gründung der DEK im Juli 1933 wurden die Appelle, alle Gemeinden im südlichen Afrika an diese anzuschließen, dringlicher; im Wege standen aber offenbar konfessionelle Vorbehalte.<sup>19</sup> Der Kirchenvorstand unter Leitung von Pfarrer Johannes Herrmann verweigerte, wie *Katrin Zürn-Steffens [1.5]* in ihrem Beitrag darstellt, einen entsprechenden Beschluss und suchte Kontakt zum Kirchenvorstand der Christuskirche in London, in der Dietrich Bonhoeffer von 1933-1935 Dienst tat und wie Herrmann in Johannesburg den Anschluss an die DEK zu verhindern suchte. Als Vorsitzender des Kirchenbundes Süd- und Südwesafrika plädierte Letzterer 1934 für die Gründung einer „freien deutschen evangelisch-lutherischen Kirche Südafrikas“, die „nur an Gottes Wort und Luthers Lehre gebunden, ihre Kräfte [...] ungehindert durch Einflüsse von außen her, frei entfalten kann zum Segen für unsere Volksgenossen und nicht zuletzt auch für das Land, in dem wir leben.“<sup>20</sup> In seinen Voten favorisierte Herrmann eine Kirche, die sich in ihrer Arbeit – unabhängig von Einflüssen aus Deutschland – ganz auf ihre afrikanische Umwelt konzentrieren sollte, scheiterte mit diesem Anliegen jedoch am Widerstand von Wackwitz und anderen Gemeindevertretern, die eine stärkere Anbindung der Gemeinden an Deutschland befürworteten.

Herrmanns Forderung einer afrikanischen Kirche wollte die deutschsprachigen Gemeinden in das weiße Südafrika integrieren. Seine markante Ablehnung nationalsozialistischer Gleichschaltungsversuche impliziert deshalb keine Kritik an der zeitgenössischen südafrikanischen Rassenpolitik. Herrmann war deutschnational geprägt und ließ in der von ihm mitbegründeten und geleiteten Zeitung „Deutsche Afrika-Post“ auch antisemitisch argumentierende Beiträge zu. Sein Widerstand gegen den Nationalsozialismus dürfte durch einen kaiser-treuen Monarchismus, der den NS-Staat nicht als von Gott eingesetzte Obrigkeit akzeptieren

17 Vgl. Verhandlungen des zweiten Deutschen Evangelischen Kirchentages 1927. Königsberg i. Pr. 17.-27. Juni 1927. Hg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, Berlin-Steglitz o.J. [1927], 44.

18 Ibid., 50f.114-117; vgl. auch auszugsweise Abschrift von Hermann an OKR Besig, Johannesburg, 8. September 1925, EZA 5/3030, 7.

19 So Heckel an Wackwitz, Berlin, 5. Januar 1934, EZA 5/3022, 187f.

20 EZA 5/3030, 337f.

konnte, begründet sein. In dem Konflikt spielten aber auch ganz praktische Fragen des kirchlichen Lebens eine Rolle. Durch die von den Nationalsozialisten geforderte Gleichschaltung hätten die deutschen Gemeinden ihren Einfluss auf die von ihnen gegründeten deutschen Schulen verloren. Ihre Rolle als Zentrum der deutschsprachigen Gemeinschaften wäre in Frage gestellt gewesen. Diese Gefahr war real. In Johannesburg versuchte die NSDAP-Ortsgruppe mit Unterstützung des deutschen Konsulats, Pfarrer Herrmann aus dem Schulvorstand zu drängen, was auf der Jahresversammlung des Schulvereins 1938 auch gelang.

Der von *Isabel Arendt* [1.6] vorgelegte Vergleich der südafrikanischen Entwicklungen mit der Situation in Brasilien zeigt einige Parallelen auf. Auch in Brasilien war das Selbstverständnis der deutschsprachigen Minderheit bis in die 1930er Jahre stark von völkischen Ideen geprägt; auch hier waren die von der lutherischen Kirche getragenen deutschen Schulen der Ort, an dem der deutsche Nationalismus seine schärfste Ausprägung fand. Auch in Brasilien war der nationalsozialistische Einfluss stark und führte wie in Südafrika zu Konflikten mit dem Staat. Allerdings vertrat die brasilianische Regierung eine wesentlich konsequenteren Assimilierungspolitik und setzte 1938 Portugiesisch als Unterrichtssprache auch an den deutschen Schulen durch. Durch diese Entscheidung wurden die deutschsprachigen Gemeinden gezwungen, sich stärker in die brasilianische Gesellschaft zu integrieren, was ihre Entwicklung fortan prägen sollte. Eine Vergleichsstudie, die die Entwicklung der deutschsprachigen Gemeinschaften in unterschiedlichen Ländern systematisch analysieren würde, steht noch aus und sollte nach Auffassung der Herausgeber umgehend in Angriff genommen werden.

Die Rolle der DEK in diesen Konflikten konnte durch die Untersuchungen in diesem Band noch nicht vollständig geklärt werden. *Jürgen Kampmann* [1.2] betont, dass das Kirchliche Außenamt während der Zeit des Nationalsozialismus sehr pragmatisch agiert hat. Allerdings scheint Bischof Heckel nach 1933 der Auffassung gewesen zu sein, dass der Nationalsozialismus eine Spielart des auch von der Kirche vertretenen völkischen Denkens sei, die auf das Wohl des eigenen Volkes bedacht sei und deshalb andere Völker respektiere. Mit Blick auf die innerkirchliche Entwicklung ist offensichtlich, dass sich das Kirchliche Außenamt nach Formierung der DEK verstärkt um Einfluss auf die Arbeit der Auslandsgemeinden bemüht hat. Herrmanns Versuch der Gründung einer südafrikanischen Kirche fand in Berlin jedenfalls keinerlei Unterstützung. *Katrin Zürn-Steffens* beschreibt den Druck, der auf Pfarrer Herrmann ausgeübt wurde, den Anschluss an die DEK zu vollziehen. Andererseits hat das Kirchliche Außenamt von der von Wackwitz und seinen Gesinnungsfreunden betriebenen Etablierung nationalsozialistischer Leitungsstrukturen und der damit einhergehenden Eingliederung kirchlicher Gruppen im südlichen Afrika unmissverständlich abgeraten – was aber nicht mit einer Kritik des Kirchlichen Außenamtes an den allgemeinpolitischen Zielsetzungen des nationalsozialistisch geführten deutschen Staates zu verwechseln ist. *Engel* berichtet von dem Erschrecken von Wackwitz und Bischof Heckel, als sie 1940 von Paul Rohrbach erfuhren, dass die Auslandsorganisation der NSDAP plane, den Missionsgesellschaften in den geplanten neuen (nord)afrikanischen Kolonien die Verantwortung für das Erziehungswesen für Einheimische zu entziehen.

### ***Protestantische Einflüsse auf die Ausformung der Apartheid***

Der Konsens der südafrikanischen Eliten über die Ausrichtung der Rassenpolitik zerbrach in den Debatten um die von der Hertzog-Regierung in den Jahren 1924 bis 1926 eingebrachten

„Eingeborenengesetze“. Der *Mines and Works Amendment („Colour Bar“) Act* (1926), der qualifizierte Arbeitsplätze allein Menschen weißer Hautfarbe vorbehielt, und der *Representation of Natives in Parliament Bill*, durch den nach langen und heftigen Diskussionen schwarze Männer in der Kapprovinz 1936 das eingeschränkte Wahlrecht verlieren sollten, das sie bis dahin besessen hatten, waren mit liberalen Überzeugungen unvereinbar und machten deutlich, dass die vage Separationsrhetorik, die den Elitendiskurs in den Nachkriegsjahren bestimmt hatte, in der Praxis auf ein System der Unterdrückung der schwarzen Bevölkerungsmehrheit hinauslief.

In der Folge orientierten sich die südafrikanischen Kirchen wieder an den im 19. Jahrhundert im Streit um die Gewährung gleicher Rechte für die schwarze Bevölkerung formulierten Positionen. Unter der Führung des Missionsinspektors John Philip (1775–1851) von der Londoner Missionsgesellschaft (LMS) hatten sich britische Missionare für die Abschaffung der Sklaverei und für eine Reform der Arbeits- und der Landgesetzgebung eingesetzt, die es der Khoisan-Bevölkerung in der Kapkolonie ermöglicht hätte, Land zu besitzen und ihren Arbeitsplatz frei zu wählen.<sup>21</sup> Diese Initiativen waren vom Geist eines konservativen Liberalismus geprägt, der von einem Naturrecht auf freie wirtschaftliche Betätigung ausging. Die meisten britischen Missionare unterstützten die koloniale Unterwerfung der afrikanischen Bevölkerung. Ihr Engagement hatte das Ziel, das britische Empire durch eine „imperiale Religion“<sup>22</sup> auf der Grundlage von europäischer Zivilisation und ökonomischer Rationalität zu untermauern.

In der afrikaanssprechenden Bevölkerung stießen diese Initiativen auf heftigen Widerstand. Einer der Hauptimpulse für den „Großen Trek“ und die Gründung der Burenrepubliken wie etwa im Oranje Vrystaat (1854) und im Transvaal (1852) war der Wunsch, jede Form der Gleichstellung (*gelykstelling*) der afrikanischen Bevölkerung in Kirche und Staat auszuschließen. 1857 beschloss die Synode der Nederduits Gereformeerde Kerk (NGK), dass es „wünschenswert und schriftgemäß [sei], dass unsere Mitglieder aus den Heiden in unsere existierenden Gemeinden aufgenommen werden sollten, wo immer das möglich ist; wo dieser Grundsatz aber, wegen der Schwäche Einiger, dem Fortschreiten der christlichen Sache im Wege stehe, sollen die Gemeinden, die aus den Heiden bereits entstanden sind oder noch entstehen werden, ihre christlichen Rechte in separaten Gebäuden oder Institutionen genießen.“<sup>23</sup>

Dieser Konflikt um die *gelykstelling* flammte, wie *Kevin Ward [3.1]* und *Gunther Schendel [2.2]* in ihren Beiträgen darstellen, in den 1930er Jahren wieder auf. Es waren vor allem anglikanische Bischöfe und Missionare, die liberale Grundsätze propagierten und ein allgemeines Wahlrecht und den freien Zugang zum Arbeitsmarkt forderten.<sup>24</sup> Gleichzeitig arbeiteten die wichtigsten Afrikaanerinstitutionen auf eine immer rigidere Rassentrennungspolitik hin, deren Ziel es war, die Rechte schwarzer Menschen nach Möglichkeit einzuschränken. Organisationen wie der *Broederbond*, die *Federasie van Afrikaanse Kultuurvereniginge*

21 Vgl. Christoph Marx: Südafrika. Geschichte und Gegenwart, Stuttgart 2012, 105.

22 Elphick: Equality, 62.

23 Johannes Cornelius Adonis: Die afgebreekte skeidsmuur weer opgebou. Die verstremgeling van die sendingbeleid van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika met die praktyk en ideologie van die Apartheid in historiese perspektief, Amsterdam 1982, 56.

24 Elphick: Equality, 217f.

(FAK) und die 1934 gegründete *Gesuiwerde Nasionale Party*, aus der die Nationale Partei hervorgehen sollte, die 1948 mit dem Apartheidprogramm die Regierung übernahm, schufen ein gewaltiges Netzwerk, um das kulturelle, religiöse, ökonomische und politische Leben des Afrikaanervolks zu einem schlagkräftigen politischen Projekt zu bündeln, dessen Hauptintention die Förderung der eigenen Klientel war. Das ideologische Zentrum dieser Bewegungen war die Forderung, die Reinheit des eigenen *Volks* durch das Verbot der „Vermischung“ mit anderen Bevölkerungsgruppen zu erhalten.

Diese Reinheitsvorstellungen wurden in der Diskussion mit großem Engagement theologisch begründet. 1944 hielt der Theologieprofessor Jacob Daniël du Toit von der Universität Potchefstroom, der als Kind die Hermannsburger Schule auf der Farm Morgensonne in der Nähe von Rustenburg besucht hatte, während seines Studiums an der Freien Universität in Amsterdam vom Neocalvinismus Abraham Kuypers beeinflusst wurde und als Dichter unter dem Künstlernamen Totius großes Ansehen genoss, einen vielbeachteten Vortrag vor dem „Volkskongress“ der FAK in Bloemfontein. In seiner Rede versuchte er, die Rassentrennung biblisch zu begründen, und griff zu diesem Zweck auf die Schöpfungstheologie des Alten Testaments zurück. Nach seiner Interpretation offenbarte sich Gott im Schöpfungsbericht im Buch Genesis als der große „Unterscheider“ (*skeiding maker*), der jedem Lebewesen einen gesonderten Lebensbereich zuweist.<sup>25</sup> Die radikale Trennung von unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen erscheint von dieser Position aus als Fortsetzung des göttlichen Schöpfungs-handelns. Jeder Versuch, das von Gott Geschiedene in menschlichen Institutionen zusammenzufassen, führe, wie die Geschichte vom Turmbau in Babel belege, zu Chaos und Zerstörung. Für Totius wurde dieses göttliche Unterscheidungshandeln auch durch die Reich Gottes Botschaft des Neuen Testaments nicht aufgehoben, sondern bestimmte das Leben der Welt bis zum Ende der Zeit.

Totius versuchte, mit dieser Theologie, dem politischen Denken, das sich im Afrikaanervolk seit den 1920er Jahren entwickelt hatte, eine theoretische Begründung zu geben: Das Streben nach Rassentrennung war nach seiner Auffassung Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Schöpfungswillen. Mit dieser Interpretation präsentierte er die Rassentrennung als ein Gegenmodell zum Liberalismus: Während der – britische – Liberalismus auf die Nivellierung aller kulturellen und nationalen Unterschiede hinarbeite, respektiere die Politik der Rassentrennung die konstitutive Verschiedenheit alles geschaffenen Seins und lege damit die Grundlage für eine Gesellschaft, in der sich die kulturelle Dynamik aller Bevölkerungsgruppen ohne den Zwang zur Unterordnung unter eine Universalkultur frei ausleben könne.

In der NGK wurde bereits seit Anfang der 1930er Jahre versucht, das Prinzip der Rassentrennung in kirchliche Strukturen zu übersetzen. 1935 hatte die NGK Missionsgrundsätze (*sendingbeleid*) beschlossen, die die Aufspaltung des reformierten Christentums im südlichen Afrika in nach Hautfarben getrennte Kirchen festschrieb.<sup>26</sup> In diesen Diskussionen zur

25 J[ohannes] D[aniël] du Toit (Totius): Die godsdienstige grondslag van ons rassebeleid, in: *Inspan* 4/3 1944, 7-17, 8.

26 Adonis: Skeidsmuur, 77.

Missionsstrategie wurde das Wort „Apartheid“ zum ersten Mal als politischer Begriff benutzt.<sup>27</sup>

Das *sendingbeleid* systematisierte die Praxis, die bereits in den Jahrzehnten zuvor die Missionsarbeit der NGK bestimmt hatte: Die konsequente Trennung der Lebenswelten der verschiedenen Bevölkerungsgruppen sollte durch die Gründung von nach den Kriterien von „Volk“ und „Rasse“ getrennten Kirchen institutionell verankert werden.<sup>28</sup> Die NGK sah sich dabei in einer Tradition, die – in Aufnahme der von dem britischen Missionsstrategen Henry Venn formulierten „Drei Selbst“<sup>29</sup> – die Gründung von selbständigen sich selbst unterhaltenden und sich selbst ausbreitenden Volkskirchen als Ziel der christlichen Missionsarbeit definierte, und berief sich zur Rechtfertigung der Kirchenspaltung ausdrücklich auf den liberalen Grundsatz der Chancengleichheit: „Die Kirche gönnt dem Farbigen und dem Eingeborenen auf ihrem eigenen Gebiet eine dem weißen Bildungssystem gleichwertige Ausbildung.“<sup>30</sup> Solche Sätze behaupteten, dass die Rassentrennung in der Kirche keine Benachteiligung schaffe, sondern – im Gegenteil – für jede Bevölkerungsgruppe die bestmöglichen Entwicklungsmöglichkeiten begründe.

Bereits in diesem kirchlichen Vorstadium wurden jedoch die Widersprüche deutlich, die für die Apartheidideologie bis zu ihrer Abschaffung im Jahr 1994 charakteristisch blieben: Trotz ihrer konservativen Rhetorik, die den Schutz von Tradition, Sprache und Kultur als zentrale politische Ziele betonte, waren die Missionsgrundsätze Ausdruck einer totalitären Moderne, die sich legitimiert sah, zur Durchsetzung ihrer Prinzipien das Zusammenleben der Menschen grundlegend neu zu organisieren und zu diesem Zweck auch in großem Stil Gewalt einzusetzen. Die geplante Unabhängigkeit stand nicht in Gegensatz zum weißen Machtmonopol in den neugegründeten schwarzen Kirchen. Solange das Bildungsniveau in den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen jedoch noch unterschiedlich war, hätten die „höherentwickelten Gruppen“ nach Auffassung des *sendingbeleid* die Pflicht, die Vormundschaft (*voogdyskap*) über die von ihnen gegründeten Kirchen zu übernehmen. Eine vollständige Unabhängigkeit, wie sie Venn als Ziel der Missionsarbeit gefordert hatte, wurde in den reformierten Missionskreisen für die absehbare Zukunft ausgeschlossen.

Im Zuge der Umsetzung der Missionsgrundsätze wurden noch bestehende Kontakte zwischen Christinnen und Christen aus unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen massiv beschränkt. Weiße Missionare übernahmen in Umsetzung des Gedankens der Vormundschaft in den neu gegründeten Kirchen alle Leitungspositionen. Das kirchliche Bildungsangebot wurde mit der Begründung, der Gefahr der „Denationalisierung“ der „Eingeborenen“ vorbeugen zu wollen, neu ausgerichtet:<sup>31</sup> Europäische Bildungsinhalte wurden mit Verweis auf die Notwendigkeit, die Bildung an der jeweiligen „Volkskultur“, der „Muttersprache“ und der „Nationalgeschichte“ auszurichten, auf ein absolutes Minimum reduziert. Das hatte die Konsequenz, dass Absolventen der Missionsschulen keine Qualifikationen besaßen, mit denen sie

27 Hermann Giliomee verweist auf eine Rede des Missionssekretärs im Oranje Freistaat J. C. du Plessis aus dem Jahr 1929, vgl. Hermann Giliomee: *The Afrikaners. Biography of a People*, Cape Town 2003, 458f.

28 Gustav Bernhard Augustus Gerdener: *Reguit koers gehou. Die wording, wese en werking von die N.G. Kerke se sendingbeleid*, Kaapstad 1951, 90.

29 Vgl. Peter C. Williams: *The Ideal of the Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy*, Leiden et al. 1990, 6.

30 Gerdener: *Reguit*, 91

31 *Ibid.*, 90

in der von der weißen Bevölkerung kontrollierten Wirtschaft leitende Positionen hätten einnehmen können.

In diesen kirchlichen und gesellschaftlichen Debatten trat das Thema „Rasse“ immer stärker in den Vordergrund. Während sich die Segregationsdebatten in den 1920er Jahren mit Verweis auf die ökonomische und politische Vernunft zu legitimieren versuchten, mehrten sich in den 1930er und 1940er Jahren die Stimmen, die die Möglichkeit der „Rassenvermischung“ als eine Gefahr beschworen, der die Politik durch eine radikale Strategie der Rassentrennung entgegentreten müsse, selbst wenn daraus wirtschaftliche Nachteile für die weiße Bevölkerung erwachsen sollten. Im Zuge dieser Entwicklung verstanden sich bereits die Missionsgrundsätze explizit als „Rassegrundsätze“ (*rassebeleid*)<sup>32</sup>; ihr Hauptziel war die Verhinderung einer möglichen Vermischung der Rassen: „Die traditionelle Furcht der Afrikaner [Buren] vor der Gleichstellung zwischen schwarz und weiß ist aus der Ablehnung des Gedankens der Rassenmischung entstanden. Die Kirche spricht sich unumwunden gegen solche Vermischung aus und versucht, alle Entwicklungen zu verhindern, die in diese Richtung gehen.“<sup>33</sup> Im Unterschied zur von Missionswissenschaftlern wie Gustav Warneck vertretenen Kulturtheologie steht im Hintergrund der Überzeugungen des *sendingbeleid* nicht die Hoffnung auf das Reich Gottes, durch dessen Einfluss kulturelle Unterschiede zwischen Menschen sukzessive ihre trennende Bedeutung verlieren, sondern die Vorstellung eines Rassenkampfes, den die weiße Rasse nur gewinnen kann, wenn sie ihre „Reinheit“ mit allen Mitteln verteidigt.

In diesen Debatten entwickelten die reformierten Kirchen in Südafrika ein dezidiert politisches Selbstverständnis. Die Frage nach dem Missionskonzept wurde innerhalb der afrikaanssprechenden Bevölkerung als eine Herausforderung von nationaler Bedeutung begriffen. Die Missionsdebatte nahm immer mehr gesellschaftliche Themen auf und beschäftigte sich unter anderem mit Sexualethik, Bildung, Gesundheit und Hygiene, Stadtplanung, sozialen Leistungen, Wirtschaftsordnung und Wahlrecht. In diesen Diskussionen entwickelte sich der Missionsdiskurs immer stärker zu einer Plattform, auf der die Themen diskutiert wurden, die die Nationale Partei nach ihrem Wahlsieg 1948 unter dem Label „Apartheid“ umzusetzen suchte.

Das Erstarken des Rassismus in der weißen Bevölkerung wurde durch das sich abzeichnende Ende der europäischen Kontrolle über Afrika und Asien noch verstärkt. Frankreich hatte nach dem Zweiten Weltkrieg Mühe, die Kontrolle über sein Kolonialreich wiederzuerlangen. Die Niederlande konnten nach der japanischen Besetzung nicht wieder in Indonesien Fuß fassen und entließen das Land 1949 in die Unabhängigkeit. Das britische Empire hatte mit der Unabhängigkeit Indiens und Pakistans im Jahr 1947 an globalem Einfluss verloren. Durch das Erstarken der kommunistischen Regime in der Sowjetunion und in China verschob sich die globale Machtbalance zugunsten der kolonialisierten Völker. In der weißen Bevölkerung in Südafrika machte sich die Besorgnis breit, dass ihre Herrschaft von der zu erwartenden Unabhängigkeitswelle in Afrika hinweggefegt werden könnte.

Unter diesen Voraussetzungen fand die Apartheidpolitik der Nationalen Partei unter der Führung von Daniel F. Malan bis weit in die englischsprachige Bevölkerungsgruppe hinein breite Unterstützung in der weißen Bevölkerung. Obwohl die Partei die Wahlen von 1948 nur

---

32 Ibid., 84.

33 Ibid., 91.

knapp gewonnen hatte, gab es innerhalb der weißen Bevölkerung nur wenig Kritik an den Apartheidgesetzen, mit denen Südafrika durch eine möglichst vollständige Trennung der Rassen radikal neu organisiert wurde:

- Nach ihrem Wahlsieg verabschiedete die Nationale Partei zunächst Gesetze, die die Einwohner Südafrikas nach Hautfarbe klassifizierten und jede Form von „Rassemischung“ unter Strafe stellten:
  - *Prohibition of Mixed Marriages Act* [1949], *Immorality Amendment Act* [1950];
  - *Population Registration Act* [1950]; *Natives (Abolition of Passes and Co-ordination of Documents) Act* [1952], mit dem – im Widerspruch zum Titel des Gesetzes – die Passpflicht für alle Nicht-Weißen Südafrikaner eingeführt wurde.
- Nach 1950 wurden Gesetze eingebracht, die das Wohnrecht in städtischen Gebieten konsequent an die Rassezugehörigkeit zu binden versuchten und den Zugang zum Arbeitsmarkt nach rassistischen Kriterien reglementierten:
  - *Group Areas Act* [1950];
  - *Prevention of Illegal Squatting Act* [1951];
  - *Natives Laws Amendment Act* [1952], mit dem die Zahl von Schwarzen beschränkt wurde, die dauerhaft in den Städten leben durften;
  - *Reservation of Separate Amenities Act* [1953], durch den der öffentliche Raum nach rassistischen Kriterien aufgeteilt wurde,
  - *Native Labour (Settlement of Disputes) Act* [1953], mit dem den schwarzen Arbeitern das Streikrecht entzogen wurde.
- In einer dritten Runde von Gesetzen wurden den schwarzen Südafrikanern Stück um Stück die Bürgerrechte im eigenen Land entzogen, um sie zu Bürgern ethnischer Kleinstaaten zu machen:
  - *Separate Representation of Voters Act* [1951], durch das auch den *Farbigen* in der Kapprovinz das Wahlrecht entzogen wurde;
  - *Bantu Authorities Act* [1951], durch das die „Selbstverwaltung“ der sogenannten Eingeborenengebiete gestärkt wurde.
  - *Promotion of Bantu Self-Government Act* [1959], durch den die staatliche Unabhängigkeit der Homelands eingeleitet wurde.
  - Diese Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt im *Bantu Homelands Citizens Act* [1970], der alle schwarzen Südafrikaner nötigte, sich als Einwohner eines „Homelands“ registrieren zu lassen.
- Durch den *Bantu Education Act* [1953] wurde das „Eingeborenenschulwesen“ verstaatlicht. Die Einführung von – aus Sicht der weißen Schulverwaltung – den jeweiligen Volkskulturen angepassten Lehrplänen beeinträchtigte die Bildungs- und Berufschancen der schwarzen Schülerinnen und Schüler massiv.

Alle diese Gesetzesvorhaben wurden von den reformierten Kirchen aktiv unterstützt. In den ersten Jahren unter der Herrschaft der Apartheidregierung veranstaltete die NGK eine Vielzahl von nationalen Kongressen, auf denen die politischen Leitlinien der Apartheid weiterentwickelt und die Umsetzung in praktische Politik diskutiert wurde.<sup>34</sup> In den von der refor-

34 Elphick: Equality, 299-303.

mierten Missionsdebatte beeinflussten Kreisen entwickelte sich darüber hinaus noch ein utopischer Diskurs, der die „Politik der getrennten Entwicklung“ als Verwirklichung des Prinzips der Chancengleichheit auf afrikanischem Boden rechtfertigte und um dieses Zieles willen eine Verschärfung der Politik der Rassentrennung forderte.<sup>35</sup>

Kirchen und Missionsgesellschaften deutschen Ursprungs waren wegen der Kriegssituation trotz ihrer großen Nähe zu den Positionen der Afrikaanerelite an den Debatten, in denen die Apartheidideologie entwickelt und ihre politische Umsetzung diskutiert wurde, nur am Rande beteiligt. Allerdings haben eine Reihe von Nachkommen von deutschen Missionaren in diesen Prozessen mit in ihrem deutschsprachigen Umfeld gebildeten Positionen Karriere gemacht. Zu nennen sind hier als besonders prominente Beispiele:

- Werner Willi Max Eiselen (1899–1977), Sohn des Berliner Missionars Gustav Eiselen, war als Secretary for Native Affairs eine Schlüsselfigur in der politischen und administrativen Durchsetzung der Apartheid; bekannt wurde er als Architekt der *Bantu Education*;
- Gustav Bernhard Augustus Gerdener (1881–1967), Professor für Missionswissenschaft in Stellenbosch und einer der Hauptorganisatoren des Apartheiddiskurses in der NGK und in der afrikaanssprechenden Zivilgesellschaft – Gerdener, der Sohn des Missionars Johann Gerdener, war auf der rheinischen Missionsstation Wupperthal in der Kapprovinz geboren;
- Heinrich Vedder (1876–1972), der nach seinem Dienst in der Rheinischen Mission in den südafrikanischen Senat berufen wurde, um dort die Interessen der schwarzen Menschen Südwesafrikas zu vertreten, die selbst kein Wahlrecht hatten;
- und Theophilus Ebenhaezer Dönges (1898–1968), Enkel des rheinischen Missionars Johannes Michael Dönges. Er war in den Kabinetten Malan, Strydom und Verwoerd von 1948 bis 1961 Innenminister, wurde später auch Finanzminister (1958–1967) und stellvertretender Premierminister. 1967 wurde Dönges zum Staatspräsidenten Südafrikas gewählt, verstarb aber vor seiner Amtseinführung.

### ***Unabhängigkeit der Kirchen und Streben nach Einheit***

Das kirchliche Leben wurde durch die Apartheidgesetzgebung elementar betroffen. Die Missionsgesellschaften verloren im Zuge der Durchsetzung des *Bantu Education Act* ihre Schulen. Trotzdem wurde diese Entwicklung im reformierten wie im lutherischen Bereich widerspruchslos akzeptiert. Obwohl die Verstaatlichung des Schulwesens ihre Arbeit und ihre gesellschaftliche Stellung vor Ort massiv beeinträchtigte, war von Seiten der Missionsgesellschaften deutschen Ursprungs – im Unterschied zu den Vertretern der anglikanischen und vor allem der katholischen Kirche, auf deren Widerstand gegen die Übernahme der Schulen durch die Regierung *Kevin Ward* [3.1] in seinem Artikel hinweist – praktisch keine Kritik an der Einführung der *Bantu Education* zu hören. *Peter Kallaway* [2.1] führt diese Zurückhaltung am Beispiel der Berliner Mission in seinem Beitrag auf die weltanschauliche und politische Nähe vieler Missionsmitarbeiter zu den Propagandisten der Apartheid zurück. Offensichtlich empfanden viele Missionare eine enge geistige Verwandtschaft zwischen der Volkstumstheologie, wie sie Siegfried Knak 1931 formuliert hatte, und der Apartheidideologie. Diese Nähe hatte zur Folge, dass die Missionsgesellschaften dem Apartheidstaat das Recht

---

35 Ibid., 303-305.

zubilligten, in Verfolgung des Ziels der Rassentrennung tief in das gesellschaftliche Leben einzugreifen. *Gunther Schendel* [2.2] verweist im Resümee seines Beitrags auf eine ähnliche Entwicklung im Bereich der Hermannsburger Mission.

*Luvuyo Wotshela* [3.3] und *Henning Melber* [3.4] beschreiben in ihren Artikeln die Auswirkungen der räumlichen Segregationspolitik auf den Alltag der schwarzen Bevölkerung. *Wotshela* untersucht die Konsequenzen der durch die Apartheidgesetzgebung durchgesetzten Raumplanung auf die Region zwischen King Williams Town und Stutterheim im Ostkap. Durch die Klassifikation der Berliner Missionsstation Bethel als weißes Gebiet durch den *Group Areas Act* wurde den schwarzen Einwohnern der Region nach 1950 die Möglichkeit verwehrt, die Missionsstation zu besuchen. Für schwarze Christen war es nun nicht mehr möglich, die Missionschule besuchen und gemeinsam mit der weißen Gemeinde Gottesdienst feiern, was trotz des Anschlusses der deutschsprachigen Gemeinde an die Deutsche Evangelische Lutherische Synode im Jahr 1895 bis zu diesem Zeitpunkt immer noch möglich gewesen war. Die Durchsetzung der räumlichen Rassentrennung hatte in diesem Gebiet deshalb auch eine Kirchentrennung zur Folge.

*Henning Melber* beschreibt am Beispiel der *Alten Werft* in Windhoek die Situation in gemischten städtischen Wohngebieten, gegen die die *Group Areas*-Gesetzgebung zu Felde zog. Wie im District Six in Kapstadt und in Sophiatown in Johannesburg war auch die Alte Werft in Windhoek dadurch gekennzeichnet, dass in ihr Menschen aus unterschiedlichen (nicht-weißen) Bevölkerungsgruppen zusammenlebten, über Besitztitel für die Häuser verfügten, in denen sie wohnten, und ein intensives gesellschaftliches Leben pflegten. In Namibia ist die Erinnerung an das Leben in der Alten Werft bis heute ein Mythos, durch den das gute Leben, das durch die Apartheid zerstört wurde, beschworen wird. Melber hält fest, dass für eine Romantisierung des Lebens in der Alten Werft angesichts der Armut der Menschen kein Anlass besteht. Gleichzeitig beschreiben die von ihm untersuchten Quellen den Stadtteil als eine friedliche Nachbarschaft ohne die ethnischen und sozialen Spannungen, die für die vom Apartheidsystem geschaffenen Townships auf traurige Weise typisch geworden sind.

Wie ihre Kollegen von der Berliner und der Hermannsburger Mission akzeptierten auch die rheinischen Missionare in Windhoek die Erschütterung des Lebensraumes ihrer Gemeinden durch die Apartheidgesetzgebung. Sie protestierten weder gegen das „Old Location Massaker“, bei dem am 10. Dezember 1959 elf Personen getötet wurden, die sich der Zwangsumsiedlung in das neu errichtete Township Katutura widersetzen, noch stellten sie das nach Maßgabe des Odendaal Plans<sup>36</sup> konzipierte Homelandsystem in Frage, durch das die Bürgerrechte schwarzer Menschen weiter eingeschränkt werden sollten.

Mit ihrer Zustimmung zu vielen Maßnahmen der Apartheidregierung standen die deutschen Missionsgesellschaften nicht allein. Viele Initiativen widersprachen dem gesellschaftlichen Mainstream der 1950er und 1960er Jahre nicht so sehr, wie man aus der Rückschau vielleicht erwarten könnte. Die Errichtung von nach hygienischen, verkehrstechnischen und ökonomischen Prinzipien geplanten Großsiedlungen entsprach dem internationalen Trend. Große Umsiedlungsprogramme wurden in vielen Ländern durchgeführt.<sup>37</sup> Die von den Apart-

36 Christo Botha: The Odendaal Plan: “Development” for colonial Namibia, URL: <http://www.namibweb.com/oden.htm> [28.04.2015].

37 Etwa den Ujamaa-Sozialismus in Tansania. Vgl. Michaela von Freyhold: Ujamaa Villages in Tanzania. Analysis of a Social Experiment, London 1979.

heidstadtverwaltungen gebauten Häuser und die in den neuen Townships angebotenen sozialen Dienste erschienen deshalb auch weiten Kreisen der schwarzen Bevölkerung im südlichen Afrika zunächst durchaus attraktiv. Auch die von den Apartheidideologen propagierte Rückbesinnung auf afrikanische Werte und Traditionen gehörte zu den Kernanliegen afrikanischer Unabhängigkeitsbewegungen. Der von Aimé Césaire (Antillen) und Leopold S. Senghor (Senegal) geprägte Begriff der *négritude* betonte im Gegensatz zu der von manchen Europäern behaupteten angeblichen Kulturlosigkeit Afrikas den Reichtum einer eigenständigen, vielseitigen und gleichberechtigten „schwarzen“ Kultur und Lebensweise.<sup>38</sup> In Wahrnehmung dieses Trends konnte die vom Apartheidregime propagierte Politik einer getrennten Entwicklung, die auch als südafrikanische Variante der Dekolonialisierung dargestellt wurde, als wegweisend und modern verstanden werden, solange man die brutalen Repressionsmaßnahmen, die zu ihrer Durchsetzung angewandt wurden, ausblendete.

Diese Tendenzen können vielleicht erklären, warum sich der Protest schwarzer Christinnen und Christen gegen die Zustimmung der Mission zu vielen Maßnahmen des Apartheidregimes nur langsam entwickelte. Die deutschen Missionswerke konnten die große Mehrzahl ihrer Gemeinden in die in den 1950er und 1960er Jahren neugegründeten lutherischen Kirchen überführen, die meist unter Berücksichtigung ethnischer Gesichtspunkte gebildet wurden.<sup>39</sup>

Selbst die von *Erhard Kamphausen* [3.2] analysierten kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Namibia, die 1946 zum Anschluss vieler Mitglieder der namasprechenden Gemeinden der RMG an die African Methodist Episcopal Church und 1955 zur Gründung der explizit ethnisch verfassten Oruanokirche im Hererovolk führte, richtete sich nicht gegen das von der Apartheidregierung propagierte Ziel einer unabhängigen Entwicklung, sondern entzündete sich am Paternalismus vieler Missionare, die ihren schwarzen Mitarbeitern noch immer die Ordination verwehrt und sich der Unabhängigkeit der Gemeinden entgegenstellten.<sup>40</sup> Trotz dieser Übereinstimmung mit den Grundlinien der politischen Entwicklung im südlichen Afrika müssen diese kirchlichen Unabhängigkeitsbewegungen, wie *Kamphausen* herausstellt, als Widerstandsbewegungen verstanden werden. Das Unabhängigkeitsstreben dieser Bewegungen richtete sich nicht allein gegen eine überholte Missionstradition, sondern wandte sich gegen das von Kolonialismus und Apartheid verfolgte Ziel der immer größeren Entrechtung der afrikanischen Bevölkerung. Unabhängigkeit konnte es nach Überzeugung dieser Initiativen zur Kirchengründung nicht nach den Vorgaben der weißen Herren geben, sondern musste von den Afrikanern selbst erkämpft werden.

Während die Missionsgesellschaften in den 1950er Jahren langsam begannen, sich dieser Kritik zu stellen, reagierten die deutschsprachige Bevölkerung und ihre Gemeinden auf Emanzipationsbestrebungen der schwarzen Bevölkerung mit Abwehr. Wie *Rudolf Hinz* [3.5] in seinem Beitrag betont, war es der Wunsch von Karl Friedrich Höflich, der 1939 als Nach-

38 Zum Hintergrund des Konzepts der *négritude* vgl. Georges Balandier: Die koloniale Situation. Ein theoretischer Ansatz, in: Rudolf von Albertini (ed.): Moderne Kolonialgeschichte, Köln et al., 105-125.

39 Evangelische Lutherse Kerk in Suidwes-Afrika (Rynse Sending-Kerk) (1957); ELCSA-Tswana Region (1959); Evangelical Lutheran Church (Zulu-Xhosa-Swazi Region) (1960, nach 1961: Evangelical Lutheran Church in Southern Africa, South Eastern Region); Evangelical Lutheran Church in Southern Africa, Transvaal Region (1963); Evangelical Lutheran Church in Southern Africa, Cape-Orange Region (1963).

40 Sundermeier: Gemeinschaft, 61-66.

folger von Andreas Wackwitz das Amt des Landespropstes übernommen hatte, die Versorgung der deutschsprachigen Gemeinden durch rheinische Missionare, die auch noch in schwarzen Gemeinden Dienst taten, so bald wie möglich zu überwinden. Höflich wollte den deutschen Charakter der Siedlergemeinden im Land stärken<sup>41</sup> und beantragte seit Mitte der 1950er Jahre beim Kirchlichen Außenamt der EKD immer dringlicher die Aussendung von deutschen Pfarrern.

Die Debatte, die sich aufgrund dieser Anträge entwickelte, wirft ein Licht auf die Unterschiede in der Entwicklung zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland. Die übergroße Mehrheit der deutschsprachigen Siedler unterstützte die Apartheidpolitik. Anders als nach dem Ersten Weltkrieg wurden die deutschstämmigen Südafrikaner nicht unter Druck gesetzt, sich in eine der anderen weißen Bevölkerungsgruppen zu assimilieren. Deutsch wurde in Südwafrika als eine der offiziellen Landessprachen anerkannt; an afrikaansen Schulen in ganz Südafrika war es, wie *Gunther Pakendorf* [2.3] in seinem Beitrag betont, die erste Fremdsprache. Die deutsche Kultur wurde durch die Apartheidregierung als zentraler Bestandteil des europäischen Erbes angesehen und entsprechend gefördert.

Während die Spannungen zu den weißen Bevölkerungsgruppen in dieser Periode weitgehend überwunden schienen, wurde die Abgrenzung zu Menschen anderer Hautfarbe immer konsequenter betrieben. Landespropst Höflich schrieb bereits nach den Apartheidwahlen 1948 an das Kirchliche Außenamt: „Was Apartheid im Einzelnen praktisch bedeutet, ist schwer zu sagen: alle Weißen sind sich einig, dass eine völlige politische und soziale Gleichstellung von Weiß, Farbig und Schwarz nicht in Frage kommt.“<sup>42</sup>

Das Kirchliche Außenamt, das seit 1945 unter der Leitung von Martin Niemöller stand, teilte diese Haltung nicht. Mit Verweis auf die Erfahrungen aus der Zeit des Nationalsozialismus verfolgte die Leitung des Kirchlichen Außenamtes das Ziel, die Christen aus den verschiedenen Bevölkerungsgruppen im südlichen Afrika nicht weiter voneinander zu trennen, sondern nach Möglichkeit zu einen. Das von Höflich nur als Notlösung akzeptierte „Doppelamt“ sollte nach den Vorstellungen des für das südliche Afrika zuständigen Vizepräsidenten des Kirchlichen Außenamtes, Gerhard Stratenwerth, für den das Doppelamt „schlechthin die Einheit der Kirche Christi“ manifestierte,<sup>43</sup> und von Inspektor Gustav Menzel von der Rheinischen Mission das Glied sein, das Menschen unterschiedlicher Hautfarbe miteinander verband.

Diese Haltung war Ausdruck einer radikalen Weiterentwicklung der Kultur- und Volkstheologien, mit denen Kirche und Mission in der Zwischenkriegszeit operiert hatten. Zwar waren zu dieser Zeit Muttersprache und kulturelle Identität für die Missionsgesellschaften und das Kirchliche Außenamt noch immer wichtige Kategorien, an denen sie die Ausrichtung ihrer Arbeit orientierten. Allerdings zog man aus dieser Wahrnehmung nun andere Schlüsse als in der Zwischenkriegszeit. Während man in den 1920er bis 1940er Jahren aus der Unterschiedlichkeit von Kulturen ein weitgehendes Trennungsgebot abzuleiten versucht hatte, begrüßte man nun die Chancen, die durch die Begegnung der Kulturen entstanden, und versuchte kirchliche Institutionen zu schaffen, die Christinnen und Christen mit unterschiedli-

41 Dieses Ziel spiegelte sich auch in der Wahl des Namens Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche wieder, den sich die Kirche nach ihrer Gründung im Jahr 1958 gab.

42 Brief Höflich an das KA vom 25. August 1948, EZA 6/2941, 137.

43 Brief Stratenwerths and Missionspräsident Diehl vom 28.1.1955, EZA 6/2955.

chen kulturellen Prägungen zusammenführen sollten. In Folge dieser neuen Einsichten begannen Kirchen und Missionsgesellschaften, sich von den kulturessentialistischen Positionen ihrer Vergangenheit zu distanzieren, und machten sich daran, die Trennungen zu überwinden, die durch die Betonung von Volkstum und Kultur entstanden waren. Theo Sundermeier hat diese Haltung in dem Buchtitel *Wir aber suchten Gemeinschaft*<sup>44</sup> prägnant zusammengefasst.

Diese Neuausrichtung der missionarischen Perspektive beeinflusste, wie *Andreas Heuser* [3.8] am Beispiel der Forschungsbiographie Hans-Jürgen Beckens aufzeigt, auch die religionswissenschaftliche Forschung, die sich mit den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) beschäftigte. Bis in die 1960er Jahre galten die Spiritualität und Heilungspraxis der AUK als das „Andere“, das durch verstärkte Missions- und Zivilisierungsarbeit zu überwinden sei. Mit der Entwicklung einer ökumenischen Perspektive, die darauf abzielte, Grenzen zu überwinden, erwachte das Interesse an afrikanischen Entwicklungen des Christentums neu. Die AUKs wurden nicht länger als fremd abgelehnt, sondern als Gesprächspartner in wichtigen theologischen Diskursen wie zum Beispiel in der Entwicklung einer Theologie der Heilung ernstgenommen.

*Claudio Steinert* [3.7] zeigt am Beispiel der Evangelical Lutheran Batswana Church<sup>45</sup>, wie langsam dieser Prozess der Öffnung für neue Formen afrikanischer Spiritualität vorstatten gegangen ist. Die Ablehnung der afrikanischen Traditionen war in den Missionsgemeinden so stark verwurzelt, dass die Kirchen noch Jahre nach ihrer Unabhängigkeit von der Hermannsburg Mission 1959 in Liturgie, Gesang und Predigtstil an der Missionstradition festhielten und kontextuelle Elemente in Liturgie und Verkündigung nur sehr langsam zuließen. Selbst Kirchen, die sich wie die Oruanokirche in Namibia von den Missionsgesellschaften gelöst hatten, haben die alten Agenden und Gesangbücher bis heute beibehalten.<sup>46</sup>

Die Betonung des Gemeinschaftsgedankens entsprach im südlichen Afrika der 1950er Jahre noch nicht dem ökumenischen Mainstream. Die Vertreter des Kirchlichen Außenamtes und der deutschen Missionsgesellschaften spielten in den südafrikanischen Debatten um die Rassentrennung in den 1950er Jahren praktisch keine Rolle. Die Haltung, die sich in den Diskussionen um das Verständnis der kirchlichen Einheit in Namibia und der Rolle von deutschen Kirchen und Missionsgesellschaften im südlichen Afrika herauszubilden begann, bot nur wenige Anknüpfungspunkte, mit denen ein Dialog mit den anderen Akteuren hätte geführt werden können: Die Position war, wie die Reaktionen der Vertreter der Rheinischen Mission auf die aus der AMEC und der Oruano geäußerten Kritik belegen, keine Grundlage für einen Dialog mit den afrikanischen Unabhängigkeitsbewegungen, die die Rolle der Mission in Frage stellten, weil sie an der Einheit zwischen Schwarz und Weiß festhielt, ohne die realen Machtverhältnisse, die die Unterdrückung der schwarzen Bevölkerungsmehrheit zur Folge hatte, in Frage zu stellen. Eine Zusammenarbeit mit den Vertretern einer radikalen *Social Gospel* Theologie wie Michael Scott oder Trevor Huddleston<sup>47</sup> wäre schwierig gewesen, weil sich die Haltung der deutschen Institutionen auf den Raum der Kirche fokussierte und zu politischen Fragen öffentlich nicht Stellung nahm. Für die Unterstützer der Apartheid

44 Theo Sundermeier: *Wir aber suchten Gemeinschaft*. Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika, Erlangen 1973.

45 Später: ELCSA-Tswana Region.

46 Sundermeier: *Gemeinschaft*, 172.

47 Vgl. das Kapitel *The Wild Men of the Church* in Elphick: *Equality*, 305-308.

war die Position schlechthin inakzeptabel, weil sie die Rassentrennung ablehnte und den Kontakt zwischen den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen intensivieren wollte. In den langwierigen Verhandlungen zwischen der DELK und dem Kirchlichen Außenamt wiesen Höflich und seine Mitarbeiter diese neuen Impulse aus Deutschland scharf zurück und stellten dabei auch immer wieder die Sachkunde der deutschen Seite in Frage.

Wie die Analyse von *Rudolf Hinz* belegt, war es für das Kirchliche Außenamt angesichts dieser Schwierigkeiten nicht leicht, seine Position konsistent weiterzuentwickeln. Während die Rheinische Mission sich in ihrem Streben nach Gemeinschaft immer stärker mit den schwarzen Christen in Namibia solidarisierte und sich in diesem Prozess auch für politische Fragen öffnete, blieb das Kirchliche Außenamt lange in der Spannung gefangen, laut Grundordnung der EKD gleichzeitig für Ökumene und für Auslandsarbeit zuständig zu sein. Während Niemöller und Stratenwerth in enger Zusammenarbeit mit der Rheinischen Mission versucht hatten, in Namibia die Auslandsarbeit eng mit der Missionsarbeit zu verbinden, unterstützte Adolf Wischmann, der die Leitung des Kirchlichen Außenamtes 1956 übernahm, Höflichs Ziel, eine eigenständige, von der Mission getrennte Kirche mit von der EKD entsandten akademischen Theologen aufzubauen. Die Arbeit des Amtes konzentrierte sich in dieser Zeit praktisch ausschließlich auf die Unterstützung der deutschsprachigen Gemeinden, die es seit 1967 auch mit Pfarrern aus Deutschland versorgte.

Diese Pfarrer entsprachen allerdings nicht dem Profil, das sich Höflich und seine Nachfolger Otto Milk (1968–1973) und Kurt Kirschnereit (1974–1977) in ihren Verhandlungen mit dem Kirchlichen Außenamt gewünscht hatten. Die neuen Auslandspfarrer waren, wie *Sebastian Justke* [3.6] in seinem Beitrag zeigt, durch die Entwicklungen in Deutschland während der 1960er Jahre geprägt und hatten deshalb für die Situation der deutschsprachigen Minderheit im Apartheidsystem nur wenig Verständnis. In der Folge entwickelten sich heftige Konflikte, die in den Jahren 1973 bis 1975 mit der Ausweisung bzw. Rückberufung dieser Pfarrer endeten. Durch diese Auseinandersetzungen wurde die kirchliche Öffentlichkeit in Deutschland in ihrer Breite für die Probleme der Apartheid sensibilisiert. In den Kirchen wuchs das Bewusstsein, sich auch aktiv für die Abschaffung der Apartheid engagieren zu müssen. Über die Formen dieses Engagements bestand allerdings keine Einigkeit. Es entwickelte sich eine heftige Auseinandersetzung, die die evangelischen Kirchen in Deutschland bis zum Ende der Apartheidzeit beschäftigte.

### ***Christliche Auflehnung gegen die Apartheid***

Dem Apartheidregime gelang es in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, für einzelne seiner Projekte Zustimmung auch in Kreisen der schwarzen Bevölkerung zu gewinnen. Gleichzeitig wurde durch die Repressionsmaßnahmen, mit denen die Apartheidgesetze durchgesetzt wurden, offensichtlich, dass das Freiheitsversprechen, das in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg überall auf der Welt politische Umgestaltungsprozesse antrieb, für schwarze Südafrikaner unter den Bedingungen des Apartheidsystems niemals eingelöst werden würde:

- Die Passgesetze machten die Menschen zum Gegenstand andauernder polizeilicher Kontrolle;
- durch *job reservation* wurde qualifizierten Schwarzen der soziale und wirtschaftliche Aufstieg verbaut;

- durch die Zwangsumsiedlungen in die neuen Townships verloren viele Menschen ihren Grundbesitz und die damit verbundene Sicherheit;
- die von der Apartheidregierung installierten schwarzen Autoritäten entwickelten keine demokratischen Strukturen, sondern erwiesen sich in vielen Fällen als autoritäre Diktatoren.

Diese Entwicklungen demonstrierten fühlbar, dass die schwarze Bevölkerungsmehrheit im Apartheidsystem von der politischen Willensbildung vollkommen ausgeschlossen war.

Gegen diese Verweigerung politischer Rechte bildeten sich seit den 1940er Jahren innerhalb der benachteiligten Bevölkerungsgruppen immer größere Protestbewegungen. Während des Krieges organisierte die Kommunistische Partei die schwarzen Gewerkschaften in kriegswichtigen Betrieben und konnte für die Arbeiter eine Verbesserung des Lebensstandards durchsetzen. Als der Widerstand in den Betrieben nach dem Ende des Krieges von der Smuts-Regierung brutal unterdrückt wurde, trug ein radikalisierte *African National Congress (ANC)* den Protest in die Townships. In der *Defiance of Unjust Laws Campaign* mobilisierte der ANC 1952 gewaltfreie Massenproteste gegen den *Group Areas Act*, den Passzwang und andere Apartheidgesetze. Die Regierung ging auf keine dieser Forderungen ein und verfolgte die Protestierenden mit großer Härte.

Diese Erfolglosigkeit konnte die Dynamik der neuen Widerstandsbewegungen jedoch nicht bremsen. Die Mitgliederzahl des ANC stieg in kürzester Zeit auf mehr als 100.000 Personen an. Die Organisation verband sich mit den Kongressen aus anderen Bevölkerungsgruppen<sup>48</sup> zur Kongressallianz. 1955 wurde in Kliptown bei Johannesburg nach einem landesweit angelegten Konsultationsprozess die Freiheitscharta verabschiedet, die Rechts- und Chancengleichheit für alle Bewohner Südafrikas unabhängig von Hautfarbe, Religion, Herkunft oder Geschlecht forderte. Der südafrikanische Staat reagierte auf diese Entwicklungen mit verschärfter Repression. Nach der Verabschiedung der Freiheitscharta wurden mehr als 150 führende Vertreter der Oppositionsbewegungen wegen Hochverrats verhaftet und vor Gericht gestellt. 1960 wurden auf einer Demonstration des *Pan African Congress* gegen die Passgesetze in Sharpeville 69 Demonstranten erschossen.

Dieses Massaker hatte, wie *Tilman Dederig [1.1]* betont, großen Einfluss auf die internationale Stellung Südafrikas. Nach dem Zweiten Weltkrieg war das Land ein allseits geachtetes Mitglied der Allianz der Siegermächte gewesen; die öffentliche Meinung in vielen westlichen Staaten verfolgte die Politik der Rassentrennung in Südafrika durchaus mit Sympathie. Nach den Ereignissen von Sharpeville begann sich die Einstellung jedoch selbst in konservativen Kreisen zu ändern. Dederig verweist auf die bereits 1955 vorgebrachte Mahnung des CDU-Politikers Eugen Gerstenmaier an südafrikanische Diplomaten, das Land entsprechend dem generellen Trend in Afrika zu entwickeln.

Dieser Stimmungsumschwung wirkte sich auch auf die Haltung der ökumenischen Bewegung aus. Der Generalsekretär des ÖRK, Visser't Hooft, hatte während seines Besuchs in

---

48 South African Indian Congress, Coloured People's Congress, Congress of Democrats (in dem sich Vertreter der radikalen weißen Linken vereinigt hatten). Die Komposition der Kongressallianz repräsentierte die von der Apartheidregierung definierten „Rassen“. Die Bildung einer nationalen Organisation, in der Rassenzugehörigkeit keine Rolle spielte, war in den 1950er Jahren selbst für die Opposition gegen das Apartheidregime noch nicht möglich.

Südafrika 1952 noch sehr positiv über Südafrika geurteilt und in seinem Reisebericht vor dem Zentralausschuss in Lucknow (Indien) betont, dass eine Politik der getrennten Entwicklung nicht notwendigerweise Diskriminierung bedeute. Diese Haltung änderte sich 1954 auf der Vollversammlung in Evanston, die beschloss, dass „jede Rassentrennung aus Gründen der Rasse, Farbe oder ethnischer Herkunft im Gegensatz zum Evangelium steht und daß sie unvereinbar ist mit der christlichen Lehre vom Menschen und mit dem Wesen der Kirche Christi.“<sup>49</sup> Nach dem Massaker von Sharpeville berief der ÖRK im Dezember 1960 im Stadtteil Cottesloe in Johannesburg eine interkonfessionelle Konferenz ein, um die Entwicklung in Südafrika zu diskutieren. An dieser Versammlung nahmen, wie *Ben Khumalo-Seegelken [4.1]* und *Piet Meiring [2.4]* in ihren Beiträgen darstellen, auch Vertreter der Nederduits Gereformeerde Kerk (NGK) und der noch konservativeren Nederduits Hervormde Kerk van Afrika (NHK) teil. Die Repräsentanten der afrikaans Kirchen verteidigten zunächst das Apartheidssystem, die NGK-Vertreter ließen sich dann aber in einer intensiven Diskussion davon überzeugen, dass die Rassentrennung theologisch nicht gerechtfertigt werden kann. Das Statement der Konsultation betonte die Kategorie der Gerechtigkeit als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der biblischen Botschaft; allen Menschen seien deshalb Bürgerrechte zuzugestehen. Wesentliche Inhalte der Apartheidgesetze wie das Verbot gemischter Ehen, die Zuzugsbegrenzung in die Städte und die Diskriminierung am Arbeitsmarkt verletzen christliche Grundüberzeugungen.<sup>50</sup>

Die südafrikanische Presse kritisierte die Erklärung scharf. Premierminister Verwoerd sprach von einem „Versuch von Ausländern, sich in die inneren Angelegenheiten Südafrikas einzumischen.“<sup>51</sup> Die Vertreter der afrikaans Kirchen mussten sich auf ihren Synoden verteidigen und wurden aufgefordert, ihre Zustimmung zu der Erklärung zu widerrufen. Die Synoden von NGK und NHK beschlossen den Austritt aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen. In Reaktion auf diese Entwicklungen verließ Beyers Naudé, der die Konsultation im Auftrag der reformierten Kirchen mitorganisiert hatte, die NGK und beteiligte sich an der Gründung des *Christian Institute (CI)*, das sich in den folgenden Jahren zu einer wichtigen Institution des Widerstandes gegen die Apartheid entwickeln sollte.

In den 1960er Jahren konzentrierten sich die Mitarbeiter des CI auf die theologische Kritik der Apartheid. Beyers Naudé veröffentlichte Schriften mit den Titeln *My Decision*<sup>52</sup> und *Apartheid Morally Unacceptable*<sup>53</sup>. Das CI organisierte in diesen Jahren Veranstaltungen, auf denen soziale und politische Fragen diskutiert wurden. Die Verbindung des CI mit dem nach dem Rivonia Prozess, in dem Nelson Mandela, Walter Sisulu, Govan Mbeki und andere zu lebenslangen Haftstrafen verurteilt wurden, stark geschwächten afrikanischen Widerstand war in dieser Zeit noch sehr wenig ausgeprägt. *Khumalo-Seegelken* beschreibt das CI in dieser Zeit als eine nach dem deutschen Vorbild der Bekennenden Kirche geformte Bewegung und kritisiert, dass das Institut bis in die 1970er Jahre hinein in der Hauptsache Strategiepa-

49 Ökumenischer Rat der Kirchen: Evanston Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954. Herausgegeben von Focko Lüpsen, Witten 1954, 115.

50 Statement von Cottesloe ist abgedruckt in: Klaus Koschorke et al.: *History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450–1990. A documentary Source Book*, Grand Rapids 2007, 263.

51 Pumla Gobodo-Madikizela: *A Human Being Died that Night: A South African Woman Confronts the Legacy of Apartheid*, Boston 2003, 155.

52 Christiaan Frederick Beyers Naudé: *My decision. Three sermons*, Johannesburg 1963.

53 Christiaan Frederick Beyers Naudé: *Apartheid Morally Unacceptable*, n.p. n.d.

piere wie die Publikationen des Study Project on Christianity in Apartheid Society (SPROCAS) produziert habe, ohne sich ernsthaft in den politischen Auseinandersetzungen zu engagieren.

Eine Verbindung zwischen kirchlicher Apartheidkritik und den Widerstandsbewegungen gelang im südlichen Afrika erst zu Beginn der 1970er Jahre. Mit der Gründung der *South African Students Organisation* (SASO) durch Steve Biko im Jahr 1969 radikalisierten sich Universitäten und Schulen im Sinne des *Black Consciousness Movement* (BCM). In Aufnahme von Gedanken aus der US-amerikanischen *Black Panther*-Bewegung und des schwarzen französischen Psychiaters und Kolonialismuskritikers Frantz Fanon propagierte *Black Consciousness* die Selbstbefreiung des unterdrückten Bewusstseins als Ausgangspunkt von politischer Aktion. Die Bewegung wandte sich gegen jede Form von weißem Paternalismus und lehnte deshalb die Übernahme von Führungspositionen durch Menschen weißer Hautfarbe ab. Das BCM inspirierte die Gründung einer Vielzahl von autonomen sozialen Projekten, die sich für die Verbesserung der Lebensbedingungen in den schwarzen Regionen einsetzten und dabei keine Kontrolle durch Staat, Regierung und andere etablierte weiße Organisationen akzeptierten. Viele dieser Projekte wurden von kirchlichen Gruppen initiiert und von apartheidkritischen Institutionen wie dem *Christian Institute* unterstützt.

Dieses neue Bewusstsein regte auch Kirchenleute an, sich politisch zu engagieren. *Paul Isaak* [4.3] analysiert in seinem Beitrag den Entstehungsprozess des Offenen Briefes an den südafrikanischen Premierminister Balthazar Vorster von 1971, mit dem die lutherischen Kirchen in Namibia das Ende der südafrikanischen Besetzung ihres Landes und die Einhaltung der Menschenrechte forderten. Der Text war von Studenten des Paulinum, der lutherischen Ausbildungsstätte im Namibia, entworfen worden, die in Kontakt mit der *Black Consciousness*-Bewegung in Natal standen. Im Anschluss an die Veröffentlichung des Offenen Briefes und des ihn begleitenden Hirtenbriefes der Kirchenleitungen der Evangelisch Lutherischen Kirche in Südwestafrika (ELKSWA)<sup>54</sup> und der Evangelisch Lutherischen Ovambo Kavango Kirche (ELOK)<sup>55</sup> formierte sich eine Protestwelle, in der zum ersten Mal in der Geschichte Namibias alle Widerstandsgruppen intensiv miteinander kooperierten.

In diesem Prozess veränderten sich die Theologie und das Selbstverständnis vieler schwarzer Christen radikal. Es entwickelte sich das Bewusstsein, dass die Kirche den prophetischen Auftrag hat, dem Unrecht der Apartheid entgegenzutreten. Während die christliche Kirche in ihrer Geschichte in Aufnahme der paulinischen Obrigkeitslehre in der Regel vertikale Machtstrukturen in Staat und Gesellschaft legitimiert hatte, verschob sich nun die Perspektive. Die kritischen Theologieentwürfe, die in den 1970er und 1980er Jahren im südlichen Afrika entstanden, identifizierten sich nicht mehr mit den bestehenden Herrschaftsformen, sondern betonten Gottes Solidarität mit den Entrechteten und Unterdrückten. Gott wirkt nach dieser Vorstellung nicht wie etwa in der Rassentrennungstheologie von Totius dadurch, dass er seinen Willen in der Geschichte autoritär durchsetzt, sondern ergreift Partei für die, die durch politische Gewalt marginalisiert werden.

---

54 Heute: Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia (ELCRN).

55 Heute: Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN).

Das 1985 nach einem intensiven theologischen Diskussionsprozess veröffentlichte Kairos-Dokument<sup>56</sup> kritisiert, wie *Kevin Ward [3.1]* darlegt, diese traditionelle Theologie der Macht als „Staatstheologie“ und als „Kirchentheologie“. Diese beiden Formen der Theologie seien für die Analyse und die Bekämpfung des Apartheidsystems ungeeignet: Die „Staatstheologie“ rechtfertige Unrecht und Unterdrückung mit Verweis auf den von Gott eingesetzten Auftrag des Staates, Recht und Ordnung wenn notwendig auch mit Gewalt durchzusetzen; „Kirchentheologie“ fordere einander bekämpfende Parteien auf, sich miteinander zu versöhnen, ohne dabei die politischen Ursachen des Konfliktes angemessen zu berücksichtigen. „Prophetische Theologie“ identifiziere sich dagegen mit der Situation der Entrechteten und Unterdrückten. In der südafrikanischen Debatte fällt auf, dass auch die radikalen Vertreter dieser neuen theologischen Denkweise wie der schwarze Theologe Itumeleng Mosala von einem inklusiven Humanitätsverständnis ausgehen, das nicht darauf abzielt, Bevölkerungsgruppen wie etwa die weiße Minderheit aus der Gemeinschaft auszuschließen, sondern – in Aufnahme des Grundimpulses von *Black Consciousness* – die Humanität der schwarzen Menschen im Vollsinn wiederherzustellen.<sup>57</sup>

*Sibusiso Masondo [4.2]* und *Rothney Tshaka [4.9]* analysieren in ihren Beiträgen zwei unterschiedliche Ausprägungen dieser neuen Denkweise. *Masondo* rekonstruiert die theologische Biographie des lutherischen Theologen Manas Buthelezi und interpretiert sie in Tradition der *Black Consciousness*-Bewegung als „Anti-Sprache“: Weil die Unterdrückten nicht die Macht besitzen, ihre Auffassung der Gesellschaft durchzusetzen, bildet sich in der Gruppe der Marginalisierten eine neue Sprache heraus, die sich – im Unterschied zur Sprache der Macht – nicht durch scharfe Abgrenzungen, sondern durch große Weite auszeichnet. Manas Buthelezis Theologie propagiert in Masondos Interpretation eine inklusive Humanität, die alle Menschen einschließen kann, weil sie sich nicht durch vorgegebene Ordnungsvorstellungen, sondern durch einen radikalen Bewusstseinswandel konstituiert, der den Blick auf die Menschlichkeit des jeweiligen Gegenübers richtet. In der Kirche begegneten sich Menschen nicht auf der Grundlage rassistischer oder kultureller Stereotype, sondern in gegenseitiger Anerkennung ihrer von Gott geschenkten Humanität.

Im Zentrum von Masondos Interpretation steht eine Vorlesung, die Buthelezi 1972 in Heidelberg gehalten hat und die in Deutschland ein breites Echo fand.<sup>58</sup> In dieser Vorlesung wandte sich Buthelezi gegen eine kulturessentialistische Engführung afrikanischer Theologie und schlug – in Aufnahme von Gedanken der *Black Theology* des schwarzen US-amerikanischen Theologen James Cone – eine Theologie mit einem „anthropologischen Ansatz“ vor, in dessen Zentrum der „nachkoloniale Mensch“ steht, „den Christus befreit hat von allem, was Menschen entmenschlicht.“<sup>59</sup> In seinem Beitrag zeigt Masondo, wie diese Grundüberzeugungen auch Buthelezis politische Aktivitäten, etwa in seinem Auftreten als Vorsitzender der

56 Zu Entstehung, Theologie und politischer Bedeutung des Kairos Documents vgl. Wolfram Kistner: Gerechtigkeit und Versöhnung. Theologie und Kirche im Transformationsprozess des neuen Südafrika. Sammelband mit Beiträgen aus den Jahren 1985 bis 2006. Herausgegeben von Rudolf Hinz, Christian Hohmann, Hanns Lessing, Hannover 2008, 104-114.

57 Charles Villa-Vicencio: *The Spirit of Freedom. South African leaders on Religion and Politics*, Berkeley 1996, 214.

58 Manas Buthelezi/Ilse Tödt: *Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi*, Stuttgart 1976.

59 *Ibid.*, 121.

*Black Parents Association*, bestimmten. In dieser Funktion versuchte er, der brutalen Polizeigewalt gegen die Schüler in Soweto nach dem Schüleraufstand von 1976 entgegenzutreten.

In seiner Analyse der Rezeption des Theologen Karl Barth in Südafrika unterscheidet *Rothney Tshaka* zwischen einer dogmatischen und einer kontextuellen Interpretation von Barths Theologie: Dogmatische Auslegungen versuchen, Barths Denken von ihren zeitgenössischen Bezügen zu isolieren, und präsentieren seine Theologie deshalb in einer Form, die keinerlei soziale oder politische Konsequenzen nach sich zieht. Kontextuelle Auslegungen, wie sie etwa von dem schwarzen Theologen Takatso Mofokeng vorgelegt wurden, setzen dagegen an den zeitgenössischen Bezügen von Barths Werk an und versuchen Parallelen zur Situation in Südafrika zu ziehen. In seinem Beitrag interpretiert Tshaka den Versuch der südafrikanischen Kirchen, die Apartheid – in Analogie zur Barmer Theologischen Erklärung von 1934 – durch kirchliche Bekenntnisse zu delegitimieren, als einen transnationalen Prozess. In der theologischen Rezeption wurden europäische Entwicklungen nicht einfach imitiert, sondern die südafrikanischen Akteure entschieden in ihrem Kontext, welche Traditionen für die Verfolgung der von ihnen identifizierten Ziele hilfreich sind. Auf dieser Grundlage zeigt Tshaka Parallelen zwischen Barmen und der 1982 verfassten und 1986 von der Dutch Reformed Mission Church (DRMC) als Bekenntnisschrift akzeptierten *Belhar Confession* auf, die die Einheit der Kirche als ein Geschenk und als eine Aufgabe der Kirche begreift, in deren Erfüllung sie die Rassentrennung überwinden müsse.

Die Beiträge des verstorbenen Pietermaritzburger Theologieprofessors *Gunther Wittenberg* [4.4] und von *Mary Anne Plaatjies van Huffel* [4.10] analysieren die Auswirkungen dieser neuen Theologie auf die kritischen theologischen Fakultäten in Südafrika in den 1970er und 1980er Jahren. *Gunther Wittenberg* beschreibt die Bemühungen, an der Universität von Natal (Pietermaritzburg) in Widerspruch gegen das Apartheidmodell von nach „Rassen“ getrennten Universitäten eine gemeinsame Ausbildung für Theologiestudenten aus allen Bevölkerungsgruppen zu etablieren. *Plaatjies van Huffel* untersucht den Einfluss der *Black Consciousness*-Bewegung auf die theologische Fakultät der – ursprünglich für Coloureds gegründeten – Universität des Westkaps in Bellville bei Kapstadt. Sie beschreibt die Vielzahl von politischen Aktivitäten, die aus den Studiengruppen hervorgingen, in denen unter anderem auf Anregung von Allan Boesak die *Pädagogik der Unterdrückten* von Paolo Freire gelesen wurde.

Diese Analysen belegen, dass der theologische Diskurs im Südafrika der 1970er und 1980er Jahre ein großes Laboratorium war, in dem theologische Impulse aus verschiedenen Weltteilen auf ihre Fruchtbarkeit für den Widerstand gegen die Apartheid überprüft und in den politischen Auseinandersetzungen auch praktisch angewendet wurden. Die südafrikanische Theologie dieser Jahre war in transnationale Netzwerke eingebunden, in denen sich auch Theologinnen und Theologen aus anderen Ländern im Kampf gegen die Apartheid engagieren konnten.

Unter diesem Vorzeichen untersuchen die Aufsätze von *Klippies Kritzinger* [4.7] und *Johannes de Vries* [4.8] die engen Beziehungen zwischen dem *Belydende Kring* (Bekenntniskreis) (BK) und der reformierten Kirche in Deutschland und dem Reformierten Bund. Die 1983 in *Belydende Kring* umbenannte Organisation wurde 1974 – in Anlehnung an die Tradition der Bekennenden Kirche in Deutschland – von schwarzen Pfarrern aus den reformierten Missionskirchen als *Broederkring* gegründet, um der Apartheidideologie theologisch entgegenzutreten und die getrennten reformierten Kirchen in Südafrika in einer „organischen Ein-

heit“ zusammenzuführen. Der BK engagierte sich in dem Prozess, der schließlich zur Formulierung der *Belhar Confession* führte, und unterstützte Pfarrer, die wegen ihres Widerstandes gegen die Apartheid Schwierigkeiten mit der Polizei oder mit konservativen Kirchenleitungen bekamen. Durch seine internationalen Kontakte erhielt der BK finanzielle Unterstützung und nutzte diese Beziehungen, um im Ausland gegen die Unterstützung des Apartheidregimes zu protestieren.

Durch ihre engen Kontakte zum BK entwickelten sich die reformierten Kirchen und der Reformierte Bund, wie *Johannes de Vries* in seinem Beitrag beschreibt, zu entschiedenen Unterstützern des kirchlichen Widerstandes gegen die Apartheid in der evangelischen Kirche in Deutschland. Die Evangelisch-reformierte Kirche hatte 1972 als eine von nur zwei Kirchen in der EKD den Sonderfonds des Antirassismusprogramms des ÖRK finanziell unterstützt und in Zusammenarbeit mit dem BK auf die Überwindung der Rassentrennung innerhalb der reformierten Kirchen gedrungen. Der Reformierte Bund hatte 1976 ein Konsultationsprogramm mit den reformierten Kirchen in Südafrika begonnen. Die Kontakte zur *Nederduits Gereformeerde Kerk* wurden von der BK scharf kritisiert und 1982 beendet. Auf der Vollversammlung des Reformierten Weltbundes 1982 in Ottawa unterstützten die reformierten Kirchen aus Deutschland die Erklärung, dass Apartheid, weil sie sich als pseudoreligiöse Ideologie auf moralische und theologische Legitimationen zu begründen sucht, einen *Status confessionis* darstelle. Die Mitgliedschaft der NGK und der NHK wurde in Ottawa suspendiert.

Die Beiträge von *Thias Kgatla* [4.5], *Drea Fröchtling* [4.6] und *Mary Anne Plaatjies van Huffel* [4.10] beschreiben den Einfluss dieser neuen Theologien auf den politischen Widerstand und nehmen dabei unterschiedliche Konfliktfelder in den Blick. *Thias Kgatla* untersucht den Widerstand gegen die Loslösung der Vendaregion aus dem südafrikanischen Staatsverband und analysiert den Einfluss der *Black Consciousness*-Philosophie auf die Ablehnung der Bildung von pseudounabhängigen Homelands. *Drea Fröchtling* beschreibt die Rolle des Südafrikanischen Kirchenrats bei der Unterstützung von lokalen Gemeinschaften in ihrem Kampf gegen Zwangsumsiedlungen am Beispiel der *Barolong ba Modiboa* in West Transvaal. Dieser Beitrag sammelt Stimmen aus der betroffenen Gemeinschaft selbst. *Mary Anne Plaatjies van Huffel* schließlich stellt die Rolle kirchlicher Aktivisten in der 1983 gebildeten *United Democratic Front* (UDF), einem landesweiten Zusammenschluss von zivilgesellschaftlichen Organisationen, der ursprünglich gebildet wurde, um die Bildung des von Präsident Pieter Willem Botha geplanten Dreikammer-Parlaments zu verhindern, das die Rassentrennung in Südafrika verfassungsrechtlich weiter festgeschrieben hätte. Die UDF entwickelte sich in den 1980er Jahren zur mächtigsten legalen Oppositionsbewegung in Südafrika und unterhielt enge Beziehungen zum ANC im Exil.

Fast alle Autorinnen und Autoren der Beiträge verweisen auf die Bedeutung der *Black Consciousness*-Philosophie für die Geschichte des Widerstandes gegen die Apartheid und betonen die Bedeutung dieser Tradition für aktuelle Debatten. Dabei wird deutlich, dass die Positionen der 1970er und 1980er Jahre nicht einfach auf die Gegenwart übertragen werden können. Als Herausgeber wünschen wir uns deshalb eine Debatte darüber, wie die Impulse aus dieser Zeit für die Bewältigung heutiger Herausforderungen aufgenommen werden können.

### **Die Südafrikadebatte im deutschen Protestantismus**

Im Unterschied zur südafrikanischen Debatte, in der auch die radikalen Akteure in Kirche und Theologie ein inklusives Weltverständnis propagierten, das die Rassentrennung überwinden und nicht unter einem neuen Vorzeichen reproduzieren wollte, war die kirchliche Debatte in Westdeutschland von Anfang an durch einen scharfen Antagonismus gekennzeichnet, der tiefe Gräben schuf, die teilweise bis heute noch nicht überwunden sind. In den im fünften Kapitel des Sammelbandes vereinigten Beiträgen werden die wichtigsten Akteure vorgestellt:

- Die Institutionen mit der größten Reichweite waren die Missionswerke und hier vor allem das *Evangelische Missionswerk* (EMW), das, wie *Martin Keiper* [5.3] darstellt, seit seiner Gründung im Jahr 1975 mit seinen Publikationen und Aktionen alle evangelischen Gemeinden in Deutschland erreichte. Ziel dieser Arbeit war, den Stimmen schwarzer Christen im südlichen Afrika in Deutschland Gehör zu verschaffen. Das EMW nutzte zu diesem Zweck die Kontakte der im südlichen Afrika tätigen Missionswerke und des Kirchlichen Außenamtes. Ein wichtiger Kooperationspartner für diese Arbeit war der Südafrikanische Kirchenrat.
- Wichtige Initiativgruppen aus der Anfang der 1970er entstehenden kirchlichen Antiapartheidbewegung wie der Früchteboycott der *Evangelischen Frauenarbeit* und der *Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika* (MAKSA) wollten den afrikanischen Stimmen nicht allein Gehör verschaffen, sondern forderten, wie in den Beiträgen von *Sebastian Justke* [3.6] und *Sebastian Tripp* [5.11] deutlich wird, in Aufnahme der Paternalismuskritik der *Black Consciousness*-Bewegung eine Form der Solidarität der deutschen Kirchen mit dem südafrikanischen Widerstand gegen die Apartheid, die sich jeder Bevormundung enthält und sich die von den südafrikanischen Partnern definierten politischen Ziele zu eigen macht.
- Die *EKD-Synode*, das *Kirchliche Außenamt* und ihnen folgend viele Landeskirchen in Westdeutschland bekannten sich, wie *Rudolf Hinz* [5.2] in seinem Beitrag zur Neuorientierung der kirchlichen Position zu Südafrika zu Beginn der 1970er Jahre darlegt, in Aufnahme von Impulsen aus der ökumenischen Bewegung zur Forderung der Abschaffung der Apartheid und suchten eine enge Zusammenarbeit mit den apartheidkritischen Kirchen der Region. Die Führer des kirchlichen Widerstandes waren regelmäßige Gäste auf Synoden und Kirchentagen und erhielten für ihre Arbeit Unterstützung. Allerdings waren diese kirchlichen Institutionen nicht bereit, das von den Initiativgruppen geforderte Solidaritätsverständnis zu akzeptieren, und bestanden auf einem Mitspracherecht bei den von ihnen unterstützten Programmen und Projekten. Zur Koordination der Aktivitäten im südlichen Afrika wurde in Anschluss an die *EKD-Synode* von 1973 die *Evangelische Kommission für das Südliche Afrika* (EKSA) eingerichtet, deren Arbeit *Moritz Gräper* [5.9] in seinem Beitrag untersucht.
- Der Rat der *EKD* und die Kirchenkanzlei in Hannover verfolgten das kirchliche Engagement gegen die Apartheid, wie die Beiträge von *Martin Stöhr* [5.5], *Warner Conring* [5.6] und *Gunther Hermann* [5.8] belegen, bis weit in die 1970er Jahre hinein mit großer Skepsis. Wie der Vizepräsident der Kirchenkanzlei Erwin Wilkens betonte, verstand die Leitung der *EKD* in den 1970er Jahren die Kirche in Reaktion auf die Ideologisierung des Christentums zur Zeit des Nationalsozialismus als einen Raum, der allen Gläubigen unabhängig von ihren politischen Überzeugungen offenzustehen habe, und reagierte auf

Forderungen, sich politisch zu positionieren, deshalb sehr zurückhaltend. Die Argumentation der Gremien war in diesen Jahren auf die kirchliche Diskussion in Deutschland fokussiert. Die Wahrnehmung ökumenischer Impulse fiel den Akteuren deshalb nicht leicht.

- Diese binnenkirchliche Perspektive öffnete sich jedoch Ende der 1970er Jahre. Die EKD begann sich durch ihren Evangelischen Entwicklungsdienst diakonisch im südlichen Afrika zu engagieren und wurde zu einem der größten Finanziere der Arbeit des Südafrikanischen Kirchenrates. Im März 1983 sagten der Vorsitzende der *Evangelischen Kommission für das Südliche Afrika* (EKSA) und EKD-Ratsmitglied, Bischof Martin Kruse, der Präsident des Kirchlichen Außenamtes, Heinz Joachim Held, und der Referent für den Kirchlichen Entwicklungsdienst, Warner Conring, vor der Eloffkommission, die dem SACC Gesetzesübertretungen nachweisen sollte, aus und unterstützten mit ihren Aussagen den Kirchenrat.
- Wie die Analysen von *Sebastian Justke* [3.6] und *Martin Keiper* [5.3] herausstellen, wurde die kirchliche Kritik an der Apartheid von Gruppen aus dem evangelikalen Spektrum wie der *Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher e.V.*, der *Offensive Junger Christen* (OJC) und dem *Informationsdienst der Evangelischen Allianz* (idea) scharf kritisiert. Repräsentanten dieser Gruppen unterhielten enge Verbindungen zu den deutschsprachigen lutherischen Kirchen im südlichen Afrika und protestierten gegen die Verbindung von Politik und Kirche, die sie den apartheidkritischen Gruppen vorwarfen. Diese Kritik hinderte Repräsentanten dieser evangelikalen Gruppen jedoch keineswegs daran, nationalistische Positionen zu vertreten und sich auf ihren Reisen nach Südafrika von südafrikanischen Regierungsstellen finanziell unterstützen zu lassen.

Auch in der DDR wurde diskutiert, wie die Kirchen auf die Apartheid im südlichen Afrika reagieren sollten. Dabei wurden, wie *Hans Mikosch* [5.10] analysiert, ähnliche Argumente vorgebracht wie in der bundesrepublikanischen Debatte. Allerdings unterschied sich der Kontext der Diskussion. Anders als die Bundesrepublik unterstützte die DDR, wie *Hans-Georg Schleicher* [5.1] in seinem Beitrag zur Südafrikapolitik von BRD und DDR ausführt, die Befreiungsbewegungen ANC und SWAPO. Eine Unterstützung der Befreiungsbewegungen durch die Kirchen wurde in der DDR auch deshalb kritisch diskutiert, weil, so *Mikosch*, viele kirchliche Repräsentanten eine Vereinnahmung der Kirche durch die DDR-Regierung befürchteten. In der Diskussion wurde aber auch die Gegenposition formuliert, die die Solidarität mit dem südlichen Afrika als einen Aufhänger benutzen wollte, um im Kontext der DDR über Menschenrechte und Befreiung zu diskutieren. Von Seiten des Kirchenbundes der DDR wurde das Südafrikaengagement begrüßt, weil es ökumenische Kontaktmöglichkeiten erschloss und Chancen eröffnete, in der DDR als gesellschaftlicher Akteur wahrgenommen zu werden. *Hans-Georg Schleicher* kommt in seiner Analyse zu einer ähnlichen Einschätzung der Ambivalenzen, in denen sich die kirchliche Südafrikaarbeit bewegen musste. Die Unterstützung der Befreiungsbewegungen mit Geld und Waffen stand nach seiner Überzeugung in Konflikt mit dem Mangel an Demokratie in der DDR.

In den Beiträgen im Sammelband werden im Wesentlichen vier große Debatten dargestellt, die die Südafrikadiskussion in der Bundesrepublik in den 1970er und 1980er Jahren beschäftigte:

1. *Die Debatte um die Unterstützung des Sonderfonds des Antirassismusprogramms:* Die Untersuchungen von *Johannes de Vries* [4.8], *Martin Stöhr* [5.5] und *Warner Conring* [5.6] rekonstruieren die Debatte über den Sonderfonds des Antirassismusprogramms des Ökumenischen Rats der Kirchen aus unterschiedlichen Perspektiven. Die Vollversammlung des ÖRK hatte 1968 in Uppsala – unter dem Eindruck der Ermordung Martin Luther Kings – festgestellt, dass Rassendiskriminierung sowohl das Versöhnungswerk Christi als auch die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen leugne, und gefordert, „sofort ein Programm zur Anleitung des Rates und der Mitgliedskirchen in der dringenden Frage des Rassismus zu entwerfen.“<sup>60</sup> Im Sommer 1969 beschloss der Zentralkomitee des ÖRK das ökumenische Programm zur Bekämpfung des Rassismus, das die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Rassismus fördern und die Mitgliedskirchen im Kampf gegen des Rassismus unterstützen sollte. Ein *Sonderfonds* wurde eingerichtet, aus dem Organisationen, die von „unterdrückten Rassen errichtet oder zur Unterstützung der Opfer von Rassendiskriminierung gebildet worden sind,“ Zuschüsse erhalten sollten.<sup>61</sup> Im September 1996 vergab der Zentralkomitee auf seiner Sitzung in Arnoldshain 100.000 Dollar an Organisationen im südlichen Afrika, die in den bewaffneten Kampf gegen die weiße Minderheitsregierung involviert waren. Dabei verzichtete der ÖRK im Sinne eines postpaternalistischen Solidaritätsverständnisses auf einen Verwendungsnachweis für die ausgezahlten Geldmittel.

In den deutschen Kirchen führten diese Beschlüsse zu heftigen Diskussionen. Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau war 1970 die einzige Landeskirche, die den Sonderfonds aus Kirchensteuermitteln unterstützte; die Evangelisch-reformierte Kirche folgte im Jahr 1972. Andere Landeskirchen wie etwa die Evangelische Kirche im Rheinland riefen zu Spenden für das Programm auf, lehnten den Einsatz von Kirchensteuermitteln jedoch ab. Rat und Kirchenamt der EKD lehnten die Unterstützung des Sonderfonds grundsätzlich ab. Grund für diese Weigerung waren neben dem Verweis, dass das Antirassismusprogramm und der Sonderfonds ohne Konsultation mit den südafrikanischen Kirchen beschlossen worden waren, vor allem die befürchtete Unterstützung des bewaffneten Kampfes und der Verzicht auf einen Verwendungsnachweis für die finanzielle Unterstützung.

Die Debatte um den Sonderfonds erreichte 1977 einen neuen Höhepunkt, als der Programmdirektor für das Antirassismusprogramms Baldwin Sjollema nach der Bannung von Organisationen im Umkreis der *Black Consciousness*-Bewegung in einem an die Mitgliedskirchen des ÖRK versandten Hintergrundpapier<sup>62</sup> zu einer Unterstützung des Befreiungskampfes aufrief. Die Beiträge von *Martin Stöhr* [5.5] und *Warner Conring* [5.6] bringen die Argumente der damaligen Auseinandersetzung aus unterschiedlichen Perspektiven noch einmal zu Gehör.

2. *Die Debatten um die Einheit der lutherischen und reformierten Kirchen:* In seinem Beitrag über die Ausweisung und Rückberufung der deutschen Pfarrer in Namibia beschreibt *Sebastian Justke* [3.6] auch die Spannungen zwischen den verschiedenen lutherischen Kir-

60 Ökumenischer Rat der Kirchen: Bericht aus Uppsala. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Uppsala 4.-20. Juli 1968. Herausgegeben von Norman Goodall, Genf 1968, 254.

61 Christian Walther: Rassismus. Eine Dokumentation zum ökumenischen Antirassismusprogramm, Berlin 1971, 7.

62 Baldwin Sjollema: Südafrika heute. Hoffnung um welchen Preis?, in: Junge Kirche 1978, Beiheft zu Heft 4, 6-20.

chen. In der lutherischen Konfessionsfamilie wurde die Trennung der Kirche nach den Kriterien von Ethnizität und Hautfarbe zunehmend als untragbar empfunden. Bereits 1970 hatte die 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian ein vertieftes Verständnis von kirchlicher Einheit vertreten, das die Trennung von lutherischen Christinnen und Christen zu überwinden suchte: „Das zur Einheit der Kirche Notwendige ist identisch mit dem, was die Kirche zur Kirche macht: die im Glauben anzunehmende Verkündigung des Evangeliums durch Predigt und Sakramente. [...] Wo zwischen Kirchen Übereinstimmung besteht hinsichtlich dieser Evangeliumsverkündigung, ist Einheit gegeben und sind alle Voraussetzungen für den Vollzug kirchlicher Gemeinschaft erfüllt. Alle noch bestehenden Unterschiede [...] verlieren ihre kirchentrennende Kraft. Ihre Aufhebung ist nicht Voraussetzung, sondern eher Ausdruck und Folge der gelebten Gemeinschaft. Diese Erkenntnis gilt es in ihrer radikalen Einfachheit zu wahren und in unserem Ringen um Einheit der Kirche voll zum Tragen zu bringen.“<sup>63</sup>

Im Geist dieser Erklärung beschloss die Generalversammlung der 1966 gegründeten *Federation of Evangelical Lutheran Churches in Southern Africa* (FELCSA) 1975 in Swakopmund: „Wir sind uns bewusst, dass diejenigen, die rassische Trennung als leitende Prinzipien in Leben und Organisation unserer Kirchen zulassen, und die Beraubung der Menschenrechte, der Würde und des Wertes der nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen gutheissen, sich selbst von der Gemeinschaft der Gläubigen ausschließen.“<sup>64</sup> Praktische Schritte der Vereinigung der Kirchen blieben jedoch aus. Der im gleichen Jahr durch den Zusammenschluss von vier schwarzen Kirchen zur *Evangelical Lutheran Church in Southern Africa* (ELCSA) traten die deutschsprachigen Kirchen nicht bei.

Der *Lutherische Weltbund* (LWB) radikalisierte auf seiner Vollversammlung in Daressalam 1977 unter dem Eindruck einer Rede von Manas Buthelezi seine Position und erklärte, dass die Apartheid im südlichen Afrika einen *Status confessionis* darstelle: „Unter normalen Umständen können Christen in politischen Fragen unterschiedlicher Meinung sein. Jedoch können politische und gesellschaftliche Systeme pervertieren und unterdrückend werden, so daß es mit dem Bekenntnis übereinstimmt, sich gegen sie zu stellen und für Veränderungen zu arbeiten. Wir appellieren besonders an unsere weißen Mitgliedskirchen im südlichen Afrika zu erkennen, daß die Situation im südlichen Afrika einen Status Confessionis darstellt. Das bedeutet, daß Kirchen auf Basis des Glaubens und, um die Einheit der Kirche zu manifestieren, öffentlich und unzweideutig das Apartheid-System ablehnen.“<sup>65</sup> Da die deutschsprachigen Kirchen im südlichen Afrika dieser Forderung nicht nachkamen, wurde ihre Mitgliedschaft im LWB auf der Vollversammlung in Budapest 1984 suspendiert.

63 Lutherischer Weltbund: Mehr als Einheit der Kirchen. Studiendokument für die Fünfte Vollversammlung des LWB, in: *Lutherische Rundschau* 1970, 54–63, 59.

64 Federation of Evangelical Lutheran Churches in Southern Africa: Aufruf an lutherische Christen im südlichen Afrika zu Einheit und Zeugnis der lutherischen Kirchen und ihrer Mitglieder im südlichen Afrika (Erklärung von Swakopmund) vom 11.-13. Februar 1975, in: *epd-dokumentation* Nr. 26/27, 06.06.1983, 8–11, 8.

65 Lutherischer Weltbund: Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität, in: *Lutherischer Weltbund: Daressalam 1977. In Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*. Herausgegeben von Hans-Wolfgang Heßler und Gerhard Thomas, Frankfurt (Main) [1977], 212.

In diesem Sammelband untersuchen die Beiträge von *Sebastian Justke* [3.6] und *Moritz Gräper* [5.9] unterschiedliche Aspekte dieser Debatte. *Justke* beschäftigt sich mit der Situation in Namibia und beleuchtet dabei vor allem die Rolle des Kirchlichen Außenamtes. *Gräper* analysiert die Rolle der *Evangelischen Kommission für das südliche Afrika* (EKSA) und der *Dialog- und Studiengruppe* (DSG).

Im *Reformierten Weltbund* (RWB) fand ein paralleler Prozess statt. Auf seiner Vollversammlung in Ottawa, deren Vorgeschichte in dem Beitrag von *Johannes de Vries* [4.8] detailliert rekonstruiert wird, beschloss der RWB 1982: „In bestimmten Situationen muß das Bekenntnis der Kirche eine klare Trennungslinie zwischen Wahrheit und Irrtum ziehen. [...] Wir glauben, daß dies heute auf die Situation in Südafrika zutrifft. [...] Daher erklärt die Generalversammlung, daß diese Situation einen status confessionis für unsere Kirchen darstellt. Das bedeutet, daß wir dies als eine Frage ansehen, über die man nicht verschiedener Meinung sein kann, ohne die Integrität unseres gemeinsamen Bekenntnisses als reformierte Kirchen aufs Spiel zu setzen. Gemeinsam mit den schwarzen reformierten Christen in Südafrika erklären wir, daß Apartheid („getrennte Entwicklung“) Sünde ist, daß ihre moralische und theologische Rechtfertigung eine Verkehrung des Evangeliums ist und daß sie als beharrliche Gehorsamsverweigerung gegen das Wort Gottes eine theologische Häresie darstellt.“<sup>66</sup>

3. *Die Debatte um die Aktion „Kauft keine Früchte der Apartheid“ der Evangelischen Frauenarbeit (EFD)*: Nach dem Bann der bis dahin noch legalen Oppositionsbewegungen durch die südafrikanische Regierung rief die EFD 1977 in Solidarität mit ihrer Partnerorganisation *Black Women's Federation* (BWF) zu einem Boykott südafrikanischer Waren auf. *Sebastian Tripp* [5.11] stellt die Geschichte des Früchteboykotts in seinem Beitrag umfassend dar. Der Boykottaufruf stand in der Tradition von ökumenischen Beschlüssen wie der Entscheidung des Zentralausschusses des ÖRK von 1972 in Utrecht, Geschäftsverbindungen zu Banken zu kündigen, die Geschäftsbeziehungen nach Südafrika unterhielten, und wurde – wie andere Aktionsformen aus der Ökumene – von evangelischen Kirchenleitungen mit Skepsis begleitet. Der Rat der EKD forderte die EFD 1978 dringend auf, von der Aktion Abstand zu nehmen. Diese Haltung belegt die großen Änderungen in der Wahrnehmung von zivilgesellschaftlichen Aktionsformen, die seit den 1970er Jahren stattgefunden hat. Während Vertreter des Rates 1978 noch betonten, dass die Boykottaktion der Frauenarbeit keine kirchliche Legitimation habe, gehört der Konsumentenboykott heute selbstverständlich zum politischen Instrumentarium auch konservativer Gruppierungen. Der Beitrag von *Warner Conring* [5.6] fasst die in dieser Diskussion von Seiten der Ratsdelegation vorgebrachten Argumente noch einmal zusammen.

4. *Die Debatte um den Aufruf zum Bankenboykott auf den Kirchentagen in den 1980er Jahren*: *Sebastian Tripp* [5.11] beschreibt in seinem Beitrag die Entwicklung innerhalb der kirchlichen Antipartheidbewegung, die in den 1980er Jahren das Ziel der Bewusstseinsbildung, das noch den Beginn des Früchteboykotts bestimmt hatte, durch ein Selbstverständnis ersetzte, das die ökonomische Unterstützung des Apartheidregimes aus den westlichen Industrienationen beenden wollte. Auf dem Kirchentag in Frankfurt wurde das Kirchentagspräsidium aufgefordert, seine Konten bei der Deutschen Bank zu kündigen. Auch diese Initiativen wurden von vielen Kirchenleitungen zurückgewiesen. Die EKD hatte, wie *Warner Con-*

66 Reformierter Weltbund: Resolution zu Rassismus und Südafrika, in: Ottawa 1982. Protokoll der 21. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes herausgegeben von E. Perret, Anhang Dokument 15.

ring [5.6] referiert, im Rahmen ihrer „multiplen Strategie“ in den 1980er Jahren ein „Dialogprogramm“ mit deutschen Wirtschaftsunternehmen gestartet, die sich im südlichen Afrika engagierten. Die Grundrichtung sollte dabei sein, wichtige Kräfte in Politik und Gesellschaft dafür zu gewinnen, die in ihrer eigenen Verantwortung liegenden Möglichkeiten zu nutzen, um die für politische und wirtschaftliche Fragen verantwortlichen Personen in Südafrika anzuregen, selbst eine Überwindung der Apartheid anzusteuern. Die Ergebnisse dieses Dialogprogramms wurden von den Initiativgruppen als völlig unzureichend zurückgewiesen.

Diese Debatten innerhalb der evangelischen Kirche werden von den Autoren dieses Sammelbandes unterschiedlich bewertet. Es lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: Die Autoren, die in den 1970er Jahren selbst an den Auseinandersetzungen teilgenommen haben, betonen die Validität der in der Diskussion von ihnen vertretenen Argumente. *Warner Conring* [5.6] und *Gunther Hermann* [5.8] haben ihren Beiträgen persönliche Vorbemerkungen vorangestellt, in denen sie ihr eigenes Engagement reflektieren. Auf der anderen Seite stehen die Autoren, die die kirchliche Diskussion von außen betrachten. Fast alle von ihnen stellen die Frage nach dem eigentlichen Gegenstand dieser heftigen innerkirchlichen Debatte und vermuten, dass es sich bei der Diskussion in der Hauptsache um eine innerkirchliche Auseinandersetzung über das Verständnis der Kirche in Deutschland gehandelt hat, die am Beispiel des Umgangs mit der Apartheid geführt worden ist.

*Sebastian Justke* [3.6] analysiert, dass die Haltung der Akteure in der Frage nach dem Umgang mit der Ausweisung und Rückberufung der deutschen Pfarrer aus Namibia Anfang der 1970er Jahre maßgeblich von ihrem Kirchenverständnis beeinflusst war, das bestimmte, ob gesellschaftliches Engagement zum kirchlichen Auftrag gehöre oder nicht. *Peter Ripken* [5.4], der als Mitbegründer der westdeutschen Antiapartheidbewegung und der Informationsstelle südliches Afrika in der Südafrikadebatte selbst eine aktive Rolle gespielt hat, hält in seiner Rekonstruktion der deutschen Südafrikadebatte aus zivilgesellschaftlicher Perspektive die Frage, was der Konflikt um den Sonderfonds zur Wahrnehmung afrikanischer Fragen und Positionen in Deutschland beigetragen hat, für schwer beantwortbar. Nach seiner Einschätzung wurde durch den theologischen Charakter und das innerkirchliche Format dieser Diskussionen eine historische Chance vertan, zu einem besseren Verständnis von Afrika in Deutschland beizutragen. *Sebastian Tripp* [5.11] sieht wie Justke die kirchliche Debatte durch innerkirchliche Positionierungen bestimmt und beschreibt den Kampf gegen die Apartheid als einen „Katalysator“, in dem um das Selbstverständnis der evangelischen Kirche gerungen wurde. *Moritz Gräper* [5.9] schätzt die politische Bedeutung des kirchlichen Antiapartheidengagements etwas höher ein und verweist am Beispiel der Arbeit der *Dialog- und Studiengruppe* auf die vielen zivilgesellschaftlichen Kontakte und Bündnisse, die in den 1980er Jahren entstanden sind und die die öffentliche Meinung in Deutschland beeinflusst haben.

Angesichts dieser kritischen Voten haben wir als Herausgeber hinter die Kapitelüberschrift *Der deutsche Protestantismus: zentraler Schauplatz der Auseinandersetzung um Apartheid* ein Fragezeichen gesetzt und wünschen uns eine engagierte Diskussion um die Bewertung dieser intensiven kirchengeschichtlichen Epoche.

In Kontrast zu diesen kritischen Anfragen wird die Bedeutung der solidarischen Unterstützung aus Deutschland von den südafrikanischen Autorinnen und Autoren durchgehend positiv bewertet. *Ben Khumalo-Seegelken* [4.1], *Sibusiso Masondo* [4.2], *Klippies Kritzinger* [4.7], *Rothney Tshaka* [4.9] und *Mary Anne Plaatjies van Huffel* [4.10] verweisen auf die

Bedeutung der Auseinandersetzung mit deutscher Theologie und deutschen Theologinnen und Theologen in dem Prozess der Entwicklung einer theoretischen Position, von der aus die Apartheid auch theoretisch angegriffen werden konnte. *Paul Isaak [4.3]* und *Thias Kgatla [4.5]* erkennen die Unterstützung aus den deutschen Missionswerken an, die für den Widerstandskampf gerade in den ländlichen Regionen Südafrikas von großer Bedeutung gewesen sind.

Am ernstesten genommen wurde die kirchliche Antiapartheidbewegung aber wohl, wie *Gunther Hermann [5.7+5.8]* in seinen beiden Beiträgen nachweist, von südafrikanischen Regierungsstellen wie dem Informationsministerium und dem Geheimdienst, die in den 1970er und 1980er Jahren mit großem Einsatz versuchten, die kirchliche Diskussion im Sinne der Apartheidpolitik zu beeinflussen. Allerdings waren die Ergebnisse dieser Bemühungen ambivalent und in vieler Hinsicht sogar kontraproduktiv. Es gelang nicht, die Gremien der EKD auf die Seite der Apartheidregierung oder der *Nederduits Gereformeerde Kerk (NGK)* zu ziehen oder Beschlüsse von EKD-Gremien zu beeinflussen. Allerdings haben diese Versuche der Einflussnahme die Fronten weiter verhärtet und so zu einer Verschärfung der kirchlichen Debatte beigetragen.

# South African-German Relations from Versailles to Soweto

Perceptions and Policies

## Südafrikanisch-deutsche Beziehungen von Versailles nach Soweto

Wahrnehmungen und Strategien

Tilman Dederling

*Die Beziehungen zwischen Deutschland und Südafrika entwickelten sich in der Zeit vom Ersten Weltkrieg bis zu den 1970ern in einem Spannungsfeld, das von wichtigen globalen politischen Entwicklungen gekennzeichnet war. In zwei Weltkriegen standen sich die beiden Staaten als Gegner gegenüber; beide Male fand sich Südafrika auf der Seite der Sieger wieder. In den Zwischenkriegsjahren besaß die Union von Südafrika den Status eines anerkannten Mitglieds der internationalen Gemeinschaft. Angesichts der geschwächten internationalen Lage des besiegten Deutschlands konnte die Mandatsmacht in der ehemaligen deutschen Kolonie Südwestafrika den gelegentlich vorgetragenen deutschen revisionistischen Forderungen relativ gelassen gegenüberreten. Nach der Zäsur des Zweiten Weltkrieges verlagerte sich allmählich das Verhältnis der beiden Staaten zueinander auf eine Umkehr der Positionen im Netzwerk der internationalen Beziehungen. Die zunehmende internationale Isolation des Apartheidstaates wurde für die um internationales Ansehen ringende Bundesrepublik ein nicht zu übersehendes Problem. Ein wieder erstarktes (West) Deutschland, das sich schon bald zu einer wirtschaftlichen Großmacht entwickelt hatte, begann sich in den 1970ern von einem merklich nervöser werdenden Apartheidstaat zu distanzieren.*

.....

*This contribution explores some of the global trends that influenced the relations between Germany and South Africa from the First World War to the 1970s. In 1914 and again in 1939, the two countries placed themselves in opposing camps in two exhausting global wars, with South Africa each time emerging on the winning side. During the interwar period, the Union of South Africa was a respected member of the international community. The mandatory power in former German South West Africa was able to deal with German colonial revisionism from a position of strength and maintain friendly relations with the former colonial power, which was struggling to recover from the political and economic fallout of the defeat in 1918. By the 1970s, however, the relations between (West) Germany and South Africa were shifting towards a reversal of roles. A resuscitated West Germany, emerging as an economic superpower after 1945, began to distance itself from the apartheid state to the detriment of white South Africa's efforts to consolidate its international status and reputation.*

.....

## Introduction

In 1923, South African prime minister Jan Christiaan Smuts gave a speech at the Savoy Hotel in London. He celebrated the British Empire as a role model of peaceful integration of diverse cultural and racial groups into “the greatest political structure of all time”.<sup>1</sup> The reconciliation between Afrikaners and English-speaking whites after the devastations of the South African War (1899–1902) had only been possible because the losers of the war – “my little people” as Smuts called them – had not been treated like pariahs by Britain.<sup>2</sup> “Moderation and generosity” had resulted in the cooperation of Afrikaners and English-speaking whites at the founding of the Union in 1910, whereas harsher methods of discrimination in the spirit of revenge would have led to disaster. Thus South Africa was in the unique position of speaking from experience when it reminded its “parent peoples of Europe” of the portentous consequences of isolating and humiliating a defeated Germany.<sup>3</sup> Smuts appealed to his audience to find a constructive way out of the disastrous economic and political conditions prevailing in post-war Europe after 1918.

At the same time, Smuts’s warning against pushing a defeated Germany into a corner, from where it could be expected to break out again, with fateful consequences for the international order, also played on entrenched notions of racial prejudice. Being deeply rooted in the ongoing history of confrontation between the white minority and the black majority in his home country, Smuts ominously hinted at the anomaly of the participation of “the black hordes of Africa” in the Great War that had been “called in to redress the moral and political balance of this mother-continent of civilisation”.<sup>4</sup>

In 1924, Smuts wrote to the British premier, David Lloyd George, and the American president, Woodrow Wilson, to warn again against implementing an unforgiving treaty that would only alienate the Germans and germinate further conflict.<sup>5</sup> Lloyd George replied to Smuts’s pleas for a generous handling of the peace terms by shrewdly asking him whether he was prepared to return South West Africa to the Germans.<sup>6</sup> By the end of the Great War, Smuts had been the most important voice in the British war cabinet to insist that the German colonial possessions could not be returned. Too great was the danger that the Germans could use the recent technological developments in warfare, such as submarines, to threaten the communication lines and security interests of the British if the former were allowed to consolidate their African territories. If the Germans could draw from the economic resources of their colonies, it would not take too long before the British Empire would have to contend again with a formidable foe. The spectre of a German *Mittelafrika* that would block British prospects of establishing the Cape-to-Cairo link added to these anxieties.<sup>7</sup>

Despite his justified foreboding at the disastrous consequences of marginalising Germany economically and politically, then, Smuts was not prepared to let go of the coveted prize from his collaboration with Britain: the League of Nations mandate for the former German colony

1 National Archives of South Africa, Pretoria (NASA), Prime Minister (PM), 51/8/F, Reparations, General Smuts speech, London, 23.October1923.

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 W.K. Hancock: Smuts. The Sanguine Years, 1870–1919, Cambridge, 1962, 522–523.

6 Ibid.,539.

7 Wm. Roger Louis: Germany’s Lost Colonies, 1914-1919, Oxford, 1967, 107-110.

of South West Africa. At the outbreak of war, Smuts had propagated an “absurdly alarmist depiction” of an imminent German threat to the Union’s security.<sup>8</sup> He had been one of the signatories to the Treaty of Versailles, which made the Union of South Africa the mandatory power. At the Paris Peace Conference, he had argued that the Union deserved to receive the territory in compensation for the domestic turmoil that had strained the fragile political edifice of the Union in 1914. After the Union decided to join the war effort on the side of the British Empire in 1914, Smuts, then minister of defence, and Prime Minister Louis Botha had to crush a rebellion by discontented Afrikaners, who did not agree to placing themselves in the line of fire on behalf of their erstwhile British adversaries. Moreover, at the Paris negotiations Smuts pointed out that South West Africa mainly consisted of worthless desert, failing to mention that huge diamond deposits might be lurking under the surface of the Namib’s sands.<sup>9</sup> He was even less forthcoming about his vaguely conceived plans of a “Greater South Africa” that would see the expansion of the Union as a major power on the continent.<sup>10</sup> These visions could not be translated into reality if there was still a German presence in South West and East Africa. From a German perspective, this would put the seal on the image of Smuts as a stooge of British imperialism in the coming decades.

Now Smuts professed regret at having signed the Paris Peace treaty “under protest”, an attitude that many German observers met with consternation or even cynicism.<sup>11</sup> A naturalised South African of German descent wrote a letter to Smuts to explain that the Germans had been hoodwinked into capitulating because they foolishly trusted Wilson’s promises of a generous peace. The Afrikaners, according to the enraged complainant, had not been such “idiots” when the British had asked them to surrender in 1901 but had continued the struggle. “Now, dear General, prove that you want to help Germany not by nice words, but by deeds”: the writer went on to call for South Africa to offer food, coal and credit to an impoverished Germany.<sup>12</sup>

There is a certain sense of irony in looking back at the relations between Germany and South Africa from the end of the First World War to the 1970s, with a bird’s eye view. Despite some ideological affinities as they extended to notions of white supremacy, the expediencies of international relations complicated the picture and affected the position that each country could take in relation to the other. The appeal for help from South Africa cited above was submitted at a time when the Union was a respected member of the British Empire and the international community. Smuts, who was admired and criticised in equal measure for his frequently grandiloquent and contradictory pronouncements on global developments, was an international figure whose advice was sought by many leading decision-makers. There was no foreboding yet of South Africa’s gradual trajectory into worldwide ostracisation after the Second World War. South Africa’s international isolation was spurred by grinding internal resistance and brought about by a new global conglomeration of states and interest groups

8 Bill Nasson: *WWI and the People of South Africa*, Cape Town, 2014, 122.

9 Martin Eberhardt: *Zwischen Nationalsozialismus und Apartheid. Die deutsche Bevölkerungsgruppe Südwestafrikas 1915-1965*, Berlin, 2007, 49. See also David Lloyd George: *The Truth about the Peace Treaties*, vol.1, London, 1938, 520-521.

10 See also Ronald Hyam: *The Failure of South African Expansion, 1908-1948*, New York, 1972.

11 NASA, PM,51/8/F, *Reparations*, General Smuts speech, London, 23.October 1923.

12 NASA, PM,51/8/A, vol. 1., *Reparations, Conditions in Germany*, H. Möschke to General Smuts, 6. December 1923.

that were inspired by anti-racism and anti-imperialism. By the 1970s, the relations between (West) Germany and South Africa were slowly sliding towards a reversal of roles.<sup>13</sup> The Union of South Africa had emerged from each of the two world wars on the winning side. And yet, by the 1970s, an increasingly beleaguered South African state would be bitterly complaining that the resuscitated West Germany, emerging as an economic superpower after two exhausting global conflicts, was refusing to give political support to South Africa in the international arena. This chapter will examine some of the relevant milestones in this historical turnaround.

### **Between the world wars: South Africa and German colonial revisionism**

The loss of the colonies after the First World War was a most disturbing trauma for German nationalists. These frustrations were intensified by the punishing manner in which Wilson's Fourteen Points had been eventually applied to the defeated *Reich*, crushing the German hopes for lenient treatment.<sup>14</sup> When the Weimar Constitutional Assembly learned about the harsh stipulations of the Treaty of Versailles, an overwhelming majority of 414 deputies (with 7 votes against) demanded the restoration of the German colonies. Petitions that were conducted by some of the major colonial associations reaped four million signatures in 1919.<sup>15</sup>

Especially infuriating was the accusation that the Germans had failed to improve social and economic conditions for indigenous peoples. In response to the international criticism of German colonial rule, political and intellectual guardians of the German colonial past emphasised the efforts made by Germany in educating and uplifting the "natives". Under British rule, e.g., the South African mandate, indigenous people in South West Africa were said to show early signs of indiscipline and degeneration.<sup>16</sup> The Germans exerted pressure on the League of Nations in the hope of having their colonies restored. Particular pressure came from the various colonial societies, such as the Deutsche Kolonialgesellschaft, who with the involvement of former colonial governors sought to influence national and international public opinion and individual decision-makers.<sup>17</sup> During his governorship of German Samoa, Wilhelm Solf had acquired a reputation as a liberal colonial official. After the war, he insisted that colonisation did not constitute the exploitation of "backward" peoples but had in fact been a noble project by the superior civilisations to help their underdeveloped fellow human

---

13 It is beyond the scope of this chapter to examine the policies of the German Democratic Republic in relation to South Africa. See Gareth M. Winrow: *The Foreign Policy of the GDR in Africa*, Cambridge 1990. See also in this volume Hans-Georg Schleicher: "Wie hältst Du es mit Südafrika?" – Gretchenfrage der Afrika-Politik beider deutscher Staaten .

14 On Wilson's Fourteen Points and their reception in Europe see Thomas J. Knock: *To End All Wars. Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order*, New York and Oxford 1992; Margaret MacMillan: *Peacemakers. The Paris Conference of 1919 and its Attempt to End War*, London 2001. On the global ramifications of Wilson's visions of a new international order see Erez Manela: *The Wilsonian Moment. Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, Oxford 2007.

15 Dirk Van Laak: *Imperiale Infrastruktur. Deutsche Planungen für eine Erschließung Afrikas 1880 bis 1960*, Paderborn 2004, 199.

16 *Deutsche Kolonialzeitung*, 6, 20 June 1919, 69.

17 Michael D. Callahan: *Mandates and Empire. The League of Nations and Africa, 1914–1931*, Brighton 1999, 63–64.

beings.<sup>18</sup> Here German nationalists were toeing an ideological line with the statesmen who had represented the winners of the Great War. The mandate system, as created by Wilson and Smuts, was based on similar ideas of a reformed imperialism that was committed, at least in theory, to the gradual modernisation of the indigenous peoples in whose interests the Western powers claimed to rule.<sup>19</sup>

The new shift to a technological underpinning of Eurocentric concepts of African development did not exclude harsh views of the inferiority of non-European “races”. As Dirk van Laak has pointed out by citing social democratic commentators on colonialism, “the biological interpretation of social phenomena was not the privilege of the political right wing of the Weimar Republic”.<sup>20</sup> But before the Nazis had articulated their claims to “living space” (*Lebensraum*) using openly biological-racist terminology, the debates about colonies in Germany often reflected the view that technological and economic engineering on a large scale was more appropriate to the African reality than crude exploitation. As a consequence of the mandate system and its procedures for reporting socio-economic improvements in the respective territories back to Geneva, the rhetoric of accountability and transparency became more acceptable among Westerners than the previous arguments about raw materials and geostrategic necessity. Germans also took comfort in the idea that their country could not be excluded forever from the “partitioning of the world” because it had to play an important role in the “civilising mission” of the West, as the *Deutsche Kolonialzeitung* proclaimed in 1919.<sup>21</sup>

This revisionist longing for the restitution of former colonial grandeur did not leave much space for any self-critical inspection of the ugly aspects of German colonial rule. Any suggestion that imperial Germany had used aggressive methods or possessed expansionist aims during the pre-war era was flatly denied. Cataloguing the atrocities committed by other colonial powers offered some consolation. The readers of the *Deutsche Kolonialzeitung* were assured that “the faithful loyalty of the natives” could be relied on to preserve the positive memory of German colonial rule.<sup>22</sup> The British *Blue Book* on German colonial rule in South West Africa, which had been produced to justify the annexation of the territory, was condemned by spokesmen for German colonialism and its accusatory content conveniently reduced to mere anti-German propaganda.<sup>23</sup> The last governor of German South West Africa, Theodor Seitz, depicted the *Blue Book* as a pack of lies at a demonstration in Berlin on 15 May 1919 that featured the participation of several former German colonial governors. He only vaguely alluded to the mass killings of the Herero and Nama in South West Africa (1904–1907) and compared these to the so-called “famine of the dams” that had killed large

18 Van Laak, *Imperiale Infrastruktur*, 211. On the range of ideological nuances in the racialised views of indigenous cultures among German administrators in different colonial possessions see George Steinmetz: *The Devil’s Handwriting. Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa and Southwest Africa*, Chicago and London 2007.

19 Michael D. Callahan: *Mandates and Empire. Vol. 1. A Sacred Trust. The League of Nations and Africa, 1929–1946*, Brighton 2004; F.S. Northedge: *The League of Nations. Its Life and Times, 1920–1946*, Leicester 1986.

20 Van Laak, *Imperiale Infrastruktur*, 214.

21 Ernst Grünfeld: *Die deutschen Kolonien und der Völkerbundgedanke*, in: *Deutsche Kolonialzeitung*, 6, 20 June 1919, 66–67.

22 Fr. Hupfeld: *Der Friedensentwurf und die Kolonien*, in: *Deutsche Kolonialzeitung*, 6, 20 June 1919, 62.

23 Jeremy Silvester, Jan-Bart Gewald, (eds.): *Words Cannot Be Found. German Colonial Rule in Namibia. An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book*. Leiden and Brill 2003.

numbers of Ovambo in the north of Namibia under the South African occupation during 1915–1916.<sup>24</sup> A German consul later gratefully registered the assurances delivered by Smuts's successor, J.B.M Hertzog, that Afrikaner nationalists did not take those accusations seriously anyway.<sup>25</sup> Such attempts to whitewash the German colonial legacy were accompanied by claims that Africans longed for the return of German law and order.<sup>26</sup>

As will be shown later, such notions proved to have a long shelf life and were reanimated in a slightly different version after the Second World War. West German politicians across the party political spectrum who had their eyes firmly fixed on the business opportunities opening up in Africa agreed that the Germans, in contrast to other Western nations, were not burdened by a colonial past. During the Weimar period, however, commentators combined the German nationalists' two pet hates – their French and British rivals – to rail against the “anti-German machinations of that French offspring, Louis Botha”, because the Afrikaner general had conquered the German colony on behalf of British imperialism.<sup>27</sup> On the other hand, some Rhenish missionaries in the mandate territory tried to make the best of the South African occupation of the former German colony by reporting that Smuts, during his first visit in 1919, had graciously received a number of petitions from German settlers and reprimanded Africans who had become “unruly” as a result of the war.<sup>28</sup>

Conversely, the “colonial question” lost some of its urgency in Germany in the immediate aftermath of the First World War because the population was preoccupied with the more pressing issues of economic survival and political turmoil in the Weimar Republic. Some German observers even made efforts to see the positive side of the loss of the colonies. With clenched teeth, they argued that not holding on to the colonies defused the potential for conflict between white and black people.<sup>29</sup> Abstention from expansionist policies also reduced the tension among competing colonial powers that had upset international relations during the “scramble for Africa” from the 1880s. The British ambassador in Berlin reported to London that some German observers were of the opinion that “it would only be a question of time for the black races to free themselves from the domination of the whites”.<sup>30</sup> In this situation, Germany would do well not to attract “the antipathy and hatred of the black races” and should instead explore markets in the colonies of other nations.<sup>31</sup> Even the former colonial governor, Solf, faced criticism for allegedly pointing out that the striving for colonial possessions could someday become superfluous in the face of the rapid socio-economic changes that were transforming the world.<sup>32</sup>

24 Ibid., pp. 68–69.

25 Bundesarchiv Lichterfelde, Berlin (BAL), R 8023, vol. 532, Deutsche Kolonialgesellschaft, Politische Verhältnisse in Südwestafrika, Franz, Windhoek, to Auswärtiges Amt, 15 November 1924.

26 Deutsche Kolonialzeitung, 6, 20 June 1919, 69.

27 Deutsche Kolonialzeitung, 9, 20 September 1919, 99.

28 91. Jahresbericht der Rheinischen Missionsgesellschaft, 1920, issued Juni 1921, 16.

29 Seitz complained about the lack of interest in the colonies in Germany in the face of the growing independence movements among Africans; BAL, R 8023, vol. 537, Mandatskommission des Völkerbundes und deren Verhandlungen, Seitz to Ludwig Scholz, 7 June 1926.

30 NASA, Buitelandse Sake (Dept. of Foreign Affairs [BTS]), 1/4/4, vol. 1, German Colonial Policy and Aspirations, Horace Rumbold, British Embassy Berlin, to Lord Cushendun, 8 August 1928.

31 Ibid.

32 Van Laak, *Imperiale Infrastruktur*, 213–214.

The near universal hostility among Germans of all political persuasions towards Versailles, however, kept various forms of popular colonial revisionism alive. Colonial aspirations pervaded many layers of German society because they were projected on an imaginary map of collective and individual desires. The loss of the colonies did not prevent the growth of a sizeable bureaucracy after the First World War to administer a fictional colonial empire, which has motivated one scholar to speak of “colonialism without colonies”.<sup>33</sup> In 1919, the former Imperial Colonial Office was transformed into the Imperial Colonial Ministry, which was wound up again in 1920 to be attached to the Imperial Ministry for Reconstruction. From 1924 on, colonial issues were dealt with by the Foreign Office.<sup>34</sup> Existing revisionist aspirations linked up with perceptions of the League of Nations as being a central organisation of transnational Western colonialism. A number of German observers remained hopeful that some sort of historical rehabilitation could catapult Germany into the League’s mandate system and thus back into the circle of colonial powers.<sup>35</sup> The Colonial Department in the Foreign Office accommodated former colonial administrators who designed various strategies of inserting Germany into the mandates system. Some hopefuls spotted an opportunity to reclaim the status of a colonising power when Germany joined the Permanent Mandates Commission in 1927 after having been admitted to the League of Nations in 1926. Retrieving South West Africa from the Union became a fixed item on the revisionist wish list. In conversations with the South African administrator of South West Africa at Geneva, Gysbert Hofmeyr, German representatives made no bones about their expectation that the membership in the League of Nations would be only the first step in regaining the former German colony.<sup>36</sup> Without access to the raw materials of its colonial possessions, Germany would not be able to fulfil the obligations of the peace treaty and pay its reparations.<sup>37</sup> Despite these constant pleas, all Union governments after the First World War maintained friendly relations with Germany, pursuing a conciliatory policy towards the German residents in South Africa and in the mandate territory. It was generally accepted that the German settlers were to play a constructive role in South West Africa’s economy.<sup>38</sup>

Such dreams of a new African empire lost some of their salience when the Nazis shifted the colonising impetus towards eastern Europe. During the 1930s, however, the new regime at least tolerated various colonial associations and individuals and used them intermittently to raise claims of restoring the colonies. Hitler allowed some technocrats, engineers and ad-

33 Wolfgang Struck: *Die Geburt des Abenteurers aus dem Geist des Kolonialismus. Exotistische Filme in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg*, in: Birthe Kundrus (ed.), *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus*, Frankfurt, 2003, 265.

34 Van Laak, *Imperiale Infrastruktur*, 203–204.

35 “Finally, it would be appreciated if we could obtain assurances that sufficient colonial mandates will be allotted upon our admission to the League of Nations” [“Erwünscht wäre es schliesslich, dass wir beim Eintritt in den Völkerbund auch Zusagen über die Zuteilung ausreichender Kolonialmandate erhalten”]; BAL, R 601/1181, Büro des Reichspräsidenten/Präsidialkanzlei – Eintritt Deutschlands in den Völkerbund, President Paul von Hindenburg to Chancellor Hans Luther, Berlin, 4 December 1925. See also Joachim Wintzer: *Deutschland und der Völkerbund, 1918–1926*, Paderborn 2006.

36 Not surprisingly, Hofmeyr responded in a polite but “quite reserved manner”; BAL, R 8023, vol. 865, Deutsche Kolonialgesellschaft, Ludwig Scholz Korrespondenz, Scholz to Dept. of Foreign Affairs, 25 September 1924.

37 Ibid.

38 See Eberhardt: *Zwischen Nationalsozialismus und Apartheid*, 70–73.

ministrators to pursue their African dreams in a maze of rival Nazi departments competing with each other for influence. He was never really interested in the outmoded variety of Wilhelmian colonialism, but he kept the colonial card close to his chest, to bargain with Britain for a “free hand” on the continent. Berlin produced a series of ambiguous statements that kept Britain and its dominions on their toes. In 1933, for example, a circular from Downing Street informed the doubtlessly relieved South Africans that in an interview with the *Daily Telegraph* of 5 May 1933, Hitler had stated: “We have given up the idea of German expansion beyond the seas. We do not want to enter into competition with England in naval strength. Our fate is not bound up with coasts or dominions, but with the east of our frontier.”<sup>39</sup>

The rise of the Nazis, however, complicated the relations between South Africa and Germany, and not only because of the Nazi activities in the mandate territory and in South Africa. Prime Minister Hertzog, who had always insisted upon South Africa’s greatest possible degree of independence as a dominion in the British Empire, showed himself to be not unsympathetic to Hitler’s increasingly self-confident noises in the international arena, including demands for the return of colonies. When Hitler decided to leave the League of Nations in October 1933, German officials reported that the South African representative C.T. Te Water, who also acted as the South African high commissioner in London, had abstained from the League Assembly’s attack on Nazi anti-Semitism and instead “committed himself to the spirit of the new Germany”.<sup>40</sup> German observers in the 1930s often depicted Hertzog as the South African premier most favourably inclined towards German interests in Africa.<sup>41</sup> Hertzog’s image as a South African politician who was in favour of a “strict handling of the natives” was conducive to reinforcing this impression.<sup>42</sup> The Italo-Ethiopian War (1935–1936) resuscitated some German diplomatic initiatives through the negotiations with Hertzog’s government about a possible return of the South West Africa territory. The South African minister plenipotentiary in Berlin from 1934, Dr S.F.N. Gie, seems to have had a genuine interest in coming to some agreement with these demands, judging from a number of interventions.<sup>43</sup> Te Water even proposed to the British secretary of state for foreign affairs, Anthony Eden, that an international conference be held under the auspices of South Africa to resolve this question. According to Te Water, South Africa could be relied on to “possess an unprejudiced

39 NASA, BTS, 1/4/4, vol. 1, German Colonial Policy and Aspirations, circular dispatch, A 83, Downing Street to Minister of External Affairs, Pretoria, 16 June 1933. A similar assurance was given by Rudolf Hess in 1934, *ibid.*, circular dispatch, A 68, Downing Street, to Minister of External Affairs, Pretoria, 26 September 1934.

40 BAL, R 601/1183, –Völkerbund, August 1932–July 1936, Runderlass über XIV. Völkerbundsversammlung und die 74., 75., 76. und 77. Tagung des Völkerbundesrates, 25 November 1933, Vbd. 3150.II.

41 For example BAL, R 43-1/43, Reichskanzlei, Akten betreffend Afrika, Bd., Juni 1921–31. Dezember 1935, Otto v. Gottberg, to Chancellor, Berlin, 26 February 1925 [on a private conversation with Hertzog on 28 January 1925].

42 BAL, R 1001/2185, Die Bondelzwarts (Hottentotten) in Warmbad (Kapitän Willem Christian), Haug, Deutsches Generalkonsulat für Südafrika, 12 June 1923.

43 NASA, BTS, 1/4/4, vol. 1, German Colonial Policy and Aspirations, S.F.N.Gie, South African Embassy Berlin to H. Bodenstein, External Affairs, Pretoria, 6 July 1935; *ibid.*, extract from report by Dr. Gie, Berlin, 17 July 1935. Gie suggested that the British, the Germans and the South Africans could collaborate because they shared the same attitudes towards Africans (“Ons, die Britte en die Duitsers kan saamwerk in Afrika want fundamenteel staan ons eenders tenor die naturelle”); *ibid.*, extract from report by Dr Gie, Berlin, 29 July 1935.

and impartial judgment” on the handling of colonial subjects: “Here, it seems to me, would be a great opportunity, possibly the greatest in our time – for the Union to impress upon the European Powers interested in Africa its own policy of non-assimilation.”<sup>44</sup> Unsurprisingly, such plans became more anathema to Britain as it became more obvious that the Nazis could not be trusted. Te Water’s comments raised an outcry in British newspapers.<sup>45</sup> The Union government received petitions from incensed members of the South African public who protested against any plans to allow the Germans back into Africa.<sup>46</sup>

The Italian aggression in East Africa worried not only Britain but also South Africa. Smuts and Hertzog, now tenuously aligned in a coalition government, publicly criticised the Italian conquest of Haile Selassie’s empire as a return to an outdated model of land-grabbing imperialism. Mussolini’s east African adventure made white South Africans nervous and black South Africans angry; it was hardly a recommendation to accommodate a renewed German presence on the Union’s borders. Afrikaners, Smuts and Hertzog emphasised, could not tolerate undisguised military expansion given their own anti-imperialist history.<sup>47</sup>

But Hertzog tried to keep the Germans at arm’s length and at times vaguely conveyed to German diplomats his willingness to consider some compensation for Germany’s lost African territories in lieu of their restoration. His minister of defence, Oswald Pirow, who was of German descent, was occasionally even more outspoken in confirming Germany’s rights to reclaim some territories on the African continent.<sup>48</sup> Such pronouncements had the welcome effect – from an Afrikaner nationalist perspective – of annoying the British, but even Pirow became worried about reinviting the Germans to Africa with the prospect of an Italian conquest of Ethiopia.<sup>49</sup> Gie reported in 1937 that the Germans were gripped by a true “psychosis” of colonial revisionism and that rumours were circulating in Germany that Hitler had secretly leased Angola from Portugal for a period of 99 years.<sup>50</sup>

When it came to the crunch, therefore, neither Hertzog nor Pirow, and Smuts even less, was prepared to allow for a return of Germany to Africa, at least not in the immediate vicinity of the Union. In a conversation with the German representative in Pretoria in 1937, Hertzog assured the Germans that he understood their revisionist desires but recommended that

44 NASA, BTS, 1/4/4, vol. 1, German Colonial Policy and Aspirations, C.T. Te Water, London, to External Affairs, 5 March 1936.

45 See, e.g., Daily Mail, 15 September 1937.

46 NASA, BTS, 1/4/4, vol. 3, German Colonial Policy and Aspirations, Town Clerk of Durban, to Secretary to the Prime Minister, Pretoria, 21 October 1938; Coordinating Council for the Hands Off Africa Campaign, Johannesburg, to Prime Minister, Pretoria, 20 October 1938.

47 Tilman Dederig: South Africa and the Italo-Ethiopian War, 1935–1936, in: *International History Review*, 35, 5, 2013, 1009–1030.

48 On Pirow, see Werner Van der Merwe: Suid-Afrika en “appeasement”. Oswald Pirow se “vredesending” na Nazi-Duitsland in November 1938, in: *Kleio*, 20 (1), 1988, 28–53. On German-South African relations during the Nazi era also see Albrecht Hagemann: *Südafrika und das Dritte Reich. Rassenpolitische Affinität und machtpolitische Rivalität*, Frankfurt 1989; Patrick Furlong: *Between Crown and Swastika. The Impact of the Radical Right on the Afrikaner Nationalist Movement in the Fascist Era*, Johannesburg 1991.

49 National Archives, Kew, London (NA), Ministry of Air (AIR), 2/1777, Visit of Mr Pirow to UK in Connection with Questions of South African Defence, 1936–1939, United Kingdom High Commissioner in the Union of South Africa, 21 April 1936.

50 NASA, BTS, 1/4/4, vol. 2, German Colonial Policy and Aspirations, extract from letter from Dr Gie, 9 February 1937.

they should turn their gaze to New Guinea instead of southern Africa.<sup>51</sup> In the end, Hitler turned out to be far more preoccupied with his expansionist ambitions in eastern Europe than with a return to Africa. The increasing tensions in Europe made any South African concessions to Germany unrealistic, and after Smuts had recouped the premiership in 1939, following a tense stand-off with Hertzog, the Union once again became an ally of Britain in the struggle against Germany.

Another brief surge of colonial excitement, however, galvanised Nazi technocrats and colonial revisionists in 1940, when Nazi power in Europe stood in its zenith. After the startling German victories that year, there was a flurry of ambitious plans to prepare for the anticipated German recolonisation of the African continent. Nazi planners revelled in visions of Africa as an empty space for social and racial experiments on a large scale. The German settlers in South West Africa were about to be liberated from the pro-Jewish South African mandate regime.<sup>52</sup> Against this background, Smuts's occasional public pronouncements on establishing a "Greater South Africa" were received with contempt by the Nazi press.<sup>53</sup> But the German attack on the Soviet Union removed Africa from the Nazi expansionist agenda. In 1943, the Reichskolonialamt (Reich Colonial Office) was closed down by Hitler.<sup>54</sup>

#### **After 1945: West Germany and South Africa's road towards international isolation**

In the aftermath of the Second World War, the Federal Republic of Germany quickly gained a foothold on the African continent, concentrating on its growing economic power. A more radical breed of Afrikaner nationalists rose to power when D.F. Malan's National Party won the white elections in 1948. The first German diplomatic representation was opened in Pretoria in 1951, at a time when the Union had temporarily withdrawn from the United Nations,<sup>55</sup> and the West German representation in Pretoria acquired the status of an embassy a year before the government in Bonn was granted national sovereignty in 1955.<sup>56</sup> Some staff members had already served under Ribbentrop, which did not raise eyebrows among the leaders of the National Party, some of whom had been interned during the war for their Nazi sympathies.<sup>57</sup>

---

51 Hertzog told the German consul, Wiehl, that "the Netherlands might welcome Germany there and so also Australia, in view of Japanese menace", NASA, BTS, 1/4/4, vol. 2, German Colonial Policy and Aspirations, 1936–1938, aide mémoire, secret, Future of South West Africa and Legislative Measures against German activities in South West Africa as a Result of Report of South West Africa Commission, 14 January 1937.

52 H. Blumhagen: *Unsere wichtigsten Zukunftsaufgaben in Deutsch-Südwestafrika*, Deutsche Kolonial Zeitung, 1 August 1940.

53 See, for example, the anti-Semitic comments made by the official in the Dienststelle Ribbentrop, Wolfgang Morell: *Die Union von Südafrika nach zwei Jahren Krieg*, in: *Afrika Rundschau*, 8 December 1941.

54 Van Laak, *Imperiale Infrastruktur*, 307–320.

55 Deon Geldenhuys: *The Diplomacy of Isolation. South African Foreign Policy Making*, Johannesburg 1984, 12.

56 Ulf Engel: *Die Afrikapolitik der Bundesrepublik Deutschland 1949–1999. Rollen und Identitäten*, Hamburg 2000, 42.

57 Reinhard Rode: *Die Südafrikapolitik der Bundesrepublik Deutschland, 1968–1972, Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika*, Munich 1975, 22–23.

As mentioned earlier, the West German economic and diplomatic presence in Africa thrived on the assumption that the Germans were not compromised by a history of colonialism. This notion rested more on wilful ignorance than on the reality of the comparatively brief history of German colonialism, but it gave the German presence in Africa a veneer of historical innocence at the eve of the postcolonial period.<sup>58</sup> At a time of impending decolonisation, when the Western colonial empires were entering their terminal phase, West German economic and political interests could conveniently refer to the end of the German colonial empire in 1918 as proof of an unbiased attitude, while not necessarily abandoning their traditional ideas of racial superiority in relation to Africans. Trying to come to terms with their recent Nazi history, many Germans gratefully bought into a sanitised history that sought to embellish the memory of German colonialism or erase it altogether. Moreover, in line with similar racist notions as held in other Western countries, the German public saw many a positive comment on the benevolence of racial segregation, using Cold War rhetoric to justify apartheid as a means of stemming the Communist tide. As Jason Verber has argued, the self-critical inspection of the colonial past could even be stifled by claiming victim status. The division of Germany as a result of the defeat in the Second World War lent a semblance of plausibility to claims in both East and West Germany that the Germans were now a colonised people themselves.<sup>59</sup> South African diplomats did not shy away from playing on these ideas when they asked for West German diplomatic support in the international arena. Foreign affairs official J.S.F. Botha noted in 1967 that the West Germans reacted in a “childish” manner to any media reports of a supposed close military collaboration with South Africa.<sup>60</sup> He alluded to the notion that the Germans were not compromised by a colonial history of their own and suggested that the Union might thus be able to use Bonn as an intermediary in stabilising South Africa’s relations with other African countries.<sup>61</sup>

While South Africa was very keen to reestablish relations with the growing West German economy, there were also concerns that the increasing diplomatic and economic activities of the Germans on the continent might create a competitive situation for the South African export economy. As early as in 1954, the Department of Foreign Affairs in Pretoria registered reports from South African representatives in other African countries about the continually expanding presence of West Germany. One such report stated that German “business morals and ethics are not very high, judged by our standards, so that what others might regard as a bit shady would not trouble their conscience overly much”.<sup>62</sup> The South African consul at

58 These notions were, of course, heavily attacked by the GDR. See Jason Verber: *The Conundrum of Colonialism in Postwar Germany*, unpublished PhD thesis, University of Iowa 2010, 65–68.

59 In the GDR this criticism focused on the Marshall Plan and on the Allied presence in West Germany; in the FRG it was directed at the Soviet occupation of East Germany; Verber, *Conundrum*, 28–30.

60 Archives of the Department of International Relations and Cooperation of the Republic of South Africa (formerly External Affairs/Foreign Affairs) (AIRC), BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol. 2, J.S.F. Botha, Pretoria, to Hennie Geldenhuys, South African Embassy, Keulen, 29 November 1967.

61 *Ibid.* On South African initiatives to involve the Federal Republic in establishing contacts with other African states, see Tilman Dederling: *Ostpolitik and the Relations between West Germany and South Africa*, in: Carole Fink and Bernd Schaefer (eds), *Ostpolitik, 1969–1974. European and Global Responses*, Washington, D.C., 2009, 206–231.

62 NASA, BTS 1/154/6, Federal Republic of Germany. *German Colonial Policy and Aspirations*, vol. 1, handwritten note, signed P.R.K., 1 April 1954, author’s own translation.

Elizabethville in the Belgian Congo reported that the West Germans, trying hard to penetrate African markets, were not above using “gradual and camouflaged infiltration” in order to allay the existing hostility to Germany among Belgians.<sup>63</sup> Such concerns were exacerbated by the stagnation in South Africa’s exports to the Belgian Congo, in contrast to growing German exports.<sup>64</sup>

The South African occupation of South West Africa continued to simmer as a problem in international relations. German revisionist ambitions were no longer an issue, but the Union’s refusal to submit reports on conditions in South West Africa to the United Nations made sure that the international spotlight remained fixed on South Africa’s role in the territory.<sup>65</sup>

The Union’s policy of racial segregation gradually attracted international attention. Even before the rise of the so-called Afro-Asiatic bloc at the United Nations beginning in the 1960s, South African representatives in West Germany keenly gauged German public opinion with a view to apartheid. The general sense of uncertainty was heightened by the Sharpeville massacre in 1961. By the early 1960s, a directive from Pretoria instructed all foreign missions to refuse any acknowledgement of letters of protest against the South African system, or even to reject such submissions outright.<sup>66</sup> The reports sent by South African diplomats in West Germany to Pretoria betrayed their growing feelings of anxiety in the face of a gradually transforming international arena that was no longer the prerogative of white consular officials and envoys: in 1964, the South African representative in Cologne showed himself to be taken aback by the increasingly noticeable appearance of African and Asian diplomats at official functions.<sup>67</sup> Individual conversations with travelling West German members of parliament in other African countries were eagerly registered, especially if the German visitor stated his sympathies for South Africa. The South African representative at Lourenço Marques (present-day Maputo), for example, conveyed the heart-warming news to Pretoria that the arch-conservative CDU politician, Hans-Joachim von Merkatz, appreciated the friendship between the two countries. Merkatz mentioned in particular that during the Second World War, the Germans had been able to rely on the knowledge that they had many friends in South Africa at a time when Germany was “isolated and detested”.<sup>68</sup>

The Department of Foreign Affairs collected a substantial number of reports on German politicians and journalists, anxiously exploring German attitudes to race relations. This included coverage of various types of publications, but also comments on the utterances of

63 *Ibid.*, A.J. Oxley, Consul in Elizabethville, Belgian Congo, to Secretary of External Affairs, 12 July 1955.

64 Between 1950 and 1954, German exports increased from the value of Fr 155, 346, 659 to Fr 1, 241, 440, 389, leaving behind South Africa whose exports to the Belgian colony had only increased from Fr 327, 789, 481 to Fr 707, 719, 964 during the same period; *ibid.*, A.J. Oxley, Consul in Elizabethville, Belgian Congo, to Secretary of External Affairs, 29 September 1955.

65 F.J. Nöthling: *The South West Africa Dispute: 1948–1966*, in: Tom Wheeler (ed.), *History of the South African Department of Foreign Affairs, 1927–1993*, Johannesburg, 2005, 309–336.

66 AIRC, BTS 14/11, sub-file to vol.13, 1964, *South African Racial Policy – Apartheid*, unsigned directive, Cape Town, April 1964.

67 “...Every single diplomatic happening that is pictorially reported features some African or Asian diplomat”, complained Ambassador Pohl, who wondered whether there were “any white ambassadors left”. AIRC, 1/154/1, Federal Republic of Germany, political situation and developments, vol. 1, J.D. Pohl, Cologne, to Secretary for Foreign Affairs, Pretoria, 12 November 1964.

68 *Ibid.*, South African Consul General, Lourenço Marques, to Secretary for Foreign Affairs, Pretoria, 22 August 1963.

prominent church people. It was carefully noted that the West German politician, Eugen Gerstenmaier, a Protestant theologian who had risen to the influential position of the President of the Bundestag as well as to the chair of the *Deutsche Afrika Gesellschaft*, was hesitant to accept an invitation to visit the Union when he was approached by a South African official in the Belgian Congo while on an extensive African tour. To white South African ears, it may have sounded rather ominous when Gerstenmaier stated that the Union “was outside general trends in Africa and for that reason was not within the scope of his present study of African affairs. He said that the Union, at the extreme south of the continent, was *in Africa* but not *of* it [emphasis in original]”.<sup>69</sup> It must have worried officials in Pretoria even more when Gerstenmaier presented a radio talk after his return and proclaimed that it was “quite obvious” that the colonial era was nearing its end.<sup>70</sup>

Pretoria carefully monitored the German media to determine how the German public was responding to the “consolidation of the white civilisation”, as common parlance had it, at the southern tip of the continent. The Department of Information gleefully stated in 1967 that “they had quite a bit of fun” in discovering that West German newspaper reports drew much of their information from South African sources.<sup>71</sup> German newspapers that published positive accounts of apartheid were applauded in the Afrikaner press with headlines such as “Duitse blad verdedig apartheid” (German paper defends apartheid).<sup>72</sup> The South African consul general in Hamburg witnessed with great satisfaction a panel discussion at Hamburg University where the majority of the participants were in favour of apartheid. The CDU politician Erik Blumenfeld argued that as much as the Germans could not be expected to give up their historical right to a reunited Germany, the whites in South Africa could not be requested to give up the right to their own homeland.<sup>73</sup>

The overarching interest, however, was economic. The West German mantra was that trade had nothing to do with politics, but this view became increasingly difficult to uphold in the increasingly frosty international climate that was marked by a slow but gradual rise of

69 NASA, BTS 1/154/6, Federal Republic of Germany. German Colonial Policy and Aspirations, vol. 1, A.J. Oxley, Consul in Elizabethville, Belgian Congo, to Secretary of External Affairs, 26 July 1955.

70 Ibid., A.A. Mertsch, Cologne Embassy, to Secretary of External Affairs, 5 September 1955. Strangely enough, Gerstenmaier on the same occasion also hinted at the possibility of settling young German farmers “from the East Zone” (the GDR) in Kenyan districts that had been abandoned by British farmers because of Mau Mau activity”, although “at the present moment [...] such discussions would not be advisable”.

71 “A sizeable percentage of representations from German newspapers – *Industriekurier*, *Handelsblatt*, *Die Welt* etc. – can be traced to items and articles we provided, here and in Germany” (author’s own translation). AIRC, BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol. 2, Piet Nel, Department of Information, Pretoria, to D.B. Sole, Department of Foreign Affairs, Pretoria, 24 October 1967.

72 Die Transvaler, 11 May 1964. The article praised German journalist Carlheinz Reese for publishing two articles in the *Industriekurier* that showed South Africa in the best of lights. Reese encouraged German investors, criticised opponents of apartheid as Communist stooges, and argued that the United States of America could not come to grips with its own race problem.

73 The panel consisted of the journalists Marion Gräfin Dönhoff (*Zeit*) and Jörg Elten (*Stern*) as well as Erik Blumenfeld, Max Clauss (Director of the Hanover Fair), and Christoph Graf Dönhoff (South Africa Foundation). According to the report, Marion Gräfin Dönhoff was the one speaker to be noticeably hostile to apartheid. AIRC, BTS 14/11, vol.12, South African Racial Policy – Apartheid, A.M. Grobler, South African Consulate, Hamburg, to Dept. of Foreign Affairs, 15 November 1963.

critical voices in relation to apartheid. The violent upheavals of decolonisation added to the anxieties of the white minority. An encounter between Federal President Heinrich Lübke and Ambassador J.C.H. Maree at a reception in Buenos Aires in 1964 turned sour when the German president inquired, rather innocuously, “when are you going to do something about the situation in your country?”<sup>74</sup> Meetings with West German MPs often assumed a clandestine character, with the South Africans rather anxiously seeking assurances of sympathy in the face of Bonn’s various measures in stabilising its relations with African countries. West German embassy staff in Britain was also contacted in order to gauge its response to an increasingly vociferous anti-apartheid movement in London. Pretoria depicted the movement as a front for Communist interests, but the South Africans were noticeably disheartened to hear from their German counterparts that the latter could not afford to ignore the critics of apartheid, even if only for opportunistic reasons.<sup>75</sup> Bonn’s own African policies were dominated by the Hallstein Doctrine, which prescribed cutting off relations with countries that recognised the GDR.<sup>76</sup> This Cold War strategy increasingly became the mainstay of West Germany’s Africa policy.

Despite these irritations, Pretoria was very much aware of West Germany’s importance for the South African economy. By 1971, Germany was South Africa’s fourth most important trading partner. South Africa competed with Japan as Germany’s second most important overseas market after the United States. The growth rate of German investment in South Africa from 1969 to 1971 was higher than the growth rate of investment by any other foreign country.<sup>77</sup> In a memorandum from 1972 on the state of South African-West German relations, it was stated with some satisfaction that bilateral economic relations were still strong, despite the public assurances given by the Social Democratic chancellor, Willy Brandt, that West German policies wholly complied with the spirit of anti-racism and anti-colonialism as inscribed in the UN charter.<sup>78</sup> The South African Department of Foreign Affairs gratefully recorded the names of high-ranking West German politicians who visited South Africa or were believed to be responsive to the concerns of the apartheid state.<sup>79</sup> With a growing sense of disquiet, however, South African observers also registered the increasingly vociferous opposition to apartheid, especially the protests emanating from circles within the Evangelical

74 AIRC, 1/154/1, Federal Republic of Germany, political situation and developments, vol.1, Ambassador J.C.H. Maree, Buenos Aires, to Foreign Affairs, Pretoria, 5 June 1964.

75 AIRC, BTS 14/11, vol.9, South African Racial Policy – Apartheid, J.van Dalsen, South African Embassy, London, to Foreign Affairs, Pretoria, 28 January 1965.

76 Engel, Afrikapolitik, 39–41. On the East German position in relation to the Hallstein Doctrine, see Schleicher, Hans-Georg, Afrika in der Außenpolitik der DDR, in: Ulrich van der Heyden and Hans-Georg Schleicher (eds.), Die DDR und Afrika. Zwischen Klassenkampf und neuem Denken, Münster, 1993, 10–30.

77 AIRC, BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol.6, Ambassador D.B. Sole, Cologne, to Foreign Affairs, Pretoria, 4 November 1971. During 1970 West German exports to South Africa increased by 19%; AIRC, BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol.7, A.S. Maré, Brief Notes on German/S.A. Relations, 15 September 1972.

78 Ibid.

79 Among the names listed were Franz-Josef Strauß, Alfons Goppel, Hermann Höcherl, Gerhard Schröder and Walter Scheel; *ibid.* Cf. article 5.8 by Hermann.

Church in Germany (EKD).<sup>80</sup> Against the rising groundswell of international disapproval, Pretoria could find no consolation in the few letters of support from mavericks in the EKD.<sup>81</sup> After the admission of both German states to the United Nations in 1973, West Germany became increasingly reluctant to be perceived as being too friendly with the apartheid state because of the fallout that was to be expected in the face of the growing international opposition to South Africa, especially from the Afro-Asiatic bloc.<sup>82</sup>

It is beyond the scope of this contribution to provide a detailed analysis of the growing tensions between South Africa and West Germany, which steadily increased until the Soweto Uprising in June 1976. Even before the international repulsion that followed the killings of schoolchildren in the Johannesburg township, South African diplomats in West Germany had sent a string of despondent reports to Pretoria. The South Africans tried to play out their remaining trump cards with increasing desperation, including references to South Africa's importance in guarding strategic sea routes and the vibrancy of economic relations between the two states.<sup>83</sup> When the deputy minister in the German Foreign Ministry, Hans-Jürgen Wischniewski, publicly denounced apartheid at a meeting in Dakar, shortly before Soweto, the South African ambassador alerted Pretoria that this was a bad omen, because such harsh criticism had never been articulated before by a West German official.<sup>84</sup> At about the same time, it was stated in a memo that the Germans were not only critical of petty apartheid anymore – i.e., the system of separate facilities and living areas, etc. – but that they had turned against the overall philosophy of apartheid.<sup>85</sup> In the aftermath of the Soweto riots, whose effects were compounded by Cold War tensions that extended to the African continent and by an increasingly vociferous anti-apartheid movement in the West, the new South African ambassador in West Germany conveyed bleak prospects for the future of West German-South African relations. In the face of a growing lack of credibility in German business circles and increasing international pressure on West Germany at the United Nations, he warned his home country that “we are clearly in for an uphill battle”.<sup>86</sup> In the public opinion of West Ger-

80 “The EKD is bound to step up its campaign”, AIRC,BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol. 8, D.B. Sole, Cologne Embassy, to H.L.T. Taswell, South African Permanent Mission to the U.N., 16 March 1973 (author's own translation). Sole later tried to belittle the anti-apartheid movement in the ranks of the Protestant Church by arguing that it was merely a minority, AIRC,BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol. 9, D.B.Sole to G.M. Hatton, Financial Mail, Johannesburg, 20 August 1974. Cf. article 5.8 by Hermann.

81 Pastor Kuntz informed the South African prime minister, J.B. Vorster, that Adolf Eichmann had been a Jew who organised the Holocaust to sponsor the founding of a Jewish state and that racial segregation was God's will. He received a polite letter of thanks from Pretoria, but a handwritten note acknowledged that his declaration of solidarity with the prime minister was as welcome as “a leper's kiss” (“so welkom soos die kus van 'n melaatse”), AIRC, BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol.7, letter from Pfarrer Th. Kuntz, Norheim bei Bad Kreuznach, 1972.

82 See Dederig, *Ostpolitik*.

83 “The strongest card we can play vis-à-vis Western Europe and especially West Germany is the economic one, and we should stress our importance as a supplier of essential raw materials whenever opportunity offers”, AIRC, BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol.11, D.B. Sole, Embassy Bonn, to Dept. of Foreign Affairs, Pretoria, 27 April 1976 (author's own translation).

84 *Ibid.*, D.B. Sole, Embassy Bonn, to Dept. of Foreign Affairs, Cape Town, 3 May 1976.

85 Sole, ‘Duitsland. Agtergrondsinligting’ (Germany. Background information), n.d. (probably April 1976).

86 AIRC, BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol.14, K.R.S. von Schirnding, Bonn Embassy, to Dept. of Foreign Affairs, Pretoria, 30 August 1977; Schirnding, Bonn

many, South Africa was now perceived to be in the same league as other dismal places of seemingly irresolvable conflict, such as Lebanon and Northern Ireland.<sup>87</sup>

The response in Pretoria was correspondingly grim, as the foreign minister, Pik Botha, explained to the West German ambassador in a frank conversation in 1977: "If needs be we could batten down the hatches and sit out the storm – half a million Blacks would have to return to neighbouring countries and half a million Blacks would have to go back to the homelands since there would be no work for them in SA. We could then tell them, if they complained, to go to talk to the Germans and the Americans who were the cause of them losing their jobs."<sup>88</sup>

---

Embassy, to Dept. of Foreign Affairs, Pretoria, 1 August 1977.

87 AIRC, BTS, 1/154/3, Federal Republic of Germany: Relations with South Africa, vol.15, Tendency Report on West-German-South African Relations, unsigned, 22 September 1977.

88 Ibid., Summary notes of discussion between South African Minister of Foreign Affairs and German Ambassador H.J. Eick, Pretoria, 10 November 1977.

# Die Beziehungen des Kirchlichen Außenamtes mit dem südlichen Afrika (1922–1945)

## Relations between the Church Foreign Office and Southern Africa (1922–1945)

Jürgen Kampmann

*After 1918, the German-speaking evangelical parishes in South-West Africa and South Africa could re-establish regular contacts to those church institutions in Germany which they had been related with before the war. In 1922 the newly founded German Evangelical Church Confederation (DEKB) was entrusted with the support of these congregations; in 1924 this task was specified by a law concerning the relations to the foreign Diaspora parishes (Auslandsdiasporagesetz) who were called to join this new connection to the office of the DEKB. While the parishes in South-West Africa followed this advice immediately, in South Africa the connections to German regional churches were continued instead.*

*During the Third Reich, the Auslandsdiasporagesetz remained in force. After the German Evangelical Church (DEK) was founded in 1933 – accompanied by massive interference with church governance by the German Christians – a Church Foreign Office (Kirchliches Außenamt, KA) was established under the leadership of Bishop Theodor Heckel. He tried not to involve the foreign Diaspora work in the conflicts of the German Kirchenkampf – at the expense of continually emphasizing the Church Foreign Office's loyalty to National Socialism. The task of implementing National Socialism in the region was enforced by Pastor Wackwitz, who worked as regional provost for South-West Africa in Windhoek. His activities, however, were not in accordance with Heckel's intention to adhere to a neutral course in church policy. An open clash at a synod of the South-West African parishes in 1938 could only be settled superficially. World War II soon put an end to regular contacts between Germany and Southern Africa almost completely – except financial transfers from Germany.*

.....

*Die deutschsprachigen evangelischen Gemeinden in Südwestafrika und Südafrika konnten nach 1918 wieder in regelmäßigen Kontakt zu den kirchlichen Institutionen in Deutschland treten, mit denen sie vor dem Krieg in Verbindung gestanden hatten. 1922 wurden dann dem neu gegründeten Deutschen Evangelischen Kirchenbund (DEKB) die Aufgabe der Betreuung übertragen; 1924 wurde diese durch ein „Auslandsdiasporagesetz“ konkretisiert und den Auslandsgemeinden nahegelegt, sich der zentral durch das Kirchenbundesamt des DEKB geleisteten Arbeit anzuschließen. In Südwestafrika machten die Gemeinden davon umgehend Gebrauch, in Südafrika setzten sie ihre bestehenden landeskirchlichen Verbindungen fort.*