



Sebastian Tripp

FROMM UND POLITISCH

*Christliche Anti-Apartheid-Gruppen und die
Transformation des westdeutschen Protestantismus
1970–1990*

Wallstein

Sebastian Tripp
Fromm und politisch
Christliche Anti-Apartheid-Gruppen
und die Transformation des westdeutschen Protestantismus
1970-1990

GESCHICHTE DER RELIGION
IN DER NEUZEIT

Herausgegeben von Lucian Hölscher

Band 6

Sebastian Tripp
Fromm und politisch

*Christliche Anti-Apartheid-Gruppen
und die Transformation
des westdeutschen Protestantismus*

1970 – 1990



WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft,
der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau,
des Deutschen Evangelischen Kirchentages und
der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Inhalt

I. Einleitung	7
II. Kontexte der Auseinandersetzung über Südafrika	19
1. Eine kurze Geschichte der Apartheid	19
2. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen zwischen Deutschland und Südafrika	27
3. Protest gegen das südafrikanische Apartheidsystem in der westlichen Welt	29
4. Die ökumenische Bewegung im Kampf gegen Apartheid	35
III. Die westdeutsche Rezeption des Programms zur Bekämpfung des Rassismus	59
1. Die Kritik am Anti-Rassismus-Programm in der Bundesrepublik Deutschland	60
2. Das Anti-Rassismus-Programm und die ›Glokalisierung‹ der Kirche	75
3. Neue Sozialformen christlicher Vergemeinschaftung	84
4. Zwischenfazit	103
IV. »Kauft keine Früchte der Apartheid«: Die Boykottaktion der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland	107
1. Boykott als Mittel im Kampf gegen die Apartheid	107
2. Die Anfänge der Südafrikaarbeit der EFD	113
3. Die Frankfurter Projektgruppe	123
4. Facetten der Südafrikaaktion	128
5. Das Ende der Boykottaktion	146
6. Reaktionen auf den Boykott	148
7. Akteurinnen	162
8. Motivation für die Teilnahme	174
9. Zwischenfazit	181
V. Der Deutsche Evangelische Kirchentag und Südafrika	187
1. »Mithristen aus Befreiungsbewegungen begründen ihre Beteiligung am Widerstand«	188
2. »Wer Ungerechtigkeit sät, erntet Widerstand«	202
3. »Sind wir Komplizen der Apartheid?«	204
4. Zwischenfazit	277
VI. Fazit	283

INHALT

Abkürzungen	287
Quellen und Literatur	289
1. Ungedruckte Quellen	289
2. Periodika	289
3. Nachschlagewerke	290
4. Gedruckte Quellen und Literatur	290
Dank	309
Sachregister	311
Personenregister	316

I. Einleitung

Als der Friedensnobelpreisträger und ehemalige Bischof von Kapstadt Desmond Tutu beim Kirchentag 2007 eine Rede hielt, begrüßte er die auf dem Kölner Roncalliplatz versammelte Menge, indem er sich für die Unterstützung im Kampf gegen die Apartheid bedankte: »We are free today because of you.«¹ Tatsächlich war das südafrikanische Apartheidregime ein Thema, das den westdeutschen² Protestantismus über mehr als zwei Jahrzehnte hinweg stark beschäftigt hatte und noch heute beschäftigt.³ Es gab Gespräche zwischen Kirchenleitungen und deutschen Firmen, die in Südafrika produzierten, Partnerschaften von deutschen Gemeinden mit Gemeinden im südlichen Afrika, die von Zwangsumsiedlungen bedroht waren, und eine ganze Reihe von Gruppen und Initiativen, die sich intensiv mit Südafrika beschäftigten. Diese Gruppen stehen im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit.

Bereits in den 1950er Jahren gab es erste Ansätze, die deutsche Bevölkerung auf die Situation im südlichen Afrika aufmerksam zu machen. Schon drei Jahre nach dem Erscheinen des englischen Originals veröffentlichte der Wolfgang Krüger Verlag die deutsche Übersetzung von Alan Patons Roman *Cry, the Beloved Country*. Für den deutschen Titel dieser frühen Anklage gegen das rassistische System in Südafrika wurde ein Zitat aus der Bergpredigt gewählt: *Denn sie sollen getröstet werden*.⁴ Patons zweiter Roman, *Aber das Wort sprach ich nicht*,⁵ erschien 1954 als Fortsetzungsroman in der überregionalen evangelischen Wochenzeitung *Sonntagsblatt*.⁶ 1959 veröffentlichte der Chr. Kaiser Verlag, der die Werke Dietrich Bon-

1 Tutu, Ruf, S. 695.

2 Die Situation in der DDR unterschied sich so grundlegend von der in der Bundesrepublik, dass eine Einbeziehung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Landeskirchen in der DDR in diese Arbeit nicht sinnvoll erscheint. Selbstverständlich war die deutsche Teilung dennoch ein Faktor, der die Debatten in der Bundesrepublik prägte.

3 Noch heute wird dem Thema ein so großes Gewicht zugemessen, dass mehrere deutsche und südafrikanische Kirchen sowie Missionswerke einen mehrjährigen Studienprozess finanzierten. Vgl. Lessing u. a. (Hg.), Kirche; Hohmann: Kirche im kolonialen südlichen Afrika.

4 Paton, *Getröstet*. Die wörtliche Übersetzung von Patons Titel wurde dann für die deutsche Ausgabe von Trevor Huddlestons *Naught for your Comfort* gewählt.

5 Paton, *Wort*.

6 Vgl. Alan Paton, *Aber das Wort sprach ich nicht*, in: *Sonntagsblatt* Nr. 7 vom 14.2.1954 bis Nr. 22 vom 30.5.1954. Für den Hinweis danke ich Warner Conring.

hoeffers und anderer evangelischer Theologen verlegte, die deutsche Übersetzung von Trevor Huddlestons *Naught for Your Comfort*. Huddleston beschrieb hier seine Arbeit unter den Bedingungen der Apartheid und verband dies mit einer Kritik an diesem System.⁷

Seitdem gab es vereinzelt Personen und Gruppen, die sich mit Südafrika beschäftigten. Helmut Gollwitzer etwa beobachtete die Entwicklung im südlichen Afrika sorgfältig und schrieb ein Geleitwort für Huddlestons Buch.⁸ Insbesondere die Missionsgesellschaften, die im südlichen Afrika aktiv waren, setzten sich auch mit der ›Rassenfrage‹ in ihren ehemaligen Missionsgebieten auseinander.⁹ Doch erst Anfang der 1970er Jahre wurde Apartheid zu einem im westdeutschen Protestantismus stark diskutierten Thema. Evangelische Gruppen und Initiativen waren seit dieser Zeit wichtige Träger des Protestes gegen die Apartheid.

Dabei fällt auf, dass dieses Erwachen des Bewusstseins für die Situation im südlichen Afrika im westdeutschen Protestantismus in eine Zeit fällt, in der sich ansonsten in Westeuropa vergleichsweise wenig Widerstand gegen die Apartheid regte.¹⁰ Die Situation in Südafrika selbst war ebenfalls vergleichsweise ruhig. Es gab um 1970 keine größeren Unruhen oder staatlichen Übergriffe, die die globale Aufmerksamkeit auf das Land gelenkt hätten. Der Grund für die Beschäftigung mit der Apartheid muss also im kirchlichen Bereich zu finden sein, und tatsächlich lässt sich der Anfang der Auseinandersetzungen genau benennen: Am 2. September 1970 beschloss der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), mit einem Sonderfonds seines »Programms zur Bekämpfung des Rassismus« Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika zu unterstützen.

Von diesem Zeitpunkt an waren ›Südafrika‹ und ›Apartheid‹ als Themen auf Synoden und Presbyteriumssitzungen, bei Akademietagungen und Kirchentagen stets präsent. Es liegt daher nahe, dass es bei diesen Auseinandersetzungen nicht nur um das Verhältnis der Bundesrepublik beziehungsweise des westdeutschen Protestantismus zu Südafrika ging. ›Apartheid‹ war in den Diskursen im westdeutschen Protestantismus nicht nur ein auf Rassentrennung basierendes Regierungskonzept im südlichen Afrika. An dem Thema wurden stets auch andere Angelegenheiten, die den westdeutschen Protestantismus in den 1970er und 1980er Jahren beschäftigten,

7 Huddleston, *Weine*. Der spätere anglikanische Erzbischof der Provinz des Indischen Ozeans wurde zu einem der wichtigsten Vertreter der englischen Anti-Apartheid-Bewegung.

8 In seinem Nachlass findet sich eine Sammlung zur (internationalen) Anti-Apartheid-Bewegung, die bis in die 1950er Jahre zurückgeht. Vgl. EZA, 686/8564.

9 Vgl. beispielsweise zur Rheinischen Missionsgesellschaft: Gockel, *Mission*.

10 Vgl. Gurney, 1970s; Stevens, *Südafrika*, S. 318–321.

ausgehandelt.¹¹ Hier wurden Fragen nach dem politischen Selbstverständnis der Kirchen, nach ihrem Verhältnis zu staatlichen Institutionen und nach ihrer Verantwortung angesichts ungerechter gesellschaftlicher Strukturen diskutiert. Gleichzeitig wandelten sich – gerade in jenen Gruppen, die sich aktiv gegen die Apartheid einsetzten – Vorstellungen von Religion und Frömmigkeit, aber auch von Politik. Diesem Wandel soll in der vorliegenden Arbeit nachgegangen werden.

›Südafrika‹ und ›Apartheid‹ eigneten sich aus verschiedenen Gründen besonders als Schauplatz für diese Auseinandersetzungen. So gab es noch aus der Mission und dem deutschen Kolonialismus stammende enge Verbindungen ins südliche Afrika. Mehrere deutschsprachige Missionsgesellschaften waren hier tätig und erhielten auch über die Entlassung der Missionskirchen in ihre Unabhängigkeit hinaus den Kontakt aufrecht.¹² Hinzu kam, dass es sowohl in der Kap-Republik als auch in Namibia vergleichsweise große deutschsprachige Gemeinden gab (und gibt), die von der EKD subventioniert wurden.¹³

Wichtiger noch war, dass in Südafrika einige Problemkonstellationen auftraten, die auch die jüngste deutsche Kirchengeschichte beschäftigten: Bereits 1959 schrieb Helmut Gollwitzer in seinem Geleitwort zur deutschen Übersetzung von Trevor Huddlestons *Naught for Your Comfort*:

Nachdem die christlichen Kirchen in Deutschland in den letzten Jahrzehnten so heftig von der Frage der sogenannten »politischen Verantwortung der Kirche« bewegt worden sind, hat dieses Buch darüber hinaus noch eine besondere Bedeutung für den deutschen Leser durch die Parallelität, mit der sich diese Frage dem nicht mit politischen, sondern lediglich mit religiösen Absichten ins Land kommenden Pater Huddleston dort in Südafrika stellt.¹⁴

Immer wieder wurde auf Parallelen zwischen dem Apartheidregime und den rassistischen Gesetzen des nationalsozialistischen Deutschlands hingewiesen. Das Christian Institute of Southern Africa sah bereits 1965 den

11 Das bei der »Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte« in München angesiedelte DFG-Projekt »Kontroversen über Gewalt und gesellschaftlichen Wandel« untersuchte ähnliche Prozesse am Beispiel des Diskurses über ›Gewalt‹. Vgl. Lepp, Gewalt. Die Ergebnisse wurden 2013 veröffentlicht, Widmann: Wandel.

12 Vgl. zur Rheinischen Mission: Gockel, Mission.

13 Die Frage nach den deutschen Auslandsgemeinden im südlichen Afrika kann in dieser Arbeit nicht behandelt werden. Hier ist auf die Arbeit von Sebastian Justke zu warten, der sich im Rahmen seiner Dissertation mit deutschen Auslandspfarrern in Südafrika und Namibia während der Apartheid beschäftigt. Bereits von 2011 stammt seine Magisterarbeit, in der er diese Frage beispielhaft anhand einer Gemeinde in Johannesburg untersucht. Justke, Auslandspfarrerinnen.

14 Gollwitzer in: Huddleston, *Weine*, S. 6.

status confessionis gegeben,¹⁵ eine Auffassung, der sich der Lutherische Weltbund 1977 anschloss. Oft wurde von einem »Kirchenkampf« oder von einer »Bekennenden Kirche« in Südafrika geredet.¹⁶ Insbesondere die Theologie Dietrich Bonhoeffers fand in kirchlichen Kreisen, die dem Apartheidregime widersprachen, große Aufmerksamkeit.¹⁷

Die (Anti-)Apartheid-Debatten in Westdeutschland begannen in einer Zeit starken religiösen Wandels. Man muss nicht so weit gehen wie Hugh McLeod und von einer »marking rupture as profound as that brought about by the Reformation«¹⁸ sprechen, um anzuerkennen, dass die gesellschaftlichen Umbrüche der 1960er und 1970er Jahre insbesondere im religiösen Bereich zu tiefgreifenden Veränderungen führten, die sowohl medial¹⁹ als auch wissenschaftlich²⁰ als Krise oder Niedergang der Religiosität kommuniziert wurden. Die Kirche verlor in den 1960er und 1970er Jahren immer mehr an Integrationskraft, gerade bei jüngeren Menschen. Ende der 1960er bis Mitte der 1970er Jahre schnellte die Zahl der Austritte aus der evangelischen Kirche nach oben und blieb danach auf einem weit höheren Niveau als vor 1968.²¹ Und auch bei vielen Mitgliedern, die nicht austraten, wuchs die Distanz zur Institution Kirche.²²

Die Kirchen bzw. Religiosität waren aber keineswegs nur Opfer der fortschreitenden Modernisierung. Vielmehr waren sie Teil der »Moderne«, die als gesellschaftlicher Kontext zu sehen ist, und änderten sich in ihr mit.²³ Dieser Wandel innerhalb der Kirchen wird oft übersehen, dabei ist er insbesondere im Protestantismus mehr als deutlich, wie schon ein Blick auf die Führungspersönlichkeiten der EKD zeigt. 1970, zu Beginn des Unter-

15 Vgl. Gockel, *Mission*, S. 107.

16 Vgl. De Gruchy, *Church Struggle*; ders./Villa-Vicencio (Hg.), *Brüder*.

17 Vgl. De Gruchy, *Bonhoeffer*; ders., *Witness*; Wüstenberg, *Bonhoeffer-Rezeption*.

18 McLeod, *Religious Crisis*, S. 1.

19 Vgl. Hannig/Städter, *Krise*. Zum Verhältnis der Medien zu Religion vgl. Hannig, *Religion*; Städter, *Blicke*.

20 Es ist kein Zufall, dass sowohl das Säkularisierungsparadigma als auch die Vorstellung der »Invisible Religion« in diesem Zeitraum auftraten. Vgl. beispielsweise Berger, *Reality*; Luckmann, *Invisible Religion*.

21 Vgl. Eicken/Schmitz-Veltin, *Entwicklung*, S. 579f.

22 Vgl. Großbölting, *Himmel*, S. 96ff.

23 Vgl. Hellemans, *Transformation*; Graf, *Wiederkehr*, S. 41. Dieser Wandel ist in den letzten Jahren verstärkt ins Blickfeld der zeitgeschichtlichen Forschung geraten. Nicht nur Theologen und Kirchenhistoriker untersuchten die »Transformation der Religion in der Moderne« – so der Titel der von der DFG geförderten Forschergruppe an der Ruhr-Universität Bochum, die den Wandel von »Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts« untersuchte. Eine Einführung in die Konzeption und Arbeit der Forschergruppe bietet Damberg, *Einführung*. Die vorliegende Arbeit ist im Rahmen dieser Forschergruppe entstanden.

suchungszeitraums dieser Arbeit, war der bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger Vorsitzender des Rates der EKD. 1971 sah er die evangelische Kirche

in einem Glaubenskampf, einem Kirchenkampf, gegenüber dem der Kirchenkampf des Dritten Reiches ein Vorhutgefecht war. Das Unheimliche dabei ist, daß dieser heutige Kampf vielleicht kaum erkannt, zu allermeist verharmlost wird und unter Tarnworten wie Pluralismus voranschreitet.²⁴

In die Zeit seines Ratsvorsitzes fielen die gescheiterten Reformversuche der EKD, die zu einer Kirchengemeinschaft führen sollten,²⁵ und der Abschluss der Leuenberger Konkordie 1973, mit der zwischen den reformatorischen Kirchen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft hergestellt wurde. Beidem stand der konservative Lutheraner Dietzfelbinger eher kritisch gegenüber. Die Frauenordination wurde in der bayerischen Landeskirche erst eingeführt, nachdem er in den Ruhestand gegangen war.²⁶

2009 trat mit Margot Käßmann zum ersten Mal eine Frau das Amt der Ratsvorsitzenden der EKD an. 1983 bis 2002 war sie Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, und als Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentags hatte sie 1995 bis 1999 jene Organisation geleitet, die wie kaum eine andere die von Dietzfelbinger so verteuflte Pluralisierung des Protestantismus förderte. 1999 wurde sie in der Landeskirche von Hannover – wie die bayerische Landeskirche eine lutherische Kirche – zur Bischöfin gewählt.

Friedrich Wilhelm Graf sieht ihre Karriere einer zur Schau getragenen ›Emotionalität‹ und ›Authentizität‹ geschuldet.²⁷ Grafts Annahme, dass diese Attribute bis in das höchste Amt des deutschen Protestantismus führen könnten, zeigt, wie sich das Kirchen- und Amtsverständnis im Protestantismus in den letzten 40 Jahren verändert hat. Das »Zeitalter der Authentizität«²⁸ prägte auch den Protestantismus.

Der kanadische Philosoph Charles Taylor sieht in dieser ›Authentizität‹ eine Ethik des fast ausschließlich auf Selbstverwirklichung ausgelegten Individualismus. Gemeinschaftswerte traten, so Taylor, hinter den eige-

24 Hermann Dietzfelbinger, in: Berichte über die Tagungen der Synode der EKD 20, S. 33 f.

25 Vgl. Ahme, Reformversuch.

26 Zur Biographie Dietzfelbingers vgl. Seidel, Dietzfelbinger. Zur Einführung der Frauenordination in der bayerischen Landeskirche vgl. Hager, Jahrzehnt, S. 192-207.

27 Vgl. Graf, Kirchendämmerung, S. 69-73, hier S. 71.

28 Taylor, Zeitalter, S. 788.

nen Zielen zunehmend zurück.²⁹ Allerdings bedeutet ›Authentizität‹ zunächst einmal lediglich, dass die Individuen sich selbst gegenüber treu sein wollen.³⁰ Wichtig ist dabei, dass Wertevorstellungen nicht mehr von einer mit Autorität ausgestatteten Institution diktiert werden, sondern von den Individuen selbst akzeptiert werden, die sich dann in Habitus, Handlungen und Aussagen danach richten – eine zutiefst protestantische Vorstellung. Diese Werte und ihre Wurzeln können sich wandeln, und sie gingen in der sich pluralisierenden Gesellschaft des späten 20. Jahrhunderts auseinander. Sie können von einem starken Hedonismus geprägt sein, wie Taylor es beschreibt, sie können aber auch auf der Grundlage politischer oder religiöser Überzeugungen stehen. Beispiele hierfür sind die linksalternative Szene der 1970er und 1980er Jahre³¹ oder eben kirchliche Basis-Gruppen, von denen sich viele der ökumenischen Bewegung verschrieben sahen. Durch die Entwestlichung und Globalisierung des Weltkirchenrates im Zusammenhang der Entkolonialisierung kam es in der ökumenischen Bewegung zur »Ausbildung eines neuen politischen Bewusstseins der Kirchen, das die Perspektive der Dritten Welt zu verinnerlichen suchte und deswegen auch zu neuen Prioritätensetzungen innerhalb der Mitgliedskirchen führte.«³²

Lucian Hölscher plädiert dafür, den zwischenzeitlich in Kritik geratenen Säkularisierungsbegriff³³ als epochalen Leitbegriff für diese Zeit wiederzuentdecken. ›Säkularisierung‹ ist dabei nicht nur als Marginalisierung der Kirchen zu verstehen, sondern auch als Prozess innerhalb der Kirchen, die sich stärker der Gesellschaft zuwandten und so sich selbst ›säkularisierten‹.³⁴ Diese Zuwendung zur ›Welt‹ fasst Hölscher in erster Linie semantisch, sie ist aber auch in kirchlichen Strukturen festzustellen, die die klassische Aufteilung der Verwaltungen in eine ›Geistliche‹ und eine ›Weltliche‹ Abteilung aufgaben und sich an modernen Verwaltungsformen orientierten.³⁵ Besonders umstritten war die ›Säkularisierung‹ der Arbeitsfelder der Kirche, die von vielen Kritikern als ›Politisierung‹ der Kirche und Verlust des ›Propriums‹ wahrgenommen wurde.

29 Vgl. ders., *Ethics*.

30 Vgl. ebd., S. 25–29.

31 Zu Authentizität im linksalternativen Milieu vgl. Siegfried, *Authentizität; Reichardt, Gemeinschaftsbildung; Reichardt/Siegfried, Konturen; Reichardt, Gemeinschaft*.

32 Kunter/Schilling, *Christ*, S. 60.

33 Vgl. Tyrell, *Religionssoziologie*, S. 444–451; Casanova, *Exceptionalism*; ders., *Secularization*.

34 Hölscher, *Säkularisierung*.

35 Vgl. Damberg/Oehmen-Vieregge/Tripp, *Demokratisch*, S. 479–481; Tripp, *Wandel*, S. 73–79.

Diese ›Politisierung‹ der Religion in den 1960er und 1970er Jahren ist in jüngster Zeit in den Fokus der Geschichtsschreibung geraten.³⁶ Auf mehreren Tagungen beschäftigte sich die »Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte« mit der »Politisierung des Protestantismus« und dem Verhältnis des Protestantismus zu sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren.³⁷ Hinzu kommen Einzelstudien, die anhand von Reformgruppen innerhalb evangelischer Landeskirchen oder anhand besonderer Debatten das Verhältnis der evangelischen Kirche zu politischen Fragen untersuchen.³⁸ Dabei ist der Begriff der »Politisierung« problematisch, da er schon in den Quellen als Kampfbegriff insbesondere gegen eine Links-Politisierung der Kirche angewendet wurde.³⁹ Dennoch ist auch jenseits klassischer Themen wie Sexualmoral⁴⁰ ein wachsendes Bewusstsein für politische Bedingtheiten und Konsequenzen, die auf religiösen Überlegungen und Überzeugungen gründen, festzustellen. Auch in der Auseinandersetzung mit der Apartheid war diese Neubewertung des Verhältnisses von ›Kirche‹ und ›Welt‹ deutlich zu beobachten.

Anhand der Debatten um den richtigen Umgang mit dem südafrikanischen Apartheidregime wurde die Frage nach dem Auftrag und der Gestalt der Kirche jenseits akademischer und theologischer Eliten diskutiert. Es ging um eine alltägliche, praktische Aushandlung der Definition des Religiösen oder, um genauer zu sein, des Christlichen bzw. des Evangelischen. An der konkreten Frage, welche Maßnahmen angesichts der »Sünde Apartheid« christlich und kirchlich legitim sind, wurde auch außerhalb der Universitäten und Landeskirchenämter über theologische und ekklesiologische Fragen debattiert. Die Beschäftigung mit Südafrika war also ein Indikator für Transformationen innerhalb des westdeutschen Protestantismus. Gleichzeitig gestaltete sie diesen Wandel mit.

Am deutlichsten wird dies anhand der Vielzahl von Gruppen, die sich innerhalb der evangelischen Kirche mit Südafrika beschäftigten und das ganze politische Spektrum umfassten. So gab es konservative Gruppen wie die »Christen für Partnerschaft statt Gewalt«, die der »Deutsch-Südafrikanischen Gesellschaft« (DSAG) und der südafrikanischen Regierung

36 Grundlegend zur »Politisierung der Religion«: Eitler, Gott.

37 Vgl. Hermle/Lepp/Oelke (Hg.), Umbrüche; Fitschen u. a. (Hg.), Politisierung.

38 Alexander Christian Widmann untersucht die Gewaltfrage als »frei liegende[n] Nerv einer Politisierung von Religion und einer Moralisierung von Politik« (Widmann, Wandel, S. 475). Angela Hager geht in ihrer Arbeit zu Reformgruppen in der bayerischen Landeskirche ebenfalls auf den »Einsatz der Kirche für die Welt« ein. Vgl. Hager, Jahrzehnt, S. 208-270.

39 So auch Siegfried, Statement, S. 331.

40 Vgl. zur Debatte um den § 218: Mantei, Abtreibung, sowie jüngst Ebeling, Straßenprotest.

nahestanden. Die evangelikale »Offensive Junger Christen« (OJC) hatte gute Verbindungen zur »Inkatha Freedom Party« (IFP). Auf der anderen Seite standen unter anderem ökumenische Basisgruppen und der »Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika« (MAKSA), von dem die Initiative zur Gründung des Vereins »Anti-Apartheid-Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin e. V.« (AAB) ausging. Hinzu kamen eine Reihe kirchlicher Einrichtungen, die sich mit Südafrika beschäftigten, wie die »Evangelische Kommission für das Südliche Afrika« (EKSA) und die entsprechenden Referate und Abteilungen im kirchlichen Außenamt, bei den Missionsgesellschaften sowie die Ökumenereferate in den Landeskirchen. Sie produzierten eine Fülle an Material in Form von Protokollen, Erklärungen, Flugblättern, Zeitungen und Artikeln. Selbst bei einer Beschränkung auf jene Gruppen, die sich eindeutig für eine schnelle Abschaffung des Apartheidregimes einsetzten, liefe man Gefahr, eine Ebene der positivistischen Darstellung nicht zu verlassen und sich in Details der unterschiedlichen Positionen und der vielseitigen Verknüpfungen, die zwischen diesen Gruppen bestanden, zu verlieren. Das »Evangelische Missionswerk in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin« (EMW) gab 1986 eine Broschüre heraus, in der einige dieser Gruppen vorgestellt wurden. Darunter waren zusätzlich zu Ortsgruppen der »Aktion Bundes-schluß« und der Boykottaktion der EFD sowie einigen offiziellen kirchlichen Stellen, die sich mit Südafrika beschäftigten, insgesamt 33 unabhängige kirchliche Gruppen und 20 Südafrika-Arbeitskreise in Evangelischen Studentengemeinden. Dabei waren sich die Autoren der Broschüre bewusst, bei weitem nicht alle Gruppen aufgeführt zu haben.⁴¹

Die vorliegende Arbeit konzentriert sich daher auf drei Themenkomplexe, die in der Auseinandersetzung mit der Apartheid im westdeutschen Protestantismus eine herausragende Rolle spielten und so den Wandel der evangelischen Kirche geprägt haben:

1. *Der Streit um den Sonderfonds des ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus*: Durch diesen Streit wurde Apartheid beziehungsweise der Widerstand gegen sie im Protestantismus auf einer breiten Basis als Thema etabliert. Während sich bis in die späten 1960er Jahre hinein lediglich eine kleine Gruppe von Menschen, die sich für Fragen der Mission und der ökumenischen Bewegung interessierten, mit Südafrika beschäftigten, wurde die Apartheid in der zweiten Hälfte des Jahres 1970 zu einem dominierenden Thema. Schon damals wurde diese Auseinandersetzung auf eine Ebene gestellt mit den Debatten um die Wiederbewaffnung und die atomare Aufrüstung in den 1950er

41 Vgl. Brückner/Liebich (Hg.), Südafrika.

Jahren, um die moderne Theologie sowie die Ostdenkschrift der EKD 1965.⁴²

2. *Die Aktion der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland (EFD) »Kauft keine Früchte aus Südafrika«*: Mit dem Aufruf zum Boykott südafrikanischer Produkte, den die EFD zwischen 1978 und 1992 stets wiederholte, wurde nicht nur evangelischen Frauengruppen – und durch sie auch Gemeinden – der Protest gegen die Apartheid nähergebracht. Die Aktion etablierte den Protest gegen die Apartheid in Bevölkerungsgruppen, die der Anti-Apartheid-Bewegung zuvor eher distanziert gegenüberstanden, und entwickelte sich so zur bedeutendsten Kampagne gegen das Apartheidregime in der Bundesrepublik.
3. *Die Rolle des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT) im Protest gegen das Apartheidregime*: Der Kirchentag bot seit der Mitte der 1970er Jahre mit seinem »Markt der Möglichkeiten« eine Plattform, auf der sich Basisgruppen und -initiativen präsentieren konnten. Davon machten auch Anti-Apartheid-Gruppen Gebrauch. Seit 1983 wurde Südafrika darüber hinaus im offiziellen Kirchentagsprogramm thematisiert. 1987 war der Kirchentag nach langer und heftiger Auseinandersetzung die erste größere evangelische Institution in der Bundesrepublik, die ein Konto bei einer Bank kündigte, die Kredite nach Südafrika vergab.

Allen drei Themen ist eigen, dass sie über den kirchlichen Bereich hinaus wirkten und außerdem in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit rezipiert und diskutiert wurden. Darin unterschieden sich diese Themenkomplexe von anderen Aktionen und Gruppen, die vornehmlich innerhalb des Protestantismus auf die Apartheid aufmerksam machten. So war beispielsweise der »Mainzer Arbeitskreis südliches Afrika« in der evangelischen Kirche eine sehr wichtige Lobbygruppe in Sachen Südafrika. Mit seiner Arbeit wandte er sich vornehmlich gegen die Kirchenpolitik der EKD, die weiße Gemeinden im südlichen Afrika personell und finanziell unterstützte.⁴³ Auch die »Aktion Bundesschluß«, die neben der Boykottaktion der EFD die wichtigste Kampagne war, um in den Gemeinden ein Bewusstsein für die Situation in Südafrika zu schaffen, beschränkte sich in erster Linie auf den kirchlichen Bereich. Vermittelt durch den Südafrikanischen Kirchenrat und das EMW wurden Partnerschaften etabliert zwischen von Umsiedlung bedrohten Gemeinden in Südafrika und Kirchengemeinden in der Bundesrepublik.⁴⁴

⁴² Vgl. Leudesdorff, Kirche, S. 28.

⁴³ Vgl. Hermann, Apartheid, S. 58 ff.

⁴⁴ Vgl. Saarmann, Aktion. Eine umfangreiche Studie zur »Aktion Bundesschluß« steht noch aus.

Durch die Konzentration auf Themenkomplexe, in denen bewusst Wege jenseits der klassischen kirchlichen Arbeit gegangen wurden und die »in die Welt hinein« wirkten, richtet die vorliegende Arbeit ihren Blick darauf, wie sich die »Säkularisierung der Kirche« auf christliche Gruppen auswirkte, die diese Hinwendung zur Gesellschaft begrüßten und zum Teil sogar forcierten. Dabei werden auf Grund der Auswahl der Themen sowohl landeskirchliche Strukturen als auch Basis- und Initiativgruppen sowie traditionelle kirchliche Verbände untersucht.

Der Blick auf die Auseinandersetzung um die Apartheid ermöglicht erste Erkenntnisse über den westdeutschen Protestantismus in den 1980er Jahren, ein Jahrzehnt, das bisher kaum untersucht wurde.⁴⁵ Wie in der allgemeinen Zeitgeschichte wird auch bei der Untersuchung religiöser Akteure und Phänomene der Anfang dieses Jahrzehntes in die »langen siebziger Jahre« einbezogen.⁴⁶ Welche mittel- und längerfristigen Auswirkungen die Umbrüche dieses Jahrzehnts auf die Kirchen hatten, wurde bisher jedoch kaum betrachtet. Mit Axel Schildt ist jedoch festzuhalten, »dass die 1970er und 1980er Jahre für zahlreiche thematische Felder als relative sozial- und kulturhistorische Einheit zu sehen sind«.⁴⁷ Harry Oelke sieht in seinem Periodisierungsversuch der westdeutschen Kirchengeschichte die 1980er Jahre als eine Zeit der »Ernüchterung und Verfestigung«: Während durch die Transformationsprozesse und Ideen der 1960er und 1970er Jahre geprägte Pfarrer ihre Ideen mit in die Gemeinden und andere Ämter brachten, ging der »teilweise euphorische Weltveränderungsoptimismus der vorausgegangenen Periode« verloren.⁴⁸

Die Nähe zu den Neuen Sozialen Bewegungen ist ein Zeichen für das Wirken jüngerer Pfarrer in den Gemeinden. Insbesondere in der Friedens- und Ökologiebewegung waren christliche Gruppen stark vertreten. Gerade für die evangelische Kirche boten sich hier im Rahmen des »Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« Anschlussmöglichkeiten.⁴⁹ Der Anti-Apartheid-Bewegung kam dabei eine besondere Rolle zu: Während die Friedens- oder die Ökologiebewegung

45 Eine wichtige Ausnahme bildet Kunter, Hoffnungen. Programmatisch für die allgemeine Geschichtsschreibung der 1970er und 1980er Jahre: Doering-Manteuffel/Raphael, Boom.

46 So beispielsweise bei Gerster, Friedensdialoge; Lepp, Konfrontation. Vgl. zur Abgrenzung der 1970er Jahre Jarausch, Strukturwandel, S. 10-12.

47 Schildt, Jahrzehnt, S. 46. Auch Dietmar Süß und Meik Woyke fragen in ihrem Aufriss zu den 1980er Jahren in historischer Perspektive nach dem »Verhältnis von Wandel und Persistenz vor, während und nach den 1980er Jahren«. Süß/Woyke, Jahrzehnt, S. 6.

48 Oelke, Kirchengeschichte, S. 193 f., Zitat S. 194.

49 Daniel Gerster behandelt in seiner Arbeit die katholische Friedensbewegung bis 1983. Gerster, Friedensdialoge. Zu evangelischen Einflüssen in der Friedens-

es der EKD leichter ermöglichten, »dem Zeitgeist gleichsam auf der Spur zu bleiben«, ⁵⁰ war der Einsatz gegen die Apartheid mit mehr Konfliktpotenzial verbunden. Gerade in diesen Konflikten werden die Veränderungen des westdeutschen Protestantismus in den 1980er Jahren bemerkbar.

Der Hauptteil dieser Arbeit gliedert sich in drei Kapitel, in denen die oben genannten Themenkomplexe untersucht werden. Die Kapitel folgen einer chronologischen Reihenfolge, überschneiden sich aber in den dort behandelten Zeiträumen. So wird in dem Kapitel zur Rezeption des Programms zur Bekämpfung des Rassismus der Zeitraum zwischen 1970 und 1984 in den Blick genommen, in dem Kapitel zum Früchteboykott die Jahre 1977 bis 1992 und in dem Kapitel zum Kirchentag die Zeit von 1982 bis Ende der 1980er Jahre. Die beschriebenen Entwicklungen bedingten und beeinflussten sich dabei teilweise gegenseitig. In jedem Kapitel werden also Entwicklungen illustriert, die sich am gewählten Beispiel am besten zeigen lassen, die aber zu einem gewissen Grad für alle drei untersuchten Themenkomplexe gelten. Vorangestellt findet sich zunächst ein weiteres einleitendes Kapitel, in dem die internationalen Zusammenhänge der untersuchten Debatten beschrieben werden.

bewegung bis in die 1980er Jahre hinein vgl. Wiechmann, Streit; Kalden/Wiechmann, Nuklearkrise; Conze/Wiechmann, Kirchentage.

⁵⁰ Wirsching, Abschied, S. 464.

II. Kontexte der Auseinandersetzung über Südafrika

Obwohl in der vorliegenden Untersuchung ›Apartheid‹ beziehungsweise ›Anti-Apartheid‹ zentrale Begriffe sind, beschäftigt sie sich in erster Linie nicht mit Südafrika, sondern hat den westdeutschen Protestantismus zum Gegenstand.¹ Allerdings kann die Auseinandersetzung um Südafrika in Deutschland nicht losgelöst von inter- und transnationalen Entwicklungen betrachtet werden. Dieses Kapitel widmet sich daher diesen globalen Zusammenhängen. Auf eine Darstellung der Entwicklungen in Südafrika zwischen 1948 und 1994 folgt eine kurze Beschreibung der Beziehungen der Bundesrepublik zur Republik Südafrika. Anschließend wird der Protest gegen die Apartheid in der westlichen Welt thematisiert. Insbesondere die Bemühungen der globalen ökumenischen Zusammenschlüsse, also des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), des Lutherischen Weltbundes (LWB) und des Reformierten Weltbundes (RWB), wurden in kirchlichen Kreisen stark diskutiert und rezipiert. Dasselbe gilt für das von südafrikanischen Theologen verfasste KAIROS-Dokument.

1. Eine kurze Geschichte der Apartheid

Das Jahr 1948 wird allgemein als Anfang des Apartheidregimes in Südafrika gesehen. Bei der Wahl am 26. Mai dieses Jahres kam die burische *Nasionale Party* (NP) unter Daniel François Malan (1874-1959) an die Macht, die sie bis zur ersten allgemeinen und freien Wahl für alle Bevölkerungsschichten Südafrikas 1994 nicht wieder hergeben sollte. ›Apartheid‹ war im Wahlkampf der NP ein zentrales Schlagwort, auch wenn zu diesem Zeitpunkt noch kein festes Konzept dahinter stand.² Der Einfluss des Slogans ›Apartheid‹ auf den Ausgang der Wahl ist in der Forschung stark umstritten, die NP sah in ihrem Wahlsieg jedoch den Auftrag, den Begriff inhaltlich zu füllen und politisch umzusetzen.³ Hier spielte vor allem

1 Zur Geschichte Südafrikas in der Apartheidzeit gibt es reichlich Literatur. Für einen Überblick vgl. Worden, *Making*; Hagemann, *Geschichte*; Ross, *History*; Guelke, *Rise*; Marx, *Südafrika*, S. 222-290. Zur Kirchengeschichte Südafrikas und Namibias vgl. Elphick/Davenport (Hg.), *Christianity*; Jura, *Spuren*; Tayob, *Religion*; Weiße (Hg.), *Maintaining*.

2 Vgl. Ross, *History*, S. 116.

3 Vgl. Guelke, *Rise*, S. 83.

Hendrik Frensch Verwoerd (1901-1966) eine bedeutende Rolle, der als »Architekt der Apartheid« gilt.⁴ Von 1950 bis zu seiner Wahl zum Premierminister 1958 war er *Minister of Native Affairs* und in dieser Rolle maßgeblich sowohl an der ideologischen Begründung als auch an der legislativen Umsetzung der Apartheid beteiligt. Mit seiner Amtszeit als Premierminister von 1958 bis zu seiner Ermordung 1966 tritt das Apartheidregime in eine zweite Phase ein.

Die Anfänge der Apartheidgesetzgebung

Als die NP 1948 an die Macht kam, gab es in der Südafrikanischen Union bereits eine segregationistische und rassistische Gesetzgebung.⁵ Schon vor dem Ersten Weltkrieg und in der Zwischenkriegszeit wurden diskriminierende Gesetze erlassen, die in erster Linie der Sicherung von Arbeitsplätzen für Weiße dienen sollten.⁶ Nachdem während des Zweiten Weltkriegs dieser Segregationismus aufgeweicht worden war, wurde seit den späten 1940er Jahren und Anfang der 1950er Jahre die Segregation stärker systematisiert und radikalisiert.⁷

Grundlage der Apartheid war der *Population Registration Act* von 1950. Hiernach wurden Menschen in drei Kategorien eingeteilt: »Weiß« (*White*), »Farbig« (*Coloured*) und »Schwarz« (*Black*). Sexuelle Kontakte oder gar Ehen über diese Farbgrößen hinweg waren verboten.⁸ Später wurde die Kategorie der »Farbigen« weiter differenziert: Hierunter fielen neben Mischlingen unter anderem auch Inder und Asiaten.⁹ Auf der Basis dieser Kategorisierungen wurde mit dem *Groups Area Act* (1950) eine räumliche Trennung insbesondere in den städtischen Gebieten durchgesetzt. Gemeinsam mit dem *Natives Resettlement Act* von 1954 war der *Groups Area Act* in den folgenden Jahrzehnten die juristische Basis für gewaltsame Räumungen von Siedlungen wie Sophiatown bei Johannesburg (1955)¹⁰ oder des berühmten District Six, eines kulturellen Zentrums in der Innenstadt Kapstadts.

4 Kenney, Architect.

5 Vgl. Guelke, Rise, S. 24 f.

6 Vgl. Worden, Making, S. 72 ff.

7 Vgl. Guelke, Rise, S. 25.

8 *Prohibition of Mixed Marriages Act* (1949) und *Immorality Amendment Act* (1950).

9 Vgl. Guelke, Rise, S. 25. Japaner galten zum Schutz der Handelsbeziehungen als Weiße »ehrenhalber«. Vgl. Hagemann, Geschichte, S. 73.

10 Nach der Räumung wurde das Viertel in *Triomf* umbenannt. Die Bewohner von Sophiatown wurden im neuen South Western Township (Soweto) angesiedelt. Vgl. Worden, Making, S. 96.

Mitte der 1950er Jahre wurde darüber hinaus das Recht für Schwarze, in urbanen Ballungsräumen zu leben, weiter eingeschränkt. Nach dem *Natives (Urban Areas) Amendment Act* hatten nur jene das Recht, dauerhaft in Städten zu leben, die dort geboren waren oder dort seit 15 Jahren arbeiteten. Ansonsten musste eine Genehmigung eingeholt werden, wollte man länger als 72 Stunden in der Stadt bleiben.¹¹ Oft war eine solche Genehmigung an eine Beschäftigung gebunden. Durch die mit dem *Abolition of Passes and Documents Act* (1952) eingeführten »reference books«, die jeder Schwarze stets bei sich zu tragen hatte, mussten entsprechende Beschäftigungen und Genehmigungen nachgewiesen werden.¹²

Gleichzeitig wurde die Segregation im öffentlichen Raum gesetzlich zementiert. Öffentlicher Transport, Kinos und Restaurants, selbst Parkbänke und Toiletten waren nach Hautfarbe getrennt. Seit 1953 wurde die faktisch schon vorhandene Trennung des Bildungswesens festgeschrieben und die Kontrolle der Schulen für Schwarze dem »Ministry of Native Affairs« übertragen. Das nun neu eingeführte Curriculum bereitete die Schüler bestenfalls für Hilfsarbeiten vor.¹³

Neben dieser direkt in das Leben eingreifenden Gesetzgebung, entwickelte sich noch ein zweiter Strang der Apartheidgesetzgebung, der auf eine langfristige, auch staatliche Trennung der ›Rassen‹ in Südafrika hinwirken sollte, nämlich die Politik der ›getrennten Entwicklung‹.

›Getrennte Entwicklung‹ und die ›zweite Phase‹ der Apartheid

Die Regierungszeit Verwoerds bildete eine wichtige Zäsur in der Geschichte der Apartheid. So fiel in seine Amtszeit die Gründung Südafrikas als Republik und die Loslösung vom *Commonwealth of Nations* ebenso wie das Massaker von Sharpeville (1960) und der Hochverratsprozess gegen Nelson Mandela (1918-2013) und andere führende Persönlichkeiten des ANC, der sogenannte ›Rivonia-Prozess‹. Südafrika wurde in jener Zeit international immer stärker isoliert, während sich gleichzeitig innenpolitisch das Apartheidregime mehr und mehr festigte, insbesondere durch den Ausbau des Polizeiapparates. Aber auch die Konzeption der Apartheid änderte sich seit Anfang der 1960er Jahre, so dass die südafrikanische Soziologin Deborah Posel von »Apartheid's second phase« spricht.¹⁴

Die polizeistaatliche Grundlage der Apartheid bot bereits der *Suppression of Communism Act* von 1950, der dem Justizminister die Möglichkeit gab, »to ban any person or organisation he viewed as ›communist‹, a broad

11 Vgl. ebd., S. 98.

12 Vgl. Ross, *History*, S. 119.

13 Worden, *Making*, S. 96.

14 Posel, *Making*, S. 227 ff.

definition which included almost all opposition to apartheid«. ¹⁵ Gemeinsam mit dem *General Law Amendment Act* von 1963 und dem *Terrorism Act*, die das *Habeas Corpus*-Prinzip aushebelten, stellte der *Suppression of Communism Act* das wichtigste Instrument zur Unterdrückung der Opposition dar.

Nach dem Massaker von Sharpeville am 21. März 1960, bei dem 69 Menschen, die gegen die Passgesetze demonstrierten, getötet und 180 weitere verletzt worden waren, wurde das Mittel der Bannung vermehrt eingesetzt. So wurden nicht nur der ANC und der 1959 aus dem ANC heraus entstandene Pan Africanist Congress (PAC) verboten, sondern auch eine Vielzahl von Individuen gebannt. Das bedeutete, dass sie unter Hausarrest gestellt und ihre Kommunikationswege stark eingeschränkt wurden. In der Folgezeit radikalisierten sich sowohl der ANC als auch der PAC. Hatte man in den 1950er Jahren noch vor allem auf Mittel des zivilen Ungehorsams zurückgegriffen, bildeten nun sowohl der ANC als auch der PAC Untergrundarmeen aus. ¹⁶ 1963 wurde die Führung des militärischen Arms des ANC auf einer Farm in Rivonia in der Nähe von Johannesburg festgenommen, unter ihnen der spätere Vizepräsident Südafrikas Walter Sisulu (1912-2003) und Nelson Mandela. Beide wurden im darauf folgenden ›Rivonia-Prozess‹ zu lebenslanger Haft verurteilt und erst 1989 bzw. 1990 entlassen. Mandelas Verteidigungsrede, in der er die Ziele des ANC und den Schritt zu militärischen Aktionen erklärte, wurde zu einer Anklage gegen das Apartheidregime und gehört zu den Kerndokumenten der Anti-Apartheid-Bewegung. ¹⁷ Dennoch war der Widerstand gegen die Apartheid nach Sharpeville relativ verhalten, was verschiedene Gründe hatte. So zeigten die erhöhte Polizeipräsenz und das Verbot oppositioneller Gruppen Wirkung. Außerdem erhöhte das Wirtschaftswachstum in den 1960er Jahren auch den Lebensstandard der unterdrückten Bevölkerung. ¹⁸

Nichtsdestotrotz trat das politische Konzept der Apartheid Anfang der 1960er Jahre auf eine neue Stufe. Bis dahin war insbesondere die Zuwanderungskontrolle in den Städten ein zentrales Ziel gewesen: Einerseits wollte man so wenig Schwarze und ›Coloured‹ wie möglich in den Städten haben, andererseits war man stark auf ihre Arbeitskräfte angewiesen. Es hatte sich jedoch herausgestellt, dass die dafür zur Verfügung stehenden Gesetze, insbesondere der *Natives (Urban Areas) Amendment Act*, nicht das gewünschte Ergebnis brachten. Die Politik der ›getrennten Entwick-

¹⁵ Worden, Making, S. 97.

¹⁶ Vgl. Ross, History, S. 131.

¹⁷ Der Wortlaut der Rede ist unter <http://www.anc.org.za/show.php?id=3430> (beseht am 19.8.2014) einzusehen. Auszüge finden sich in deutscher Übersetzung in: Mandela, Weg, S. 488 ff.

¹⁸ Worden, Making, S. 114.

lung« ermöglichte es dem Staat, noch rigoroser gegen die schwarze Bevölkerung Südafrikas vorzugehen.

Die »große Apartheid« sah vor, dass die bereits existierenden Reservate für die unterschiedlichen ethnischen Gruppen zu unabhängigen Staaten werden sollten. Zwischen 1963 und 1971 erhielten alle zehn »Homelands« ein Selbstverwaltungsrecht (*self-governance*). Vier »Homelands« wurden von der südafrikanischen Regierung in die Unabhängigkeit entlassen. Jedoch wurden sie von keinem anderen Staat als unabhängig anerkannt.¹⁹ 1970 wurde der schwarzen Bevölkerung die Staatsbürgerschaft des entsprechenden »Homeland« oder »Bantustan« verliehen. Dadurch verloren sie die südafrikanische Staatsbürgerschaft und die wenigen Rechte, die noch damit verbunden waren. In der Folge kam es erneut zu massiven Umsiedlungsmaßnahmen. Schon in den 1960er Jahren wuchs die Bevölkerung in den »Homelands« um 70 %, und zwischen 1960 und 1983 wurden etwa 3,5 Millionen Menschen zwangsumgesiedelt.²⁰

Black Consciousness und Total Strategy

Ende der 1960er Jahre betrat mit der *Black Consciousness*-Bewegung eine neue Generation des Widerstands gegen das Apartheidregime die Bühne. Beeinflusst von der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und postkolonialen Theoretikern wie Frantz Fanon entwickelte sich hier eine neue politische und philosophische Strömung, die ein schwarzes Selbstbewusstsein jenseits der weißen Dominanz forderte.²¹ In der Folge entstanden verschiedene Gruppierungen und Vereine, in denen sich Schwarze organisierten, wie etwa die »South African Students' Organisation« unter der Führung von Steve Biko (1946-1977) oder die »Black Women's Federation«.

Die weiße Regierung schätzte diese Entwicklung zunächst falsch ein und bewertete sie durchaus positiv. Immerhin entstanden mit der *Black Consciousness*-Bewegung Organisationen entlang der Rassengrenzen. Allerdings definierte Steve Biko beispielsweise »schwarz« mehr als eine Haltung denn als eine Ethnie, so dass er eher »Farbige« oder »Inder« hinzuzählte, die ebenfalls durch das Regime unterdrückt wurden, als schwarze Kollaborateure in den Homelands.²² Am 19. Oktober 1977 wurden alle Organisationen der *Black Consciousness*-Bewegung gleichzeitig mit anderen oppositionellen Gruppen und Organisationen verboten. Steve Biko war im September desselben Jahres im Polizeigewahrsam gestorben.

19 Vgl. Hagemann, *Geschichte*, S. 77.

20 Vgl. Worden, *Making*, S. 111.

21 Vgl. ebd., S. 116.

22 Vgl. ebd., S. 117.

Bereits im Jahr zuvor kam es zu einem Polizeieinsatz, der Südafrikas Apartheidpolitik erneut in den Fokus der internationalen Öffentlichkeit stellte. Seit Mitte der 1970er Jahre wuchs vor allem in den Townships, also in den legalen schwarzen Siedlungen in der Nähe der Großstädte, die Unzufriedenheit mit der Bildungspolitik. Als die Regierung 1976 festlegte, dass Afrikaans, die Sprache der burischen Minderheit, als allgemeine Unterrichtssprache an den Schulen für Schwarze eingeführt werden sollte, kam es zu offenem Protest. Am 16. Juni demonstrierten etwa 15.000 Schüler und Studenten in Soweto, als die Polizei in die Menge schoss. Das Bild des zwölfjährigen Hector Pieteron (1964-1976), der sterbend durch die Straßen Sowetos getragen wurde, avancierte zu »one of the icons of apartheid's brutality«. ²³ In den folgenden Wochen kam es sowohl in Soweto als auch in Townships in anderen südafrikanischen Städten zu gewalttätigen Unruhen, denen die Polizei wiederum hart durchgreifend begegnete. Bis Ende des Jahres starben im Rahmen des Aufstandes von Soweto nach offiziellen (und eindeutig zu niedrigen) Angaben 575 Menschen, 2.389 weitere wurden verletzt. ²⁴

Die 1980er Jahre standen unter dem Zeichen der so genannten »Total Strategy« Pieter Bothas (1916-2006), die von einem starken Antikommunismus geprägt war. Seitdem Mitte der 1970er Jahre die ehemaligen portugiesischen Kolonien Angola und Mosambik in die Unabhängigkeit entlassen worden waren und als 1980 in Simbabwe Robert Mugabes (*1924) »Zimbabwe African National Union« (ZANU) an die Macht kam, sah sich die südafrikanische Regierung als letztes Bollwerk gegen den Kommunismus in Afrika. Um diesem entgegenzutreten, setzte die »Total Strategy« auf zwei Bestandteile: 1. militärische Abwehr (und auch Aktion) gegen die »Frontstaaten« und 2. gemäßigte Reformen.

Die militärische Komponente beinhaltete nicht nur ein gesteigertes Budget für die südafrikanischen Streitkräfte und eine stärkere Präsenz derselben im Grenzgebiet. Vielmehr kam es auch zu direkten militärischen Auseinandersetzungen, etwa in Angola, wo südafrikanische Einheiten von kubanischen Streitkräften, die dort zur Unterstützung der angolanischen Regierung stationiert waren, zurückgeschlagen wurden. Darüber hinaus unterstützte die südafrikanische Regierung auch Untergrundorganisationen, die die Lage in den Nachbarländern destabilisieren sollten. ²⁵

Die Reformen, die im Rahmen der »Total Strategy« durchgeführt wurden, sollten die Lebensbedingungen für die nicht-weiße Bevölkerung verbessern und so die Gefahr einer etwaigen kommunistischen Revolution ein-

23 Ross: History, S. 143.

24 Vgl. Worden, Making, S. 119; Ross, History, S. 143.

25 Worden, Making, S. 125; Ross, History, S. 180.

dämmen. Gleichzeitig verfolgten sie das Ziel, die weiße Herrschaft weiter zu stabilisieren. Die Abschaffung der Apartheid war nie ihr Ziel. So zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dass viele der Reformen nur der Realität Rechnung trugen. Dies war etwa bei der formalen Aufhebung des *Immorality Act* von 1949, der sexuellen Kontakt über die Rassengrenzen hinweg verbot, oder bei der Aufhebung der Zuzugsbeschränkungen für Schwarze in die Städte der Fall.²⁶ Beide Gesetze konnten nicht durchgesetzt werden. Andere Reformen, wie die Zulassung schwarzer Gewerkschaften, dienten der besseren Kontrolle der Arbeiterschaft, die sich nicht mehr einfach austauschen ließ, da die technologische Entwicklung zumindest angelernte Arbeiter voraussetzte.²⁷

1983 wurde Indern und Farbigen, nicht jedoch Schwarzen, erstmals ein begrenztes Mitbestimmungsrecht gewährt. In der neuen Verfassung, die ein Drei-Kammer-System vorsah, sollte jede ethnische Gruppe ihre eigenen Angelegenheiten bestimmen dürfen. Angelegenheiten, die alle drei Gruppen betrafen, wurden von der Kammer für Weiße entschieden. Dem zeitgleich geschaffenen Amt des Staatspräsidenten, das Botha innehatte, wurden umfassende Befugnisse gewährt, so dass die Kontrolle nach wie vor bei der weißen Minderheit in Südafrika blieb.²⁸

Im Rahmen der Reformen wurden außerdem den Schwarzen, die sich legal in urbanen Gebieten aufhielten, mehr Rechte gewährt, während jene Schwarze ohne diese Rechte noch stärkeren Restriktionen unterlagen. Die Townships erhielten einen gewissen Grad an Autonomie, die neu geschaffenen kommunalen Behörden mussten sich allerdings selbst finanzieren und daher Steuern erheben.²⁹

Sowohl die neue Verfassung als auch die kommunale Selbstverwaltung in den Townships riefen bei den betroffenen Menschen großen Widerstand hervor. In der Folge schlossen sich mehr als 100 Anti-Apartheid-Gruppen in der »United Democratic Front« (UDF) zusammen. Nachdem diese zum Boykott der Wahl des Drei-Kammer-Parlaments aufgerufen hatte, war die Wahlbeteiligung unter den Indern und Farbigen äußerst gering. Die UDF war vor allem auf lokaler Ebene aktiv und organisierte beispielsweise Busboykotts oder rief dazu auf, Mieten an den Gemeinderat nicht zu bezahlen.³⁰

Die Proteste gegen die Gemeinderäte, die gewissermaßen von Pretorias Gnaden existierten, eskalierten seit Mitte der 1980er Jahre. Der ANC gab

26 Vgl. Hagemann, Geschichte, S. 79.

27 Worden, Making, 121 f.; Hagemann, Geschichte, S. 79.

28 Vgl. Worden, Making, S. 124.

29 Vgl. Ross, History, S. 168 f.

30 Vgl. Worden, Making, S. 128 f.

die Parole heraus, die Townships »unregierbar« zu machen. Mitglieder der Gemeinderäte und andere, die für diese arbeiteten, wurden als Kollaborateure angesehen und nicht selten auf brutale Weise umgebracht.³¹ 1985 rief die südafrikanische Regierung den Notstand aus, der bis 1990 aufrechterhalten wurde. Die ›Total Strategy‹ war gescheitert.

Das Ende der Apartheid

Ende der 1980er Jahre kam es unerwartet zur Wende. Nachdem die ›Total Strategy‹ misslungen war, wurde deutlich, dass grundlegende Reformen notwendig waren. Südafrika rückte international immer stärker in die Isolation. Schon während der 1980er Jahre wirkten sich Handelsboykotte negativ auf die südafrikanische Wirtschaft aus. Mit der sowjetischen Politik der Perestroika und schließlich dem Fall der Berliner Mauer verlor Südafrika auch die Sonderstellung als letztes antikommunistisches Bollwerk im südlichen Afrika, wodurch sich die Situation der Isolation zu verschärfen drohte.

Wie schon zuvor hing der Politikwechsel erneut mit einem neuen Staatsoberhaupt zusammen. Nachdem Botha einen leichten Schlaganfall erlitten hatte, folgte ihm 1989 Frederik de Klerk (* 1936) als Staatspräsident. Nach Parlamentswahlen im September desselben Jahres ließ de Klerk eine große Anzahl politischer Gefangener frei und überraschte bei der konstituierenden Sitzung des Parlaments mit der Aufhebung der Verbote aller bis dahin gebannten Parteien und der Ankündigung, Nelson Mandela aus der Haft zu entlassen.

Die folgenden Jahre waren erneut von blutigen Auseinandersetzungen geprägt. Fast alle Parteien verfügten über paramilitärische Organisationen, die ihre Interessen gewalttätig unterstrichen.³² Doch bis November 1993 konnte eine temporäre Verfassung erarbeitet werden. Bei den darauf folgenden ersten allgemeinen und freien Wahlen im April 1994 gewann der ANC mehr als 60 % der Stimmen. Am 10. Mai wurde Nelson Mandela als Präsident vereidigt.

31 Zu trauriger Berühmtheit kam hier das ›necklacing‹: Dem Opfer wurde dabei ein mit Benzin gefüllter Autoreifen um den Hals gehängt und dann angezündet.

32 Vgl. Ross, History, S. 186.

2. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen zwischen Deutschland und Südafrika

Die Bundesrepublik Deutschland unterhielt schon kurz nach ihrer Gründung gute Kontakte nach Südafrika.³³ Diese waren geprägt durch den Kalten Krieg und unterstützten eine enge wirtschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit. Im Februar 1951 eröffnete die Bundesrepublik in Pretoria ihre erste Auslandsvertretung in Afrika. Nicht einmal ein Jahr später wurde das Generalkonsulat zu einer Gesandtschaft aufgewertet und bereits 1954, also bevor die Bundesrepublik in den Pariser Verträgen ihre außenpolitische Souveränität erlangte, wurde diese Gesandtschaft zu einer regulären Botschaft. Insbesondere in den 1950er und frühen 1960er Jahren verteidigten einige deutsche Diplomaten die Apartheid. 1959 bezeichnete Heinrich Lübke, damals noch Landwirtschaftsminister, Südafrika als die »Flanken- deckung für Europa« vor dem Kommunismus und wusste »die Rassen- probleme hier in guten Händen«. ³⁴

Mit dem Aufkommen unabhängiger afrikanischer Staaten in den 1960er Jahren und dem gleichzeitig größer werdenden Druck auf Südafrika durch die internationale Staatengemeinschaft verbreitete sich in deutschen Diplomatengruppen langsam Kritik an der Apartheid. An der tatsächlichen Politik gegenüber Südafrika änderte sich jedoch nur wenig, wofür wirtschaftliche Interessen maßgebend waren. Man wollte »Handel und Politik nicht ohne Not koppeln«. ³⁵ Deutsche Firmen gründeten Zweigniederlassungen und Werke in Südafrika und profitierten so von den günstigen Arbeitskräften, die das Apartheidsystem bot. ³⁶ Diese Zusammenarbeit umfasste noch in den 1970er und 1980er Jahren Kooperationen im Bereich der Atom- und der Rüstungstechnologie. Mitte der 1970er Jahre deckten der ANC und die bundesrepublikanische Anti-Apartheid-Bewegung eine Partnerschaft zwischen deutschen und südafrikanischen Firmen im Bereich der Nukleartechnik auf. Mitte der 1980er Jahre wurden Manager der Rheinmetall AG zu Bewährungsstrafen verurteilt, da Rheinmetall trotz des seit 1977 geltenden Waffenembargos eine Munitionsfüllanlage nach Südafrika verkauft hatte. 1986 lieferten die Howaldtswerke/Deutsche Werft (HDW) Konstruktionspläne für U-Boote. ³⁷

33 Vgl. zum Folgenden: Rode, Südafrikapolitik; Wenzel, Südafrika-Politik; Engel, Afrikapolitik; Schrafstetter, SS; dies., Diplomat; Möller, Elitenkontinuität, S. 137-184.

34 Zitiert nach: Duve, Freund, S. 91.

35 Engel, Afrikapolitik, S. 50.

36 Vgl. zur wirtschaftlichen Zusammenarbeit Morgenrath/Wellmer, Kapital.

37 Vgl. Bacia/Leidig, »Kauft keine Früchte aus Südafrika«, S. 56-110.

Neben den wirtschaftlichen Beziehungen förderte die Politik auch einen kulturellen Austausch zwischen der Bundesrepublik und Südafrika. 1962, also nur zwei Jahre nach dem Sharpeville-Massaker, schlossen die beiden Regierungen ein Kulturabkommen ab, das den Austausch zwischen beiden Ländern beleben sollte. Von dem Abkommen profitierte jedoch in erster Linie die weiße Bevölkerung Südafrikas.³⁸ Bis zu seiner Aufkündigung 1985 war der Protest gegen dieses Abkommen ein zentrales Element der Anti-Apartheid-Bewegung in Deutschland.³⁹

Gefördert wurde die kulturelle Zusammenarbeit in Deutschland von der »Deutsch-Südafrikanischen Gesellschaft« (DSAG), in der sich 1965 mehrere regionale Südafrikakreise zusammengeschlossen hatten. Diese wiederum waren Anfang der 1960er Jahre, also kurz nach dem Massaker von Sharpeville, auf Initiative der südafrikanischen »Afrikaans-Deutschen Kulturgemeinschaft« und der »South Africa Foundation« entstanden. Ziel war die Förderung der Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und der Republik Südafrika. Dahinter verbarg sich Lobbyarbeit im Sinne und in Zusammenarbeit mit der südafrikanischen Regierung. Bis 1970 war der südafrikanische Generalkonsul in Düsseldorf, Albrecht Pickert, Vorsitzender der DSAG. Er wurde in diesem Amt von Christoph Graf Dönhoff abgelöst.⁴⁰ Der Bruder der ehemaligen Herausgeberin der *Zeit* wanderte nach dem Zweiten Weltkrieg für einige Jahre nach Südafrika aus, wo er die dortige Ausgabe der Hamburger Wochenzeitung betreute.⁴¹ Er war, wie Marion Dönhoff schrieb, »ganz begeistert von den Nazis [und] später, als er in Südafrika lebte, auch von der Apartheid«.⁴² Nach seiner Rückkehr nach Deutschland in den 1960er Jahren gehörte er zu den Mitgründern der DSAG.⁴³

Von erheblicher Bedeutung für die kulturelle Zusammenarbeit zwischen Deutschland und Südafrika war die Tatsache, dass es sowohl in Südafrika als auch in Südwestafrika eine deutschsprachige Minderheit gab. Dies galt in besonderer Weise für die evangelische Kirche. Neben ökumenischen Beziehungen zum Südafrikanischen Kirchenrat bestanden enge

38 Vgl. Rode, Südafrikapolitik, S. 23.

39 Vgl. Brendel, Anti-Apartheid-Bewegung, S. 60-72.

40 Vgl. Rode, Südafrikapolitik, S. 72-77.

41 Vgl. Harpprecht, Gräfin, S. 154, 431. Die Südafrika-Ausgabe der *Zeit* war allerdings auf Grund der sehr apartheidkritischen Artikel von Marion Dönhoff nur sehr kurzlebig.

42 Ebd., S. 302. Es scheint generell einige Kontinuitäten zwischen der Auslandsorganisation der NSDAP und der DSAG zu geben. So spielte auch der ehemalige Leiter der NSDAP/AO, Ernst-Wilhelm Bohle, eine wichtige Rolle bei der Gründung der DSAG. Vgl. Schrafstetter, Diplomat, S. 54.

43 Vgl. Christen für Partnerschaft statt Gewalt, Rundbrief Nr. 76, Oktober 2003, S. 2.

Kontakte zu den deutschsprachigen Kirchen im südlichen Afrika, die sich 1964 zur »Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika« (VELKSA) als Kirchenbund zusammaten. Die EKD unterstützte die deutschsprachigen Auslandsgemeinden im südlichen Afrika über das Kirchliche Außenamt finanziell und personell, indem Auslandspfarrer in diese Gemeinden entsandt wurden.⁴⁴

Gegen diese Unterstützung wandte sich der 1972 gegründete »Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika« (MAKSA). In diesem organisierten sich vor allem ehemalige Missionare und Auslandspfarrer, die aus Südafrika ausgewiesen worden waren. Seitdem begleitet der MAKSA die Südafrikapolitik der EKD kritisch. Von ihm ging auch der Impuls aus, die unterschiedlichen Gruppen, die sich in der Bundesrepublik gegen das Apartheidregime wandten, in einer Dachorganisation zusammenzufassen. Im April 1974 trafen sich in Othfresen, einem Dorf bei Goslar, Vertreter von etwa 30 Gruppen und gründeten die »Anti-Apartheid-Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin e. V.« (AAB). Markus Braun, der zunächst Sprecher des MAKSA war, wurde bei der Gründung der AAB in deren Vorstand gewählt. Obwohl neben ihm noch weitere kirchliche Mitarbeiter in der AAB mitwirkten, stand die AAB in dem Ruf, kommunistisch zu sein. Sie hatte daher Schwierigkeiten, bürgerliche Gesellschaftsschichten zu erreichen.⁴⁵

3. Protest gegen das südafrikanische Apartheidsystem in der westlichen Welt

Für die westliche Staatengemeinschaft war Südafrika ein »lästiger Freund«.⁴⁶ Das Konzept der Apartheid widersprach offensichtlich westlichen Vorstellungen von Demokratie und Menschenrechten. Spätestens seit 1960, dem »Afrikanischen Jahr«, in dem 18 ehemalige Kolonien ihre Unabhängigkeit erlangten, geriet Südafrika mit seiner Politik, dem »wind of change«⁴⁷ widerstehen zu wollen, zunehmend ins Abseits. Dennoch wollten oder

44 Vgl. Justke, Auslandspfarrerinnen; Hermann, Apartheid, S. 42-47.

45 Vgl. Hermann, Apartheid, S. 58-70; Bacia/Leidig, »Kauft keine Früchte aus Südafrika«, S. 19-45.

46 Duve, Freund.

47 Der britische Premierminister Harold Macmillan kündigte in seiner berühmten »Wind of Change«-Rede vor dem südafrikanischen Parlament am 3. Februar 1960 einen neuen Ansatz der englischen Regierung gegenüber der Entkolonialisierung an: »The wind of change is blowing through this continent, and, whether we like it or not, this growth of national consciousness is a political fact. We must accept it as a fact, and our national policies must take account of it.« Macmillan, Way, S. 57.

konnten die Staaten der westlichen Interessensphäre nicht auf Südafrika als Partner verzichten. Wie bereits am Beispiel der Bundesrepublik dargestellt, war die Republik am Kap politisch wie ökonomisch ein wichtiger Verbündeter. Südafrikanische Edelmetalle und Diamanten waren ebenso gefragt wie Früchte oder namibisches Uran. Südafrika bot zudem günstige Arbeitskräfte bei einer gut ausgebauten Infrastruktur, so dass dort viele internationale Firmen produzierten. Gleichzeitig schaffte es die südafrikanische Regierung lange erfolgreich, sich als letztes Bollwerk gegen den Kommunismus in Afrika darzustellen. Nach der Entlassung in die Unabhängigkeit kamen sowohl in den ehemals portugiesischen Kolonien als auch in Simbabwe Befreiungsbewegungen an die Macht, die über enge Kontakte in die Sowjetunion verfügten, und auch die südafrikanischen Befreiungsbewegungen wie der ANC wurden von Moskau unterstützt.⁴⁸

Wirtschaftliche und politische Interessen stießen hier auf ethische Werte, wobei Erstere in den meisten Fällen die Oberhand behielten. Diese Diskrepanz wurde auch in den westlichen Gesellschaften wahrgenommen und zum Teil stark kritisiert. Die Beziehungen mit Südafrika wurden daher weltweit von Anti-Apartheid-Gruppen begleitet. Im folgenden Abschnitt soll diese transnationale Bewegung kurz skizziert werden, wobei auf Grund ihrer Bedeutung der Schwerpunkt auf dem britischen Anti-Apartheid-Movement liegt.

Auch die Vereinten Nationen spielten beim Protest gegen die Apartheid eine besondere Rolle. Zum einen wurde die Situation im südlichen Afrika hier regelmäßig bei der Vollversammlung und im Sicherheitsrat thematisiert. Gleichzeitig war sie mit ihrem ›Sonderkomitee gegen Apartheid‹ selbst Akteur in der Anti-Apartheid-Bewegung.

Die transnationale Anti-Apartheid-Bewegung

Obwohl sich zwischen 1960 und 1990 in sehr vielen westlichen Staaten Organisationen und Vereine gründeten, die ›Anti-Apartheid‹ im Titel trugen, ging die Anti-Apartheid-Bewegung weit über diese Organisationen hinaus. Auch andere Initiativen, Parteien, Gewerkschaften und kirchliche Gruppen, aber auch verschiedene Neue Soziale Bewegungen wie die Anti-Atom- oder die neue Frauenbewegung nahmen sich der Thematik an. Die Anti-Apartheid-Bewegung war »a ›rainbow coalition‹ of organisations and groups, with a socially diverse support base and ideological orientation«. ⁴⁹ Anti-Apartheid-Aktivismus entwickelte ferner Formen, die eine formelle Mitgliedschaft in einer Organisation nicht voraussetzten, sondern sich im individuellen Verhalten wie dem Boykott südafrikanischer Güter ausdrück-

48 Vgl. Ross, *History*, S. 164; Guelke, *Rise*, S. 139.

49 Thörn, *Anti-Apartheid*, S. 8.

ten und durch modische Accessoires wie Anstecker nach außen gezeigt werden konnten. Anti-Apartheid wurde außerdem in den 1980er Jahren auch immer stärker zu einem kulturellen Phänomen, wie es sich beispielsweise an der Kunst Keith Harings und an Liedern wie Peter Gabriels *Biko* (1980), Nelson Mandela von der englischen Ska-Band The Specials A. K. A. (1984) oder Eddy Grants *Gimme hope Jo'anna* (1988) zeigt.⁵⁰

Ferner muss die Anti-Apartheid-Bewegung, um sie zu verstehen, in ihren transnationalen Zusammenhängen gesehen werden. Für den schwedischen Soziologen Håkan Thörn stellte sie einen wichtigen Schritt hin zu einer »Global Civil Society« dar.⁵¹ Allein die Tatsache, dass es in den allermeisten westlichen Gesellschaften und auch in Fernost zu Aktionen gegen Apartheid kam,⁵² macht noch keine »transnationale« Bewegung aus. Wichtige Bestandteile der Anti-Apartheid-Bewegung waren die Vernetzung der einzelnen Gruppen in den verschiedenen Ländern und der enge Kontakt zu verschiedenen oppositionellen Gruppen in Südafrika. So verfügte der ANC über auswärtige Niederlassungen beispielsweise in London und seit den frühen 1980er Jahren in der damaligen Bundeshauptstadt Bonn.⁵³

Auch kirchliche Netzwerke wurden genutzt, um Nachrichten zu verbreiten und Aktionen zu koordinieren.⁵⁴ Diese trieben die Gründung früher Anti-Apartheid-Organisationen voran. John Collins (1905-1982), Domherr an der Londoner St. Paul's Cathedral und Mitbegründer der »Christian Action«,⁵⁵ hörte 1956 vom anglikanischen Bischof von Johannesburg Ambrose Reeves (1899-1980), dass die südafrikanische Regierung 156 führende Persönlichkeiten der südafrikanischen Anti-Apartheid-Bewegung wegen Hochverrats anklagen wollte, unter ihnen den Präsidenten des ANC Albert Luthuli (1898-1967), der 1960 noch während des Verfahrens den Friedensnobelpreis verliehen bekam, und Nelson Mandela.⁵⁶ Daraufhin richtete Collins einen »Defence and Aid Fund« ein, um die Angeklagten und ihre Angehörigen zu unterstützen. Der hieraus hervorgegangene »International Defence and Aid Fund« (IDAF) wurde erst 1991 wieder aufge-

50 Ein Höhepunkt dieser Konvergenz von Popkultur und Anti-Apartheid-Bewegung war das Konzert zum 70. Geburtstag Nelson Mandelas am 11. Juni 1988 im Londoner Wembley-Stadion.

51 So die zentrale These in: Thörn, Anti-Apartheid. Siehe auch: ders., *Solidarity; ders., Meaning(s)*.

52 Die Unterstützung des Kampfes gegen die Apartheid im sowjetischen Einflussbereich ist vor dem Hintergrund der staatlichen Partizipation noch einmal besonders zu bewerten und bleibt hier außen vor.

53 Vgl. Bacía/Leidig, »Kauft keine Früchte aus Südafrika«, S. 192 f.

54 Thörn, Anti-Apartheid, S. 2 ff. Zum Widerstand südafrikanischer Kirchen gegen die Apartheid siehe Walshe, *Christianity*.

55 Zu Collins siehe Herbststein, *Lies*.

56 Das Verfahren endete 1961 mit dem Freispruch für alle Angeklagten.

löst. Er beschränkte sich in seiner Arbeit darauf, Gelder zu sammeln und damit den Angeklagten und ihren Verwandten zu helfen, und wurde nicht selber politisch aktiv.⁵⁷ Dies war eine Arbeit, die ab 1959 das britische »Anti-Apartheid-Movement« (AAM) übernahm.

Für den 26. Juni 1959 lud die »Conference of African Organisations« in die Londoner Holborn Hall. Ziel war es, den Aufruf des ANC, keine südafrikanischen Produkte zu kaufen, nicht nur in Großbritannien, sondern weltweit zu verbreiten.⁵⁸ Die etwa 500 Menschen, die sich im Juni 1959 in der Holborn Hall versammelten, kamen aus unterschiedlichen ideologischen und organisatorischen Hintergründen. Die Initiative ging, wie erwähnt, von einer afrikanischen Gruppe aus, umfasste allerdings neben britischen antikolonialen Gruppen und einer großen Anzahl von Exil-Südafrikanern auch kirchliche Kreise um Trevor Huddleston (1913-1998),⁵⁹ John Collins und Michael Scott (1907-1983).⁶⁰ Letzterer, ein anglikanischer Priester, der lange Zeit in Johannesburg gearbeitet hatte und über gute Kontakte zur britischen und indischen Kommunistischen Partei verfügte,⁶¹ war der einzige britische Redner bei der Versammlung.⁶²

Die erste Boykottaktion im Sommer 1959 war jedoch nicht sonderlich langlebig. Bereits Ende Juli ließ das Interesse nach und verebbte während des Parlamentswahlkampfes im Oktober desselben Jahres.⁶³ Das »Boycott Movement« war jedoch noch nicht tot. Für den März 1960 wurde vom Organisationskomitee ein Boykottmonat ausgerufen. Als dieser fast beendet war, brachten die Ereignisse von Sharpeville das südafrikanische Apartheidregime verstärkt ins Blickfeld der Öffentlichkeit.⁶⁴

Kurz darauf benannte sich das »Boycott Movement« in »Anti-Apartheid-Movement« (AAM) um, und die Arbeit und Ziele erweiterten sich. Der Aufruf zum Boykott südafrikanischer Produkte blieb zwar bis in die 1990er Jahre der wichtigste Programmpunkt der Anti-Apartheid-Bewegung, die AAM begann nun aber damit, neben Demonstrationen und Mahn-

57 Vgl. zum IDAF: Cook, Defence.

58 Im Dezember 1959 gab es bereits Kontakte zu Organisationen in Ceylon, Frankreich, Zypern, Australien, den Niederlanden und Deutschland, die ebenfalls einen Boykott planten. Gurney, Heart, S. 265.

59 Huddleston selber, der eigentlich auch auf dem Podium sprechen sollte, musste seine Teilnahme an der Konferenz auf Grund anderer Verpflichtungen absagen. Vgl. Thörn, Anti-Apartheid, S. 216.

60 Zur Rolle des Christentums in den Anfängen der Anti-Apartheid-Bewegung siehe Skinner, Roots; ders., Moral Foundations; ders., Foundations.

61 Ders., Moral Foundations, S. 402.

62 Gurney, Heart, S. 258.

63 Ebd., S. 262.

64 Zur Presseberichterstattung über Sharpeville in englischen und schwedischen Zeitungen siehe Thörn, Anti-Apartheid, S. 134 ff.