

Sebastian Justke/Sebastian Tripp

ÖKONOMIE UND ÖKUMENE

Westdeutsche und südafrikanische Kirchen
und das Apartheid-System
in den 1970er- und 1980er-Jahren

1959 wurde in Großbritannien eine Boykottbewegung ins Leben gerufen, um die südafrikanische Regierung »zu einer Mäßigung ihrer robusten Apartheid-Politik zu zwingen«.¹ Einer der Initiatoren dieses Boykotts, aus dem die britische Anti-Apartheid-Bewegung hervorging,² war der bekannte Apartheid-Kritiker und anglikanische Pfarrer Trevor Huddleston, der 1956 aus Südafrika ausgewiesen worden war. Wenige Monate vor dem Beginn des britischen Protests hatte bereits die All-African Peoples' Conference im Dezember 1958 in Accra (Ghana) alle Staaten dazu aufgerufen, Wirtschaftssanktionen aus Protest gegen den Rassismus in Südafrika zu beschließen. Gleichzeitig rief der ANC, einer der Unterstützer der Konferenz in Accra, in Südafrika selbst zum Boykott von Geschäften auf, die von Anhängern der Nationalen Partei geführt wurden.³ International wie national: Die Auseinandersetzungen um Sanktionen, Boykotte und Desinvestitionen begleiteten das Apartheid-Regime jahrzehntelang – bis zu dessen Ende. Diese unterschiedlichen Formen wirtschaftlichen Drucks richteten sich an verschiedene Akteure: So wandten sich Boykottaufrufe vor allem an private Konsumenten,

1 Handelsboykott. Der Slum-Pater, in: *Spiegel*, 9.9.1959, S. 54f., hier S. 54.

2 Simon M. Stevens, Warum Südafrika? Die Politik des britischen Anti-Apartheid-Aktivismus in den langen 1970er Jahren, in: Samuel Moyn/Jan Eckel (Hg.), *Moral für die Welt? Menschenrechtspolitik in den 1970er Jahren*, Göttingen 2012, S. 316-342, hier S. 317; Sebastian Tripp, *Fromm und politisch. Christliche Anti-Apartheid-Gruppen und die Transformation des westdeutschen Protestantismus 1970–1990*, Göttingen 2015, S. 32.

3 Enuga S. Reddy, Notes on the Origins of the Movement for Sanctions against South Africa, Manuskript vom Februar 1965, S. 1, URL: <<http://sahistory.org.za/archive/notes-origins-movement-sanctions-against-south-africa-es-reddy>>. Reddy stammte aus Indien und war während der 1970er- und 1980er-Jahre Direktor des »UN Centre Against Apartheid«. Vgl. Tor Sellström, *Sweden and National Liberation in Southern Africa, Bd. 2: Solidarity and Assistance 1970–1994*, Uppsala 2002, S. 559.



»Hier ist der Wurm drin« – kreativer Protest evangelischer Frauengruppen (hier der »Frankfurter Frauenaktion Südafrika« in der Kleinmarkthalle, März 1988). Die Bilddatenbank des Evangelischen Pressedienstes (epd) versieht das Foto mit einer klar wertenden Überschrift: »Südafrika-Früchteboykott trug zur Abschaffung der Apartheidsgesetze bei«.
(epd-bild/Norbert Neetz)

Forderungen nach Desinvestitionen zielten auf multinationale Unternehmen, und Sanktionsforderungen betrafen vorrangig Staaten oder Zusammenschlüsse von Staaten wie die EG oder die UN. In den jeweiligen Diskussionen um Sinn und Wirksamkeit der Maßnahmen wurden jedoch ganz ähnliche Argumente ausgetauscht.⁴

In der Bundesrepublik Deutschland war es ab Ende der 1970er-Jahre die Boykottaktion »Kauft keine Früchte aus Südafrika!«, organisiert von evangelischen Frauenverbänden, die den Protest gegen das Apartheid-Regime mit wirtschaftlichem Druck verband, diesen in die Öffentlichkeit trug und damit zugleich die »Amtskirche« herausforderte. Auch in Südafrika diskutierten christliche Organisationen wie das Christian Institute of Southern Africa (CI) und der South African Council of Churches (SACC,

4 Eine Sonderform stellten Sport- und Kulturboykotte dar, die darauf zielten, dem Apartheid-Regime auf politischer wie kultureller Ebene die internationale Anerkennung zu entziehen. Wie wichtig dem Regime diese Anerkennung aus dem Ausland war, betont Saul Dubow, *Apartheid 1948–1994*, Oxford 2014, S. 49. Vgl. in diesem Heft auch den Beitrag von Detlef Siegfried zum Kulturboykott.

auf Deutsch »Südafrikanischer Kirchenrat«) Protestformen des Boykotts und der Wirtschaftssanktionen als Möglichkeiten, um das Apartheid-Regime unter Druck zu setzen. Dies geschah vor allem in den 1980er-Jahren, als sich südafrikanische Kirchenführer mehr und mehr dazu gedrängt fühlten, das »Protestvakuum«⁵ in ihrem Land auszufüllen, da die meisten weltlichen Anti-Apartheid-Kämpfer im Exil oder im Gefängnis waren.⁶ Die seit 1985 lauter werdenden Appelle an die Weltgemeinschaft, das Apartheid-Regime mit umfassenden Wirtschaftssanktionen zu einer Änderung seiner Politik zu bewegen, kamen daher auch von den Kirchen. Ähnlich wie in der Bundesrepublik Deutschland waren solche Aufrufe das Ergebnis einer langen Diskussion und spiegeln ein gewandeltes Kirchenverständnis wider. Während in der Bundesrepublik verschiedene Pluralisierungs- und Polarisierungsprozesse dieses neue Verständnis von Kirche definierten, waren es in Südafrika vor allem Impulse aus der »Befreiungstheologie« und der »Schwarzen Theologie«.

Durch ihre engen Beziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) beeinflussten die südafrikanischen Kirchen, in vorderster Front der Südafrikanische Kirchenrat, den westdeutschen Umgang mit der Apartheid-Frage. Ökonomische Widerstandsformen wurden auch deswegen in den südafrikanischen Kirchen und von deren Partnern in Übersee diskutiert, weil sie als eine – nicht selten als die letzte – Möglichkeit des gewaltfreien Protests gegen das Apartheid-Regime gedeutet wurden.

Eine Untersuchung der Debatten um Sanktionen, Desinvestitionen und Boykotte eignet sich in besonderer Weise, um sowohl die Reaktionen der westdeutschen evangelischen Kirchen auf das Apartheid-System als auch den Wandel in den südafrikanischen Kirchen selbst zu beleuchten.⁷ Gleichzeitig offenbaren Gespräche und Konsultationen westdeutscher und südafrikanischer Theologen über die Sanktionsfrage in der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre eine grenzüberschreitende Verflechtungsgeschichte, die mit der vereinfachten Deutung einer »Reaktion« nur unzureichend erfasst werden kann.

5 Charles Villa-Vicencio, *The Church in South Africa. A Protagonist for Change or a Reluctant Ally?*, in: Alan Fischer/Michel Albeldas (Hg.), *A Question of Survival. Conversations with Key South Africans, Johannesburg 1987*, S. 71-86, hier S. 84.

6 Leonard Thompson, *A History of South Africa*, New Haven 1990, 3. Aufl. 2001, S. 239.

7 Obwohl es auch katholische Gruppen gab, die sich für wirtschaftliche Maßnahmen gegen Südafrika aussprachen, erreichten deren Debatten nicht das Ausmaß und die Bedeutung, die die Auseinandersetzung um Südafrika im Protestantismus hatte. Zudem hatte die römisch-katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland im Vergleich mit der EKD und deren Gliedkirchen ungleich weniger Verbindungen nach Südafrika. Vgl. Leonhard Harding, *Die katholische Kirche im Konfliktfeld des Südlichen Afrika*, in: ders./Manfred Schulz/Hermann Vogt, *Die Südafrikapolitik der UNO und der Kirchen. Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika*, München 1977, S. 139-232, hier S. 182. Auf katholischer Seite in der Südafrikafrage engagiert war der 1967 gegründete »Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden« (KAEF), aus der 1982 die »Deutsche Kommission Justitia et Pax« wurde. Der KAEF bzw. die Kommission gaben diverse wissenschaftliche Studien in Auftrag, die Südafrika und das Apartheid-System zum Gegenstand hatten. Vgl. exemplarisch Gerald Braun/Uwe Tonndorf/Heribert Weiland, *Sanktionen gegen Südafrika. Ziele, Meinungen, Erfolgsaussichten*, Bonn 1986.

1. Die 1970er-Jahre: Aufklärung durch Früchteboycott – ein Konfliktfeld für die EKD in der globalen Ökumene

Der Beginn der innerkirchlichen Debatten über Sanktionsforderungen und Boykottmaßnahmen kann auf die Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) 1968 in Uppsala datiert werden und steht in einem engen Zusammenhang mit der Verabschiedung des »Antirassismusprogramms«.⁸ Bereits seit einer Konsultation in Cottesloe in der Nähe von Johannesburg Ende 1960 beschäftigte sich der ÖRK mit der Situation in Südafrika. Bei der ÖRK-Vollversammlung 1968 war »Rassismus« auch aufgrund der Ermordung Martin Luther Kings kurz zuvor ein zentrales Thema.⁹ Das aus den Ergebnissen der Vollversammlung hervorgegangene Programm zur Bekämpfung des Rassismus wurde vor allem durch seinen Sonderfonds bekannt, aus dem auch Gruppen unterstützt wurden, die im südlichen Afrika mit Gewalt gegen Rassismus kämpften.¹⁰ Darüber hinaus enthielt das Programm wirtschaftspolitische Forderungen: Die Mitgliedskirchen wurden gebeten, »Investitionen aus Einrichtungen ab[zuziehen, welche den Rassengegensatz verewigen«.¹¹ Aber weder dieser Aufruf noch seine Wiederholung durch den Zentralausschuss des ÖRK 1972 führten dazu, dass im westdeutschen Protestantismus wirtschaftliche Sanktionen gegen die Apartheid in größerem Rahmen thematisiert wurden. Der Rat der EKD wollte dem Desinvestitionsaufruf des ÖRK auch deswegen nicht folgen, weil das Antirassismusprogramm und dessen Sonderfonds im westdeutschen Protestantismus Konflikte ausgelöst hatten. Alternativ suchten die EKD-Vertreter zwischen 1973 und 1976 den Dialog mit westdeutschen Firmen- und Gewerkschaftsvertretern, um eine Verbesserung der Situation schwarzer Arbeitnehmer in Südafrika zu erreichen – mit aus ihrer Sicht erfolglosem Ausgang. Wirtschaftssanktionen oder Desinvestitionen waren in diesen

8 Der ÖRK (auch als »Weltkirchenrat« bezeichnet) vertritt mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirchen die Mehrheit der christlichen Kirchen weltweit. Vgl. Katharina Kunter/Annegreth Schilling (Hg.), *Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*, Göttingen 2013. Zum Antirassismusprogramm des ÖRK vgl. Gunther J. Hermann, *Apartheid als ökumenische Herausforderung. Die Rolle der Kirche im Südafrikakonflikt*, Frankfurt a.M. 2006, S. 21-33; Klaus-Martin Beckmann (Bearb.), *Anti-Rassismus-Programm der Ökumene. Dokumentation einer Auseinandersetzung*, Witten 1971.

9 Vgl. Annegreth Schilling, 1968 und die Ökumene. Die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala als Beginn einer neuen Ära?, in: Kunter/Schilling, *Globalisierung* (Anm. 8), S. 89-119, hier S. 106ff.

10 Vgl. zum Antirassismusprogramm und der Rezeption in der Bundesrepublik Deutschland Sebastian Tripp, Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und die »Glokalisierung« der Kirchen, in: Kunter/Schilling, *Globalisierung* (Anm. 8), S. 297-311.

11 Angenommener Bericht der Sektion IV: Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten, in: Norman Goodall (Hg.), *Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.–20. Juli 1968*, Genf 1968, S. 62-74, hier S. 69.

Gesprächen keine Themen.¹² Erst die Kampagne der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland (EFD) brachte solche Schritte gegen Ende des Jahrzehnts auf die kirchenpolitische Agenda.

Nachdem die südafrikanische Regierung 1977 achtzehn oppositionelle Gruppen verboten hatte, darunter auch die »Black Women's Federation«, entschloss sich die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland dazu, auf den Unrechtscharakter des Apartheid-Regimes deutlicher hinzuweisen. In einer Solidaritätserklärung schrieb der Dachverband, dem fast 40 evangelische Frauenvereine angehörten, man wolle versuchen, »in unserem Lande das Verständnis für Ihre Ziele zu stärken« (gemeint waren die Ziele der Black Women's Federation).¹³ Das Mittel, das hierfür gewählt wurde, war der Aufruf zum Boykott südafrikanischer Produkte. Unter dem Slogan »Kauft keine Früchte aus Südafrika!« wurde die Kampagne, die von 1978 bis 1992 lief und gegen den Druck des Rats der EKD durchgeführt wurde, zur langlebigsten und erfolgreichsten Anti-Apartheid-Aktion in Westdeutschland.¹⁴

Die Boykottaktion war zunächst ein Projekt der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit. Sie wurde zu einem großen Teil von Pfarrfrauen getragen, von denen mit der Eheschließung erwartet wurde, den eigenen Beruf aufzugeben, um ihren Männern im Spektrum der Seelsorge zu helfen. Gerade die gemeindliche Frauenarbeit war hierfür ein klassisches Betätigungsfeld. Andere gehörten zur ersten Generation von Frauen, die selbst den Pfarrberuf ergriffen hatten. Durch ihr Studium in den 1960er- und 1970er-Jahren waren sie bereits zuvor politisch sensibilisiert worden.¹⁵

Als kirchlicher Verband sprach die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland Bevölkerungsgruppen an, die bis dahin von der stärker durch studentische und städtische linke Kreise geprägten Anti-Apartheid-Bewegung nicht erreicht wurden. Mit ihren anschaulichen Aktionen und dem niedrigschwelligen Einstieg durch den einfachen Verzicht auf eine überschaubare Zahl von Produkten wurden Menschen für den Protest gegen die Apartheid gewonnen, die sich zuvor nur wenig mit Südafrika oder entwicklungspolitischen Fragen beschäftigt hatten. Viele der Frauen, die über die kirchliche Arbeit zum Protest gegen die Apartheid kamen, verstanden sich selbst nicht als politisch; sie wurden durch die Auseinandersetzung mit kirchlichen Gremien, mit Passanten auf der Straße oder auch den eigenen Ehemann politisiert.¹⁶ Mit einer Auswirkung auf die südafrikanische Wirtschaft rechneten die Organisatorinnen nicht.¹⁷ Für die Beteiligten war der Protest gegen die Apartheid Ausdruck des eigenen

12 Vgl. Hermann, *Apartheid* (Anm. 8), S. 131-146; Günter Linnenbrink, Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika. Eine Bilanz der Firmen- und Gewerkschaftsgespräche der EKD (1977), in: ders., *Der Entwicklungsdienst der Kirche. Ausgewählte Aufsätze*, Hamburg 1999, S. 109-117.

13 Edda Stelck, *Politik mit dem Einkaufskorb. Die Boykott-Aktion der evangelischen Frauen gegen Apartheid*, Wuppertal 1980, S. 17.

14 Zu den Plakaten der Kampagne siehe den Beitrag von Mara Brede in diesem Heft.

15 Tripp, *Fromm und politisch* (Anm. 2), S. 166ff.

16 Zur Boykottaktion der EFD vgl. ausführlich ebd., S. 107-185.

17 Vgl. z.B. Schreiben der Vorsitzenden der EFD, Hildegard Zumach, an die Mitgliedsorganisationen, abgedruckt in: Angelika Schmidt-Biesalski (Hg.), *Früchte aus Südafrika. Geschichte und Ergebnisse einer Frauenkampagne*, Berlin 1993, S. 17.

christlichen Glaubens. So schrieb die Theologin Hanna Habermann in einem internen Papier 1981: »Wenn ich mich heute zu Christus bekennen will, zu dem Leben, das in ihm erschienen ist, muß mein Bekenntnis eine ökonomisch-politische Dimension haben. Muß ich boykottieren, protestieren, demonstrieren.«¹⁸

Im September 1981 befasste sich die zentrale Koordinationsgruppe der Boykottaktion erstmals mit Banken, die Kredite an Südafrika vergaben. Im Jahr darauf wurde gemeinsam mit der westdeutschen Anti-Apartheid-Bewegung (AAB) der Arbeitskreis »Kein Geld für Apartheid« gegründet, der mit Demonstrationen und kritischen Aktionen die Aktionärsversammlungen der Dresdner Bank begleitete und zur Kontokündigung bei Banken aufrief, die am Südafrika-Geschäft beteiligt waren.¹⁹ Der Aufruf zum Boykott südafrikanischer Früchte wurde so zum Vehikel einer breiteren Informationskampagne, mit der die Evangelische Frauenarbeit die bundesrepublikanische Öffentlichkeit vom Unrechtscharakter des Apartheid-Regimes überzeugen wollte.

Sanktions- und Boykottforderungen wurden aber nicht ausschließlich als »moralische Waffe«²⁰ und als Aufklärungsinstrument wahrgenommen, sondern von manchen Akteuren auch als potentiell wirksamer und damit bedrohlicher Angriff auf die südafrikanische Wirtschaft gesehen. Als einen solchen Angriff und eine Diffamierung der eigenen Lebensweise empfanden Vertreter der deutschsprachigen lutherischen Kirchen in Südafrika den Früchteboykott der Evangelischen Frauenarbeit. Im März 1979 hatte sich die »Frauenhilfe im Evangelischen Kirchenbezirk Schorndorf« (Baden-Württemberg) mit einem Appell an deutschsprachige evangelische Gemeinden in Südafrika gewandt. Ganz im Sinne der EFD interpretierte die Verfasserin des Appells den Aufruf zum Früchteboykott als »ein friedliches Mittel, das geeignet« sei, »in der BRD die Verantwortung zu erkennen und Interesse zu wecken«, und bat die Adressaten in den deutschsprachigen Gemeinden in Südafrika um deren Meinung.²¹ Heinz von Delft, Präses der ELKSA (Evangelisch-Lutherische Kirche in Südafrika) Kapkirche,²² antwortete belehrend in Kinderreimen: »Ihr lieben, frommen Kirchenfrauen, hier habt ihr sehr vorbeigehauen! Denn [...] habt ihr wohl vergessen: Auch schwarze Menschen wollen essen.«²³ Von Delft bemühte damit ein zentrales Argument der Gegner von Boykotten und Sanktionen, wonach diese in erster Linie

18 Hanna Habermann, Versuch einer Standortbestimmung, Ms. vom 13.10.1981 (dortige Hervorhebungen), in: EFD-Repositorium, Frauen für Südafrika, Ordner 9. Die Unterlagen der EFD befinden sich im Archiv der deutschen Frauenbewegung in Kassel. Bisher sind sie dort jedoch noch nicht erschlossen worden. Daher erfolgt die Zitation nach der Altsignatur.

19 Vgl. Tripp, *Fromm und politisch* (Anm. 2), S. 137-142.

20 Handelsboykott (Anm. 1), S. 54.

21 Ruth Dieterich im Namen der Frauenhilfe im Evangelischen Kirchenbezirk Schorndorf an die deutschen evangelischen Gemeinden in Südafrika, 17.3.1979, in: Gemeindebrief der St. Martini Gemeinde in Kapstadt, Mai 1979, S. 6f., hier S. 7.

22 In Südafrika und Namibia existierten Ende der 1970er-Jahre vier deutschsprachige evangelisch-lutherische Kirchen. Vgl. Britta Wellnitz, *Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland*, Tübingen 2003, S. 308-328.

23 Gedicht von Präses Heinz von Delft, in: Gemeindebrief der St. Martini Gemeinde in Kapstadt, Mai 1979, S. 7f., hier S. 7.

die unterdrückte Mehrheitsbevölkerung treffen würden. Urheber dieses Gedankens war bereits Ende der 1950er-Jahre der damalige Außenminister Südafrikas, Eric Louw.²⁴

Die Reaktion der deutschsprachigen Kirchen in Südafrika auf den Früchteboycott in Westdeutschland wird an dieser Stelle besonders erwähnt, weil »Partnerschaftsverträge« mit den aus Missionarsarbeit und Auswanderung im 19. Jahrhundert entstandenen Kirchen einen wesentlichen Teil der EKD-Beziehungen nach Südafrika ausmachten. Die EKD – genauer das Kirchliche Außenamt – unterstützte die deutschsprachigen Auslandsgemeinden finanziell und personell. Daher waren es während der 1970er- und 1980er-Jahre überwiegend westdeutsche Pfarrer, welche die deutschsprachigen Gemeinden in Südafrika betreuten.²⁵ Mehrheitlich waren die Mitglieder dieser Gemeinden in den herrschenden Block der südafrikanischen Gesellschaft eingebunden und unterstützten das Apartheid-System.²⁶ Da die EKD parallel gute Kontakte zu Kirchen und kirchlichen Institutionen in Südafrika pflegte, die eine apartheidkritische Haltung einnahmen – unter ihnen ebenfalls Kirchen, die aus deutscher Missionsarbeit hervorgegangen waren –, gestalteten sich die Beziehungen nach Südafrika nicht widerspruchs- und konfliktfrei.

Diese ökumenische Orientierung der Auslandsarbeit der EKD bedeutete im Fall Südafrikas eine besondere Berücksichtigung der Kirchen der unterdrückten Mehrheitsbevölkerung. Sie muss auch verstanden werden als Reaktion auf die frühere Instrumentalisierung der Auslandsarbeit, d.h. der Beziehungen der evangelischen Kirchen in Deutschland zu deutschsprachigen evangelischen »Auslandsgemeinden«²⁷ weltweit durch die Nationalsozialisten während des »Dritten Reichs«.²⁸ Wie Heinz Joachim

24 Vgl. Patrick van Rensburg, *Guilty Land. The History of Apartheid*, New York 1962, S. 202.

25 Zu den Wahrnehmungen, Erfahrungen und Reaktionen dieser Akteursgruppe entsteht zurzeit eine Dissertation von Sebastian Justke an der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg (FZH). Vgl. <<http://www.zeitgeschichte-hamburg.de/index.php/forschung-perspektiven-der-juengsten-geschichte-1945-1990/items/auslandspfarer.html>>.

26 Aus diesem Grund wandten sich im Februar 1972 ehemals in Namibia und Südafrika tätig gewesene westdeutsche Pfarrer an den Rat der EKD und forderten die Auflösung der Partnerschaftsverträge. Diese »Mainzer Erklärung« einer Gruppe von Pfarrern, die sich fortan »Mainzer Arbeitskreis Südliches Afrika« (MAKSA) nannte, markierte den Beginn des westdeutschen Anti-Apartheid-Protests. Vgl. Jürgen Bacia/Dorothee Leidig, »Kauft keine Früchte aus Südafrika!«. *Geschichte der Anti-Apartheid-Bewegung*, Frankfurt a.M. 2008; Sebastian Justke, »Verjagt aus Deutsch-Südwest?« Westdeutsche Auslandspfarer, »Linksprotestanten« und Evangelikale im Spannungsfeld des Apartheidsystems Anfang der 1970er Jahre, in: Hanns Lessing u.a. (Hg.), *Umstrittene Beziehungen. Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit*, Wiesbaden 2015, S. 312-337, hier S. 323ff.

27 Als »Auslandsgemeinden« definierte die EKD Mitte der 1970er-Jahre »evangelische Kirchengemeinschaften (Kirchen, Synoden, Gemeindeverbände usw.) und Kirchengemeinden im Ausland, die nach ihrem Bekenntnis sowie durch ihre Geschichte oder durch die Herkunft oder Sprache ihrer Glieder in einem Zusammenhang mit der evangelischen Christenheit in Deutschland stehen«. Zit. nach der vom Rat der EKD angenommenen Programmschrift »Die Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland. Aufgaben und Ziele. Kriterien für die Besetzung von Pfarrstellen« vom 28.2.1976, in: Klaus Kremkau, *Die Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland*, in: *Kirchliches Jahrbuch* 111 (1984), S. 210-216, hier S. 210 (veröffentlicht 1986).

28 Wellnitz, *Gemeinden* (Anm. 22), S. 198.

Held, Präsident des Außenamts von 1975 bis 1993, in einem Grundsatzpapier von 1983 festhielt, war die ökumenische Öffnung quasi die Bedingung für die Fortführung der Auslandsbeziehungen der EKD nach 1945: »Es sollte niemals vergessen werden, daß sich für die Evangelische Kirche in Deutschland das Tor zur Welt und damit auch zu den mit ihr verbundenen Auslandsgemeinden gleichsam nur im Rahmen der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen wieder öffnete. Ökumene und Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland gehören daher nach 1945 aus guten Gründen in einer ganz besonderen Weise zusammen.«²⁹ Die Veröffentlichung dieses Grundsatzpapiers fiel für die Kirchen in Südafrika und für ihre Partner in der Bundesrepublik in eine Zeit neuer Herausforderungen.

2. Das Wendejahr 1985: »Die Apartheid bröckelt«

Mitte der 1980er-Jahre eskalierte die Situation in Südafrika. Mit der »Rubikon-Rede« von Präsident Botha (die international mit Spannung erwartet worden war, aber nur die Erstarrung des Systems dokumentierte), dem sich formierenden Widerstand der Mehrheitsbevölkerung und der Ausrufung des ersten Ausnahmezustands seit dem Massaker von Sharpeville 1960 markiert das Jahr 1985 einen besonderen Wendepunkt.³⁰ Nun bezogen auch südafrikanische Kirchenführer und Theologen öffentlich Position gegen das Apartheid-Regime. Damit erhielten die Debatten um Sanktionen, Desinvestitionen und Boykotte sowohl in den südafrikanischen als auch in den westdeutschen Kirchen einen neuen Anstoß.³¹ Im Juni 1985 hatte der Südafrikanische Kirchenrat erstmals beschlossen, für gezielten wirtschaftlichen Druck auf die südafrikanische Regierung einzutreten und seine Partner im Ausland gebeten, entsprechend auf ihre jeweiligen Regierungen einzuwirken. Im September 1985 folgte der Rat der EKD dieser Bitte und unterstützte erstmals Wirtschaftssanktionen. Fast zeitgleich veröffentlichten führende südafrikanische Theologen das »Kairos-Dokument«, das als befreiungstheologische Schrift vor allem in westlichen Ländern breit rezipiert wurde und auch die Diskussionen in den westdeutschen Kirchen mit bestimmte.³²

Ein wichtiger Akteur in diesen Diskussionen war der spätere anglikanische Erzbischof Desmond Tutu. Ähnlich wie der Dalai Lama wurde Tutu noch zu Lebzeiten zu einer Ikone der Popkultur. Als Generalsekretär lenkte Tutu von 1978 bis 1985 die

29 Heinz Joachim Held, Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland in Ökumenischer Gemeinschaft, in: *Mitteilungen aus dem Kirchlichen Außenamt*, Sondernummer 1983, S. 8ff., hier S. 8.

30 Christoph Marx, *Südafrika. Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart 2012, S. 273.

31 Ebd.; Dubow, *Apartheid* (Anm. 4), S. 224.

32 Vgl. Rudolf Hinz/Frank Kürschner-Pelkmann (Bearb.), *Christen im Widerstand. Die Diskussion um das südafrikanische KAIROS-Dokument*, Stuttgart 1987. Die Inhalte und die Wirkungen dieses Dokuments werden wir im Folgenden noch erläutern.

Geschicke des Südafrikanischen Kirchenrats, welcher in den 1980er-Jahren eine nicht zu unterschätzende Rolle im Anti-Apartheid-Kampf einnahm. Für sein Engagement erhielt Tutu 1984 den Friedensnobelpreis. Dem Kirchenrat als Dachverband gehörten während der 1980er-Jahre etwa 20 christliche Kirchen unterschiedlicher Konfessionen an. Zu dieser Zeit vertrat der Kirchenrat damit rund die Hälfte der südafrikanischen Bevölkerung.³³ Bereits am 20. September 1968 und damit kurz nach seiner Gründung hatte er das Apartheid-System als unchristlich verurteilt.³⁴ Auch in den folgenden Jahren verabschiedete der Kirchenrat immer wieder apartheidkritische Resolutionen³⁵ und geriet so ins Visier des Regimes. Ein Gespräch zwischen prominenten Kirchen- und Regierungsvertretern im August 1980 blieb ergebnislos.³⁶ Auch weil dieser Dialogversuch scheiterte, setzte das Regime 1981 eine Kommission mit dem Ziel ein, dem Kirchenrat Kontakte zum ANC und eine finanzielle Unterstützung dieser verbotenen Oppositionspartei nachzuweisen. Der Abschlussbericht der nach ihrem Vorsitzenden benannten »Eloff-Kommission« kam 1984 zum Ergebnis, dass dieser Vorwurf haltlos sei.³⁷ Nachdem das Regime einsehen musste, dem Südafrikanischen Kirchenrat auf juristischem Wege nicht beikommen zu können, verlagerte es seinen Aktionsradius auf geheimdienstliche Operationen. Ein Bombenanschlag von 1988 auf das Khotso-Haus (den Sitz des SACC), angeordnet von P.W. Botha höchstpersönlich, und ein Giftattentat von 1989 auf den damaligen SACC-Generalsekretär Frank Chikane markierten dabei die traurigen Höhepunkte.³⁸

33 Vgl. Stefan Rothe, *Der Südafrikanische Kirchenrat. 1968–1988. Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand*, Erlangen 1990, S. 37.

34 Vgl. Eine Botschaft an das Volk von Südafrika vom Südafrikanischen Kirchenrat, 20.9.1968, in: Klaus Kremkau (Bearb.), *EKD und Kirchen im südlichen Afrika. Das Problem der kirchlichen Einheit im Rassen-Konflikt. Dokumente und andere Texte*, Bielefeld 1974, S. 289-292.

35 Wichtige Programme und Resolutionen des SACC waren das »Study Project on Christianity in Apartheid Society« (SPROCAS) zusammen mit dem Christian Institute von 1969 bis 1973 (vgl. Hermann, *Apartheid* [Anm. 8], S. 77), die »Hammanskraal-Resolution« von 1974, mit welcher der SACC wehrdienstpflichtige Südafrikaner dazu ermutigte, den Wehrdienst aus Gewissensgründen zu verweigern (vgl. John W. de Gruchy/Steve de Gruchy, *The Church Struggle in South Africa*, Minneapolis 2005, S. 135ff.), die Einrichtung des Asingeni-Fonds nach dem Aufstand in Soweto vom Juni 1976, um Familienangehörige von Opfern des Massakers zu unterstützen (später wurde dieser Fonds mit nicht unerheblichen Mitteln aus westdeutschen evangelischen Kirchen finanziert; vgl. Hermann, *Apartheid* [Anm. 8], S. 119, S. 159), und die Investitionsstudie von 1977, in deren Folge ein Verhaltenskodex für Unternehmen erstellt wurde und die EKD Gespräche mit westdeutschen Unternehmen führte, die in Südafrika Geschäfte tätigten. Vgl. Dienste in Übersee (Hg.), *Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika. Südafrikanischer Kirchenrat und Evangelische Kirche in Deutschland zur Frage von Investitionen in Südafrika*, Frankfurt a.M. 1978.

36 Vgl. Archiv des Lutheran Theological Institute in Pietermaritzburg (LTI), Kistner Collection, Item 249A, Transcript of Meeting, Church Leaders and SACC Presidium with the Primeminister and Members of the Cabinet. Pretoria, 7.8.1980.

37 Vgl. Rothe, *Kirchenrat* (Anm. 33), S. 291.

38 Zum Anschlag auf den Amtssitz des SACC vgl. die Entscheidung der Wahrheits- und Versöhnungskommission zum »Khotso House Incident«. AC/99/0242, URL: <<http://www.justice.gov.za/trc/decisions/1999/ac990242.htm>>.

Obwohl der Kirchenrat in Opposition zum Apartheid-Regime stand, äußerte er sich in der Sanktions- und Boykottfrage bis 1985 nur zurückhaltend. Was waren die Gründe dafür, und warum änderte er im Juni 1985 seine Strategie? Bei der Suche nach Erklärungen muss zwischen längerfristigen Ursachen und unmittelbaren Anlässen unterschieden werden. Während der ersten Jahre seines Bestehens wurden wirtschaftliche Fragen im Kirchenrat kaum diskutiert. In dieser Hinsicht stand der SACC im Schatten des 1977 verbotenen Christian Institute (CI) mit seinem Direktor Beyers Naudé.³⁹ 1974 identifizierte der westdeutsche Botschafter Erich Strätling in einem Bericht nach Bonn das Institut als das »Zentrum des kirchlichen Widerstandes gegen das System der getrennten Entwicklung«. ⁴⁰ Als Folge des »Study Project on Christianity in Apartheid Society« hatte das CI 1973 – und somit vier Jahre vor dem Sullivan-Code in den USA und dem Code of Conduct der Europäischen Gemeinschaft – einen Verhaltenskodex für ausländische Unternehmen aufgestellt. Darin forderte das CI uneingeschränkte Gewerkschaftsrechte, die Abschaffung des Job Reservation Act und gleichen Lohn für gleiche Arbeit.⁴¹ Der Hinweis auf das CI ist an dieser Stelle nicht nur deshalb von Bedeutung, weil der Südafrikanische Kirchenrat mit dem Institut kooperierte, sondern auch wegen der personellen Überschneidungen. Beyers Naudé war bis zum Verbot des Instituts im Oktober 1977 dessen Direktor; im Februar 1985 trat er die Nachfolge von Desmond Tutu als Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats an.⁴²

Noch bis Mitte der 1970er-Jahre glaubte die Mehrheit des Kirchenrats, dass Investitionen und ökonomisches Wachstum zur Beseitigung des Apartheid-Systems beitragen würden.⁴³ Dieser Glaube wurde durch den Aufstand in Soweto vom Juni 1976 und die Reaktion des Regimes erschüttert. Auf seiner Nationalkonferenz einen Monat später konstatierte der SACC, dass »die Probleme des Investments in überseeischen Kirchen und in schwarzen politischen Gruppen« diskutiert würden, nicht aber in den südafrikanischen Kirchen selbst.⁴⁴ Daher beauftragte die Nationalkonferenz ein neu gebildetes Komitee mit einer »Investitionsstudie«. Die Abteilung »Gerechtigkeit und Versöhnung« des SACC, welche die Studie erarbeitete, stellte einen ethischen Verhaltenskodex für Wirtschaftsunternehmen auf. Dieser Kodex ähnelte demjenigen des CI von 1973 und erscheint in der Rückschau somit wenig innovativ. Allerdings zeigt die

39 Zur kurzen Geschichte des Christian Institute vgl. Ben Khumalo-Seegelken, *The Christian Institute of Southern Africa*. In *Interaction with the Church and Civil Society*, in: Lessing u.a., *Umstrittene Beziehungen* (Anm. 26), S. 362-375; Peter Walshe, *Church Versus State in South Africa. The Case of the Christian Institute*, London 1983.

40 Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (PA AA), B 92, Bd. 562, Deutsche Botschaft Pretoria an das Auswärtige Amt, 15.5.1974, betr. »Entwicklung des nichtweißen Bevölkerungsteils in der Republik Südafrika«, S. 8.

41 Rothe, *Kirchenrat* (Anm. 33), S. 220.

42 Peter Walshe, *Christianity and the Anti-Apartheid Struggle. The Prophetic Voice within Divided Churches*, in: Richard Elphick/Rodney Davenport (Hg.), *Christianity in South Africa. A Political, Social & Cultural History*, Claremont 1997, S. 383-399, hier S. 390.

43 Vgl. Rothe, *Kirchenrat* (Anm. 33), S. 216.

44 Ebd., S. 222.

Investitionsstudie, dass in Teilen des Kirchenrats ein Umdenken stattgefunden hatte: So müsse das vorherrschende Wirtschaftssystem von den Kirchen grundsätzlich in Frage gestellt werden. Ausländische Investitionen hätten zwar auch positive Effekte für Teile der unterdrückten Mehrheitsbevölkerung, weil sie »in bestimmten Arbeitsbereichen traditionelle weiße Barrieren durchbrochen« hätten. Mehrheitlich seien diese Investitionen aber eine »schwere Enttäuschung« für die Freiheitsbestrebungen der Mehrheitsbevölkerung gewesen, da sie zu einer »Festigung des Status quo« geführt und – durch die Unterstützung des Wanderarbeitersystems – »wesentlich zur massiven Zerstörung des Familienlebens beigetragen« hätten.⁴⁵ Diese Schlussfolgerungen der Investitionsstudie machte sich die Leitung des Südafrikanischen Kirchenrats in abgeschwächter Form zu eigen. In einer Stellungnahme vom 23. Juni 1978 bat der Kirchenrat in- wie ausländische Unternehmen und Gewerkschaften darum, »konkrete Schritte zur Überwindung der Rassendiskriminierung in ihrem Verantwortungsbereich zu tun«.⁴⁶ Diese möglichen Schritte zielten wiederum vor allem auf Verhaltenskodizes und somit auf Selbstbeschränkungen von Unternehmen.⁴⁷

Bis Mitte der 1980er-Jahre blieb dies die offizielle Position des SACC.⁴⁸ Die meisten südafrikanischen Kirchenvertreter hüteten sich davor, öffentlich Wirtschaftssanktionen zu fordern oder zu Boykotten aufzurufen, da sie fürchten mussten, für einen solchen Aufruf gemäß des »Terrorism Act« von 1967 verhaftet zu werden.⁴⁹ Die öffentlichen Erklärungen des Kirchenrats zu wirtschaftlichen Belangen waren in dieser Zeit auch deswegen eher zurückhaltend, weil sich die Vertreter der einzelnen Mitgliedskirchen in dieser Frage uneins waren. Vor allem diejenigen Mitgliedskirchen, die Teile der »weißen«, privilegierten Minderheitsbevölkerung repräsentierten, lehnten deutlichere Forderungen nach Boykotten und Sanktionen ab. Diese Haltung änderte sich nun aus mehreren Gründen – dazu gehören die verschärften Konflikte zwischen Staat und Kirchenrat nach 1980, eine negative Bewertung der Unternehmenskodizes als stabilisierend für das Apartheid-System⁵⁰ sowie vor allem der personelle Wandel im SACC und die Berufung Desmond Tutus, der seit 1978 Generalsekretär des Kirchenrats war. Tutu äußerte sich anders als seine Kollegen wiederholt auch zur heiklen Frage von Sanktionen.

45 Bericht der Abteilung für Gerechtigkeit und Versöhnung für die Nationale Konferenz des Südafrikanischen Kirchenrates in Hammanskraal 1977 zum Thema ausländischer Investitionen in der Republik Südafrika, in: *epd-Dokumentation* 42/77, 10.10.1977, S. 1-43, hier S. 41. Die Verfasser argumentierten gegen ausländische Investitionen, nicht für Sanktionen.

46 Überlegungen und Feststellungen des Rates der EKD zum Hintergrund-Papier »Südafrika heute – Hoffnung um welchen Preis?«, 8.9.1978, in: *epd-Dokumentation* 38a/78, 25.9.1978, S. 1-13, hier S. 4.

47 Vgl. in diesem Heft den Beitrag von Knud Andresen zu bundesdeutschen Automobilunternehmen in Südafrika.

48 Rothe, *Kirchenrat* (Anm. 33), S. 228.

49 Vgl. Bericht der Abteilung für Gerechtigkeit und Versöhnung (Anm. 45), S. 31. Der »Terrorism Act« vom 12.6.1967 definierte jede Handlung, die dem südafrikanischen Staat in irgendeiner Form schaden könnte, als Terrorismus; vgl. <<http://www.sahistory.org.za/topic/1967-terrorism-act-no-83-1967>>.

50 Vgl. Rothe, *Kirchenrat* (Anm. 33), S. 232.

Hatten in den Anfangsjahren vor allem kirchliche Vertreter aus der privilegierten Minderheitsbevölkerung die Geschicke des SACC dominiert, änderten sich die Machtverhältnisse ab Ende der 1970er-Jahre zugunsten von Theologen und Kirchenführern, die selbst der unterdrückten Mehrheitsbevölkerung angehörten.⁵¹ Rückblickend hielt Wolfram Kistner, von 1976 bis 1988 Direktor der Abteilung für Gerechtigkeit und Versöhnung des Kirchenrats, Mitte der 1990er-Jahre fest, dass die Ernennung Tutus zum Generalsekretär die »Schwarze Theologie« im SACC gestärkt habe. Diese Theologie gründete sich laut Kistner »in der Erfahrung der Unterdrückung und betont den Anspruch der schwarzafrikanischen Bevölkerung auf Menschenrechte und Gleichberechtigung«.⁵² Als Teil der unterdrückten Mehrheitsbevölkerung und durch ihre persönlichen Erfahrungen von Repressionen standen Theologen wie Desmond Tutu, Frank Chikane, Manas Buthelezi oder Allan Boesak, die den Südafrikanischen Kirchenrat nun vertraten, radikaleren Forderungen wie denen nach Desinvestitionen grundsätzlich offener gegenüber.

Die Nationalkonferenz des Südafrikanischen Kirchenrats im Juni 1985 in Johannesburg, die ausländische Partner und Regierungen schließlich offen dazu aufforderte, einen Wandel in Südafrika durch wirtschaftlichen Druck herbeizuführen, wurde – nach einer Predigt des Präsidenten Manas Buthelezi – durch einen Bericht des neuen Generalsekretärs Beyers Naudé eröffnet. Er zeichnete das Bild eines Landes nahe am Bürgerkrieg. Naudé schilderte »Zusammenstöße zwischen Gemeinschaften und der Polizei in schwarzen Vorstädten«⁵³ und machte dafür auch die Dreikammerversfassung von 1983 verantwortlich, welche die schwarze Mehrheit weiter vom Wahlrecht ausschloss⁵⁴ und »wie ein Katalysator« gewirkt habe, »indem sie die tief unterdrückten Gefühle der Wut und Verbitterung von Millionen von Menschen über jahrzehntelange Apartheidherrschaft« freigelegt habe.⁵⁵ Zu den unmittelbaren Eindrücken und Ereignissen, unter denen die Konferenzteilnehmer standen, gehörten auch die »Morde von Gabarone«,⁵⁶ die »Hochverratsprozesse« gegen Gewerkschaftsmitglieder und Mitglieder der United Democratic Front (UDF) in Pietermaritzburg⁵⁷ sowie die einige Monate zuvor getätigten USA- und Europareisen einiger SACC-Vertreter, bei denen diese eine »weltweite Debatte über Desinvestment« registriert hatten. Naudé gab die

51 Vgl. de Gruchy, *Church Struggle* (Anm. 35), S. 123.

52 Archiv des Lutheran Theological Institute (LTI), Pietermaritzburg, Kistner Collection, Item 3084A, Wolfram Kistner, Übersicht über die Geschichte der südafrikanischen Kirchen und ihr politisches Zeugnis, Manuskript von 1994, S. 11.

53 Bericht des Generalsekretärs Beyers Naudé auf der Nationalkonferenz des Südafrikanischen Kirchenrats vom 24. bis 28. Juni 1985, in: *EMW-Informationen* Nr. 63, 25.9.1985, S. 7-14, hier S. 7 (EMW = Evangelisches Missionswerk in Deutschland).

54 Marx, *Südafrika* (Anm. 30), S. 268.

55 Naudé, Bericht (Anm. 53), S. 7.

56 Ebd., S. 10. Gemeint war die »Operation Plecksy« der südafrikanischen Armee am 14.6.1985, bei der die South African Defence Force (SADF) die Grenze zu Botswana überquerte und ein Exillager des ANC bzw. dessen militärischen Flügels angriff und dabei auch Zivilisten tötete.

57 Ebd., S. 9. Bei diesem Prozess wurden erstmals UDF-Mitglieder wegen ihrer politischen Aktivitäten angeklagt. Vgl. Dubow, *Apartheid* (Anm. 4), S. 252.

»dringende Bitte« der ausländischen kirchlichen Partner an die Konferenzteilnehmer weiter, der SACC möge Empfehlungen zu gewaltfreien Aktionen aussprechen, die zu »einem Abbau der Apartheid auf friedlichem Wege führen« würden.⁵⁸

Der SACC-Generalsekretär war zu diesem Zeitpunkt bereits der Überzeugung, dass das Apartheid-System an sein Ende gelangt sei: »Es gibt, glaube ich, eine allgemeine Übereinstimmung innerhalb des SACC, daß die Apartheid bröckelt und daß es klare Zeichen dafür gibt, daß es nur noch eine Frage der Zeit ist, bis das ganze massive Gebäude zu wanken und einzustürzen beginnt.«⁵⁹ Die Konferenz wurde am 26. Juni 1985 von einem Vorfall in der Nähe des Tagungsortes überschattet, bei dem acht Anti-Apartheid-Aktivistinnen ums Leben kamen. Die Toten waren Mitglieder einer studentischen Anti-Apartheid-Bewegung gewesen und, wie später durch die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission bekannt wurde, Opfer einer geheimdienstlichen Operation geworden.⁶⁰

Einen Tag nach dem Vorfall unterbrachen die Teilnehmer die Nationalkonferenz, fuhren in das Township Duduza östlich von Johannesburg, wo die Aktivistinnen zu Tode gekommen waren, und hielten einen Trauergottesdienst. Der Fortgang der Konferenz lässt vermuten, dass der Besuch des Townships einen tiefen Eindruck auf die Teilnehmer hinterlassen hat, insbesondere auf die Vertreter der privilegierten Minderheitsbevölkerung, die Wirtschaftssanktionen überwiegend ablehnten.⁶¹ Die entscheidende Passage zur Forderung nach wirtschaftlichem Druck auf das Apartheid-System in den Konferenzbeschlüssen stammte von Allan Boesak und wurde erst am Schlußtag der Konferenz, einen Tag nach dem Besuch des Townships, in die Diskussion eingebracht.⁶² Wörtlich lautete die Passage: »Wir glauben, daß Disinvestment und ähnlicher wirtschaftlicher Druck als friedliche und wirksame Mittel jetzt angebracht sind, um auf Südafrikas Regierung Druck auszuüben, die grundsätzlichen Veränderungen, die das Land braucht, jetzt durchzusetzen.«⁶³

58 Naudé, Bericht (Anm. 53), S. 10.

59 Ebd., S. 11.

60 Truth and Reconciliation Commission Final Report, Vol. 6: The Former South African Government and its Security Forces, Part One: Overview of Amnesty Applications from Members of the Security Forces. 1960–1994, S. 199f., URL: <http://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/vol6_s3.pdf>.

61 Gleichzeitig war der Vorfall in Duduza für die landesweite Gewalteskalation hoch symbolisch, nicht zuletzt durch dessen Nachgang, bei dem Maki Skosana, eine Bewohnerin des Townships, fälschlicherweise während der Beerdigung einiger der Opfer von den anwesenden Trauergästen als Kollaborateurin beschuldigt und der erste dokumentierte Fall des sogenannten »Necklacing« wurde – einer Form der Lynchjustiz, bei der die Opfer mittels benziningetränkter und anschließend angezündeter Autoreifen ermordet wurden. Zum Fall Maki Skosana vgl. Truth and Reconciliation Commission Report, Vol. 5, S. 364f., URL: <<http://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume5.pdf>>; vgl. auch Greg Marinovich/João Silva, *The Bang-Bang Club. Snapshots from a Hidden War*, New York 2000, S. 38f.

62 Rothe, *Kirchenrat* (Anm. 33), S. 242.

63 Beschlüsse der Nationalkonferenz des Südafrikanischen Kirchenrats vom 24. bis 28. Juni 1985, in: *EMW-Informationen* Nr. 63, 25.9.1985, S. 46-50, hier S. 47.

Für die EKD-Verantwortlichen war der Südafrikanische Kirchenrat ein wichtiger Partner in Südafrika, weil er in ihren Augen der legitime kirchliche Vertreter der unterdrückten Mehrheitsbevölkerung war.⁶⁴ Umgekehrt war die EKD für den SACC ein wichtiger Kontakt in Westeuropa, nicht zuletzt weil sie ihn maßgeblich mitfinanzierte.⁶⁵ Mit Wolfram Kistner saß zudem seit 1976 ein deutschsprachiger, südafrikanischer Theologe in leitender Funktion im Südafrikanischen Kirchenrat, der offiziell von der EKD nach Südafrika entsandt worden war.⁶⁶

Auch wegen dieser finanziellen und personellen Verflechtungen waren die Verantwortlichen in der EKD aufgefordert, auf den Desinvestitions-Beschluss des SACC vom 28. Juni 1985 zu reagieren. Mit seiner Erklärung »zur gegenwärtigen Lage im südlichen Afrika« beantwortete der Rat der EKD am 13. September 1985 diesen Aufruf. Die Ratsmitglieder verurteilten die repressive Politik der südafrikanischen Regierung und zeichneten ein der westdeutschen Öffentlichkeit nicht unbekanntes Bild⁶⁷ der wachsenden Hoffnungslosigkeit innerhalb der unterdrückten Mehrheitsbevölkerung.⁶⁸ Der Rat der EKD benannte darüber hinaus die »Homeland-Politik« und das Wanderarbeitssystem als die entscheidenden Grundlagen der »Politik der getrennten Entwicklung (Apartheid)«, die es abzuschaffen gelte.⁶⁹ Auffällig ist, dass die Verantwortlichen

64 Vgl. Erklärung zur Partnerschaft zwischen dem Südafrikanischen Kirchenrat (SACC) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 11.3.1982; zit. nach Rudolf Hinz, Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Kirchen im Südlichen Afrika 1973–1986, in: *Kirchliches Jahrbuch* 111 (1984), S. 103-190, hier S. 163ff. (veröffentlicht 1986). Bei dem Beitrag handelt es sich um eine zeitgenössische Quellensammlung, die Hinz, der damalige Afrikareferent im Kirchlichen Außenamt der EKD, zusammengestellt und kommentiert hatte. Die »Kirchlichen Jahrbücher«, bei denen es sich nicht um amtliche Publikationen der EKD handelte, sollten die Öffentlichkeit über die Arbeit in den evangelischen Kirchen unterrichten. Vgl. Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *EKD. Rechenschaftsbericht 1984–1986*, Hannover 1987, S. 175.

65 Vgl. 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, in: Lessing u.a., *Umstrittene Beziehungen* (Anm. 26), S. 572-594, hier S. 584.

66 Vgl. Georg Scriba, Art. »Wolfram Kistner«, in: Dictionary of African Christian Biography, URL: <http://www.dacb.org/stories/southafrica/kistner_wolfram.html>. Offiziell war Kistner als Pfarrer der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers in die deutschsprachige »Kapkirche« (ELKSA Kapkirche) entsandt worden. Von dieser wiederum wurde er freigestellt, um zunächst als Theologiedozent in Pietermaritzburg und anschließend im Südafrikanischen Kirchenrat zu wirken. Durch diese Vertragskonstruktion konnte Kistner mit Mitteln aus der Bundesrepublik finanziert werden. Vgl. Archiv des Lutheran Theological Institute (LTI), Pietermaritzburg, Akte »Kapkirche. KL-Protokolle (Kopien). Okt. 1972 bis Nov. 1984«, Niederschrift der 30. ordentlichen Sitzung der Kapkirche am 13. und 14. November 1975 in Berlin, S. 3f.; Protokoll der 31. ordentlichen Sitzung der Kirchenleitung der Kapkirche am 28. und 29. April 1976 in Stellenbosch, S. 2.

67 So widmete der »Spiegel« der Gewalteskalation in Südafrika im Juni 1985 eine Titelgeschichte (»Südafrika – Rassenkrieg«) und die »ZEIT« veröffentlichte in ihrer Ausgabe vom 2. August 1985 gleich mehrere Artikel zur Situation in Südafrika. Vgl. Südafrika: »Wut wie bei Sklavenaufständen«, in: *Spiegel*, 17.6.1985, S. 104-115; Andreas Kohlschütter, »Gott vergibt, doch ich nicht«. Am Kap ist eine Aussöhnung von Schwarz und Weiß ferner denn je, in: *ZEIT*, 2.8.1985.

68 Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur gegenwärtigen Lage im südlichen Afrika, 13.9.1985, in: Dienste in Übersee (Hg.), *Sanktionen gegen Südafrika*, Stuttgart 1987, S. 93-99, hier S. 93.

69 Ebd.

im Rat der EKD den Begriff »Apartheid« und die euphemistische Formel einer »Politik der getrennten Entwicklung«, welche von der südafrikanischen Regierung stammte, gleichzeitig verwendeten. Der vorsichtige Tonfall der Erklärung resultierte aus der Sorge, das eigene Kirchenvolk mit allzu eindeutigen und vor allem politischen Aussagen womöglich zu verärgern.

Öffentliche Erklärungen der westdeutschen evangelischen Kirchen zu Südafrika waren seit Anfang der 1970er-Jahre immer auch nach innen gerichtet, weil das Thema »Apartheid« die kirchliche Öffentlichkeit wiederholt polarisierte.⁷⁰ Dass die Verfasser der Erklärung vom September 1985 auch an die eigenen Kirchenmitglieder dachten, die das Apartheid-System nicht eindeutig verurteilten sowie den Sanktionen und der Opposition in Südafrika selbst skeptisch gegenüberstanden, zeigt der mehrfache Verweis auf die friedvollen und gewaltlosen Demonstrationen der United Democratic Front und der Gewerkschaften.⁷¹ Denn die »Gewaltfrage«,⁷² d.h. die Frage, ob gewaltvoller Widerstand gegen ein Unrechtssystem aus christlicher Perspektive legitim sei, spielte in den westdeutschen Diskussionen um das Apartheid-System und Sanktionen eine entscheidende Rolle. Es ist daher kein Zufall, dass der Rat der EKD selektive Desinvestitionen und Wirtschaftssanktionen als eine der letzten »gewaltfreien« Widerstandsmöglichkeiten gegen das Regime bezeichnete und damit auch auf Kritiker in den eigenen Reihen einzugehen versuchte.⁷³ Mit der Erklärung vom September 1985 verortete sich der Rat der EKD dezidiert in der weltweiten Ökumene und orientierte sich an den Entscheidungen des SACC, des ÖRK und des LWB (Lutherischer Weltbund) zu Sanktionen und Desinvestitionen. Gleichzeitig konstatierten die Ratsmitglieder, viele ausländische Unternehmen hätten sich bereits aus Südafrika zurückgezogen, weil sie im »System der Apartheid keine Zukunft« mehr sähen.⁷⁴ Auch Kirchen und kirchliche Institutionen in anderen westlichen Ländern rezipierten den Beschluss des SACC und forderten verschiedene Formen selektiver Desinvestitionen.⁷⁵

Im selben Monat, in dem der Rat der EKD die Sanktionsfrage erstmals positiv beantwortet hatte, wurde in Südafrika das schon erwähnte »Kairos-Dokument« veröffentlicht. Seine Verfasser, 151 südafrikanische Theologen, stammten aus dem Umfeld des »Institute for Contextual Theology«, einem theologischen Think Tank, der sich seit Beginn der 1980er-Jahre intensiv mit der Befreiungstheologie auseinandersetzte. Seit 1983 wurde das Institut von Frank Chikane geleitet, der 1987 Beyers Naudé als

70 Vgl. Justke, »Verjagt« (Anm. 26), S. 337.

71 Erklärung des Rates (Anm. 68), S. 94.

72 Vgl. Claudia Lepp, Gewalt und gesellschaftlicher Wandel. Protestantische Kontroversen über politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren, in: *Historisches Jahrbuch* 128 (2008), S. 523-539; Tripp, *Fromm und politisch* (Anm. 2), S. 60ff.; Alexander Christian Widmann, *Wandel mit Gewalt? Der deutsche Protestantismus und die politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren*, Göttingen 2013.

73 Erklärung des Rates (Anm. 68), S. 96.

74 Ebd.

75 Vgl. Rothe, *Kirchenrat* (Anm. 33), S. 247.

Generalsekretär des SACC ablöste.⁷⁶ Die Veröffentlichung stand im Zusammenhang mit der Ausrufung eines Ausnahmezustands in weiten Teilen des Landes am 20. Juli 1985 und der Enttäuschung vieler junger Südafrikaner, die »wegen ihres Einsatzes für demokratische Rechte verfolgt wurden und meinten, von den Kirchen nicht verstanden zu werden«.⁷⁷ Deshalb wiesen sie »auch eine auf Ausgleich bedachte Versöhnungstheologie zurück, wie sie in den Kirchen liberaler Tradition weit verbreitet war«.⁷⁸

Die Verfasser des Dokuments sahen in der damaligen Situation »die Stunde der Wahrheit, nicht nur für die Apartheid, sondern auch für die Kirche«.⁷⁹ Der griechische Begriff »Kairos« meint im biblischen Sinn eine »besondere Entscheidungssituation« und »Stunde der Wahrheit«, der sich alle Christen zu stellen hätten.⁸⁰ Die bisherigen Verlautbarungen der Kirchen im südlichen Afrika wurden als »Staatstheologie« oder »Kirchentheologie« verurteilt. Unter »Staatstheologie« wurde die unbedingte theologische Verteidigung des Staates und des Status quo durch die Kirche verstanden. Durch die Bezugnahme auf Paulus' Römerbrief (Röm 13, 1-7) werde dem Staat eine »absolute und »göttliche« Macht« verliehen.⁸¹

Aber auch eine Konzentration auf »Versöhnung«, »Gerechtigkeit« und »Gewaltlosigkeit«, wie sie von den meisten englischsprachigen Kirchen in Südafrika und ebenso von vielen Kirchen außerhalb Südafrikas gepflegt wurde, wurde als »Kirchentheologie« verurteilt. Durch die Art und Weise, wie diese Konzepte genutzt würden, werde die Kritik an der Apartheid oberflächlich und folgenlos. Versöhnung könne es nicht zwischen Gut und Böse, zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit geben, sondern erst, wenn ein Unrecht beseitigt und Bereitschaft zur Buße vorhanden sei.⁸² Wahre Gerechtigkeit könne dabei nicht durch Reformen von oben entstehen, sondern fordere »eine radikale Veränderung der Strukturen, und diese kann nur von unten, von den Unterdrückten selbst kommen«.⁸³ Die seitens der Kirchen geforderte Gewaltlosigkeit ignoriere die von staatlichen Stellen ausgeübte (nicht nur strukturelle) Gewalt. Ferner müsse zwischen »violence« und »physical force« unterschieden werden. Letztere könne legitim sein, wenn sie »die geringere von zwei Möglichkeiten [sei], schuldig zu werden«.⁸⁴

76 Norbert C. Brockman, Art. »Frank Chikane«, in: Dictionary of African Christian Biography, URL: <<http://dacb.org/stories/southafrica/chikane/frank.html>>.

77 Kistner, Übersicht (Anm. 52), S. 14.

78 Ebd.

79 Eine Herausforderung an die Kirche. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika. Das KAIROS-Dokument, in: *EMW-Informationen* Nr. 64, Oktober 1985, S. 3. Im Folgenden als »Kairos« abgekürzt. Das Dokument wurde erstmals am 13. September 1985 in Südafrika veröffentlicht.

80 Rudolf Hinz/Frank Kürschner-Pelkmann, Einleitung, in: dies., *Christen im Widerstand* (Anm. 32), S. 7f., hier S. 7.

81 Kairos (Anm. 79), S. 4.

82 Ebd., S. 5ff.

83 Ebd., S. 7f.

84 Ebd., S. 9. Die Bezugnahme auf Dietrich Bonhoeffer ist hier eindeutig. Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt u.a., München 1992, S. 233f.

Die Unterzeichner des Kairos-Dokuments verlangten eine prophetische Theologie, die für die Unterdrückten Stellung beziehe. Anknüpfend an befreiungstheologische Ideen forderten die Autoren die Kirchen dazu auf, das geistliche Amt als »Engagement und Teilnahme am Kampf«⁸⁵ zu verstehen und jedwede Zusammenarbeit mit dem Apartheid-Regime zu beenden. Statt für einen Regierungswechsel zu beten, sollten die Kirchen vielmehr »in jeder Gemeinde ihre Mitglieder mobilisieren, darüber nachzudenken und dafür zu arbeiten und zu planen, wie ein Regierungswechsel in Südafrika zu erreichen ist«.⁸⁶ Bonganjalo Goba, einer der Unterzeichner des Kairos-Dokuments und geprägt durch die »Schwarze Theologie« sowie das »Black Consciousness Movement«,⁸⁷ sah den Appell als Zäsur in der Haltung der Kirchen zur Apartheid, da südafrikanische Kirchenvertreter vorher dazu tendiert hätten, nur »liberale« Antworten auf die andauernde politische Krise zu geben.⁸⁸ Mit »liberal« wurden vor allem solche Kirchenvertreter gekennzeichnet, die zur privilegierten Minderheitsbevölkerung Südafrikas gehörten.

Das Kairos-Dokument wurde weltweit rezipiert. Schon einen Monat, nachdem es in Südafrika veröffentlicht worden war, legte das Evangelische Missionswerk eine deutsche Übersetzung des Textes vor. Kurz darauf folgten verschiedene Arbeitsmaterialien zu dem Dokument, die in hohen Auflagenzahlen verbreitet wurden.⁸⁹ Basisgruppen, die die Haltung der EKD und der Landeskirchen gegenüber Südafrika seit langem kritisierten, sahen sich durch das Kairos-Dokument in ihrer Position gestärkt. Die zögerliche bis ablehnende Haltung der Amtskirche sowohl gegenüber dem Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen als auch gegenüber Projekten von Aktionsgruppen (wie der Boykottaktion der Evangelischen Frauenarbeit) und die Befürwortung selektiver Wirtschaftssanktionen (bei gleichzeitiger Ablehnung umfassender Schritte) wurde als Ausdruck der im Kairos-Dokument verurteilten »Staats-« beziehungsweise »Kirchentheologie« interpretiert.

In Seminaren diskutierten ökumenisch ausgerichtete Gruppen über die Folgen des Dokuments für sich selbst und die deutschen Kirchen. So wurde der Deutsche Evangelische Kirchentag von mehreren Aktionsgruppen aufgefordert, seine Konten bei der Deutschen Bank zu kündigen, da diese an das Apartheid-Regime Kredite verbeige.⁹⁰ Als sich das Kirchentagspräsidium weigerte, diesen Schritt zu gehen, betonten die Basisgruppen, »daß es allerhöchste Zeit – eben der KAIROS – ist, unserem langjährigen Reden, Diskutieren und Fordern endlich praktische Konsequenzen folgen zu lassen,

85 Kairos (Anm. 79), S. 13.

86 Ebd., S. 14.

87 Dwight N. Hopkins, *Black Theology USA and South Africa. Politics, Culture, and Liberation*, Eugene 2005, S. 29.

88 Vgl. Bonganjalo Goba, *The Kairos Document and its Implications for Liberation in South Africa*, in: *Journal of Law and Religion* 5 (1987), S. 313-325, hier S. 313.

89 Vgl. 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, in: Lessing u.a., *Umstrittene Beziehungen* (Anm. 26), S. 529-546, hier S. 542f.

90 Vgl. Tripp, *Fromm und politisch* (Anm. 2), S. 214f.



Die Figur des »Mr. Apartheid« bzw. »Mr. Rassismus« wurde von westdeutschen Anti-Apartheid-Aktivisten in den 1980er-Jahren entworfen und begleitete deren Kampagne gegen Banken, die Kredite nach Südafrika vergaben – hier bei einer Protestaktion im Frankfurter Bankenviertel während des Deutschen Evangelischen Kirchentags im Juni 1987. In dieser Darstellung wurde das Apartheid-System zu einer monströsen Gestalt mit riesigem Mund und übergroßen Händen stilisiert, die durch ausländisches Kapital am Leben erhalten wird. Der Text auf der Schärpe lautete vermutlich »Mr. Rassismus dankt für die Kredite aus der BRD«. Ähnlichkeiten mit dem südafrikanischen Präsidenten Pieter Willem Botha waren wohl beabsichtigt. Nach dem Ende der Apartheid wurde die Puppe nach Südafrika verschenkt und begrüßt heute Besucher von Robben Island im Eingangsbereich des Nelson Mandela Gateways in Kapstadt.

(Institut für Stadtgeschichte, Frankfurt a.M., Signatur: ISG_S7FR_6096, Foto: Luigi Ungarisch)

die den Kampf um die Beseitigung wirklich effektiv unterstützen.«⁹¹ Die Auseinandersetzung über die Konten bei der Deutschen Bank führte zu einer tiefgreifenden Krise des Kirchentags.⁹²

Parallel zur Veröffentlichung des Kairos-Dokuments und dessen Rezeption im westdeutschen Protestantismus wurden die Debatten um Sanktionen und Desinvestitionen in den westdeutschen und südafrikanischen Kirchen fortgeführt. Von nicht unerheblicher Wirkung auf die internationale Debatte um Wirtschaftssanktionen war die im August 1985 in vielen Ländern ausgestrahlte »Rubikon-Rede« Bothas, die zu einem großen Imageschaden der südafrikanischen Regierung in der Welt führte.⁹³ Vor dem Hintergrund der Beschlüsse des SACC im Juni, der Ausrufung des Ausnahmezustands im Juli und der Rede Bothas im August 1985 trafen sich auf Bitten des Generalsekretärs des Südafrikanischen Kirchenrats die Spitzen des Ökumenischen Rats der Kirchen, des Lutherischen Weltbunds und weitere führende christliche Kirchenvertreter aus aller Welt Anfang Dezember in Harare (Simbabwe). Am Ende dieser »Notstandskonferenz«⁹⁴ verabschiedeten die Teilnehmer die »Harare Declaration«. Diese Erklärung knüpfte explizit an das Kairos-Dokument an: Die »Stunde der Wahrheit (kairos)« sei gekommen und die »Übergabe der Macht an die Mehrheit auf der Grundlage allgemeiner Wahlen« die einzige Lösung für Südafrika. Neu an dieser Erklärung war die Dringlichkeit und Kompromisslosigkeit, mit der auch der SACC als Unterzeichner »die internationale Gemeinschaft zu sofortigen und umfassenden Sanktionen gegen Südafrika« aufrief.⁹⁵ Offenbar hatten die Ereignisse der vorangegangenen Monate ihre Spuren in den Kirchen inner- und außerhalb Südafrikas hinterlassen.

Als Vertreter der Evangelischen Kommission für das südliche Afrika (EKSA)⁹⁶ war auch der frisch gewählte Ratsvorsitzende Martin Kruse in Harare anwesend. Unmittelbar nach seiner Rückkehr in die Bundesrepublik unterrichtete Kruse den Rat über die Konferenz in Simbabwe.⁹⁷ Dadurch sahen sich die Ratsmitglieder herausgefordert, ihre Erklärung vom September 1985 zu präzisieren. Sie sprachen sich zwar weiterhin gegen umfassende Sanktionen aus, begrüßten nun aber »gezielte, kalkulierte Sanktionen«.⁹⁸ Nachdem die Leitungsgremien der EKD Sanktionen und Boykotte bis 1985

91 Statement des Südafrika-Stipendienfonds e.V. Tübingen zu den Geschäftsverbindungen des DEKT [Deutschen Evangelischen Kirchentags] zur Deutschen Bank und unser aller Mitarbeit am Kirchentag 1987 in Frankfurt, 13.10.1986, in: *epd-Dokumentation* 13/87, 16.3.1987, S. 16ff., hier S. 17 (Hervorhebung im Original).

92 Vgl. Tripp, *Fromm und politisch* (Anm. 2), S. 204ff.

93 Dubow, *Apartheid* (Anm. 4), S. 222f.

94 Eine Notstandskonferenz über Südafrika. Kirchenführer aus aller Welt in Harare. Aufruf zum Boykott?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5.12.1985, S. 4.

95 Erklärung von Harare, 6.12.1985; zit. nach Hinz, *Kirche* (Anm. 64), S. 183f., hier S. 183.

96 Zur Rolle dieser Kommission in den Debatten um Südafrika in den westdeutschen evangelischen Kirchen vgl. 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*, in: Lessing u.a., *Umstrittene Beziehungen* (Anm. 26), S. 626-641.

97 Hinz, *Kirche* (Anm. 64), S. 185.

98 *Kommuniqué des Rates der EKD zur Harare-Erklärung*, 14.12.1985; zit. nach Hinz, *Kirche* (Anm. 64), S. 184f.

durchweg abgelehnt hatten, können die Äußerungen des Rats der EKD im Herbst 1985 als schrittweises Einlenken auf die Linie ökumenischer Institutionen gedeutet werden. Auch der neue Rat betonte, er hoffe auf einen »friedlichen Wandel«. Was genau sich die Mitglieder unter »gezielten Sanktionen« vorstellten, präzisierten sie in einer Erklärung im Juli 1986, auch in Reaktion auf die Ausrufung des landesweiten Ausnahmezustands in Südafrika einen Monat zuvor.⁹⁹ Gleichzeitig begründeten sie ihre Ablehnung umfassender Sanktionen mit der Verantwortungsethik Dietrich Bonhoeffers: Es gehe »letzten Endes um ein Abwägen von Gründen für Handeln in persönlicher Verantwortung«, »das so oder so nicht frei von Schuld« sei. Deswegen habe sich der Rat für Forderungen nach »gezielten Sanktionen« entschieden, die »nur geringe Nebenwirkungen auf Dritte« hätten.¹⁰⁰ Gerichtet an die Bundesregierung verstand der Rat unter selektiven Sanktionen unter anderem ein Verkaufsverbot »sogenannter elektronischer Hochtechnologie« an südafrikanische Sicherheitskräfte und eine restriktivere Auslegung des bestehenden Waffenembargos gegenüber Südafrika, sodass auch Hubschrauber oder Lastwagen nicht mehr exportiert werden sollten. Bundesdeutsche Unternehmen mit Niederlassungen in Südafrika wurden gebeten, »bestehende Kapazitäten nicht zu erweitern«, und westdeutsche Banken sollten der südafrikanischen Regierung in Zukunft keine Anleihen mehr gewähren.¹⁰¹ Abschließend hielt der Rat fest, dass in »unserer Gesellschaft [...] ein Bewußtseinswandel spürbar« sei, und dankte »allen, die dazu beigetragen haben: Einzelnen, Gruppen, Gemeinden und Gliedkirchen, die sich in der Südafrikafrage engagiert« hätten.

Die intensiven Auseinandersetzungen und Polarisierungen im westdeutschen Protestantismus, welche hinter diesem »Bewußtseinswandel« steckten, ließ der Dank nicht erahnen. Bis zum Ende des Apartheid-Systems blieb die Ablehnung umfassender und die Befürwortung selektiver Sanktionen die offizielle Linie der verantwortlichen Stellen in der EKD.¹⁰² Auch eine vom Südafrikanischen Kirchenrat angeregte und von der EKD in Auftrag gegebene Studie zu Sanktionen gegen Südafrika¹⁰³ sowie ein Treffen von Vertretern der EKD und des SACC in Johannesburg 1988¹⁰⁴ änderten daran nichts.

99 Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Überlegungen und Vorschläge zu Möglichkeiten politischer und wirtschaftlicher Einflussnahme auf Südafrika, 25./26.7.1986; zit. nach Hinz, Kirche (Anm. 64), S. 85-88. Zur Ausrufung des Ausnahmezustands am 12.6.1986 vgl. Thompson, *South Africa* (Anm. 6), S. 235.

100 Ebd., S. 87. Der Umkehrschluss, dass umfassende Sanktionen auch größere »Nebenwirkungen auf Dritte« hätten, wurde über Jahrzehnte debattiert.

101 Erklärung des Rates der EKD (Anm. 99), S. 88.

102 Vgl. Rudolf Hinz, Kirchen im Südlichen Afrika, in: *Kirchliches Jahrbuch* 116 (1989), S. 3-100, hier S. 47 (veröffentlicht 1994).

103 Starnberger Institut zur Erforschung globaler Strukturen, Entwicklungen und Krisen e.V., Wirtschaftliche Auswirkungen von Sanktionen gegen Südafrika, in: Dienste in Übersee, *Sanktionen* (Anm. 68), S. 7-82. Zur zeitgenössischen Rezeption der Studie vgl. Frank Kürschner-Pelkmann, *Sanktionen gegen die Apartheid*, Frankfurt a.M. 1988, S. 87-96.

104 Vgl. Dienste in Übersee (Hg.), *Südafrika. Sanktionen in der Diskussion. Protokolle einer Konsultation zur Sanktionsfrage, Johannesburg, Südafrika, Januar 1988*, Hamburg 1988.

Mit der Übergabe der Regierungsgeschäfte von Botha an de Klerk, den ersten Freilassungen politischer Gefangener und der Bereitschaft des neuen Staatspräsidenten, zusammen mit der Opposition den Übergang einzuleiten, schienen die Debatten um Sanktionen, Boykotte und Desinvestitionen obsolet geworden zu sein. Allerdings insistierte der Südafrikanische Kirchenrat auch in dieser Phase, den politischen wie wirtschaftlichen Druck auf das Regime beizubehalten, um einen tatsächlichen Wandel zu gewährleisten.¹⁰⁵

3. Fazit

Die Möglichkeit, das Apartheid-Regime mit Boykotten und Forderungen nach Wirtschaftssanktionen und Desinvestitionen zu beeinflussen, wurde in den Kirchen bereits seit den 1950er-Jahren diskutiert. Der Rat der EKD äußerte sich in dieser Frage jedoch lange Zeit sehr zurückhaltend. Zum einen wurde die Apartheid erst während der 1970er-Jahre in den westdeutschen Kirchen ausdrücklich thematisiert, die Frage von Wirtschaftssanktionen, Desinvestitionen und Boykotten gar erst gegen Ende dieses Jahrzehnts. Zum anderen bildete sich in den Leitungsgremien der evangelischen Kirchen nahezu das gesamte politische Spektrum der Bundesrepublik Deutschland ab, wodurch öffentliche Erklärungen häufig Kompromisse darstellten und politisch nicht zu einseitig wirken durften. Andererseits waren es Ende der 1970er-Jahre christliche Initiativen und kirchliche Basisgruppen wie die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland, welche mit Boykottkampagnen die Öffentlichkeit auf das Unrechtssystem in Südafrika aufmerksam machten. Damit forderten sie auch die Leitungsgremien der evangelischen Kirchen heraus, sich zur Südafrikafrage zu äußern.

Letztlich verband sich mit den unterschiedlichen Formen wirtschaftlichen Drucks auf die südafrikanische Regierung die Frage, ob man an die Reformierbarkeit des Apartheid-Systems glaubte oder nicht. Spätestens 1985 schien eine solche Reformierbarkeit nahezu ausgeschlossen zu sein. Die EKD änderte ihre offizielle Position zu Sanktionen erst, nachdem sie vom Südafrikanischen Kirchenrat dazu aufgefordert worden war. Die intensiven Kontakte zwischen diesen beiden kirchlichen Institutionen ab den 1970er-Jahren stehen beispielhaft für die zunehmend ökumenische Ausrichtung der Außenbeziehungen der EKD in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Die Resolution des SACC zu Wirtschaftssanktionen, die Veröffentlichung des »Kairos-Dokuments« und die Erklärung von Harare 1985 verweisen auf ein sich wandelndes Selbstverständnis in den südafrikanischen Kirchen der unterdrückten Mehrheitsbevölkerung, das in einem engen Zusammenhang mit der Befreiungstheologie

105 Vgl. Hinz, Kirchen (Anm. 102), S. 46.

und »Schwarzen Theologie« stand. Mit Theologen wie Desmond Tutu, Frank Chikane oder Allan Boesak vollzog sich dieser Wandel im Südafrikanischen Kirchenrat, der die Hälfte der dortigen Bevölkerung vertrat, auch in personeller Hinsicht.

In westdeutschen evangelischen Kirchen verband sich die Kritik an der Apartheid mit einem gewandelten Glaubensverständnis. Dieses Verständnis, wonach die Kirche sich ausdrücklich auch gesellschafts- und sozialpolitisch zu engagieren habe, setzte sich zunächst in Gruppen an der Basis durch. Die protestantischen Kirchenleitungen in der Bundesrepublik erhielten in den Südafrika-Debatten somit von zwei Seiten wichtige Impulse und Mahnungen: zum einen von den eigenen Kirchenmitgliedern, zum anderen von südafrikanischen Kirchenführern und Theologen. Bezieht man zudem den Ideentransfer theologischer Schriften wie des »Kairos-Dokuments« in die Analyse ein, wird ein Beziehungsgeflecht zwischen Westdeutschland und Südafrika erkennbar, das sich sowohl direkt in finanzieller und personeller Form als auch indirekt in Rezeptionsformen manifestierte. Westdeutsche Kirchen und christliche Gruppen reagierten somit nicht nur auf den Apartheid-Konflikt in Südafrika, sie nahmen daran teil.

Ein intensiverer Blick auf das angedeutete kirchliche Beziehungsgeflecht in den 1970er- und 1980er-Jahren könnte für die Geschichte der deutsch-südafrikanischen Beziehungen im 20. Jahrhundert noch weitere Erkenntnisse bieten. Zu denken ist etwa an die zahlreichen Kirchengemeinden sowohl der unterdrückten Mehrheits- als auch der privilegierten Minderheitsbevölkerung in Südafrika und Namibia, die damals von westdeutschen Pfarrern betreut wurden. Diese Pfarrer kehrten mehrheitlich in die Bundesrepublik zurück. Wie sich ihr Bild vom südlichen Afrika und dem System der Apartheid zum Beispiel auf ihre Gemeindegarbeit in Deutschland auswirkte, wäre noch zu untersuchen.

Sebastian Justke

Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg

Beim Schlump 83 | D-20144 Hamburg

E-Mail: justke@zeitgeschichte-hamburg.de

Dr. Sebastian Tripp

Staatsarchiv Marburg

Friedrichsplatz 15 | D-35037 Marburg

E-Mail: sebastian.tripp@stama.hessen.de